



National Library  
of Canada

Acquisitions and  
Bibliographic Services Branch

395 Wellington Street  
Ottawa, Ontario  
K1A 0N4

Bibliothèque nationale  
du Canada

Direction des acquisitions et  
des services bibliographiques

395, rue Wellington  
Ottawa (Ontario)  
K1A 0N4

Notice - Notice

AVIS - Avis

## NOTICE

The quality of this microform is heavily dependent upon the quality of the original thesis submitted for microfilming. Every effort has been made to ensure the highest quality of reproduction possible.

If pages are missing, contact the university which granted the degree.

Some pages may have indistinct print especially if the original pages were typed with a poor typewriter ribbon or if the university sent us an inferior photocopy.

Reproduction in full or in part of this microform is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30, and subsequent amendments.

## AVIS

La qualité de cette microforme dépend grandement de la qualité de la thèse soumise au microfilmage. Nous avons tout fait pour assurer une qualité supérieure de reproduction.

S'il manque des pages, veuillez communiquer avec l'université qui a conféré le grade.

La qualité d'impression de certaines pages peut laisser à désirer, surtout si les pages originales ont été dactylographiées à l'aide d'un ruban usé ou si l'université nous a fait parvenir une photocopie de qualité inférieure.

La reproduction, même partielle, de cette microforme est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30, et ses amendements subséquents.

Canada

# ***NEGOTIUM, OTIUM ET SPECULA***

***L'Utopie de Thomas More ou la découverte  
d'un nouveau continent épistémologique***

par

**Nicole MORGAN**

**Thèse déposée  
à l'École des études supérieures et de la  
recherche en vue de l'obtention du doctorat  
en philosophie**

**UNIVERSITÉ D'OTTAWA**

**Mai 1992**



**Nicole Morgan, Ottawa, Canada, 1993**



National Library  
of Canada

Acquisitions and  
Bibliographic Services Branch

395 Wellington Street  
Ottawa, Ontario  
K1A 0N4

Bibliothèque nationale  
du Canada

Direction des acquisitions et  
des services bibliographiques

395, rue Wellington  
Ottawa (Ontario)  
K1A 0N4

*Vous le* *votre référence*

*Vous le* *votre référence*

The author has granted an irrevocable non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of his/her thesis by any means and in any form or format, making this thesis available to interested persons.

L'auteur a accordé une licence irrévocable et non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de sa thèse de quelque manière et sous quelque forme que ce soit pour mettre des exemplaires de cette thèse à la disposition des personnes intéressées.

The author retains ownership of the copyright in his/her thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without his/her permission.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège sa thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

ISBN 0-315-89640-X

Canada



UNIVERSITÉ D'OTTAWA  
UNIVERSITY OF OTTAWA

**TABLE DES MATIÈRES**

Sommaire	3-4
Introduction générale	5-21
<i>Encomium Moriae, Encomium Mori</i>	
<i>Nusquama Nostra</i>	
<i>U-topia</i>	
Chapitre un: L'énigme More	22-52
Les interprétations	
Hypothèses	
Méthodologie	
Plan	
Textes utilisés	
Chapitre deux: Le défi politique	53-79
La féodalité en question	
Le déplacement d'autorité	
La faillite de la scolastique	
Chapitre trois: <i>Negotium</i>	80-106
L'espoir: " <i>speculum principis</i> "	
L'outil: la rhétorique	
Un nouvel espace: l'espace laïc	
Un nouveau temps: celui de l'histoire	
Chapitre quatre: <i>Otium</i>	107-131
Le rejet du <i>negotium</i>	
La tentation de l' <i>otium</i>	
La naissance de l'espace individuel	
L'entreconnaissance	
Chapitre cinq: De nouveaux outils épistémologiques	132-158
L'appel à autrui	
Le refus du passé comme fondement	
Quand l'espace remplace le temps	
Quand le style devient argument	
Et quand la logique se fait instrument	
Chapitre six: <i>Specula</i>	159-185
Un postulat radical	
Le hasard comme nécessité	
Le plaisir comme fin	

L'altruisme comme plaisir naturel et nécessaire  
La raison comme fondement

<b>Chapitre sept: <i>Utilitas</i></b>	<b>186-210</b>
L'efficacité au service de la moralité	
Une autarcie	
... sans <i>polis</i>	
Individu et société	
<b>Conclusion: <i>L'Utopie</i> est-elle une oeuvre humaniste?</b>	<b>211-229</b>
Oeuvre humaniste?	
...Ou oeuvre moderne?	
<b>Bibliographie</b>	<b>230-251</b>

## SOMMAIRE

En dépit de l'épaisseur de la bibliographie sur *L'Utopie* de Thomas More, touchant à toutes les disciplines, de l'analyse littéraire à l'analyse religieuse, en passant par l'analyse politique, le texte reste énigmatique; les lectures les plus rigoureuses ont échoué à rendre compte de manière exhaustive d'une pensée en apparence incohérente, renforçant, ce faisant, la croyance en une pensée "renaissante", bouillonnante et brouillonne, incapable de formuler des thèses autour d'une théorie rationnelle et consistante.

Parmi les entreprises les plus intéressantes, citons les recherches d'André Prévost qui a fait apparaître une partie de la structure hypothético-déductive de *L'Utopie*; George Logan qui a mis en valeur la critique originale morienne de l'idéal politique grec et Quentin Skinner qui a démontré l'originalité d'une oeuvre inaugurant la pensée théorique politique moderne.

Mais aucun de ces auteurs n'est allé jusqu'à conclure que *L'Utopie* exprime une philosophie à part entière, acceptant l'hypothèse qu'il s'agit d'un texte charnière entre la pensée médiévale et la pensée moderne. L'énigme viendrait de la confusion due à cette dualité d'appartenance.

La présente thèse veut démontrer que la confusion tient aux lacunes des lectures du texte; que nous nous trouvons en fait devant un texte philosophique d'une haute cohérence qui redéfinit de manière originale et inédite les rapports du champ de conscience et du monde; que cette révolution s'est opérée en prenant appui, d'une part sur les espaces épistémologiques préparés par le débat sur le *negotium* et l'*otium* et, d'autre part, sur une synthèse originale de la philosophie d'Épicure et du dogme chrétien; que Thomas More a créé, ce faisant, de nouveaux outils épistémologiques, utilisant un raisonnement hypothético-déductif sans faille; que les procédés rhétoriques, notamment la litote et la métaphore font partie de la démonstration; enfin, que la dissolution de l'ontologie fixiste au profit d'une logique du mouvement fonde directement l'utilitarisme moderne passant outre le "je" universel cartésien.

Nous avons donc reconstitué le processus du discours de *L'Utopie* en décrivant tout d'abord l'interaction de ses conditions d'intelligibilité, des demandes pratiques et des expérimentations épistémologiques de la Renaissance. Nous avons effectué ensuite une analyse serrée du texte afin d'en dégager les contenus auxquels nous avons donné sens en dévoilant la logique "cachée" de *L'Utopie*.

Cette recherche devrait permettre de développer une théorie de la modernité à partir d'une relecture de la Renaissance. Elle devrait conduire également à une lecture comparative renouvelée de *L'Utopie* et des oeuvres de Machiavel, Bodin, Hobbes et Descartes.

## REMERCIEMENTS

Qu'il me soit permis ici d'exprimer ma profonde reconnaissance et admiration à Danièle Letocha qui, non seulement passa de nombreuses heures à revoir et enrichir de ses commentaires le manuscrit de la présente thèse, mais m'initia aussi à la pensée humaniste.

Je voudrais remercier également Vance Mendendhall pour sa patience et ses commentaires, George Logan pour son appui et Germain Marc'hadour dont la présence illumina pendant quelques jours le bureau dans lequel ce texte a été rédigé.

"Quand il s'agit de Thomas More, écrit précisément ce dernier, les amis comptent plus encore que les livres". Cette thèse en est la démonstration. Je ne citerai point, par peur d'omettre un nom, tous ceux et toutes celles qui m'ont aidée, encouragée, écoutée et ont participé à l'élaboration d'hypothèses sans cesse reprises et recomposées. Plongé(e)s dans le défi pratique, politique, écologique et épistémologique contemporain, ils et elles ont accepté de refléter leurs préoccupations dans ce miroir du XVI<sup>e</sup> siècle qui n'a pas fini de nous étonner.

J'ajoute que cette thèse n'eût pas été possible sans l'aide financière de l'Université d'Ottawa, Monseigneur Plourde et Queen's University.

## INTRODUCTION GÉNÉRALE

*Encomium Moriae, Encomium Mori*  
*Nusquama Nostra*  
*U-topia*

## *Encomium Moriae, Encomium Mori*

Nous sommes en l'an de grâce 1509; Érasme rédige chez son ami<sup>1</sup> Thomas More *L'Éloge de la folie* dont l'idée avait germé, dit-il, alors qu'il s'en revenait d'Italie. Le clin d'oeil est évident pour leurs amis latinistes. L'*Encomium Moriae* est aussi l'éloge de More (*Encomium Mori*<sup>2</sup>). L'oeuvre fut, aux dires de l'auteur lui-même, plaisante à écrire en la compagnie d'un homme dont le *modus vivendi* était l'humour. Et pourtant, l'époque se prêtait bien mal à rire et la question que pose, en filigrane, l'apparente satire<sup>3</sup> est mortellement sérieuse: Si les hommes et les princes sont devenus fous, que faire et au nom de qui, ou de quoi?

Érasme et son hôte discutent d'une réponse possible et parlent de composer, à quatre mains, "l'éloge de la sagesse" (*Sophia*). Le projet est encore vague; Thomas More se contente de rédiger un premier paquet de notes de 1510 à 1515. Seule précision: il semble

---

<sup>1</sup> Leur première rencontre date de 1499. Ils ont déjà écrit ensemble des *Epigrammes* et traduit les *Dialogues* de Lucien de Samosate. Cf. André Prévost, *L'Utopie de Thomas More*, Edition intégrale de Bâle, novembre 1518, Mame, Paris, 1978, pp.62-63. Les citations du texte de *L'Utopie*, empruntées à cette édition, seront désignées par (U. ) dans la suite du présent texte.

<sup>2</sup> *Moriae Encomium* parut en 1511 à Paris, chez Gilles de Gourmont.

<sup>3</sup> Selon George Logan, "(...) the *Praise of Folly* [is] a brilliant *declamatio* that is also a mock-encomium. The premise of this work is paradoxical: folly will be 'praised (...) in a way not wholly foolish'. Erasmus can manage this feat because his definition of folly includes much more than its usual meaning." George M. Logan. *The Meaning of More's Utopia*. Princeton: Princeton University Press, 1983, p.145.

qu'Érasme sache déjà que le héros principal du livre sera un matelot gyrovaque.

Sur ces entrefaits, en 1515, More, reçu dans les bonnes grâces d'Henry VIII, est envoyé "ambassadeur" en Flandre afin de renouveler au nom du roi les traités commerciaux *intercursus* qui réglaient les rapports des marchands de Londres avec ceux de Flandre<sup>4</sup>.

Anvers est un port qui bruisse de récits de voyages et on lit avec avidité l'ouvrage d'Amérigo Vespucci, intitulé *Quatuor Americij Vespuccij Navigationes*<sup>5</sup>, paru à Saint Dié en 1507<sup>6</sup>. Le récit:

enflammait les imaginations et éveillait les cupidités. On rapportait du Nouveau Monde la description de moeurs étranges et des cargaisons d'or acquises pour quelque pacotille."<sup>7</sup>

On y parle aussi de paix, de simplicité et de beauté. L'Europe, dévastée par la violence, commence à rêver d'un ailleurs qui ne soit plus un au-delà.

---

<sup>4</sup> *L'Utopie* relate l'événement dès la première page: "(...) le Roi m'envoya en Flandre, comme délégué officiel, avec mission de traiter ces questions [des affaires qui ne manquaient pas d'importance] et d'obtenir un accord." (U.358)

<sup>5</sup> On en trouve une référence directe dans *L'Utopie*: "(...) il [le héros Hythlodée] s'attacha à la personne d'Amérigo Vespucci et demeura constamment avec lui pendant les trois derniers des quatre voyages dont on trouve déjà un peu partout la relation (...)." (U.365)

<sup>6</sup> Amérigo Vespucci (1451-1512). L'ouvrage fut d'abord publié sous le titre de *Quatuor Americi Vespuccij Navigationes in Cosmographiae Introductio*, Saint-Dié, 1507.

<sup>7</sup> A. Prévost, 1978, pp.71-72.

## *Nusquama Nostra*

Érasme qui avait rejoint son ami en Flandre, est (dit-il<sup>8</sup>), pressé de toutes parts de composer une "réponse" à l'*Éloge de la folie*, parue en 1511 et qui avait été un succès. Occupé par la rédaction de son *Novum Instrumentum*<sup>9</sup>, il se tourne vers celui qu'il appelle son *alter ego* et le presse, à son tour, de poursuivre leur ancien projet. Thomas More reprend ses notes et en 1515 et 1516<sup>10</sup>, il occupe ses loisirs ("*per occasionem*" nous dit Érasme) à rédiger ce qui deviendra le Livre deuxième de la version finale de *L'Utopie*, assorti d'une courte introduction<sup>11</sup>. C'est le Livre qui passera à la postérité, la partie décrivant une île imaginaire et heureuse où règne "la meilleure forme de gouvernement".

Mais les loisirs se font rares, et More s'en plaint ouvertement, en octobre 1516, dans

---

<sup>8</sup> Nous verrons au chapitre quatre qu'ils se disent tous "pressés" et pourquoi.

<sup>9</sup> Erasme "éprouve l'ambition de donner à la communauté religieuse un *instrument nouveau* d'analyse et de connaissance. Traduisant *Organon* de grec en latin, il appelle sa nouvelle traduction du Nouveau Testament, *Le Novum Instrumentum*." A. Prévost, 1978, pp.61-62.

<sup>10</sup> A la même époque, Machiavel rédige *Le Prince* et Luther se prépare à afficher ses "Thèses".

<sup>11</sup> Selon André Prévost "(...) c'est à Anvers que Hythlodée est entré dans le récit (...). Le *Discours de la Sophia*, la Sagesse, devenait *fiction* et prenait une nouvelle dimension. Un nom nouveau apparaissait: la *Nusquama*, la *Nulle-Part*. C'est ce manuscrit de la *Nusquama* (...) qu'Érasme, venu à Londres en juillet 1516, appellera *Nusquama Nostra*." A. Prévost, 1978, p.72.

sa Lettre à Pierre Gilles<sup>12</sup>. Il est rappelé en Angleterre où il aurait rédigé, "entre deux rendez-vous"<sup>13</sup>, une reprise de son introduction originale qui deviendra le Livre premier, dans laquelle il introduit deux dialogues "entrelacés" et auquel il ajoute, à la hâte, une série de lettres d'envoi - les "Prolégomènes"<sup>14</sup> - et une conclusion.

Cette "hâte" est devenue une légende académique. Elle n'en est pas moins fort suspecte pour toute une série de raisons.

La première tient au fait que le "bâclage" est peu caractéristique d'un Thomas More qui fut un étudiant appliqué<sup>15</sup> et un avocat particulièrement méticuleux. Il suffit également:

"de considérer l'abondance des réminiscences littéraires dont est tissée *L'Utopie* pour deviner que More a dû consacrer aux réflexions préalables

---

<sup>12</sup> Dans sa "Lettre à Pierre Gilles" que l'on considère comme l'introduction à *L'Utopie*, Thomas More semble se plaindre de ses conditions de travail: "Et cependant, écrit-il, pour achever ce petit travail de rien, toutes mes autres occupations ne me laissent aucun moment, rien, moins que rien." (U.345)

<sup>13</sup> "Tandis que, continuellement engagé dans des affaires judiciaires, tantôt je plaide, tantôt j'écoute, tantôt j'arbitre un différend (...); le seul temps que j'arrive à gagner est celui que je dérobe au sommeil et à la nourriture (...)." (U. 345-346)

<sup>14</sup> Marie Delcourt ne les a pas inclus dans sa traduction. Cf. *Thomas More, L'Utopie ou la meilleure forme de gouvernement*, trad. de Marie Delcourt, présentation et notes par Simone Goyard-Fabre, GF Flammarion, Paris, 1987, p.72.

<sup>15</sup> ... et d'un talent hors du commun. Selon J. H. Hexter, "(...) his gifts both intellectual and literary were on the highest level, and ordinarily he seems to have experienced little trouble either in knowing exactly what he meant or in saying clearly what he knew." *More's Utopia. The Biography of an Idea*. [1952]. Reprint with an Epilogue. New York: Harper Torchbooks, 1965, p.12.

d'innombrables heures de travail."<sup>16</sup>

L'on sait aussi, d'après l'analyse structurale de la composition de son *Richard III*<sup>17</sup>, que Thomas More avait travaillé ce texte morceau par morceau puis avait ensuite relié les fragments en apportant grand soin à la synthèse et à l'effet esthétique.

Mais, en revanche - et c'est la deuxième raison - le côté "complaisant" de l'humilité, pour reprendre une expression de Jean-Claude Margolin<sup>18</sup> est propre aux humanistes; ils ne perdent en effet jamais une occasion de ridiculiser la lourdeur, la pompe et la lenteur scolastique. Pétrarque laissa tomber négligemment s'être mis à la plume, le soir à la chandelle, dans une auberge, pour composer *L'Ascension du Mont Ventoux* et Érasme se vanta d'avoir défié les lois de la pesanteur en concevant l'*Éloge de la folie* à cheval en revenant d'Italie<sup>19</sup>. L'insistance de More à diminuer l'importance de son texte - "ce petit travail de rien" (U.345), écrit entre deux rendez-vous, muse-t-il - rappelle par trop les

---

<sup>16</sup> A. Prévost, 1978, p.69.

<sup>17</sup> Il entreprend la rédaction de ce livre en 1513. Germain Marc'hador le qualifia de "chef-d'oeuvre de prose anglaise et d'acuité psychologique." *Thomas More et la Bible: la place des Livres saints dans son apologétique et sa spiritualité*, Vrin, Paris, 1969, p.27 note 4.

<sup>18</sup> "Érasme et Budé ou le jeu de miroir d'une correspondance humaniste", *Moreana* 7(1965): p.110.

<sup>19</sup> "Claiming, especially in a dedicatory letter, that a work was composed in odd hours or inopportune circumstances had been a convention (sometimes corresponding to facts) of humanist prose since Petrarch's 'Ascent of Mont Ventoux' - a virtuoso piece that Petrarch claims he scribbled while waiting for supper in an inn after a long day of mountain-climbing - and his treatise *On His Own Ignorance and That of Many Others* - supposedly written 'quickly on a hasty journey'. Erasmus begins his dedicatory letter to More in *The Praise of Folly* with the same *topos* - he composed the book on horseback (...)." G. Logan, 1983, p.19.

protestations de rigueur<sup>20</sup> de son groupe d'amis. Thomas More accepte le jeu mais travaille une longue méditation<sup>21</sup>.

Ajoutons que les humanistes jouent tous à l'homme d'action-malgré-lui en expliquant à grand renfort de détails qu'on leur a forcé la main pour écrire<sup>22</sup>, prendre la parole<sup>23</sup>, conseiller les princes ou bien que le tout fut un effet du "hasard", ce même hasard dont nous verrons l'importance épistémologique en cours d'analyse.

Ensuite et surtout, J.H. Hexter a démontré de manière éclatante<sup>24</sup> et rigoureuse que le Livre premier a été reconstruit, de manière très sérieuse, une fois le Livre deuxième

---

<sup>20</sup> A propos de "ce petit travail de rien", Elizabeth McCutcheon fait remarquer, non sans ironie, que "(...) we are about to read a lavishly glossed text, enriched in three of the first four editions with a Utopian map and alphabet, and surrounded by letters from an international circle of highly placed humanists, which claims that it is 'nothing' and that it was not written (...) by someone who insists that he is not the author and which, perhaps, should not be published after all." *My Dear Peter. The Ars Poetica and Hermeneutics for More's Utopia*. Angers: Moreana, 1983, p.23.

<sup>21</sup> "Comme la composition de *Richard III*, écrit André Prévost, l'élaboration de l'*Utopie* révèle un conflit dans l'esprit d'un auteur qui répugne, malgré la pression de ses amis, à livrer à l'éditeur un manuscrit qui ne le satisfait pas. La critique interne de l'oeuvre décèle ces hésitations." A. Prévost, 1978, p.61.

<sup>22</sup> Dans sa lettre à Ulrich Von Hutten, par exemple, Érasme écrit que c'est Thomas More qui l'a poussé à écrire *L'Eloge de la folie*.

<sup>23</sup> "Eh bien, mon cher More, s'exclame Hythlodée dans le Livre premier, de quels longs discours ne vous ai-je pas accablé! J'aurais eu vraiment honte de parler si longtemps, si vous ne m'en aviez prié avec tant d'insistance (...)." (U.413)

<sup>24</sup> George Logan désigne la recherche de J.H. Hexter comme "one of the most important accomplishments of recent scholarship. Hexter's reconstruction of the stages of More's composing *Utopia*, allows us a perspective on the book that was denied to all More's earlier readers except his close associates." G. Logan, 1983, p.11.

composé. Ses travaux tendent à prouver que dans une première version, l'introduction originale du Livre premier était courte<sup>25</sup> - quelques pages - et ne servait qu'à présenter le héros du dialogue: Raphaël Hythlodée, philosophe-voyageur de son état, qui, après quelques récits de voyages, décrit l'île d'Utopie<sup>26</sup>. Le ton est léger et la présentation théâtrale. Mais il semblerait qu'après réflexion<sup>27</sup>, en 1516, More fait un détour et écrit:

"(...) après avoir évoqué cependant la conversation qui, par une sorte de transition, nous conduisit à parler de cette République." (U.370)

"La sorte de transition" va, en fait, occuper trente-neuf pages du Livre premier qui en compte quarante-six et de préciser André Prévost: ce qui ne devait être qu'une transition va se développer en un:

"*Dialogue* animé comprenant quatre débats, six tableaux, trois acteurs

---

<sup>25</sup> S'arrêtant à la page 370 de l'édition de Prévost que nous utilisons.

<sup>26</sup> "Pour le moment, je ne veux rapporter que ce qu'il [Hythlodée] relatait concernant les coutumes et les institutions des Utopiens (...)." (U.370)

<sup>27</sup> "Sous quelle inspiration, dans quelle circonstance, *per occasionem*, écrit Érasme, l'écrivain fut-il amené à briser l'unité de cette première rédaction? (...). Est-ce le contraste qui le frappait, après son séjour de quatre mois sur le Continent, entre les opulentes cités de Bruges, de Malines, de Tournai, d'Anvers, entre les somptueuses demeures de Jérôme Busleiden, de Pierre Gilles et son Londres natal où grouillait la misère et couvait l'émeute? Est-ce le demi-échec des négociations de l'*Intercursus* sur lesquelles il comptait pour rendre vie à l'artisanat? Est-ce l'expérience de l'inutilité des efforts de réforme et la tentation du radicalisme seul efficace?" A. Prévost, 1978, p.75. Pour Jerry Mermel, cet ajout est une preuve de l'intensité de la réflexion morienne; "(...) early in his career More had committed himself to an active public life (...). His actions during the period in which he was at work on *Utopia* indicate not so much an aversion to court service as a serious and interested consideration of it, and finally, (...) his decision to become a member of Henry VIII's government came within a few months after he had completed *Utopia* in 1516." J. Mermel. "Preparations for a politic life: Sir Thomas More's entry into the king's service." *The Journal of Medieval and Renaissance Studies* 7(1977): p.54.

principaux, une dizaine d'acteurs secondaires et trois républiques-soeurs d'Utopie."<sup>28</sup>

C'est pendant cette "sorte de transition" qu'Hythlodée avance une hypothèse sur l'origine des maux sociaux qu'il oppose aux scolastes, courtisans et défenseurs du *negotium* et de l'*otium*, un thème humaniste par excellence. Ce qui est apparu à certains commentateurs comme un geste courtisan<sup>29</sup> est en fait, selon J.H. Hexter, le fruit de longues heures de réflexions:

"(...) More had the opportunity to reflect on the substance of the Discourse of *Utopia* for a while before he wrote the Dialogue (...) and the peroration. Indeed in order to decide how he wanted to integrate the Dialogue with the Discourse, he had to reflect considerably on the latter (...). [Those] points of view, opinions, modes of thinking and feeling that occur in both the Discourse and the Dialogue cannot be dismissed as passing fancies or ill-considered trifles. If they do not embody More's ultimate convictions and concerns, they do embody his deepest convictions and concerns as of 1515-16."<sup>30</sup>

Enfin s'il fallait ajouter aux preuves du sérieux de l'entreprise, il suffit de retracer les avatars des différentes éditions de l'ouvrage. Érasme et More y apportèrent un soin et une minutie qui démentent toute idée d'un livre conçu et rédigé à la légère<sup>31</sup>. Si la rédaction

---

<sup>28</sup> A. Prévost, 1978, p.79.

<sup>29</sup> Pour certains, Thomas More aurait voulu simplement rendre hommage au Cardinal Morton dont il fut le page. Ce n'est certainement pas faux: le personnage Thomas More le dit lui-même après qu'Hythlodée ait raconté son dîner chez le "bon père". "Pendant que vous parliez, s'exclame-t-il, il me semblait que ces heureuses évocations de la vie du Cardinal, dont la cour a été l'école de mon enfance, m'avaient ramené dans mon pays et faisaient revivre mon jeune âge." (U.414)

<sup>30</sup> Cité par G. Logan, 1983, p.17.

<sup>31</sup> Cf. A. Prévost, 1978, pp. 215-240.

mouvementée du texte prouve quelque chose, c'est bien qu'il a été écrit par un homme peu ordinaire, capable de faire une synthèse rapide et claire d'idées complexes dans des circonstances difficiles.

Il fallut d'ailleurs trois essais avant que *L'Utopie* atteigne sa forme définitive; elle fut publiée d'abord à Louvain en 1516<sup>32</sup> par Martens, puis à Paris, en 1517, par Gourmont, puis, en 1518, à Bâle, en deux éditions, par Froben. A lire le récit de l'incroyable complexité de ce qu'étaient l'imprimerie et les rapports des écrivains et de leurs éditeurs à l'époque, les délais tiennent de l'exploit<sup>33</sup>.

### *U-topia*

Le manuscrit de *L'Utopie* s'est perdu et les nombreuses rééditions lui ont donné des formes - sinon des traductions - variées. Néanmoins, les éditions les plus récentes (voir bibliographie) rassemblent, à quelques variantes près, sous le titre de *L'Utopie*<sup>34</sup>: les

---

<sup>32</sup> Le *Novum Instrumentum* d'Érasme parut également en cette année 1516, qualifiée pour cette raison de *Annus Mirabilis*, "celle où l'*Organon* théologique et l'*Organon* politique sont mis à la disposition des hommes." A. Prévost, 1978, p.62.

<sup>33</sup> On lira l'article de Paul F. Grendler. "Printing and censorship." *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Charles B. Schmitt, Quentin Skinner, Eckhard Kessler and Jill Kraye (editors). Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp. 25-53.

<sup>34</sup> Dans l'édition d'André Prévost que nous utilisons, le sous-titre est ainsi traduit: "Discours d'un Homme Eminent, Raphaël Hythlodée sur la meilleure forme de communauté politique, par l'illustre Thomas More, Citoyen et Shérif de Londres, illustre ville d'Angleterre". Dans l'édition de Marie Delcourt, le sous-titre est différent: "Discours du très sage Raphaël Hythlodée sur la meilleure forme de gouvernement, par l'illustre Thomas Morus, citoyen et vice-shérif de

documents préparatoires, les Livres premier et deuxième.

Dans l'édition d'André Prévost que nous utiliserons, les documents préparatoires (ou progélogomènes) comprennent une lettre de l'éditeur Érasme à l'imprimeur Jean Froben<sup>35</sup>, une lettre de Guillaume Budé à Thomas Lupset<sup>36</sup>, un commentaire écrit par More, Sizain par Anémolius, une carte idéalisée d'Utopie, un alphabet de la langue utopienne, une lettre du coéditeur P. Gilles au mécène J. Busleiden<sup>37</sup> et enfin une lettre de l'auteur Thomas More au coéditeur Pierre Gilles<sup>38</sup>.

*L'Utopie* est donc composée de deux Livres: le premier emprunte au théâtre<sup>39</sup> et aux

---

Londres, célèbre cité anglaise." On notera également la différente orthographe de Hythlodée.

<sup>35</sup> 25 août 1517.

<sup>36</sup> 31 juillet 1517.

<sup>37</sup> novembre 1516.

<sup>38</sup> "The prefatory Letter to Giles must be regarded as an integral part of *Utopia*, since it opens the fiction of the book by giving the initial characterizations of the main speakers and the first references to the island of Utopia. The Letter to Erasmus (3 September 1516) that accompanied the manuscript of *Utopia* suggests that this preface was the final addition." G. Logan, 1983, p.14.

<sup>39</sup> "Le décor changera huit fois: le premier tableau représente le jardin de More à Anvers; le deuxième, la salle à manger de Morton; de là il se transporte soudain dans la Polylérie, une république-soeur de l'Utopie; bientôt l'action revient chez Morton où se joue un intermède comique fait pour confondre l'ignorance des clercs; le lecteur se retrouve ensuite dans le cabinet secret du roi de France, prince ambitieux, et chez un peuple sage, les Achoriens; puis à la cour d'un roi cupide dont l'antithèse est le roi des Macariens; enfin, les acteurs du premier tableau réapparaissent dans la maison de More." A. Prévost, 1978, pp.86-87.

dialogues de Platon<sup>40</sup>. Dans ce qu'il convient d'appeler un premier tableau, des personnages arrivent sur "scène". D'abord Thomas More qui est en voyage d'affaires. Il rencontre son ami Pierre Gilles<sup>41</sup>, "Anversois de naissance", (U.361) qui insiste pour le présenter à un étranger "d'un certain âge, au visage hâlé, à la barbe longue" (U.362), du nom de Raphaël Hythlodée qui revient du Royaume d'Utopie, une île qui s'appelait autrefois "Abraxa" sur laquelle règne une forme parfaite de gouvernement.

On se réunit dans l'hôtel de Thomas More, on s'assied sur un banc dans le jardin et Hythlodée fait le récit de quelques uns de ses voyages. On s'apprête à passer à la description de l'île d'Utopie.

Mais s'insère, comme nous l'avons vu, un débat philosophique qui oppose deux pensées: une pensée contemporaine traditionnelle représentée par un scolaste, un moine, un avocat et un bouffon et une autre pensée humaniste, représentée par "le personnage Thomas More"<sup>42</sup>, Pierre Gilles et, par moment, Raphaël Hythlodée lui-même. Ces derniers débattent

---

<sup>40</sup> On comparera le début de *L'Utopie* avec celui de *La République* de Platon. "Un jour, raconte le personnage Thomas More, que je venais d'assister au service divin en l'église Notre-Dame, à la fois chef-d'oeuvre d'architecture et centre de dévotion très fréquenté, et que, après les saints mystères, je m'apprêtais à regagner mon hôtel (...)." (U.362) "J'étais descendu hier au Pirée avec Glaucon, fils d'Ariston, écrit Platon, pour faire ma prière à la déesse et aussi pour voir comment on célébrerait la fête qui avait lieu pour la première fois. Or j'ai trouvé bien belle la procession des habitants, et non moins magnifique celle que menaient les Thraces". Platon, *La République*, introduction d'Auguste Diès, Editions Gonthier, Paris, p.9.

<sup>41</sup> Pierre Gilles: en français, "Gilles" prend deux "l". En anglais, le nom s'écrit "Giles".

<sup>42</sup> Nous désignerons par ce nom le Thomas More du texte par opposition à l'auteur de *L'Utopie*, et au narrateur de la Lettre à Pierre Gilles.

des mérites respectifs de la *vita activa (negotium)* et de la *vita contemplativa (otium)*. Le philosophe doit-il aider les rois à mieux gouverner et négocier ou bien doit-il renoncer au projet et retourner à la vie contemplative?

Les deux thèses sont bien défendues, avec animation et avec un tel talent qu'il n'est pas possible de dire quel argument l'emporte sur l'autre. C'est l'impasse. D'ailleurs, cela importe peu car il est temps d'aller dîner, après ce qui fut, en fin de compte, un échange fort civilisé entre gens cultivés qui savent prendre le temps de manger ("Revenons et dînons, propose le personnage Thomas More. Nous prendrons ensuite tout le temps que nous jugerons nécessaire" (U.446)) et apprécier le compagnonage du jardin d'Épicure, version renaissante.

On revient sur le banc "de gazon". John Clément<sup>43</sup> vient se joindre à la conversation et Hythlodée brise l'impasse en évoquant un espoir d'un type nouveau: une forme de gouvernement - celui de l'Île d'Utopie dont il revient - compatible avec l'idéal (*vita contemplativa*) tout en étant réel (*vita activa*).

Le Livre deuxième peut commencer et, de manière remarquablement moderne, Hythlodée fait une description, en anthropologue, de l'Île, commençant par une description physique de l'Île et de la campagne (chapitre 1) et de la capitale (chapitre 2). Puis il décrit la

---

<sup>43</sup> John Clément est le page de Thomas More dont il dit "Je ne souffre pas qu'il soit absent." (U.349)

vie politique (chapitre 3), économique (chapitre 4), sociale (chapitre 5), les mœurs et la culture (chapitre 6), les liens sociaux (chapitre 7) et les forces armées (chapitre 8). Il termine par une description de la vie religieuse (chapitre 9).

La neutralité anthropologique est d'ailleurs professée puisqu'en cours de récit, il est spécifié à propos des us et coutumes utopiennes:

"Ont-ils raison ou non? Nous n'avons pas le temps d'en disputer et ce n'est pas nécessaire. J'ai entrepris de décrire leurs institutions et non d'en faire l'apologie." (U.537-538)

Raphaël a terminé le récit et la discussion reprend de plus belle entre le personnage Thomas More, intéressé mais sceptique, et un Hythlodée, plus animé que jamais. C'est néanmoins More qui a le dernier mot, et quel dernier mot!

Dans ma pensée, soupire-t-il à propos de ce gouvernement idéal, il serait plus vrai de le souhaiter que de l'espérer." (U.633)

Le livre eut un succès retentissant dans toute l'Europe et le 13 novembre 1518, un Froben, enthousiaste, peut écrire:

"Nous venons à nouveau de mettre sous presse votre *Utopie* car il faut que vous sachiez que les talents de More sont reconnus non seulement chez les Anglais mais dans le monde entier."<sup>44</sup>

Ce sera l'objet de cette thèse que de renouveler cet intérêt à un moment où

---

<sup>44</sup> Préface à la nouvelle édition de l'*Aula* de Ulrich Von Hutten cité par A. Prévost, 1978, p.240.

le monde occidental se pose des questions pratiques - éthiques et politiques - qui ne sont pas sans rappeler celles qui obsédèrent Thomas More et ses contemporains. Il est possible, en effet, de faire quelques comparaisons entre la crise contemporaine de la gouvernance et le chaos politique de la seconde moitié du XVe et du début du XVIe siècles. On retrouve les mêmes accusations de corruption et d'incapacité et nos États modernes couverts de dettes n'ont rien à envier aux coffres vides des princes de la Renaissance. La comparaison peut se poursuivre entre l'autorité remise en question des textes qui sanctionnaient le savoir ( au nom du "*magister dixit*") et le doute contemporain qui commence à remettre en question les expertises de ceux qui font autorité, en matière de sciences sociales notamment (économie incluse).

Ajoutons que si la glose avait étouffé la loi, la complexité de la législation actuelle est telle que la justice (au sens banalisé du terme) ne peut plus s'accomplir. A la fin du Moyen Âge, les formes de la scolastique avaient dévoré les contenus. Rien sur l'homme ne pouvait donc se dire qui ne passe par les préceptes dits "rigoureux" de l'aristotelisme et ne soit sanctionné par l'autorité de ceux du passé qui portaient robe et titre. Ce ne sont plus les préceptes d'Aristote qui gouvernent nos écrits sur l'homme et la société, mais ceux d'une "rationalité" chiffrée, sanctionnée par des références constantes à tout ce qui a pu s'écrire sur le sujet. Tout autre discours doit se faire dans cette zone magique appelée "new age", laquelle n'est pas sans rappeler par son irrationalité la vague de magie, astrologie et alchimie qui déferla sur la Renaissance.

Les humanistes - et ce sera l'objet de cette recherche - non seulement préparèrent le terrain mais apportèrent une vision nouvelle du monde. Certains, comme Thomas More renouvelèrent les concepts fondamentaux qui fondèrent la modernité. Et de fait, et non sans ironie, ce sont ces mêmes concepts qui ne sont plus adaptés et sont à redéfinir: la séparation de l'homme et de la nature, celle du corps et de l'esprit, le déterminisme causal, le progrès scientifique, les rapports entre l'individu et la société. En ce sens la problématique de la modernité ne peut que se trouver enrichie par un retour à ses fondements et à une relecture approfondie du texte de *L'Utopie* dont, ce nous semble, on a mal compris la portée et l'importance.

Car c'est un texte essentiel à la compréhension du passage entre le Moyen Âge et l'ère de la raison dont on croit à tort qu'elle commence avec Descartes. Thomas More, en effet, sépare d'une phrase - la cause du mal est assignée à l'économique - le corps social profane de sa légitimité divine. L'ordre n'est plus garanti par Dieu mais par la vraie "nature" de l'homme, entièrement redéfinie comme possibilité d'action collective progressiste. Avec Thomas More, tout se renverse: le champ de l'espace épistémologique s'ouvre sur une *tabula rasa*, la vérité se fait pratique, les lois de l'efficacité économique prennent le pas sur le droit et fonde la légitimité des gouvernants.

Bref, *L'Utopie* est le texte d'un philosophe fondateur d'une nouvelle vision du monde dont la logique rigoureuse ne peut apparaître qu'au bout de multiples lectures et, peut-être aussi, à la lumière du développement ultérieur de notre idéologie de l'efficacité (*utilitas*) dont

on dit aussi qu'elle est la fin de l'histoire<sup>45</sup>. Vivre la philosophie moderne de l'économie de marché nous oblige, en philosophes, à réfléchir à ses postulats premiers. Où, quand, comment, pourquoi, s'est développé ce concept de l'homme "moderne"?

Bien des réponses sont possibles et pertinentes mais la recherche de ces sources dans *L'Utopie* est illuminante en ce que, non seulement, elle nous fournit une genèse mais surtout en ce qu'elle dévoile "les défauts de la charpente de l'humanité", pour reprendre l'expression d'Emmanuel Kant. Thomas More alias Raphaël Hythlodée part, en effet, de cet acte de croyance - peut-être "utopique" au sens banalisé du mot - qu'il y a chez l'homme un besoin naturel de faire le bien, pour son propre bénéfice et celui du corps social. Machiavel, on le sait, contestera le postulat de manière radicale.

Et nous voici au coeur de la réflexion qui va, selon nous, occuper la fin de notre millénium: un débat reactivé entre un Machiavel plus lu que jamais et un Thomas More à redécouvrir et à repenser.

---

<sup>45</sup> Cf. Francis Fukuyama. *The End of History and the Last Man*. New York: The Free Press, 1992.

## **CHAPITRE PREMIER: L'ÉNIGME MORE**

**Les interprétations**

**Hypothèses**

**Méthodologie**

**Plan**

**Textes utilisés**

Mais redécouvrir Thomas More paraît bien présomptueux d'autant que dans moins de vingt-cinq ans, ce qui est peu, les intarissables<sup>1</sup> interprètes de *L'Utopie* de Thomas More fêteront son cinq centième anniversaire - ce qui est beaucoup.

Le succès étonne tant le texte agace par sa versatilité<sup>2</sup>: est-ce de la philosophie, de la politique, une satire<sup>3</sup>, un message chrétien, un exercice de style<sup>4</sup>, un jeu littéraire<sup>5</sup>, un

---

<sup>1</sup> L'engouement pour More est lui-même source de questionnement. Richard Marius entre autre, fait remarquer que *L'Utopie* "(...) has gone through edition after edition and translation after translation. Scholars have threatened to bury it under the prodigality of their studies; it has inspired dozens and perhaps hundreds of writers to set down their own utopian dreams, and -in a way- the very genre of science fiction derives from Utopia (...). For all its importance, the little book can easily be read in an evening; it may, however, require a lifetime to be understood." *Thomas More. A Biography*. [1984]. New York: Alfred A. Knopf, 1985. p.153.

<sup>2</sup> *Utopia* "has been fruitfully read in the light of the most diverse disciplines, and interpreted in countless ways that are demonstrably contradictory one to another." E. McCutcheon, 1983, p.9.

<sup>3</sup> Warren W. Wooden a observé qu'une école relativement récente d'interprètes de *L'Utopie* tend à la considérer "as primarily and generically a conscious and consistent work of satire." Warren W. Wooden. "Anti-Scholastic Satire in Sir Thomas More's *Utopia*." *Sixteenth Century Journal* 8, 2(1977): p. 29. Déjà, en 1964, Robert C. Elliott avait comparé *L'Utopie* à une farce dans la tradition romaine. "*Utopia* and Roman satire have this general structural outline in common, but many other canonical elements as well. So true is this that one must read the *Utopia* with an eye - and an ear - to complexities of the kind one finds in Horace and Alexander Pope (...). More knew ancient satire well. Lucian was one of his favorite authors (...)." "The Shape of Utopia." Reprinted in *Utopia. Sir Thomas More. A New Translation. Background, Criticism*. Translated and edited by Robert M. Adams. New York: W.W. Norton & Company, 1975, p.181.

<sup>4</sup> Citons, entre autres, l'étude remarquable du style de Thomas More d'Elizabeth McCutcheon, "Denying the Contrary: More's Use of Litotes in the *Utopia*." *Moreana* 31-32(1971): 107-21.

<sup>5</sup> Par exemple, C.S. Lewis décrit *L'Utopie* comme un livre qui n'a pas sa place dans la pensée politique mais dans la littérature. Cf. C.S. Lewis. *English Literature in the Sixteenth Century Excluding Drama*. The Oxford History of English Literature, III. Oxford: Clarendon Press, 1954. Dans la même perspective, Paul Oskar Kristeller écrit : "I am convinced that

exercice scolastique ou un "amusement de législateur en chambre"<sup>6</sup>?

En même temps, l'on pourrait formuler l'hypothèse que c'est précisément cette polyvalence du sens, doublée d'ambiguïté du discours qui suscite la variété des interprétations. De fait, l'érudition de Thomas More, qualifiée de "sans limites" par Simone Goyard-Fabre<sup>7</sup>, était telle, sa mémoire si prodigieuse<sup>8</sup>, son usage de la langue latine et de la métaphore si recherché, qu'il est toujours possible de (penser) trouver dans sa culture philosophique, religieuse et politique l'explication d'un mot ou d'une phrase ou la confirmation de ses propres idées.

Si la satire ravit les esthètes<sup>9</sup> et le vocabulaire comble les philologues, le texte de

---

humanism was in its core neither religious nor antireligious, but a literary and scholarly orientation that could be and, in many cases, was pursued without any explicit discourse or religious topics by individuals who otherwise might be fervent or nominal members of one of the Christian churches." Paul Oskar Kristeller. *Renaissance Thought, [I]: The Classic, Scholastic, and Humanist Strains*. New York: Harper Torchbooks, 1961, pp.74-75.

<sup>6</sup> R. Trousson, *Voyages aux Pays de Nulle-Part. Histoire littéraire de la pensée utopique*, Université de Bruxelles, Bruxelles, 1975, p.51.

<sup>7</sup> S. Goyard-Fabre, 1987, p.33.

<sup>8</sup> Il le dit lui-même modestement, dans sa lettre à Gilles: "Car de mémoire je ne suis pas tout à fait dépourvu!" (U.349) Mais Elizabeth McCutcheon fait remarquer qu'en fait Thomas More "accumulated an enormous array of material, either on paper or in his head - his memory (reflecting the residue of his oral culture) was close to incredible by modern standards - (...)." E. McCutcheon, 1983, p.62.

<sup>9</sup> C.S. Lewis demande aux lecteurs de More d'apprécier le jeu pour lui-même. "*Utopia*", écrit-il, becomes intelligible and delightful as soon as we take it for what it is - a holiday work, a spontaneous overflow of intellectual high spirits, a revel of debate, paradox, comedy and (above all) of invention, which starts many hares and kills none." Cité par G. Logan, 1983, p.5.

*L'Utopie*, (si ce n'est la Renaissance en général<sup>10</sup>), ne satisfait pas entièrement les philosophes modernes. S'ils sont prêts à accepter l'argument d'Edward Surtz selon lequel *L'Utopie* est "une cité philosophique"<sup>11</sup> (*civitas philosophica*), fondée uniquement et directement sur la raison, d'autres hésitent à lui donner les lettres de noblesse attribuées à cette autre cité, philosophique par excellence: *La République* de Platon.

Car il faut bien le reconnaître, Thomas More, s'il partagea avec l'Athénien une passion pour la pratique politique<sup>12</sup>, n'exerça jamais le "métier" de philosophe, ne fonda aucune école, et ses écrits en la matière sont pauvres pour ne pas dire inexistantes. Tout au plus, commenta-t-il deux auteurs: Pic de la Mirandole<sup>13</sup> et Augustin d'Hippone<sup>14</sup>. Ses

---

On lira également avec intérêt l'article d'André Prévost: "*L'Utopie: le genre littéraire*", *Moreana* 31-32 (1971): 161-68.

<sup>10</sup> La querelle sur la Renaissance a été résumée par Robert Klein dans son excellente introduction au texte classique de Jacob Buckardt, *La civilisation de la Renaissance en Italie*, 3 tomes, Livre de Poche, Paris, 1958.

<sup>11</sup> Cf. Edward L. Surtz. *The Praise of Pleasure, Philosophy, Education, and Communism in More's Utopia*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1957.

<sup>12</sup> Quoique l'on puisse dire que Platon le fit en dilettante, s'affirmant avant tout "philosophe", alors que Thomas More le fit en homme de métier.

<sup>13</sup> *The Life of Pico della Mirandola. The Writings of the same. The Life of Richard III*. London: Eyre and Spottiswood, 1927-1931.

<sup>14</sup> En 1503, Thomas More fut appelé "à commenter en public le *De Civitate Dei* (...). Hélas, aucun texte ne nous est parvenu pour nous attester la qualité de ces études." A. Prévost, *Thomas More (1478-1535) et la crise de la pensée européenne*, Mame, Paris, 1969, p.54.

autres oeuvres, les plus connues, doivent être considérées comme théologiques ou civiques<sup>15</sup>.

Ajoutons que, si l'ironie socratique<sup>16</sup> transpire dans les dialogues de Platon, elle ne doit pas être considérée comme "humour" mais comme faisant partie de la *maieutique*. *La République* est un texte sérieux et se voulant tel, alors que l'humour morien (plaisantait-il ou ne plaisantait-il pas?) fait encore l'objet de nombreuses recherches<sup>17</sup> cherchant à démasquer le "héros" de *L'Utopie*, qui porte un prénom d'archange - Raphaël - et le nom troublant et grotesque d'Hythlodée, ou, en grec "le diseur de non sens".

---

<sup>15</sup> *A Treatise upon the Passion*. Edited by Garry E. Haupt. *The Complete Works of St Thomas More*, Vol 13. New Haven: Yale University Press, 1976.

*A Dialogue of Comfort against Tribulation*. Edited by L. Martz and Frank Manley. *The Complete Works of St Thomas More*, Vol 12. New Haven: Yale University Press, 1976.

*The Confutation of Tyndale's Answer*. Edited by L.A. Schuster, R.C. Marius, J.P. Lusardi and R.J. Schoeck. *The Complete Works of St Thomas More*, Vol.8. New Haven: Yale University Press, 1973.

*A Dialogue Concerning Heresies*. Edited by T.M.C. Lawler, G. Marc'hadour and R.C. Marius. *The Complete Works of St Thomas More*, Vol. 6. New Haven: Yale University Press, 1981.

<sup>16</sup> Cf. John D. Schaeffer. "Socratic Method in More's *Utopia*." *Moreana* 69(1981): 5-20.

<sup>17</sup> Le texte le plus connu est celui de Wolfgang E.H. Rudat dont la recherche veut démontrer "how and why many readings have missed the point (...); [it] will focus on Hythloday as the author's expression of his deepest misgivings. I shall try to show how More sets traps for the readers, yet at the same time builds in devices that might warn the more perceptive reader." Wolfgang E.H. Rudat. "More's Raphael Hythloday: Missing the Point in *Utopia* Once More?" *Moreana* 69(1981): p.41. On citera également les recherches similaires de H. Berger Jr., R.S. Sylvester, J. Traugott, A.R. Heiserman, T.S. Dorsch, W.W. Wooden, I.N. Stevens et A.D. Weiner.

"*Larvatus prodeo*" écrivit, plus d'un siècle plus tard, un Descartes prudent. Thomas More garde le mystère de ses intentions profondes et ne fait que dévoiler celles des écoles philosophiques de ceux de ses interprètes qui l'ont pris au sérieux<sup>18</sup>, confirmant ainsi le caractère réactif d'une époque qui, nous dit Georges Gusdorf, "nous fait mieux connaître le théoricien que son objet"<sup>19</sup>. Reste à qualifier cette "philosophie", en l'absence d'autres textes moriens plus explicites et argumentés. De quelle raison parle-t-on?

## Les interprétations

L'interprétation chrétienne conjugue *L'Utopie* au passé du "théologisme généralisé"<sup>20</sup> du Moyen-Age: la raison est présente, puissante, mais soumise à la foi qu'elle "consolide".

Pour Albert Duhamel<sup>21</sup>, par exemple, *L'Utopie* serait un texte de tradition

---

<sup>18</sup> Dans cette perspective, J.H. Hexter fait remarquer que bien des auteurs "have tended to treat *Utopia* as a grab-bag of ideas. This enables each writer to pull out the ideas that best suit his own taste, to exalt those ideas above the others, and thus to impute to More a hierarchy of conceptions elegantly coincident with the writer's own predilection." J.H. Hexter, 1965, pp.12-13.

<sup>19</sup> Georges Gusdorf, *Introduction aux sciences humaines*, Tome I, Les Belles Lettres, Paris, 1960, p.53.

<sup>20</sup> Pour reprendre une expression de Georges Bastide, *Les grands thèmes moraux de la civilisation occidentale*, Bordas, Paris, 1958.

<sup>21</sup> Albert Duhamel. "Medievalism of More's *Utopia*." *Studies in Philology* 52(1955): 99-126. Re: *Essential Articles for the Study of Thomas More*. R.S. Sylvester, and G.P. Marc'hadour, Hamden, Conn.: Archon Books, 1977.

médiévale, "the most medieval of More works"<sup>22</sup>. Les Utopiens en effet arrivent à leur conception de l'état idéal en suivant point par point la démarche d'Aristote et de Thomas D'Aquin<sup>23</sup>: ils partent d'une définition de l'homme idéal à partir de laquelle ils définissent l'état idéal. Selon Albert Duhamel toujours, la démarche scolastique a influencé le contenu morien au point où *L'Utopie* doit être considérée comme l'ouvrage de More "le plus médiéval".

R.W. Chambers<sup>24</sup>, Germain Marc'hadour<sup>25</sup> et Elliott M. Simon<sup>26</sup> insistent

---

<sup>22</sup> *Essential Articles for the Study of Thomas More*. R.S. Sylvester, and G.P. Marc'hadour, Hamden, Conn.: Archon Books, 1977, p.234.

<sup>23</sup> Thomas More parle peu, dans son oeuvre, de Thomas d'Aquin mais il semble qu'il l'ait lu attentivement et il est certain qu'il l'ait apprécié. "L'éloge du Docteur Angélique se retrouve (...) dans le VIIe Livre de la *Réfutation de Tyndale*." A. Prévost, 1969, p.58. André Prévost donne aussi une liste complète des livres "chrétiens" connus de More ainsi que de ceux que l'on a pu retrouver dans une partie de sa bibliothèque. A. Prévost, 1969, pp. 47-48 et pp.60-61.

<sup>24</sup> R.W. Chambers perçoit More comme un bourgeois dont l'ambition est de réformer la société selon les meilleurs principes chrétiens de l'époque médiévale. *Thomas More*. The Bedford Historical Series. London: Johnathan Cape, 1935.

<sup>25</sup> Germain Marc'hadour est un interprète chrétien de Thomas More. Dans sa remarquable analyse, il écrit "More est le défenseur de la foi historique, de celle qui constitue une vérité, une vision du monde, abstraction faite de l'oeil humain qui la voit." (p.65). Il retrouve les influences bibliques dans toute l'oeuvre de More. Il précise notamment que la "présence subtile des Livres Saints dans *L'Eloge de la folie* nous prépare à les découvrir également dans cet Eloge de la Raison qu'est *L'Utopie*. Si nous passons de la dernière page du chef-d'oeuvre d'Erasme à la première page du chef-d'oeuvre de More, nous trouvons, destinée au même public de clercs, une évocation de la *Vulgate* qui relève du même art finement suggestif." G. Marc'hadour, 1969, p.111.

d'avantage sur le contenu du texte qu'ils analysent en fonction d'une tradition médiévale chrétienne dont Thomas More voudrait, pensent-ils, retrouver la pureté. Pour R.W. Chambers notamment *L'Utopie* n'est rien d'autre qu'un hymne à "la vie corporative du Moyen-Age" et à son idéal moribond de collectivisme.

Dans la même perspective, J.H. Hexter<sup>27</sup>, Richard Marius<sup>28</sup> et Allen Ward<sup>29</sup> interprètent *L'Utopie* comme une mise en garde contre le péché d'orgueil qui est, dans la tradition augustinienne, la source de tout mal.

Edward Surtz, quant à lui, tente la synthèse des points de vue précédents en reprenant avec force la thèse de l'idéal chrétien comme idée directrice de *L'Utopie*, revue par un scolaste qui, possédant parfaitement l'art de la *declamatio*, l'applique à une théorie de

---

<sup>26</sup> "The implicit goal of the Utopian is to share in the mystical communion with Christ through the practice of moral virtue (...). Utopia, governed by its ascetic spiritual discipline, is an image of man's soul aspiring to maintain its state of redemption." E.M. Simon. "Utopia: Creating an Image of the Soul." *Moreana* 69(1981): p.34.

<sup>27</sup> *More's Utopia: The Biography of an Idea* Princeton: Princeton University Press [1952]. Reprint with an epilogue. New York: Harper Torchbooks, 1965.

<sup>28</sup> "Sin in Utopia is what Augustine called *superbia*, the overweening pride that is the mother of all vice, the narcissistic adoration of the self as the center of the universe (...). Those who say that Utopian society is the monastery extended to the whole families are much closer to the mark than those who see it as a book of serious political theory." R. Marius, 1985, p.167.

<sup>29</sup> "Hytlodoy and the Root of all Evil." *Moreana* 31-32(1971): 51-59.

l'état<sup>30</sup>. Comme nous l'avons indiqué, selon Edward Surtz toujours, la méthode, reposant sur la raison seule, fait de More un philosophe à part entière.

Pour d'autres, le texte de Thomas More doit se conjuguer dans le présent renaissant, utilisant certes les sources chrétiennes, mais lui ajoutant une lecture originale des textes grecs et latins, à la recherche de solutions nouvelles à des problèmes nouveaux et actuels.

Frederick Seebohm<sup>31</sup> fut le premier à tenter d'interpréter la pensée renaissante en fonction d'un contexte social, politique, religieux et philosophique qui posait aux penseurs de l'époque, aux prises avec des changements sociaux majeurs, des problèmes théoriques nouveaux et appelaient à des réponses originales<sup>32</sup>. Il faudrait alors comprendre la Renaissance comme un vaste champ d'expérimentation d'idées embryonnaires d'une modernité qui ne s'établira qu'au XVIIe siècle. C'est cette approche que Fritz Caspari<sup>33</sup>,

---

<sup>30</sup> "In the best traditions of the *declamatio*, he [More] astonishingly makes religion and virtue serve as two sources of arguments for the supremacy of pleasure. Careful analysis, however, reveals that the final object of Utopian happiness is delight in the presence of God in the next life." E. Surtz, 1957, p.21.

<sup>31</sup> Frederick Seebohm. *The Oxford Reformers: Colet, Erasmus and, More*. [1867]. Edited by Hugh E. Seebohm. New York: E.P. Dutton & Co., 1914.

<sup>32</sup> "Although there are wide divergences among the positions of these scholars, they all share a thesis originally developed by Frederick Seebohm (1867): that the primary affiliation of *Utopia* is with the tradition of Renaissance humanism and that the best approach to the interpretation of the book accordingly lies in placing it as accurately as possible in the context of humanism and of the wider currents of thought and action of which that movement forms a part." G. Logan, 1983, pp.8-9.

<sup>33</sup> *Humanism and the Social Order in Tudor England*. [1954]. New York: Teachers College Press, Columbia University, 1968.

Georges Gusdorf<sup>34</sup>, André Prévost<sup>35</sup>, Colin Starnes<sup>36</sup> et dans une certaine mesure Simone Goyard-Fabre<sup>37</sup> - pour ne nommer que ceux-là<sup>38</sup> - ont développée.

Tout en reconnaissant le bien-fondé de cette interprétation, certains lui reprochent sa timidité et vont tirer Thomas More vers le futur dans le sens d'une modernité critique originale et d'un commencement de théorisation de philosophie politique. Parmi ces derniers, Pierre Mesnard<sup>39</sup> et J.W. Allen<sup>40</sup> insistent sur le caractère radicalement nouveau de la

---

<sup>34</sup> *Introduction aux sciences humaines*, Tome I, Les Belles Lettres, Paris, 1960.

<sup>35</sup> André Prévost fait une analyse particulièrement pertinente du contexte politique, socio-économique et philosophique dans lequel Thomas More a vécu. "L'analyse de la pensée de Thomas More, conclut-il, se tient à égale distance de deux autres genres d'études qu'elle ne prétend pas remplacer: les biographies d'une part, l'histoire générale des événements de l'autre (...). Notre but était bien précis: dans la première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, l'Angleterre religieuse a changé d'âme: c'est à pénétrer les profondeurs de cette âme pour en saisir les secrets qu'il fallait appliquer tout son effort." A. Prévost, 1969, p.357.

<sup>36</sup> *The New Republic*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1991. Colin Starnes tente de démontrer comment Thomas More s'est, en fait, départi de la tradition chrétienne et grecque. Loin de revenir à *La République* de Platon à vernis chrétien, More définit la philosophie en humaniste: elle est avant tout action et destinée à améliorer le sort de l'homme.

<sup>37</sup> Dans son introduction à la nouvelle édition de la traduction de Marie Delcourt, Simone Goyard-Fabre - comme André Prévost en 1969 - analyse *L'Utopie* dans son contexte politique. En même temps, comme l'André Prévost de 1978, elle reconnaît la dimension spirituelle et unique de *L'Utopie*. Ce serait "détourner *L'Utopie* de son sens, écrit-elle, que d'omettre ou même d'atténuer la profondeur spirituelle du message qu'elle apporte." S. Goyard-Fabre, 1987, p.18.

<sup>38</sup> George Logan ajoute R.P. Adams et R.J. Schoeck à la liste des auteurs qui ont interprété *L'Utopie* par rapport à son contexte.

<sup>39</sup> *L'essor de la philosophie politique au XVI<sup>e</sup> siècle*, Boivin, Paris, 1936. L'oeuvre de Pierre Mesnard est un classique de l'analyse du passage du féodalisme médiéval à la théorie politique moderne.

pensée politique morienne; plus récemment Quentin Skinner<sup>41</sup>, tout en reconnaissant ce qu'il doit à l'oeuvre de Pierre Mesnard<sup>42</sup>, développe l'idée que *L'Utopie* est une synthèse originale critique<sup>43</sup> de l'humanisme du nord et du sud et surtout une critique de l'humanisme chrétien d'Érasme ou de l'humanisme angélique de Pic de la Mirandole. En tant que telle, elle jette les bases de la nouvelle philosophie politique à venir. L'hypothèse est reprise et renforcée par George Logan<sup>44</sup> qui insiste sur la leçon moderne de philosophie

---

<sup>40</sup> *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*. [1928]. Reprint. London: Methuen & Co. Ltd., 1957. J.W. Allen a insisté sur la rupture entre la pensée médiévale scolastique et la nouvelle théorie politique italienne du *quattrocento*. (Cf. pp.446-478)

<sup>41</sup> *The Foundations of Modern Political Thought, The Renaissance*, Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1978. Ce texte est nécessaire à la compréhension du contexte socio-politique de l'*Utopie*. Véritable généalogie du concept d'Etat, cette étude dépasse l'analyse des textes classiques pour étudier les outils sémantiques qui étaient à la disposition des penseurs de l'époque: "I have tried, écrit Quentin Skinner, not to concentrate so exclusively on the leading theorists, and have focused instead on the more general social and intellectual matrix out of which their works arose (...). For it is evident that the nature and limits of the normative vocabulary available at any given time will also help to determine the ways in which particular questions come to be singled out and discussed." pp.x et xi.

<sup>42</sup> "Professor Mesnard's study is of course a classic one, and I cannot hope to emulate either his range or the depth of his scholarship. However, it is more than forty years since his book first appeared, and a number of major advances in the subject have been made since that time." Q. Skinner, 1978, p.ix.

<sup>43</sup> "(...) while *Utopia* is unquestionably the greatest contribution to the political theory of the northern Renaissance, it also embodies by far the most radical critique of humanism written by a humanist." Q. Skinner, 1978, p.256.

<sup>44</sup> George Logan est un des interprètes les plus complets de *L'Utopie*. Il suit le texte avec rigueur au gré de lectures minutieuses des philosophes grecs. Sa connaissance de Platon et d'Aristote est particulièrement impressionnante. Disciple avoué de Quentin Skinner, il poursuit néanmoins plus loin l'hypothèse d'un Thomas More créateur et critique du mouvement humaniste. "*Utopia* is, écrit-il, first, an object lesson in the methodology of Greek theory (Platonic as well as Aristotelian), a methodology that it significantly refines, and, second, an attempt to bring this methodology to bear in a critique of the substantive conclusions of both the Stoic and the Greek traditions." G. Logan, 1983, p.X.

politique d'un Thomas More admirateur mais critique de la République platonicienne, de l'ataraxie stoïcienne et du "conservatisme" politique aristotélicien.

D'autres auteurs, enfin, conjuguent *L'Utopie* au futur au point de faire de Thomas More un visionnaire politique de génie. Parmi les plus connus, citons Karl Kautsky<sup>45</sup> qui déclare Thomas More marxiste avant la lettre et Russell Ames<sup>46</sup> qui en fait un socialiste qui s'ignore.

## Hypothèses

Tous ces points de vue sont intéressants et valides dans leurs champs d'analyse

---

<sup>45</sup> "As a Humanist and a politician, More was in the front rank of his contemporaries, as a Socialist he was far ahead of them all. His political, religious, and Humanist writings are to-day only read by a small number of historians. Had he not written *Utopia* his name would scarcely be better known to-day than that of the friend who shared his fate, Bishop Fisher of Rochester. His socialism made him immortal." K. Kautsky. *Thomas More and His Utopia*. Translated by H.J. Stenning [1927]. Reprint in *Utopia. Sir Thomas More. A New Translation. Background Criticism*. Translated and edited by Robert M. Adams. New York: Norton Critical Edition. 1975, p.140.

<sup>46</sup> "The main thesis of the present study may be broadly stated thus : *Utopia* is not an accident of individual genius but a product of capitalism, attack on feudalism, a part of middle class and humanist criticism of a decaying social order. From this, it follows that whatever More may have derived from Plato, Augustine, and Thomas Aquinas, he is more significant to us as a precursor of Diderot, Jefferson and Sun Yat Sen." Russell A. Ames. *Citizen Thomas More and His Utopia*. Princeton: Princeton University Press, 1949, p.6.

propres et nous ne nous proposons pas d'en faire la critique interne<sup>47</sup>. Il ne s'agit pas, en effet, d'ajouter un autre modèle régional privilégiant une ligne signifiante de plus parmi toutes celles qu'offre la diversité du texte. Il s'agit plutôt d'établir des insuffisances et leurs causes pour construire un modèle qui rende compte de plus de données avec moins de détours. C'est sur ce terrain qu'on jugera de la validité de ce qui formera notre hypothèse.

Nous établirons donc que tous ces points sont intéressants en ce qu'ils éclairent un des aspects du texte qu'il soit stylistique, historique, social ou théologique. La légitimité des ces points de vue réside dans le fait que le texte offre effectivement matière à construire chacune de ces interprétations dans la mesure où elles demeurent ponctuelles. Par exemple, on peut faire une lecture médiévale légitime du texte en privilégiant certains passages comme le fait R.W. Chambers. L'influence de la vie monacale sur Thomas More se fait sentir à travers de nombreux détails du texte.

En même temps, nous voulons établir qu' aucune des ces lectures ne semble percevoir les limites de son propre modèle. Elles procèdent toutes par extrapolation, extension, globalisation de quelques éléments qui passent directement au sens directeur du texte. Une telle démarche entraîne une oblitération d'éléments textuels objectifs hétérogènes; ou bien les aspects divergents ne sont pas mentionnés ou bien est proposée une interprétation qui, pour

---

<sup>47</sup> On lira à ce propos l'analyse de Paul Turner dans l'introduction de sa traduction de *L'Utopie*: "The position of More's *Utopia*, écrit-il, is rather like that of the baby in the Judgment of Solomon (...); claimants seem more concerned with the rights of ownership than with the work itself (...)." *Thomas More Utopia*. London: Penguin Classics, 1965, p.7.

sauver l'unité du sens, donne à l'hétérogène un statut insignifiant, contingent, anecdotique, littéraire, stylistique, c'est-à-dire non déterminant. On cherche alors dans l'époque, le style narratif ou la subjectivité les raisons de ce qui apparaît comme une faiblesse par rapport à la lecture des traités abstraits de Descartes, de Thomas Hobbes ou de Leibniz. Ces derniers, en effet, ont séparé leurs écrits philosophiques et leur correspondance anecdotique et contingente, permettant aux interprètes de faire un tri, apparemment facile, entre ce qui apparaît l'oeuvre maîtresse, porteuse de sens et réductible à une théorie dont ils se font les porte-parole et un "narratif" secondaire. Pour Thomas More (et pour tous les auteurs de cette époque), le tri semble devoir s'opérer dans le texte lui-même, laissant les interprètes modernes, habitués à la séparation des genres, pour le moins perplexes. Nombreux sont ceux qui cherchent alors à regagner le terrain familier de systèmes établis, non narratifs et donc rassurants. Les querelles portent alors sur le choix de référents antérieurs ou postérieurs auxquels l'on rattache et compare les éléments de pensée morienne qui semblent appropriés. C'est ainsi que l'on pourra dire de *L'Utopie* qu'elle est un texte médiéval avec quelques "intuitions" modernes que l'on qualifiera de géniales, ou bien qu'elle est un texte à bien des égards moderne mais incapable, parce que subjectif, d'atteindre le niveau de sérieux théorique qui caractérisera certains ouvrages du XVI<sup>e</sup> siècle, tel *Les six livres de la République* de Jean Bodin (1576).

Par exemple, l'interprétation socialiste considère la morale utopienne comme "un accident" plus ou moins pardonnable en raison du contexte historique dans lequel a vécu Thomas More. Karl Kautsky détache la philosophie morale de *L'Utopie* de ce qu'il considère

être le corps de l'ouvrage: l'analyse économique<sup>48</sup>. Russell Ames ne la mentionne même pas. Fritz Caspari se contente d'y faire allusion<sup>49</sup>. Tous font également l'erreur, selon André Prévost, de confondre le récit et le discours, erreur les "conduisant au délire au sens étymologique du terme"<sup>50</sup>.

L'interprétation chrétienne oblitère plus ou moins l'analyse économique. Robert P. Adams, notamment, ne mentionne pas directement les passages moriens sur l'égalité ou ses attaques sur la propriété privée, s'en tenant à une interprétation à travers le stoïcisme chrétien<sup>51</sup>. Edward Surtz, qui a écrit abondamment sur le thème de la propriété dans *L'Utopie*, n'en met pas moins l'analyse économique entre parenthèses:

"[He] (...) goes on to argue, écrit George Logan à ce propos, that Hythoday's and the Utopians' views on this matter are, as More wishes us to recognize, incorrect because they do not take into account 'human nature as it actually exists'. Only if men were perfect Christians, would communism be workable"<sup>52</sup>.

---

<sup>48</sup> "(...) the philosophy and religion of *Utopia* have mostly interested our Liberal historians, who have devoted long treatises to this subject, while dismissing the communism with a few phrases as vain imaginings. The philosophy and religion of *Utopia* constitute an important corroboration of More's literary and scientific [i.e., secular and rationalistic] attitude (...), but they have no organic connection with the communism of his ideal commonwealth." K. Kautsky cité par G. Logan, 1983, p.182.

<sup>49</sup> F. Caspari, 1968, pp.124-125.

<sup>50</sup> A. Prévost, 1978, p.154.

<sup>51</sup> *The Better Part of Valor: More, Erasmus, Colet, and Vives, on Humanism, War, and Peace, 1496-1535*. Seattle: University of Washington Press, 1962.

<sup>52</sup> G. Logan, 1983, p.184.

Mais cette interprétation ne reconnaît pas la nouveauté radicale du concept d'homme tel que développé dans *L'Utopie* par rapport à celle de Thomas d'Aquin par exemple. L'homme utopien cesse d'être l'homme créature et devient l'homme créateur qui non seulement refuse son destin de souffrances et difficultés sur terre mais qui choisit sa religion, sa morale et sa pensée avec nulle autre obligation que celle d'un consensus social. Il procède donc sans référence à un ordre immuable, éternel, transcendant.

L'interprétation "humaniste," enfin, est infiniment plus riche en ce qu'elle met l'accent sur ce "nouveau" apporté par More, mais elle ne fait pas toujours les distinctions nécessaires dans le champ de la Renaissance. Dans cette perspective:

"humanism is seen as essentially monolithic and static. Once it is established that *Utopia* is a humanist work (...), More's book must be a kind of fictionalized party manifesto, the literarily sophisticated political plank in the platform of Erasmian humanism."<sup>53</sup>

Mais cette interprétation ne nous offre pas une analyse suffisamment détaillée des nouvelles conditions d'intelligibilité qui nous permettrait de mieux comprendre la genèse épistémologique de la nouvelle conception de l'homme qui émerge à la Renaissance. Notamment, elle n'a pas suffisamment décrit, par rapport à *L'Utopie*, le chaos politique et épistémologique qui était le défi contemporain de More; elle n'a pas non plus mis en relief l'apport en même temps que le blocage, dans le champ du savoir, des premières expérimentations pratiques, linguistiques et philosophiques. Par exemple, ceux qui s'y sont

---

<sup>53</sup> Cf. G. Logan, 1983, p.255. Les travaux de Paul Oskar Kristeller ont montré qu'il était impossible de généraliser les thèmes humanistes.

intéressés - J.H. Hexter, Paul Oskar Kristeller, J.W. Allen et André Prévost - en ont parlé en termes trop généraux ou/et n'ont pas compris l'importance propédeutique pour *L'Utopie* de deux autres réponses contemporaines:

Celle du *negotium*, d'une part, qui est, certes, un "bricolage" de l'ordre féodal auquel on adjoint un représentant de la raison neutre: le conseiller du prince; mais qui est aussi la première tentative de fonder un ordre laïque d'emblée égalitaire au sein d'une structure religieuse de droit divin. Ce n'est qu'à ce prix que le rêve utopien peut remplir la brèche ouverte par cette explosion fragmentaire de l'ordre ancien.

Celle de l'*otium* d'autre part, qui est, certes, fuite individuelle d'un désordre politique que l'on juge impossible ou futile à mettre en ordre; mais qui est aussi le premier espace de réflexion hors de l'Être grec, du Dieu chrétien et de la cité d'appartenance; un espace où va se développer une intersubjectivité sans sujet, sans laquelle l'individu - au sens moderne - n'aurait pu être; et ceci inclut l'individu utopien.

Mais est-il possible de lire *L'Utopie* autrement que sous ce mode réducteur? Faut-il choisir entre un Thomas More médiéval avec intuitions "modernes" et un Thomas More, moderne, victime de certains préjugés de son époque ou bien encore un Thomas More pré-moderne au statut comparable à celui des présocratiques?

Nous pensons que le choix n'est pas nécessaire et qu'il n'y a pas lieu de sacrifier des

dimensions importantes de l'oeuvre au nom d'une incohérence apparemment irréductible. Notre hypothèse est en fait celle d'une cohérence extrême, fondatrice des thèses de la modernité qui n'a pas été pleinement explicitée, à notre connaissance, pour des raisons que nous développerons dans la conclusion.

Le développement de l'hypothèse de cohérence nous place en deçà des constructions régionales et apparemment exclusives que nous ne chercherons pas forcément à disqualifier dans nos analyses et résultats intrinsèques. Au contraire nous entendons nous servir de certains de ces discours rigoureux et informés à l'intérieur de notre propre démonstration.

C'est dans le passage de l'agrégat des significations à la construction du sens que nous entrerons en dialectique avec les modèles de la tradition. A un degré de complexité plus élevé, nous tenterons de formuler une règle d'unité qui n'est pas une donnée brute des énoncés mais la loi, objectivement reconstruite de la coexistence des registres divers de *L'Utopie*. Notre tâche consistera donc à traduire le fait bien connu de cette coexistence dans une structure de nécessité plus ferme que celle des lectures ponctuelles. Pour ne prendre que cet exemple, nous ne contesterons pas - ou sur des points mineurs- l'interprétation de Wolfgang E.H. Rudat<sup>54</sup> qui met en évidence de manière brillante et rigoureuse la bouffonnerie sousjacente dans le personnage d'Hythlodée. Mais nous contesterons la réduction de *L'Utopie* à un clin d'oeil humaniste ubuesque avant la lettre. Si le clin d'oeil est effectif, la vision qui le guide est non seulement plus complexe mais également exige comme nécessité

---

<sup>54</sup> Cf. Introduction, note 7.

logique le traitement ironique - au sens non socratique du terme - du personnage d'Hythlodée.

Si donc le présent modèle synthétique que nous allons développer est valide, il fera apparaître en quoi certains schémas sont réducteurs par défaut et à quel degré ils le sont. Les plus extrêmes sollicitant le texte au point d'entraîner une véritable erreur, ou du moins une extrapolation abusive - c'est le cas de Karl Kautsky entre autre<sup>55</sup> - les moins réducteurs respectant le mieux la diversité des éléments du texte et offrant au lecteur une synthèse qui rend compte de l'originalité fondatrice de Thomas More dans la pensée politique contemporaine. C'est le cas de George Logan et Quentin Skinner. Néanmoins, il s'agira pour nous de prouver qu'il faut les retenir mais les dépasser dans la construction d'une lecture plus ambitieuse de *L'Utopie* qui déborde le politique et le fonde dans une nouvelle vision du monde que nous qualifierons de "moderne" en ce qu'elle opère un dédoublement entre la raison spéculative et la raison instrumentale, laquelle s'autonomise jusqu'à récuser tout fondement métaphysique.

En termes plus simples, on passe de l'ordre du "pourquoi" à celui du "comment". Au lieu que la société soit le terme de l'enquête (ou la nature<sup>56</sup>), elle est le début, mettant ainsi entre parenthèse la loi divine insondable au profit de lois naturelles postulées intelligibles. En

---

<sup>55</sup> Cf. *Supra* note 45, p.33.

<sup>56</sup> On lira sur ce point Robert Lenoble, *Esquisse d'une théorie de l'idée de nature*, Albin-Michel, Paris, 1969.

ce sens *L'Utopie* contribue un début d'enquête moderne de l'homme sur sa société<sup>57</sup>.

Ce dédoublement permet de dépasser l'idée grecque de cause qui gouvernait la représentation du déterminisme avant Thomas More et Machiavel. On suivait la *Métaphysique* d'Aristote, lequel distinguait quatre causes : la cause matérielle, cause efficiente, cause formelle et cause finale<sup>58</sup>. La "cause finale" déployait une téléologie du monde où le raisonnement et la volonté humaines rencontraient partout un sens déjà établi par une autre source que l'homme. La cause finale rendait compte de ce qui était. Il existait un ordre inscrit dans l'être et reflétée par le savoir et il s'agissait, pour comprendre, de s'ajuster à cette référence. La modernité va consacrer la cassure avec la finalité et ne retenir que la cause efficiente<sup>59</sup>. La démarche moderne appauvrit la notion de cause. En pensant moins dans le concept on peut savoir et contrôler plus. Qu'advient-il de la dimension finale? Elle est désontologisée. Elle n'est plus la loi du monde que porte l'Être qu'il va réaliser en dehors de la connaissance de l'homme. La cause finale va alors être intériorisée comme porteuse d'espoir que la connaissance humaine va pouvoir changer l'ordre des choses. En ce

---

<sup>57</sup> Cf. "Qu'est-ce que la modernité?" Directeur Roberto Miguelez, *Carrefour*, Université d'Ottawa, vol. XVII, n° 1, 1991.

<sup>58</sup> *La Métaphysique*, 991 a 29-33.

<sup>59</sup> On a souvent attribué, à tort, à Etienne de la Boétie le mérite d'avoir inauguré une telle perspective dans son *Discours de la servitude volontaire* dont la composition est attribuée à 1548 par Simone Goyard-Fabre.

sens *L'Utopie* est ce qui arrive quand l'homme est le maître du monde<sup>60</sup>: le concept d'utilité (*utilitas*) va alors devenir, comme nous le verrons au chapitre 7, le guide de la morale (*honestas*).

Lorsque Hythlodée explique le vol par les rapports économiques, il a entamé le processus moderne et ne parle que "cause efficiente", n'utilisant à aucun moment un autre registre causal gouverné et ordonné par une volonté transcendante ou un ordre cosmique. Il fait ce que Galilée va faire avec le mouvement et les astres: réduire la causalité à une fonction de détermination d'un antécédant à un conséquent chronologique.

Cette rupture a certes été repérée par J.H. Hexter, George Logan et Russell A. Ames pour ne citer qu'eux. Mais dans leurs analyses respectives, les changements dans la théorie politiques sont perçus comme importants mais intuitifs, ouvrant les portes sur la modernité, mais fragmentaires dans un texte dont la lecture révèle ce qu'il doit aux anciens. Aucun d'entre eux (ni d'entre les autres commentateurs) n'a tenté d'isoler les traits épistémologiques pour eux-mêmes comme Nicholas Jardine l'a fait, pour la même époque, dans le domaine des sciences de la nature<sup>61</sup>. Richard Popkin, de son côté, a concentré ses recherches sur les

---

<sup>60</sup> En ce sens l'utopie du *Timée* de Platon n'a rien avoir avec celle de Thomas More qui développe une nouvelle vision du monde anthropocentrique. Tous les pouvoirs sont donnés à la raison qui part du principe d'un monde à découvrir, d'une *tabula rasa* qui ne repose plus sur une ontologie c'est-à-dire au sens littéral du terme sur un savoir sur l'Être. Au sens moderne, le monde devient l'ensemble des objets de ma conscience. Il fut consacré officiellement par Descartes pour lequel le monde renvoie à un démiurge épistémologique.

<sup>61</sup> Nicholas Jardine. "Epistemology of the Sciences". *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, *op.cit.*, pp.685-711.

theories du savoir, omettant ceux des ouvrages qui ne traitaient pas de la connaissance scientifique de la nature mais reposait néanmoins leur pratique (politique) sur l'évacuation radicale de l'aristotelisme<sup>62</sup> et notamment de la cause finale. Il s'ensuit que leurs perspectives ne peuvent que pressentir ce qui fait l'objet central et explicite de notre lecture: l'organisation d'une intelligibilité inédite par More dans *L'Utopie*.

Nous avons poursuivi une autre démarche en poursuivant la logique du postulat d'une cause efficiente fondatrice et en interrogeant le texte afin d'y trouver des réponses, fragments de réponses, inconséquences, lacunes etc... Ceci, pensions-nous, au départ, nous permettrait, au termes d'une lecture serrée à mettre en relief les éléments nouveaux, anciens, etc... du texte dont nous cherchions à établir la carte épistémologique. Nous avons en effet fait notre l'hypothèse contemporaine et courante d'une Renaissance époque de "transition", riche en mélanges et recherches, nécessaire si l'on part d'un postulat continuiste mais néanmoins se définissant davantage par ce qu'elle n'est pas que parce qu'elle est. Au mieux dira-t-on, la philosophie de la Renaissance n'est plus celle de Thomas d'Aquin et n'est pas encore celle de Thomas Hobbes. Au courant du travail, l'approche continuiste s'est trouvée dissoute par le résultat de nos analyses.

Il sera démontré notamment comment les deux champs de recherches que constituent

---

<sup>62</sup> Richard Popkin démontre de manière rigoureuse comment et pourquoi le corps des connaissances de la Renaissance ne reposait pas sur une épistémologie cohérente. "The theory of knowledge, écrit-il en ce sens, *a* or *the* central branch of philosophy, is a post-Renaissance phenomenon that develops from certain critical movements in Renaissance thought." *Theories of Knowledge*". In *The Cambridge History of renaissance Philosophy. Op.cit.*, p.668.

le *negotium* et l'*otium* - apparemment mineurs - ont permis à Thomas More de faire le saut épistémologique (*specula*) qui sépare l'ancien du moderne. En proposant l'hypothèse révolutionnaire que les maux sociaux et politiques ont une cause systémique et non ontologique dans le discours du Livre premier, Hythlodée est obligé d'aller jusqu'au bout de sa logique et de redéfinir le mal, le bien, la finalité humaine, le vrai, bref l'homme... et c'est ce qu'il fait dans le Livre second. En lisant le Discours de ce dernier après le Livre premier, c'est-à-dire dans l'ordre chronologique d'écriture, on voit se dégager l'hypothèse de départ et la conclusion: s'il est possible d'organiser un état de façon à limiter le mal collectif et individuel, alors l'hypothèse de départ - la cause du mal est systémique est validée et devient conclusion<sup>63</sup>. Ajoutons que Thomas More saute non seulement par dessus l'étape de l'éthique individuelle mais également par dessus l'explication systémique politique. En fait nous démontrerons qu'il se débarrasse du champ politique en établissant comme cause systémique l'économie instrumentale<sup>64</sup>.

Si l'on tente la difficile synthèse, l'on peut espérer démontrer, d'abord, comment et pourquoi les outils conceptuels et philosophiques du début du XVe siècle étaient inadéquats pour mettre de l'ordre dans une crise d'autorité sociale, politique, ecclésiastique et

---

<sup>63</sup> "We must still (...) take as our working assumption that More knew what he was doing, that if he reopened a completed book he did so to make it better, not to conflate it with a different one." G. Logan, 1983, pp.16-17.

<sup>64</sup> Nous ne sommes pas dans la sphère marxienne mais dans la sphère pragmatique. S'il faut absolument tirer More du côté de ce futur qu'il ne peut appréhender, il faudrait le comparer à Jeremy Bentham.

institutionnelle; comment, ensuite, au sein de cette confusion, il est possible donc de distinguer des conditions de possibilités de réponses philosophiques, lesquelles aboutiront à "la pierre philosophale" moderne, cette synthèse morienne originale bâtie autour d'une logique implacable dans laquelle tous les éléments d'un système philosophique sont intégrés. Et enfin, pourquoi l'utilisation de la litote est également le message.

Il va donc falloir trouver les outils d'analyse qui permettent de formuler une interprétation plus féconde en ce qu'elle décrit la genèse d'une pensée philosophique nouvelle; en ce qu'elle analyse aussi le lien entre pensée philosophique et action politique dont elle démontre l'inséparabilité; il faudra expliquer ainsi comment la modernité commence à la Renaissance et énoncer dans une structure cohérente les catégories nouvelles qui sont à la base de la nouvelle idéologie dont Thomas More est le fondateur (et qui sont incidemment les nôtres). Et enfin *L'Utopie* nous forcera à réfléchir sur la place du mythe, du narratif, de l'imaginaire et du ludique lorsqu'il s'agit de formuler les fondements philosophiques de toute idéologie.

## **Méthodologie**

Nous allons donc reconstituer un processus de discours (celui de *L'Utopie*) en décrivant l'interaction constante de ses conditions d'intelligibilité, des demandes pratiques et des expérimentations épistémologiques de la Renaissance.

La documentation de cette interaction reposera sur l'analyse, d'une part, du contexte socio-politique, philosophique et religieux pertinent à la rédaction de *L'Utopie* en 1516; et, d'autre part, sur l'analyse du cadre théorique (les types de logique, l'importance de la rhétorique, l'évolution du rôle de la raison etc...); elle analysera en outre les concepts philosophiques eux-mêmes (de quels outils épistémologiques et sémantiques disposait-on?) en même temps que leur sélection (qu'est-ce qui est retenu, qu'est-ce qui est refusé? Comment cela est-il retenu?) et leur mise en forme (formelle et conceptuelle) en termes de nouveauté, du différent, de l'insolite, de l'autre, du même, de l'oblitéré, de l'ambiguïté, de la dispersion, du double sens, du glissement de sens, etc...

On analysera enfin la synthèse de ces concepts (comment s'est faite la fusion entre les idées? Quels ont été les dosages respectifs?) et leur "impact" (à qui s'adresse le texte?).

Le traitement des conditions d'intelligibilité consistera en une analyse serrée du texte de *L'Utopie* utilisant la version latine (voir bibliographie) lorsqu'il y a ambiguïté afin de dégager les contenus axiomatique, syntaxique, sémantique, logique et métaphorique. Sont-ils explicites (les postulats sont-ils posés, sous-entendus, esquissés)? Sont-ils déduits (avons-nous affaire à un système cohérent et logiquement nécessaire et non contradictoire)? Ou empruntés (à quel auteur)? Selon quel mode? Qu'est-ce qui a été emprunté? Qu'est-ce qui a été oblitéré? Quelle est l'utilisation de l'emprunt? Comment s'intègre-t-il dans l'ensemble? Y-a-t-il contradiction? Enfin sont-ils fragmentaires (y-a-t-il un non-dit? Une difficulté de conceptualisation)? Ou allusifs (qu'est-ce qui est allusif? A qui s'adresse l'allusion? Comment

est-elle utilisée)? Ou bien encore métaphoriques (quel rôle joue l'imaginaire dans la démonstration du discours)?

Les contenus, une fois identifiés, sont reconstruits afin de démontrer que *L'Utopie* peut être considérée comme un texte original de philosophie à part entière. Nous avons donc interrogé le texte à travers une grille épistémologique. Si l'on élimine la cause finale du comportement éthique, comment redéfinit-on le bien, le mal, l'individu par rapport à la société? Comment redéfinir la vérité, la cause et l'effet, la détermination? Où se place notamment la conscience du sujet par rapport à la construction de la cause efficiente lorsque cette dernière demeure la seule modalité d'explication recevable?

Il fut alors possible de trouver dans le texte, en apparence si littéraire et décousu, de *L'Utopie* des réponses précises à ces questions et non contradictoires les unes par rapport aux autres. La démonstration de l'hypothèse selon laquelle *L'Utopie* reposerait sur une vision du monde nous échoit et il nous faudra démontrer qu'elle ne repose ni sur une sélection exclusive des passages incompatibles (ce que nous reprochons aux autres auteurs), ni sur une falsification du texte lui-même, ni sur une projection de nos catégories modernes sur un texte du XVII<sup>e</sup> siècle.

Cette méthodologie, comme toutes les autres, a les avantages de ses inconvénients. Du côté des avantages, le travail direct sur le texte permet d'éviter les pré-déterminés; en l'occurrence, on ne superpose à l'interrogation aucune dimension éthique: il ne s'agit pas de

juger *L'Utopie* en fonction des catégories morales modernes ou de nos sentiments personnels. La démarche est épistémologique et généalogique. Nous n'attribuons pas à ce terme le sens nietzchéen de "renversement des valeurs" mais le sens étymologique: science - ou plutôt discours - sur le genre. Lequel est ici "l'animal politique". Il s'agit uniquement de démontrer que le concept morien est moderne et représente un "saut épistémologique" par rapport aux essais de définitions de ses contemporains.

Dans la même perspective, on ne se souciera point de la dimension pratique: il ne s'agit pas non plus de conclure quant aux possibilités d'application du projet morien. Nous traitons le texte comme discours philosophique et non comme proposition sociologique.

Nous nous éloignerons également de toute proposition déterministe et historiciste: nous supposerons une interaction constante entre la nouvelle conception de l'homme et de la société telle que développée dans *L'Utopie*, sans essayer d'établir un lien causal déterministe. Il s'agit de dégager les conditions d'intelligibilité à partir desquelles une nouvelle conception de l'homme et de la société a émergé tout en acceptant que ces conditions auraient pu produire d'autres conceptions. En cela, nous nous rapprochons des hypothèses de Toynbee pour qui l'histoire est une série de réponses à des "défis", vision qui a l'avantage de faire place à l'aléatoire. Il ne s'agit donc pas de replacer *L'Utopie* au sein d'une marche de l'histoire hégélienne ou marxienne. Le concept de "saut épistémologique" pour décrire la démarche morienne ne devra pas être compris au sens du concept hégélien d'"Aufhebung".

Enfin, nous ne chercherons pas non plus à deviner les intentions de l'auteur ni à chercher qui est le vrai "Hythlodée", le héros de *L'Utopie*. Nous restons au niveau de l'analyse des contenus du discours d'Hythlodée, comme discours philosophique.

L'avantage de cette approche est de libérer, autant que possible, l'analyse et l'interrogation du texte des idéologies personnelles et culturelles. Ceci permet d'élargir le champ d'interrogation à d'autres réponses humanistes possibles, ce qui permet en retour de resserrer l'analyse des "outils" dont l'auteur disposait lorsqu'il a écrit *L'Utopie*. Pour savoir ce que Thomas More dit, il n'est évidemment pas possible de faire abstraction de son texte.

Un autre avantage est de pousser le questionnement philosophique aux limites de sa propre recherche qui est et qui reste avant tout une recherche de "vérité" en deçà des discours idéologiques. Il est vrai, et l'ère du soupçon en est le témoignage, que cette démarche est peut être illusoire, mais on peut répondre que le discours sur l'illusion qu'est le discours de l'ère du soupçon est lui aussi recherche d'une "vérité" qui est au-delà des idéologies.

Néanmoins en refusant de prendre parti quant aux motivations de l'auteur ou celles de l'histoire, cette méthode nous mène à adopter une perspective structuraliste, "clinique" et détachée, qui, si elle est souhaitable, n'en détache pas moins la recherche philosophique d'une interprétation éthique. Généalogie de la "modernité", l'approche pêche précisément par sa modernité.

## Plan

Le plan de la thèse est dicté par l'ouvrage de More, reconstruit autour de son argument: la cause du mal est systémique. La solution est naturelle.

Dans un premier temps, nous analyserons le contexte dans lequel se situe *L'Utopie* et les réponses que les contemporains de Thomas More ont données pour répondre à la question du déprimant "chaos" politique, social et philosophique dans lequel ils vivaient. Point n'est besoin d'ailleurs de les chercher bien loin car Thomas More les met en scène sous la forme de personnages étranges: l'avocat, le moine, le fou, le scolaste, le courtisan et le laïc, lesquels défendent chacun un point de vue contemporain. C'est tout le monde médiéval qui se dit et se défait<sup>65</sup> alors que le désordre politique et gnoséologique s'installe. Leurs réponses sont pauvres et Hythlodée ne le leur fait pas dire.

Dans un second temps, nous analyserons plus en profondeur deux tentatives de réponses renaissantes qui tentèrent de dépasser celles de la scolastique telles que More et ses amis les discutaient eux-mêmes: *L'otium* et le *negotium*. Ici encore, il suffit de lire le texte qui expose dans la bouche du personnage "Thomas More", de Pierre Gilles et du Cardinal Morton la solution du *negotium* et dans celle de Raphaël Hythlodée - du moins pour un temps - celle de *l'otium*. En les replaçant dans leur contexte, nous démontrerons comment et

---

<sup>65</sup> Les personnages sont dédaignés par Hythlodée et More ne les nommera même point: il s'agit d'un "certain laïc" dont il a oublié le nom.

pourquoi ces réponses furent à la fois impasses et déblocages épistémologiques.

Dans un troisième temps, la parole sera donnée à Hythlodée et il sera montré comment il renvoie dos-à-dos tous les arguments présentés et introduit une hypothèse nouvelle: la cause du mal est systémique. Nous démontrerons comment le Livre deuxième de *L'Utopie* justifie et prouve l'hypothèse en proposant une philosophie de l'homme radicalement différente; laquelle mélange de manière synthétique et explosive des thèmes platoniciens, stoïciens, épicuriens et chrétiens.

Mais il sera aussi demandé dans la conclusion pourquoi la parole d'Hythlodée est restée opaque et n'est pas apparue dans sa radicalité à la modernité dont elle venait pourtant d'établir les fondements.

## Textes utilisés

Le texte latin de *L'Utopie*, utilisé pour cette recherche, est celui de l'édition intégrale de Bâle de novembre 1518, tel que reproduit en *fac simile* par André Prévost<sup>66</sup>. Dans le texte de la thèse, les références à cette traduction seront indiquées par: (U.)<sup>67</sup>. Nous

---

<sup>66</sup> *L'Utopie de Thomas More*, Edition intégrale de Bâle, Novembre 1518, Paris, Mame, 1978. Le texte latin est traduit en français de manière minutieuse.

<sup>67</sup> Les citations sur deux pages sont quelquefois entrecoupées par les pages latines et ne se suivent donc pas.

utiliserons également, comme référence supplémentaire, la traduction de Marie Delcourt commentée par Simone Goyard-Fabre<sup>68</sup>.

En cas de doute ou d'ambiguïté, on utilisera également la traduction anglaise de Yale<sup>69</sup> qui est considérée par la plupart des commentateurs modernes comme l'édition de référence en cette langue. On l'accompagnera néanmoins de la traduction de Robert M. Adams<sup>70</sup> qui est jugée excellente par André Prévost et utilisée par celui que nous considérons, à date, comme le meilleur commentateur de *L'Utopie*: George Logan<sup>71</sup>.

Enfin, nous citerons les textes d'auteurs de langue anglaise dans leur langue d'origine; les références bibliographiques de tous les textes respecteront l'usage anglais et français.

---

<sup>68</sup> *Thomas More, L'Utopie ou le traité de la meilleure forme de gouvernement*, traduction de Marie Delcourt, présentation et notes par Simone Goyard-Fabre, Flammarion, Paris, 1987.

<sup>69</sup> Edward Surtz, S.J. et J.H. Hexter, *The Complete Works of S. Thomas More*, Vol. 4. New Haven: Yale University Press, 1965.

<sup>70</sup> *Utopia, sir Thomas More. A new Translation. Background, Criticism*. New York: Norton Critical Edition, 1975.

<sup>71</sup> George M. Logan. *The Meaning of More's Utopia*. Princeton: Princeton University Press, 1983.

## **CHAPITRE DEUX: LE DÉFI POLITIQUE**

**La féodalité en question**

**Le déplacement d'autorité**

**La faillite de la scolastique**

En Utopie, et nous verrons au chapitre cinq pourquoi, tout commence "par hasard".

Et donc "par hasard", raconte Hythlodée, je me trouvais un jour à la table du Cardinal Morton, "en même temps qu'un laïc particulièrement versé dans la connaissance des lois de votre pays" (U.378). Le dialogue-dans-le dialogue vient de commencer sur cette note nonchalante que renforce la remarque suivante:

"Je ne sais plus à quel propos cet invité se mit à vanter avec beaucoup de précision la justice rigoureuse que l'on exerce là-bas contre les voleurs."  
(U.378)

Mais en même temps, il introduit immédiatement le faux étonnement si caractéristique des "étonnés de service" dans les dialogues platoniciens<sup>1</sup>. On parle justice en Angleterre et en France et l'on parle pendaison des voleurs<sup>2</sup>. Et le laïc d'ajouter que:

"son étonnement était d'autant plus grand que (...) moins ils échappaient au châtement, plus ils pullulaient partout."(U.378)

"Pourquoi?" demande en toute ingénuité notre laïc. La question ainsi posée est anodine aux yeux des modernes, et la réponse faussement "évidente"; mais, replacée dans le contexte de l'époque, cette dernière est informulable dans la mesure où elle remettrait en question le principe de l'infaillibilité de la justice et du pouvoir du Roi, légitimé par Dieu. Pour que l'on puisse répondre que les voleurs pullulent parce que le roi exerce mal son pouvoir, il faudrait

---

<sup>1</sup> "There seems to be several reasons for placing Book I of *Utopia* in the tradition of the Socratic-Platonic dialogue. First, its subject is a moral decision (...). Secondly, its dialectic is marked by More, as *persona*, questioning Raphaël about his convictions and opinions." J. D. Schaeffer, 1981, p.5.

<sup>2</sup> "Holinshed dans ses *Chroniques* déclare qu'Henry VIII durant son règne a fait pendre plus de douze mille voleurs et vagabonds." Cité par A. Prévost, 1978, p.378.

que l'exercice profane de ce pouvoir soit "séparé" d'une légitimité divine infaillible, donnée *a priori*.

Or le laïc, pas plus que les philosophes de l'époque, n'ont à leur disposition les outils conceptuels auxquels nous sommes habitués: à savoir le concept de souveraineté<sup>3</sup> absolue<sup>4</sup> qui soit à elle-même sa propre raison et celui d'une sphère politique obéissant à ses propres lois; et ce, même si Marsile de Padoue en avait esquissé le contour dans *Le Défenseur de la Paix* (1324)<sup>5</sup> et si Machiavel, qui avait bien lu le Padouan, était en train de le compléter. On est encore loin de ne serait-ce que concevoir ce que Hobbes va appeler le "Dieu mortel" - l'état moderne en personne"<sup>6</sup>- et "ce n'est que par illusion retrospective que l'on en vient à parler de souveraineté (du pape ou de l'empereur)"<sup>7</sup>.

---

<sup>3</sup> Il en revient à Gérard Mairet d'avoir démontré que la souveraineté suppose une conception entièrement laïcisée du pouvoir. "Que, précise-t-il, le souverain, dans l'exercice de son pouvoir, en vienne à le justifier en Dieu, cela ne signifie pas que sa *souveraineté* soit *légitimée* par Dieu. L'idée de légitimité est capitale ici, car elle est ce qui spécifie la souveraineté "moderne": en souveraineté, le souverain est - ou n'est pas - *légitime*; la question, dès lors, n'est plus de savoir si son pouvoir est institué de Dieu ou s'il ne l'est pas." Gérard Mairet, "La genèse de l'Etat laïque. De Marsile de Padoue à Louis XIV", *Histoire des idéologies. De l'Église à l'État du IXe au XVIIe siècle*, sous la direction de François Châtelet, Hachette, Paris, 1978, p.287.

<sup>4</sup> "absolu" ne signifie pas ici "tyrannique" mais "séparé." La souveraineté est l'Un qui ne peut se réduire aux parties.

<sup>5</sup> Marsile de Padoue élabore une théorie de la société civile sans laquelle, selon certains, les philosophies politiques de Hobbes, Locke et Rousseau n'eurent pas été possibles. Le Padouan fut, semble-t-il, le premier à penser la "société" comme une abstraction indépendante des éléments qui la constituent. Elle est ce qu'il appelle "totalité". La *loi civile* en est le principe unificateur.

<sup>6</sup> G. Mairet, 1978, p.315.

<sup>7</sup> G. Mairet, 1978, p.286.

De fait, nous sommes à ce point charnière où la définition paulinienne du pouvoir ("Il n'est de pouvoir que de Dieu, et ceux qui existent sont institués par Dieu.") est sur le point d'être contestée pour être remplacée par la définition moderne d'une souveraineté d'état légitimée par son exercice. Mais nous sommes, rappelons-le, en 1516; *Les six livres de la République* ne paraîtront qu'en 1576. Et pour l'instant le laïc ne peut parler que son époque et il faudra attendre le discours du Livre deuxième de *L'Utopie* pour comprendre comment cette transition s'est faite. Nous voudrions, en effet, démontrer qu'il n'y a pas eu de passage à vide à la Renaissance, sorte d'entre-deux philosophique entre la gloire passée de l'idéologie chrétienne et la splendeur à venir de ce que Gérard Mairet appelle "les authentiques philosophies de l'état"<sup>8</sup>. Il y eut le discours de Raphaël Hythlodée.

### La féodalité en question

Mais revenons à ce laïc, porte-parole de l'autorité féodale fondée par un sacré indubitable. Et porte-parole il est, car "il ne vient pas à l'esprit des hommes du XIVE et du XVe siècle (...) que la "puissance" soit de l'ordre du profane."<sup>9</sup> Qu'on ne s'y méprenne point: il ne s'agit pas ici d'une croyance populaire naïve mais, comme l'a bien montré Lucien Febvre dans son livre sur l'incroyance au XVIe siècle<sup>10</sup>, d'une spécificité

---

<sup>8</sup> G. Mairet, 1978, p.291.

<sup>9</sup> G. Mairet, 1978, p.287.

<sup>10</sup> *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle*, Albin Michel, Paris 1968.

idéologique d'une époque<sup>11</sup>.

N'oublions pas que dans la tradition augustinienne, la seule raison d'être de la terre et des hommes, qui les arrache au néant, est son rapport avec Dieu<sup>12</sup>:

"Le monde n'existe que par ce qui est au-dessus de lui; mais surtout: il n'y a pas d'autonomie, même relative, même concédée."<sup>13</sup>

Quels que soient les champs de réflexion ou d'action politique, on ne sort pas du "théologisme". L'autorité est légitimée par Dieu et descend en cascade:

"A divine right was attached, not only to the Prince, but to the father in the family, the landlord on his estate, even to the common employer of labour. The idea seems to have been generally, though not necessarily, corrected with a conception of the actual social order as having been arranged or 'ordained' by God."<sup>14</sup>

Le personnage Thomas More, lui-même, le dit on ne peut plus précisément dans le Livre premier:

"C'est du prince, en effet, que découle, comme d'une source intarissable, le torrent des bienfaits et des maux qui abreuvent tout un peuple." (U.374).

Il faut alors comprendre, que même lorsqu'il y a doute quant au détenteur du principe

---

<sup>11</sup> Lucien Febvre y démontre que l'anticléricisme attribué à Rabelais n'est en fait qu'une "invention" d'un XIXe siècle anti-clérical qui fit dire à l'auteur de Gargantua ce que seuls des mots forgés beaucoup plus tard lui aurait permis de dire.

<sup>12</sup> Dans cette perspective, Etienne Gilson fait remarquer: "Même dans l'ordre purement physique, le manque d'efficace de la nature marque une sorte de vide que l'efficace divin vient remplir." *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris, 1932, p.141.

<sup>13</sup> Pierre-François Moreau, "Les idéologies du savoir et de l'ordre", *Histoire des idéologies. De l'Église à l'État du IXe au XVIIe siècle*, sous la direction de François Châtelet, Hachette, Paris, 1978, p.166.

<sup>14</sup> J.W.Allen, 1957, p.135.

du pouvoir, il n'y a jamais doute quant au principe d'autorité lui-même. Le doute porte simplement sur "qui du pape ou de l'empereur est à même d'*exercer* le pouvoir au nom du *principe* divin?"<sup>15</sup>. En ce sens, toute cité est *Cité de Dieu* et il ne peut y avoir "état" profane au sens moderne du terme. Ce fut le sens de l'éblouissant message augustinien.

De même, pendant cette "longue période de dix siècles qu'on a coutume de nommer le Moyen Âge"<sup>16</sup>, l'autorité féodale fut maintes fois contestée puis réduite par des pouvoirs "locaux"<sup>17</sup>. Mais, et la précision est d'importance, la contestation ne se formula jamais au nom d'un autre ordre d'autorité, lequel ne pouvait, faute de concepts, être nommé et encore moins, faute de théorie, être articulé. Le pouvoir de la Sorbonne lui venait de l'Église, celui des "Compagnons" de leur respect d'une autorité garantie par Dieu, et celui des magistrats, d'un édit royal. Quant aux révoltes, comme celle des paysans allemands par exemple, qui horrifia tant Érasme, elles étaient sporadiques et, littéralement, "innommables": un "chaos" ou en termes politiques une "anarchie":

"Lately, écrit Érasme, the insurrection of the German peasants has taught us that the cruelty of kings is better than the universal confusion of anarchy."<sup>18</sup>

Les autres révoltes, davantage structurées, telles celles des Cathares, invoquèrent une

---

<sup>15</sup> G. Mairet, 1978, p.288.

<sup>16</sup> G. Bastide, 1958, p.72.

<sup>17</sup> Cf. George Schöpflin. "The political traditions of Eastern Europe." *Daedalus* 119(1990): 55-90.

<sup>18</sup> Adage *Scarabaeus*, cité par F. Caspari, 1968, p.70.

réinterprétation du même ordre et non pas d'un autre ordre. Quant aux cultes de Satan, particulièrement prolifiques<sup>19</sup>, ils faisaient partie de la même "famille" d'autorité, n'ayant, après tout de sens que par rapport aux cultes de Dieu.

Dans cette perspective donc, il faut comprendre que remettre en question les fondements de l'infaillibilité de la justice royale est virtuellement impensable. La faillite de l'*utilitas* n'est pas discutable ontologiquement. Notre laïc ne peut donc que s'étonner et ne peut faire appel à une "cause" externe, à une autre autorité.

Car toute autre "autorité", telle celle de la "Raison" au sens socratique, ne pouvait être que péché d'orgueil, hérésie et subversion<sup>20</sup>. Et de fait, les grands dialogues de Platon sur la suprématie du Vrai, à l'exception du *Timée*, avaient été occultés pendant la plus grande partie du Moyen Âge, comme nous le rappelle Richard Bodéüs<sup>21</sup>. On peut également supposer que le pouvoir n'avait que faire du "raisonnable" aristotélicien lorsque ses pires excès pouvaient s'absoudre en confession ou bien en donations généreuses faites à l'église.

---

<sup>19</sup> Le Moyen Age regorge de représentations artistiques et littéraires du Malin. Cf. Louis Sala-Molins, "L'ordre de l'univers: Dieu et le Diable", *Histoire des idéologies, op.cit.*, 1978, pp.152-163.

<sup>20</sup> A la limite, elle est reconnue comme "outil" et non comme fondement de justification du dogme. Saint Anselme l'explique: "(...) notre foi cherche à comprendre (*fides quaerens intellectum*): l'intelligence que nous pouvons ainsi acquérir des dogmes en procédant par le raisonnement est comme un intermédiaire entre la foi pure et la vision directe que les élus auront de la réalité divine." Cité par G. Bastide, 1958, p.75.

<sup>21</sup> Cf. Richard Bodéüs, "Entre l'esprit et la nature: Aristote à la Renaissance", *Le Beffroi*, n° 62, Septembre 1988, p.112.

Rappelons que ce traité de l'art du "raisonnable" politique qu'est *L'Éthique à Nicomaque* ne sera "re-découvert" en grec qu'à la toute fin du XV<sup>e</sup> siècle.

## Le déplacement d'autorité

Néanmoins, au XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles surtout, bien des facteurs contribuèrent à déplacer cette autorité apparemment immuable. Commençons par les facteurs économiques que Thomas More décrit en partie et dont nous verrons l'importance pour la construction du Livre deuxième.

"Nul doute, écrit un économiste célèbre, que les XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles constituent une période particulière de développement du capitalisme."<sup>22</sup>

Période d'expansion s'il en est, puisque la population européenne explosa<sup>23</sup> et que la carte du monde "doubla" grâce aux voyages des grands "navigateurs"<sup>24</sup> entrepris dès le XV<sup>e</sup> siècle.

---

<sup>22</sup> Jacques Attali, *Au propre et au figuré. Une histoire de la propriété*, Fayard, Paris, 1988, p.245. On lira aussi Fernand Braudel. *The Structures of Everyday Life. Civilization & Capitalism 15-18th century*, Vol.1. Translated by Siân Reynolds. New York: Harper & Row Publishers, 1981.

<sup>23</sup> Il y eut en Europe de l'Ouest plusieurs explosions démographiques. L'une entre 1110 et 1350, une autre entre 1450 et 1650. Cf. F. Braudel, *ibid.*, pp.31-103.

<sup>24</sup> Cf. Daniel J. Boorstin. *The Discoverers. A History of Man's Search to Know his World and Himself*. New York: Vintage Books, 1983, pp.150 et suiv.

Marchés internes<sup>25</sup> et échanges avec les pays étrangers<sup>26</sup> créèrent des "villes-états"<sup>27</sup> dont la fonction d'échange échappait de plus en plus au contrôle féodal, lequel, rappelons-le, avait reposé pendant des siècles sur la paysannerie. En Italie, le mouvement commence dès le XIIe siècle. Et en France:

"L'existence du 'marchand' comme catégorie sociale s'affirme pleinement au XIIIe siècle: ce sont les grandes foires de Champagne qui forment le cadre de son avènement."<sup>28</sup>

Les premières compagnies<sup>29</sup> virent le jour et les techniques de prêt<sup>30</sup> furent mises au point, inscrites dans des contrats préparés par des avocats tels Thomas More lui-même qui se spécialisa pour un temps dans les contrats marchands<sup>31</sup>. Et l'on passa ainsi peu à peu de

---

<sup>25</sup> Cf Fernand Braudel. *The Wheels of Commerce. Civilization & Capitalism 15th-18th century*, Vol.2. Translated by Siân Reynolds. New York: Harper & Row Publishers, 1982, pp.25-137.

<sup>26</sup> Cf. J. Attali, 1988, pp. 232 et suivantes.

<sup>27</sup> Cf. Fernand Braudel. *The Perspective of the World. Civilization & Capitalism 15th-18th century*, Vol.3. Translated by Siân Reynolds. New York: Harper & Row Publishers, 1984. pp.17-91.

<sup>28</sup> Gérard Mairet, "L'éthique marchande", *Histoire des idéologies, op. cit.*, 1978, pp.212-213.

<sup>29</sup> "La nouveauté, dès le XIVE siècle, est en ceci que les marchands s'associent (...)." *ibid.*, p.214.

<sup>30</sup> Cf. J. Attali, 1988, pp.235 et suivantes.

<sup>31</sup> La question commerciale des traités *intercursum* entre la Flandre et l'Angleterre fut confiée à Thomas More. La question politique était du ressort de Cuthbert Tunstal (1474-1559), le véritable "Ambassadeur". En fait Thomas More portait le titre de "délégué" des marchands. Cf. A. Prévost, 1978, p.358.

la reconnaissance de droit divin de la "dette" envers les fœaux à une espérance de gains - entre partenaire - sur les marchés et dans les expéditions d'outre-mer. Hythlodée invente un mot pour décrire le phénomène nouveau:

"Car, si l'on ne peut pas parler de 'monopole' des moutons, puisque le vendeur n'est pas unique, il existe certainement un 'oligopole'." (U.390)<sup>32</sup>

L'échange marchand introduit donc un élément "neutre" et d'emblée "égalitaire", écrit, mais sans statut idéologique, particulièrement dérangeant dans la hiérarchie médiévale, fut-elle d'Église ou d'État. Par "élément neutre", il faut entendre un élément qui "n'appartient à aucun lieu", "itinérant", et qui repose sur l'abstrait par excellence: le calcul qui, "mieux peut-être que la rationalité déductive, est bien en effet ce qui domine cette culture laïque"<sup>33</sup>. Marsile de Padoue l'a compris: l'homme est fait pour l'échange, autant l'accepter<sup>34</sup>. "Un monde se forme, une société se restructure dans le cadre de la grande finance, avec pour finalité le profit."<sup>35</sup>

---

<sup>32</sup> Oligopole: le mot a été créé par Thomas More sur le modèle du latin *monopolium* que l'on trouve dans *L'histoire naturelle* de Plin. Cf. A. Prévost, 1978, p.390.

<sup>33</sup> G. Mairet, 1978, p.226.

<sup>34</sup> "En effet, écrit-il, comme les choses nécessaires à ceux qui veulent vivre de façon suffisante sont diverses (...), il a fallu divers ordres d'hommes ou offices pour cet échange, exerçant ou procurant les diverses choses de ce genre, dont les hommes ont besoin pour la suffisance de leur vie." Citation extraite de *Le Défenseur de la Paix*, traduction J. Quillet, 1968, citée par G. Mairet, 1978, p.219.

<sup>35</sup> G. Mairet, 1978, p.216.

Sur le continent<sup>36</sup>, et dans une moindre mesure en Angleterre, la noblesse de robe et d'épée exprima son mécontentement ou son dégoût<sup>37</sup> pour les marchands et les clercs, ces serviteurs non asservis qui commencent à se poser des questions sur leur statut véritable et se rebellent ouvertement: "Servir!" s'exclame Hythlodée, ce voyageur sans affiliation, celui qui n'appartient à aucun lieu, "ce mot n'a qu'une syllabe de moins qu'asservir!" (U.373). La question est d'autant plus pertinente que la nouvelle classe commençait à afficher des fortunes supérieures à celle des "nobles" au point où:

"chez les serviteurs de la noblesse, déplore Raphaël de concert avec cette même noblesse qu'il méprise, et chez les artisans, et presque autant chez les paysans, bref, dans tous les rangs de la société, on affiche dans le vêtement une somptuosité insolente et l'on apporte à la table d'excessifs raffinements." (U.393)

Ce faisant, dans une "dialectique du maître et de l'esclave" - expression que nous utilisons pour sa valeur descriptive - les puissants s'étaient affaiblis. L'échange de la parole

---

<sup>36</sup> En Angleterre, le système féodal, ravagé par la guerre des roses, dut, par la force des choses, aller chercher dans cet "à côté" les hommes qui lui manquaient. "Under the Tudors, the country gentry emerged as the leading and most active element in society. The nobility, which had lost much of its former power through the War of the Roses, was partly re-created by the Tudors, who raised men into it from the gentry (...). The new Tudor monarchy, established in 1485, on the battleground of Bosworth (...) found its most reliable ally in the gentry." F. Caspari, 1968, pp.2-3.

<sup>37</sup> Par exemple, tout un mouvement se développe à partir du refus radical des changements, proposant un retour à l'Église et à son idéal de pauvreté collective et au refus d'argent. L'or devient péché. "Même le frère de Jacob Fugger, le financier d'Augsbourg, refuse de travailler avec lui, 'alléguant qu'une aussi coupable entreprise mettrait en danger les chances de salut de son âme'. A la même époque, les théologiens de l'université de Paris critiquent encore l'ouverture des banques." J. Attali, 1988, p.248.

(promesses, vœux d'allégeance) ne suffisait plus à lever une armée et les nobles étaient arrivés au stade de l'oligarchie décrite dans *La République*. Il existe, dit Hythlodée,

"un tel nombre de nobles qui (...) se contentent (...) de vivre dans l'oisiveté comme des frelons nourris du labeur d'autrui (...)." (U.382)

Enfin des biens techniques et artisanaux s'offraient à la convoitise des puissants, créant ce que Hythlodée appelle un "goût du luxe bien malséant" (U.393). Ils n'avaient plus le choix: ils ne pouvaient les acquérir qu'en les moneyant.

Bref l'ordre féodal s'endette et ses représentants,

"seigneurs de grande et petite noblesse et même quelques abbés, Raphaël continue, de saintes gens, ne se contentent plus des revenus et des fruits annuels que leurs prédécesseurs avaient coutume de retirer de leurs terres (...)." (U.386)

Commence alors le fameux épisode des moutons devenus "enragés"<sup>38</sup>, cette remarquable métaphore du passage d'une économie agricole à l'affolement de la machine économique.

Tout se précipite:

"Ainsi donc, pour permettre à un seul goinfre insatiable, sinistre fléau de sa patrie, de remembrer ses champs et de clôturer d'un seul tenant des milliers d'arpents, on expulse plusieurs fermiers, on les dépouille de leurs terres (...)." (U.389)

Car les seigneurs et les abbés ont de plus en plus besoin d'argent et

"les produits de la terre deviennent beaucoup plus chers (...) et ceci a pour

---

<sup>38</sup> "Ces bêtes, à l'ordinaire si douces et si peu exigeantes pour leur nourriture, deviennent aujourd'hui, dit-on, si voraces et si féroces qu'elles dévorent même les hommes et qu'elles dévastent et dépeuplent les champs, les maisons et les bourgs." (U.386). Thomas More fait allusion ici au passage d'une économie familiale d'élevage au monopole des marchands de laine.

nouvelle conséquence de réduire au chômage un nombre croissant de travailleurs." (U.389)

Et l'engrenage économique continue. L'église qui, rappelons-le, possédait, à la fin du Moyen Âge, entre un cinquième et un tiers des terres européennes, se trouvait en effet dans l'obligation de les gérer et devint ainsi rapidement une organisation qui devait dépasser le troc et l'échange de service. Pour reprendre l'explication imagée de Russell Ames, elle ne pouvait plus envoyer à Rome des oeufs et des poulets; Rome voulait de l'argent.<sup>39</sup>

Les princes ensuite [who]

"had rested on social dependency, on the quantities of physical energy, food, tools, and weapons that could be collected through feudal obligations (...), increasingly (...) depended on the Saltpeter, cannon, and mercenary soldiers that could be secured through money."<sup>40 41 42</sup>

---

<sup>39</sup> "The church, once a holding and dispensing service organization, became an owning and tax-collecting organization. To put the matter briefly, butter and eggs could not be sent over the Alps to Rome, but money could". R. Ames, 1949, p.129.

<sup>40</sup> *Ibid.* p.24.

<sup>41</sup> Thomas Babington Macaulay écrit en ce sens: "In the monarchies of the middle ages, the power of the sword belonged to the prince, but the power of the purse belonged to the nation; and the progress of civilization, as it made the sword of the Prince more and more formidable to the nation, made the purse of the nation more and more necessary to the prince (...)." *History of England*, Vol.I. Philadelphia: J.B. Lippincott & Co., 1879, p.33.

<sup>42</sup> "Everywhere in western Europe, we find the same contradictory political picture. The new monarchies were despotic, constantly consolidating, and seeking broader areas to control, but they were hardly all-powerful. In the newly vital matter of money, they found themselves weak." R. Ames, 1949, p.34.

Car les princes passaient leur temps à faire la guerre. Thomas More y revient sans arrêt.

Néanmoins il prend soin, pour des raisons évidentes, d'attribuer la folie guerrière à l'ennemi héréditaire: le Roi de France ou quelques rois imaginaires tels celui des Achoriens, vivant sur une île voisine de celle d'Utopie. Ils sont pris, explique-t-il, dans un engrenage guerrier, car:

"la conquête terminée, ils [les Achoriens] constatèrent qu'ils n'avaient pas moins de peine à conserver ce royaume qu'ils n'en avaient eu à le conquérir; les germes de troubles pullulaient - à l'intérieur, des insurrections, à l'extérieur, des attaques contre le peuple annexé - si bien qu'il fallait sans cesse combattre ou pour lui ou contre lui; jamais on ne pouvait licencier l'armée; pendant ce temps, les coffres se vidaient; l'argent fuyait à l'étranger (...). " (U.421)

Bref, le cercle est vicieux: "Un roi qui nourrit une armée, conclut Hythlodée, en citant l'adage de Crassus, n'a jamais trop d'argent" (U.425).

La dépendance de la noblesse d'épée et de robe par rapport à l'ordre marchand fut accélérée par la rivalité constante entre l'Église et l'Empire [which]

"made it possible for third parties to emerge with their own sources of power. Three of these spheres - commercial, scientific and urban - had very far-reaching consequences. The emergence of the commercial sphere took place in the teeth of Church opposition, given the Christian ban on usury (and thereby on interest) and at times of secular rulers as well, who disliked the growing strength of money over which they had no control but on which they depended. Centrally, the growth of networks of trading centers allowed a Europe-wide-system to withstand repeated assaults by both secular and religious power holders."<sup>43, 44</sup>

---

<sup>43</sup> G. Schöpflin, 1990, p.58

<sup>44</sup> "The middle class, in its inconsistent and only partly conscious campaign against feudalism, had the merchants as its chief economic power and the humanists as its ideological shock troops - with More active in both groups." R. Ames, 1959, p.8.

La complexité croissante des échanges créa, outre celle de la classe marchande, une nouvelle enclave en dehors de l'ordre féodal: celle de la "compétence" administrative, rivalisant avec celle de l'autorité. Le Très Révérend John Morton, Archevêque de Cantorbéry, Cardinal et aussi Grand Chancelier d'Angleterre, est décrit par Hythlodée comme un modèle du genre en des termes non équivoques:

"Pendant ce séjour, je contractai de grandes obligations à l'égard du Très Révérend John Morton (...), un homme (...) qui s'imposait moins par son autorité que par ses qualités de jugement et sa valeur morale." (U.377-78)

Un espoir naît. D'autant que du côté des princes, la brutalité et la peur ne suffisent plus<sup>45</sup>. Ils ont besoin qu'on les aide à négocier les échanges marchands, mais également les traités politiques avec leurs sujets et avec l'étranger. Leur survie en dépend. Car certains, précise Hythlodée, sont si incompetents qu'"ils se réduisent à la mendicité" (U.382). D'autre part, les marchands ont besoin d'un système qui ne dépende plus de l'arbitraire de ceux qui

"ne se trouvent jamais forcés de vendre à moins qu'il ne leur plaise de le faire; et il ne leur plaira de vendre que lorsqu'ils pourront imposer le prix qui leur plaît." (U.390)

L'affaiblissement du pouvoir renforça les oppositions<sup>46</sup> et la demande d'autonomie

---

<sup>45</sup> cf. Jean Delumeau, *La peur en Occident (XIVe-XVIIIe siècles)*, Fayard, Paris, 1978. Selon Jean Delumeau, les princes utilisèrent la peur comme moyen de domination en se présentant eux-mêmes comme "courageux", "forts", "sans peur et sans reproche".

<sup>46</sup> "Révoltes rurales et urbaines, guerres civiles et étrangères dévastent aux XIVe et XVe siècles un Occident plus ouvert que jadis aux épidémies et aux disettes. A ces malheurs en chaîne, s'ajoute la menace de plus en plus précise du danger turc et le Grand Schisme (1378-1417) (...). L'éclatement de la nébuleuse chrétienne accrut dès lors, au moins pendant un certain temps, l'agressivité intra-européenne, c'est-à-dire la peur que les Chrétiens d'Occident eurent

des sphères hors féodalité<sup>47</sup>. Les marchands considéraient les nobles comme des parasites et cherchaient à le leur faire savoir. Ce fut le message de *Richard III*.

"Par-delà la mise en accusation d'un homme et le procès des abus du régime monarchique anglais, More soulève des problèmes juridiques que l'actualité du moment rend particulièrement aigus: celui, par exemple, de la légitimité du prince, la question dynastique, celles du mariage des rois, de la dévolution de la Couronne, de l'immunité légale (...)." <sup>48</sup>

Dans *L'Utopie*, la mise en accusation royale est moins directe. Si les termes "oisif" et "parasite" reviennent sans arrêt dans les deux livres de *L'Utopie*, ils ne sont jamais attribués directement à l'autorité royale. C'est sur les courtisans qu'Hythlodée jette l'opprobe: ces

"nobles, dit-il, traînent à leur suite une foule immense de courtisans oisifs qui n'ont jamais appris aucun métier pour gagner leur vie." (U.382)

Thomas More fait preuve de la même prudence lorsqu'il s'agit de s'attaquer à l'autorité religieuse. Cette fois, Hythlodée fait parler un fou qu'il couvre de ridicule et dont il précise qu'il vaudrait mieux "le passer sous silence" (U.409) ... ce qu'il se garde bien de faire. Ce qui est bien pratique car ce fou pince-sans-rire attaque l'Église.

"Eh bien, moi, s'écrie-t-il en effet, j'ordonne qu'une loi organise le classement de tous ces mendiants et les répartisse dans les monastères bénédictins pour qu'ils deviennent ce qu'on appelle des frères lais. Quant aux femmes je décrète qu'elles soient moniales!" (U.410)

---

les uns des autres." J. Delumeau, 1978, p.21.

<sup>47</sup> "The essential powers of the ruler that had to be controlled were those of money raising and army raising. In both of these areas, with greater or lesser success, the ruler was gradually prevented from exercising absolute power." G. Schöpflin, 1990, p.60.

<sup>48</sup> S. Goyard-Fabre, 1987, p.49.

La réaction, indignée et ridicule, du moine-de-service ne sert qu'à renforcer la critique.

Et les reconnaissances se font bon gré mal gré. L'autorité féodale doit accepter, pour sa propre survie, les limitations de son pouvoir en même temps que les villes-états italiennes tâtent le terrain de la république dès le XIIe siècle<sup>49</sup>. Malgré l'échec de leurs tentatives, l'ordre marchand établit son emprise.

"All this points to the centrality of autonomous thought and practice from the power of the ruler in the Western tradition. The ruler was constrained to recognize that he did not exercise absolute power over his subjects, who retained politically, economically, etc. important spheres of autonomous action. Despite repeated attempts by various rulers - religious as well as secular - to extinguish or suppress these spheres of autonomy, whether in the name of order or routine or unity or rationalization, these were never completely successful. Autonomy and the separation of spheres remained a crucial feature of Western patterns and subsequently became the foundation for the extension of liberties."<sup>50</sup>

Une des ces libertés fondamentales fut le droit à la propriété, défendu par Guillaume d'Occam qui, reprenant le droit romain, fit une distinction entre *usus* et *abusus*. Ceci allait à l'encontre de Thomas d'Aquin qui, dans son *Summa theologica*, avait restreint la propriété à son droit d'usage. Avec Guillaume d'Occam, la propriété est, pour la première fois, assimilée à une capacité personnelle de l'individu exerçant une volonté privée et donc un certain degré de liberté<sup>51</sup>.

---

<sup>49</sup> Cf. Q. Skinner, 1978, Chapitre 1.

<sup>50</sup> G. Schöpflin, 1990, p.59.

<sup>51</sup> Cf. Gérard Mairet, "la personnalité morale: individu et communauté", *Histoire des idéologies, op. cit.*, 1978, pp.208-211.

Une autre de ces libertés fut le droit de traiter avec l'individu non chrétien sur une base de propriété et de contrat. Nous ne sommes plus au temps des croisades, et

"The sight - in the streets and squares of the city [Florence] - of richly attired eastern dignitaries and bearded Bizantine prelates attended by Moslem and Moorish servants gave the question of the agreement between philosophy and religion a new urgency."<sup>52</sup>

Le cosmos médiéval s'effrite: le concept d'humanité mais aussi celui de la "*physis*", interprétée officiellement à travers la physique d'Aristote, ne sont pas encore remis en question<sup>53</sup> mais sont incapables d'absorber les nouveaux développements de techniques en mal de science. C'est l'époque où les alchimistes

"dans leur impiété, entendaient transgresser les lois naturelles et renverser l'ordre physique, désorbiter les astres, transformer les vivants et ressusciter les morts (...). Car ce sont des mages et des astrologues qui le notent, ce n'est pas celui qui déduit *a priori* et reconstruit rationnellement le monde une fois pour toutes, mais celui qui se livre laborieusement à des essais mille fois répétés qui peu à peu bâtit sur la conquête d'hier la certitude d'aujourd'hui."<sup>54</sup>

Bref, on ne renonce ni à la curiosité ni à la cause finale comme l'explique Richard Popkin<sup>55</sup>.

---

<sup>52</sup> Charles H. Lohr. "Metaphysics." In *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. *Op. cit.*, 1988, p.570

<sup>53</sup> Richard H. Popkin. "Theories of knowledge." In *The Cambridge of Renaissance Philosophy*. *Op.cit.*, 1988, pp.668-684.

<sup>54</sup> Eugenio Garin, *Moyen Age et Renaissance*, traduit de l'italien par Paul Carme, Paris, Gallimard 1969, p.81.

<sup>55</sup> "These nature philosophers held, in quite different ways, that beyond gaining an accurate account of nature, one had to develop a special power of experiencing or apprehending the real nature of things and their interrelationships. The theories of how this is to be done range over alchemical, magical, cabalistic and Neoplatonic views. So their empiricism was accompanied by supra-rational and extra-rational ways of obtaining basic truths." Richard Popkin. "*Theories of*

Le désir de changement est accéléré par un courant de curiosité général propagé par l'imprimerie<sup>56</sup> et s'élargit aux voyages dans le temps. On redécouvre les manuscrits des anciens et surtout on les traduit directement du grec<sup>57</sup>, abandonnant toute prétention à les intégrer à la doctrine chrétienne. Dans la tradition humaniste, le premier Livre de *L'Utopie* abonde en références à des pays étrangers ou à des époques révolues.

Mais, en même temps que l'on désespère, un rêve naît de la rencontre du multiple et de l'étranger. Les voyageurs reviennent avec des récits extraordinaires de peuples heureux vivant dans des jardins luxuriants. Raphaël est décrit à Thomas More comme un grand voyageur.

"Car au jour que nous vivons, précise Pierre Gilles, de tous les mortels, il n'y a perso. ne qui puisse décrire comme lui l'histoire extraordinaire des hommes et des terres inconnues que je vous sais tellement avide d'entendre." (U.362)

Et le détail est d'importance, Thomas More étant l'un des rares humanistes à s'être intéressé aux découvertes du nouveau monde.

---

*knowledge.*" In *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, *Op.cit.*, 1988, p.677.

<sup>56</sup> La propagation contagieuse de la curiosité de "l'étranger" n'eut pas été possible, on le sait, sans l'invention de l'imprimerie. Si les débuts furent lents, le procédé, une fois mis au point, se propagea de manière phénoménale. A l'aube du XVIe siècle, dix millions de livres ont déjà été imprimés, créant ainsi une autre enclave extra féodale - celle du savoir non religieux. Le narratif, le copiste religieux, la lenteur, l'unicité et le secret des bibliothèques des monastères, la cristallisation du rêve humain sur un mystère à peine dévoilé, sont remplacés par l'imprimé, la production en masse, la rapidité, l'universalité, la démystification et l'ouverture à ces nouvelles couches de population laïque, avides de mots pour se dire, se vendre et donc exister.

<sup>57</sup> Cf. R. Bodéüs, 1988.

"Comme naguère Aristote - dont Lefèvre d'Étaples vient de commenter la *Physique* et la *Métaphysique* -, et à l'opposé des habitudes de logique formelle de la scolastique dont, après Érasme, il a si souvent déploré le peu de pertinence, More a accumulé des notes et des remarques sur les lois et les usages de toutes les sociétés dont il a pu avoir connaissance, soit par la lecture des Anciens, soit à travers les travaux des savants ou les récits des voyageurs de son temps. Comme Machiavel<sup>58</sup>, dont il est l'exact contemporain, il est sensible au réalisme des situations politiques et économiques (...)." <sup>59</sup>

Il s'intéresse, notamment, aux questions juridiques que ne manque pas de soulever la découverte de "peuples" sans lois écrites<sup>60</sup>. On discute du "Droit Naturel" en ne sachant pas très bien quel sens lui donner.

Le rêve humain, mythique et magique est d'autant nécessaire que la pensée religieuse traditionnelle, à bout de souffle après des siècles de répétitions, se trouve dans l'incapacité d'absorber dans son système le nouveau: comment dire et justifier le neutre/objet (la valeur marchande, le chiffre), l'égalité des partenaires, la multiplicité des valeurs, la compétence, l'individu propriétaire, la volonté d'agir, le futur entrevu, les nouveaux territoires sans statut tout en préservant la hiérarchie féodale de droit divin, l'allégeance, le péché, la damnation et

---

<sup>58</sup> Machiavel semble avoir été peu sensible aux découvertes du nouveau monde. Ses lectures sont tournées vers l'histoire où il puise force "leçons". En cela, comme nous le verrons dans la conclusion, il appartient davantage à la tradition humaniste que Thomas More, prédécesseur de Montaigne et de Montesquieu.

<sup>59</sup> S. Goyard-Fabre, 1987, p.30.

<sup>60</sup> "La problématique du Nouveau Monde tournait autour du droit de prise de possession, du bien-fondé de la guerre, et de la co-habitation." Christopher Strosetzki, "L'Utopie de Thomas More: une réponse au débat sur le nouveau monde", *Moreana* 101-102(1990): p.18.

le salut des élus qui ont reçu la révélation?

## La faillite de la scolastique

C'est la quadrature du cercle et l'on ne s'étonnera pas de la pauvreté des réponses données en cours de texte par les différents personnages - ces représentants anonymes d'un vieux monde épuisé - qui font une apparition bien pitoyable dans le Livre premier de l'*Utopie*. C'est une pauvreté qui reflète ce que Eugenio Garin, appelle le

"désarroi partout présent dans cette culture lorsque, une fois brisées les vieilles idoles, elle considère qu'elle a atteint la limite et se rend compte de sa responsabilité devant des possibilités ignorées."<sup>61</sup>

La réponse la plus pauvre, mais la plus évidente et donc commune, est donnée par ce laïc sans nom qui s'étonna au départ de l'inefficacité du système judiciaire. C'est, dit-il, "une sorte de fatalité" (U.378), version populaire de la main de Dieu<sup>62</sup> ou retour à l'explication païenne magique qui, comme nous venons de le voir, retrouva un regain de popularité pendant cette période.

---

<sup>61</sup> E. Garin, 1969, p.76.

<sup>62</sup> On trouve d'ailleurs cette vengeance divine plus loin, lorsqu'il s'agit d'expliquer une épidémie d'épizootie qui frappe les moutons. C'est "comme si la colère de Dieu s'était abattue sur la cupidité des hommes (...)." (U.390)

Hythlodée ne supporte d'ailleurs pas la pauvreté de l'explication. Et de presser de questions notre laïc qui doit s'expliquer. Lorsqu'Hythlodée lui fait remarquer que les voleurs n'ont pas de travail, il répond:

"Les remèdes existent (...) et bien assez! Il y a les métiers, il y a l'agriculture. Ces travaux donnent de quoi vivre à tous, sauf à ceux qui d'eux-mêmes préfèrent être malfaiteurs."(U.381)

Autrement dit, l'éthique (*honestas*) est une question de choix individuel et non de circonstances (*commoditas*). Voilà la réponse! Elle vaut, comme nous le verrons, à tous les niveaux des décisions: décision du manant, décision du conseiller, décision du Prince et décision du Roi<sup>63</sup>.

Si la réponse "populaire" agace Hythlodée qui ne cache pas son mépris ("Oh! Vous n'allez pas vous tirer d'affaire à si bon compte!" (U.381) s'écrie-t-il), la réponse officielle scolastique, défendue par le juriste, l'enrage.

"Pendant mon discours, conte-t-il, notre juriste avait pris ses dispositions pour répondre et avait décidé de le faire à la manière habituelle des chicaneurs, plus enclins à répéter les arguments qu'à les réfuter: ils mettent une bonne part de leur honneur dans leur mémoire." (U.394)

Le système juridique est sclérosé. Quand on a besoin de conseils:

"Quelqu'un rappelle à la mémoire du roi quelques lois antiques, rongées des

---

<sup>63</sup> C'est un thème humaniste par excellence, repris de Cicéron. "The seminal treatment of this theme is found in Book III of Cicero's *De officiis*, where, however, it is treated primarily on the individual - ethical - level rather than on the political level. The relation of *honestas* and *utilitas* is also a key issue in discussions of the deliberative oration in the classical rhetorical manuals (...)." G. Logan, 1983, p.51.

mites, tombées en désuétude depuis longtemps, dont personne ne se souvient qu'elles aient été promulguées et que, par conséquent, tout le monde transgresse (...)." (U.422)

La crise juridique en Italie illustre parfaitement ce que dit Hythlodée:

"The social, political and economic ferment of late thirteenth - and early fourteenth - century Italy was generating new forms of government and public institutions, and traditional professional training was becoming increasingly inadequate. The mercantile culture posed moral and theological problems which could no longer be handled by theologians trained in biblical exegesis and by students of Peter Lombard's *Sententiae* and of the various *summae*. The traditional legal education was insufficient for princely secretaries and the chancellors of the new communes (...)." <sup>64</sup>

Quant aux philosophes qui pourraient repenser le système judiciaire, il ne faut pas compter sur eux: impuissants à intégrer ce "nouveau" qu'ils ne savent même pas dire, ils ne savent que faire appel à la tradition et courtiser. Hythlodée le dit en une phrase:

"Dans cette assemblée de gens envieux les uns des autres ou infatués d'eux-mêmes, qu'arrive-t-il si quelqu'un apporte un fait qu'il a appris dans les livres ou qu'il a vu en d'autre lieux? Sur le champ, les auditeurs agissent comme si toute leur réputation de sagesse était mise en péril et comme si, après cela, ils allaient passer pour de vrais sots s'ils n'arrivent à découvrir matière à critique dans les trouvailles des autres. Si les arguments leur font défaut, ils s'empressent de recourir à celui-ci: 'Ce que nous proposons, disent-ils, a l'approbation de nos ancêtres!' Sur ces paroles, comme sur une incomparable conclusion, ils se rassoient." (U.377)

Description d'une fin intellectuelle de Moyen Âge qui, bloquée par ses prémisses

---

<sup>64</sup> Cesare Vasoli. "The Renaissance concept of philosophy." in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. *Op. cit.*, 1988, p.58."

épistémologiques ne peut plus que répéter le dogme. Car l'allégeance de la raison à la révélation - et donc à la tradition - en ne permettant pas le doute, limite a priori toute tentative de trouver des réponses nouvelles à une situation nouvelle.

"La révélation chrétienne, dont le capital est géré par l'Église hiérarchique, intervient comme un principe de réalité pour autoriser l'autorité humaine dans tous les domaines où elle s'emploie; la vérité a un sens rituel, même dans l'ordre de l'intellect où la scolastique impose au savant."<sup>65</sup>

La discussion s'arrête à la révélation et aux écrits des anciens et ne peut intégrer ce qui n'est pas dans son champ conceptuel. Et puis tout a été dit et redit quant à la relation entre foi et raison.

"Entre l'Antiquité et elle [la Renaissance] il y eut des siècles de méditation, pendant lesquels chaque terme fut discuté, analysé, épuisé (...). Mais si on se livre à un examen attentif, on voit les idées reprises, scrutées, discutées jusqu'à épuisement, même si résiste une conception antique du réel, ou du moins quelques uns de ses aspects (...). Quels que soient le biais emprunté ou la question débattue dans le monde médiéval, on en arrive toujours au même problème, opposant, sous des noms différents, les mêmes positions."<sup>66</sup>

La crise devient aiguë. La Sorbonne se vide. La tentative d'une scolastique métaphysique de l'être qui aurait pu déboucher sur un concept de l'homme universel, entreprise au concile de Bâle, se heurta au traditionalisme papal qui soumit la métaphysique à la seule interprétation du clergé, lequel revint aux textes écrits. Le nominalisme, en vogue dans les universités du Nord, en déniait la possibilité pour l'homme de trouver des concepts

---

<sup>65</sup> G. Gusdorf, 1961, p.54.

<sup>66</sup> E. Garin, 1969, p.21.

universels, vouait l'humanité au même sort c'est-à-dire à la multitude angoissante<sup>67</sup>. De cette angoisse jaillira le courant sceptique, à la tête duquel on trouvera Fransisco Sanches et son cousin, Michel de Montaigne.

" During the sixteenth century, écrit Richard Popkin en ce sens, various naturalistic theories of the world were put forward, combining empiricidal and speculative elements offering a wide range of theories about man, his place in nature and his relation to God. [...] The confusion of the competing theories of the world, of man, of nature and of God led in part to the development of a new sceptical critique of Renaissance philosophy and science."<sup>68</sup>

Enfin, sur un plan plus concret, ni la philosophie ni le dogme ne savaient comment traiter de l'accumulation du capital. Dans le 35ème chapitre de son *Enchiridion militis Christiani*, Érasme conclut que l'argent en lui-même n'est pas un péché. Mais il dénonce son mauvais usage avec une ambiguïté que l'on retrouve chez tous ses contemporains<sup>69</sup>. L'on ne sait pas en effet où commence et où finit le mauvais usage de l'argent dont tous reconnaissent la nécessité. A témoin, les crises de conscience des grands banquiers florentins qui, périodiquement angoissés par le péché d'usure, fondent des monastères où ils font des retraites avant leur mort. Seul, à l'époque, le puritanisme tente de la dépasser en assimilant capitalisme et éthique du travail<sup>70</sup>.

---

<sup>67</sup> Cf. Charles H. Lohr. "Metaphysics." In *The Cambridge History of Renaissance Philosophy. Op. cit.*, 1988, pp.537-638.

<sup>68</sup> Richard Popkin, 1988, p.678.

<sup>69</sup> Cf. Ward Allen. "Hythloday and the root of all evil." *Moreana* 1971(31-32): 51-59.

<sup>70</sup> Max Weber, dans son article célèbre sur *l'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, publié dans *Archiv für Sozialwissenschaft und Socialpolitik* (1901), proposera cette hypothèse qu'il aura bien des difficultés à démontrer. Son erreur fut, peut-être, d'universaliser la relation entre éthique du travail et capitalisme. Ce qui ne veut pas dire que, dans le cas qui nous

Pendant ce temps, en Angleterre, le Cardinal Morton s'impatiente. "Silence" ordonne-t-il au juriste qu'il ne connaît que trop bien. Son discours ne l'intéresse plus. Le passage est remarquable dans la mesure où il décrit un pouvoir qui ne trouve lui-même plus rien d'utile dans la scolastique et est prêt à écouter un autre discours reposant - Hythlodée le dit lui-même - sur de nouvelles découvertes. Mais le Cardinal ne laisse-t-il pas parler tout le monde?

Et le bouffon fait son entrée, cet étrange personnage qui apparaît au milieu du dialogue, parlant l'ultime réponse: celle de l'*Éloge de la folie*: la réponse-dérision-désespoir: le rire.

"Il se trouvait là, par hasard, raconte Hythlodée, un parasite qui prétendait jouer le rôle de bouffon mais qui tenait ce rôle d'une manière si ridicule qu'il en devenait un authentique bouffon: les plaisanteries qu'il lançait étaient si plates qu'on riait plus souvent de lui que de ses propos. Cependant, notre homme laissait échapper de temps en temps des mots qui, loin d'être absurdes, donnaient raison au proverbe:

Qui lance souvent les dés,  
'Fait quelque fois le coup de Vénus'." (U.409)

Est-ce à dire qu'il faut s'en remettre à un coup de dés, lancés par un pathétique bouffon, pour résoudre les problèmes contemporains? A-t-on le choix?

Car face aux changements économiques et devant l'évidente incapacité du système judiciaire, Thomas More et ses contemporains sont sans outils épistémologiques. Pauvre

---

intéresse, cette relation particulière ne soit pas valide.

choix en effet entre un fatalisme magique, une métaphysique qui tourne en rond, une scolastique répétitive, un appareil judiciaire bloqué par ses traditions et la dérision cynique!

Un seul espoir: le mouvement humaniste, ouvert à l'histoire et sensible aux changements<sup>71</sup>; peut-il apporter une réponse? On le croirait. Entrent alors en scène les dits humanistes, nommés, et décrits avec force louanges: un certain Thomas More, Pierre Gilles, J. Clément et, par récit interposé, le Cardinal Morton. Face au même défi pratique et urgent, ils discutent de deux réponses qu'ils disent nouvelles et entre lesquelles ils vont sans arrêt osciller.

La première réponse, défendue par Pierre Gilles et le personnage Thomas More, consiste à conserver l'autorité en place mais en lui adjoignant un représentant "compétent" de la raison neutre: le conseiller du prince, tel le Cardinal Morton. En guise de système, l'on veut développer l'art du *negotium*.

La deuxième réponse, discutée par tous et défendue dans un premier temps par Raphaël lui-même, est "fuite" individuelle d'un désordre politique que l'on juge impossible à mettre en ordre. On rêve alors de paix grecque à saveur romaine, à peine mêlée d'espoir chrétien. C'est le temps de l'*otium*.

---

<sup>71</sup> Cf. Paul Oskar Kristeller. "Studies on Renaissance Humanism during the Last Twenty Years." *Studies in the Renaissance* 9(1962): p.17.

## **CHAPITRE TROIS: NEGOTIUM**

**L'espoir: "*speculum principis*"**

**L'outil: la rhétorique**

**Un nouvel espace: l'espace laïc**

**Un nouveau temps: celui de l'histoire**

## L'espoir: "*speculum principis*"

La thèse du *negotium* est défendue, tout au long du premier Livre de *L'Utopie*, par le Cardinal Morton qui en est l'incarnation, et, en théorie, par Pierre Gilles et le personnage Thomas More qui s'efforcent de persuader un Hythlodée récalcitrant d'offrir ses services de conseiller à la royauté en mal de compétence.

Dès les premières pages, Pierre Gilles "dans un élan d'admiration" (U.370)<sup>1</sup>, ne peut s'empêcher de s'écrier:

"Vraiment, mon cher Raphaël, je m'étonne que vous ne vous attachiez pas à la personne d'un roi. Quel qu'il soit, je suis sûr qu'il vous accueillerait très volontiers car non seulement votre savoir, vos connaissances des pays et votre expérience des hommes charmeraient ses loisirs, mais les exemples que vous citez pourraient l'instruire et vos conseils l'aider." (U.370)

La proposition revient ensuite comme un leitmotiv, le personnage Thomas More étant sans doute le plus insistant. N'oublions pas que c'est pendant la rédaction de ce Livre que Thomas More se vit offrir une charge à la Cour d'Henry VIII qu'aux dires d'Érasme il hésita longtemps à accepter.

Il faut dire que les exhortations de Pierre Gilles et du personnage Thomas More en faveur d'un service éducatif à la cour étaient certainement peu originales en cette année

---

<sup>1</sup> Hythlodée vient en effet de raconter quelques uns de ses voyages. Il "eut la possibilité de visiter de nombreux pays situés en deçà et au-delà, car il ne se trouvait aucun navire, quelle que fût sa destination, sur lequel lui et ses compagnons ne fussent très volontiers admis." (U. 369)

1516. Dès la moitié du quinzième siècle, l'Europe avait été, en effet, "inondée" de traités d'éducation à l'usage des princes de ce monde.<sup>2</sup>

Le thème du *speculum principis* était central au mouvement "humaniste", lequel avait la prétention de devenir le "miroir" des rois et des princes et de leur offrir des "conseils" pratiques de "gestion" de leurs royaumes et de leurs âmes. L'offre de service venait ainsi couronner le formidable élan pédagogique et didactique qui anima tout le mouvement humaniste du sud au nord depuis le début du quatorzième siècle en même temps qu'il répondait à un besoin de compétence particulièrement urgent de la part des princes, comme nous venons de le voir au chapitre précédent.

Quant au contenu de ces traités que leurs auteurs - pour la plupart "secrétaires de chancellerie" de leur état - proposaient avec empressement, il apparaît aujourd'hui, pour certains, comme un ramassis "invertébré"<sup>3</sup> d'idées glanées ça et là dans les textes romains, grecs et chrétiens. Pierre Gilles lui-même ne fait pas la distinction entre un service "sérieux" et le divertissement comme l'indique sa remarque à Hythlodée. N'invoque-t-il pas, en

---

<sup>2</sup> Citons notamment *De l'institution du Prince* de Guillaume Budé (1519), *De Regis Officio Opusculum* de Josse Clichtove (1519), *De Regis Institutione, et Disciplina*, d'Hieronymus Osorio (1540), *Institucion de un Rey Christiano* de Felipe de la Torre (1556), *Agatharcia, id est, Bonus Principatus: Vel Epitoma boni principis* de Jacob Wimpfeling (1500), *De Educatione Principum* de Johann Sturm (1551) et *The Book Named the Governor* de Sir Thomas Elyot (1531). N'oublions pas enfin les traités les plus connus: *Le Prince* de Nicholas Machiavel, écrit en 1513 et *Enchiridion Principiis Christiani*, publié par Erasme en 1503.

<sup>3</sup> une expression de J.H. Hexter, citée par George Logan, 1983, p.58.

premier, l'argument selon lequel l'expérience de ce dernier "charmerait les loisirs" d'un roi?

Une telle remarque ne fait donc qu'ajouter de l'eau au moulin des interprètes qui n'accordent aucun poids politique ou philosophique aux propositions du *negotium*<sup>4</sup>. Propositions d'autant plus suspectes à tout théoricien, qu'elles reposent sur des motivations avouées vieilles comme le monde: gagner sa vie. Pierre Gilles le dit on ne peut plus clairement: servir le prince, dit-il à Hythlodée, est "la seule voie à suivre [pour vous assurer] à vous-même une condition plus heureuse." (U.373)

Néanmoins on sous-estime peut-être l'importance d'un mouvement pionnier à bien des égards et à la mesure des changements du contexte dans lequel il s'intègre et que nous avons tenté de décrire dans le chapitre précédent. La situation est nouvelle, avons-nous dit, et surtout, les conseillers se découvrent au fur et à mesure qu'ils cherchent les outils sémantiques qui leur permettront d'asseoir une autorité dont Hythlodée pourra se revendiquer.

---

<sup>4</sup> Les spécialistes d'histoire politique ne sont d'ailleurs pas toujours tendres pour les auteurs de ces traités. J.H. Hexter s'en prend particulièrement au *speculum principis* qu'il qualifie de "wretched and dreary" (J.H. Hexter, 1965, p.103). "The humanist writers of prince books, continue-t-il, seem to have treated the question of counsel with bland banality, skipping all the hard parts of the problem." (p.110). Quant à Paul Oskar Kristeller, il les qualifie de "lesser thinkers." Cf. E. Cassirer, P.O. Kristeller and J.H. Randall Jr., *The Renaissance Philosophy of Man*. Chicago: The University of Chicago Press, 1948.

## L'outil: la rhétorique

L'un de ces outils, ce fut la rhétorique dont la pratique, telle celle des perles de verre dans le roman de Hermann Hesse<sup>5</sup>, devait mener à une réflexion à la fois structurante et structurée.

Et pourtant l'art de la rhétorique était, au XIIe siècle, une activité que l'on hésiterait à qualifier de réflexive et moins encore de subversive. Le grand maître italien de l'époque Adalbert de Samaria l'enseignait afin de donner à ses étudiants une méthode (*Ars Dictaminis*) leur permettant de rédiger des lettres officielles de la manière la plus persuasive possible.<sup>6</sup> Mais en même temps, les professeurs de rhétorique - les *Dictatores* - ne résistèrent pas, bien sûr, à la tentation de glisser des formes aux contenus et prirent l'habitude de discuter des affaires publiques qu'ils avaient pour mission première et neutre de mettre en forme.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> *Le jeu des perles de verre. Essai de biographie de Magister Ludi Joseph Valet*, Calmann-Lévy, Paris, 1955. Publié au début des années quarante, il décrit cet avenir qui est désormais pour nous déjà du passé. Hesse annonce la mort de la culture émietlée en autant de points de vente, et, en conséquence, la mort du "sens". Un jour quelques individus se mettent à jouer avec des perles de verre et redécouvrent, ce faisant, l'harmonie.

<sup>6</sup> Cf. Q. Skinner, 1978, p.28.

<sup>7</sup> "They abandon any pretence that their essential concern is to offer instruction in the rhetorical arts, and instead present themselves directly as the natural political advisers of rulers and cities. Nor are they content to write simply for students who might later expect to become magistrates. Instead they address their treatises directly to the magistrates themselves." Q. Skinner, 1978, p.33.

L'exercice paraissait anodin et le serait peut-être resté<sup>8</sup> si, plus tard, il n'avait reçu la caution posthume de Cicéron et de Quintilien et surtout d'Aristote. "L'intérêt se porte alors sur ce qu'avait ignoré ou boudé le Moyen Âge: La *Poétique* et la *Rhétorique*"<sup>9</sup>. On redécouvre ses textes en latin d'abord au courant du XIIIe siècle puis, à la fin du XVe siècle, les textes du Stagirite furent pour la première fois étudiés en grec dans l'Europe occidentale. "Alde Manuce imprime le *Corpus* à Venise en 1495."<sup>10</sup>

La main initia-t-elle l'esprit ou l'esprit initia-t-il la main? La pratique de la rhétorique initia-t-elle les changements de contenus ou la réflexion sur les contenus initia-t-elle la demande rhétorique? La question est sans réponse, parce que posée dans une perspective causale simpliste. Rappelons simplement que Thomas More a été formé dès sa plus tendre enfance à l'art de la rhétorique<sup>11</sup> et qu'il la recommande comme jeu de société dans *L'Utopie*. Disons également qu'une interaction continue du contenu et de la forme initia une série de changements épistémologiques.

Première conséquence: on peut dire, avec George Logan, que ces humanistes de la

---

<sup>8</sup> "While the focus is more overtly political than anything in the earlier traditions of rhetorical writing, these writers still view the structure of civic government entirely from the perspective of a teacher of the rhetorical arts." Q. Skinner, 1978, p.35.

<sup>9</sup> R. Bodéüs, 1988, p.126.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p.126.

<sup>11</sup> "Quelles furent à Oxford les études du jeune Thomas? D'abord l'achèvement de la rhétorique." A. Prévost, 1969, p.37.

première heure préparèrent un cadre formel dans lequel s'inscriront plus tard les premiers essais de théorisation politique, en Italie d'abord, puis au Nord ensuite<sup>12</sup>. *L'Éloge de la folie* et *L'Utopie* sont, comme Edward Surtz l'a démontré, des exemples de *declamatio*. Mais, *L'Utopie* n'est pas que cela. Comme nous le démontrerons au chapitre six, le postulat de départ (la cause du mal est systémique) est développé avec une telle logique qu'il aboutit non point à démontrer le ridicule de la proposition mais à proposer un point de vue révolutionnaire. Autrement dit, le jeu rhétorique a la possibilité d'initier et de libérer l'idée.

"En réalité, écrit Olivier Reboul en ce sens, si l'on se sert de la rhétorique, ce n'est pas seulement pour obtenir un certain pouvoir; c'est aussi pour savoir, pour trouver quelque chose. Et c'est là [la] fonction de la rhétorique qu'on nommera 'heuristique' du verbe grec *euro*, *euréka*, qui signifie trouver."<sup>13</sup>

Deuxième conséquence: le pouvoir de la forme comme instrument de persuasion, est une redécouverte du pouvoir de la structure sur le verbe. Elle affaiblit, ce faisant, le pouvoir du discours narratif (celui de la Bible et du Nouveau Testament) lequel est pouvoir de persuasion par la métaphore (le contenu imagé). Le désir "prométhéen" de "l'homme mesure de toute chose" n'est pas loin; effectivement on redécouvre, entre autres, *Le Gorgias* que le Moyen-Age avait occulté. Et s'il est vrai que *L'Utopie* utilise le narratif, il faut comprendre qu'elle l'utilise dans un cadre formel (une logique indiscutable à partir de certaines prémisses) et dans un appel constant à la raison qui "juge" de la validité de ses prémisses.

---

<sup>12</sup> Ce cadre fournit "the conceptual framework of subsequent Italian Renaissance political theory and, with some modification, of northern theory." G. Logan, 1983, p.75.

<sup>13</sup> Olivier Reboul, *Introduction à la rhétorique*, P.U.F., Paris, 1968, pp.9-10.

Troisième conséquence: l'exercice de la rhétorique donne "faim" de contenus. Les textes des humanistes abondent en métaphores exprimant "l'ouverture" et "l'autre". Pierre Gilles est "toujours avide" de nouveautés. Les Utopiens sont toujours "avides" de conseils pratiques. La rhétorique est un constant dialogue. Sa loi fondamentale est que:

"l'orateur - celui qui parle ou qui écrit pour convaincre - n'est jamais seul, qu'il s'exprime toujours avec ou contre d'autres orateurs, en fonction d'autres discours, toujours."<sup>14</sup>

Et le Cardinal Morton, lui-même, est impatient d'écouter les arguments proposés par Hythlodée.

"Mon cher Raphaël, dit-il, je désirerais vivement entendre de votre bouche les raisons pour lesquelles vous estimez que le vol ne doit être puni du châtiment suprême."(U.394)

On passe de la philologie à des textes éthiques et donc, dans le contexte grec, politiques. Les grecs

"are not to be read by the young merely as intellectual and philological exercises: it is their ethical content to which Erasmus attaches the greatest importance."<sup>15</sup>

Brusquement le contenu se libère. Comment s'étonner que Raphaël, "moins versé dans la connaissance du latin que du grec" parle un discours qui se rapproche de la "simplicité sans apprêt, plus proche (...) de la vérité" (U.345).

Mais la rhétorique a ses limites et nous sommes encore loin d'une contestation

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p.8.

<sup>15</sup> F. Caspari, 1968, p.62.

radicale de l'autorité. Si les chanceliers cherchent d'autres formes d'autorité, ils se refusent ou hésitent à renoncer au "même", en l'occurrence, à leur héritage chrétien. Ils rêvent d'une synthèse du narratif et du rationnel; bref, ils rêvent d'un Socrate canonisé - ce "Saint Socrate" si cher à Érasme. Ils rêvent d'un Prince oint par Dieu qui aurait "lu" Platon et Aristote et se serait laissé convaincre qu'il existe une autre source de conseils: celle du *daimon* de Socrate. La "raison" s'introduit petit à petit dans l'ordre féodal.

Quatrième conséquence: on se joue de la logique scolastique qui est regardée comme une forme de sophisme.

"Valla, Agricola, Vives and Petrus Ramus were not just insulting the logicians, or pointing out their ignorance of classical literature or the barbarousness of their Latin expression. Much more they were offering a technical analysis of what is involved in scholastic reasoning, why it is not a method of discovering new knowledge and what should replace it."<sup>16</sup>

### **Un nouvel espace: l'espace laïc**

Le rôle des "Secrétaires" est trouvé: ils seront des "démons", n'ayant pas pris conscience que le démon grec rebaptisé par une tradition chrétienne voudrait un jour le pouvoir à part entière, au nom de la seule raison dont il est le représentant. Voilà qui ennoblit le rôle de "serviteur du roi"! Pierre Gilles cherche à faire valoir ce point lorsque Hythlodée raille la position. "Je ne voulais pas dire, s'écrie-t-il, que vous devriez vous asservir aux rois, mais les servir." (U.373)

---

<sup>16</sup> Richard Popkin, 1988, p.672.

La nuance est importante quoiqu'en dise, rappelons-le, Hythlodée: "Servir (...) ce mot n'a qu'une syllabe de moins qu'asservir!" (U.373); "servir" le roi sans être "asservi" implique une autonomie et une volonté qui n'entrent pas dans la logique féodale qui reste incontestée. Un autre espace - individuel laïc - vient de se créer. Espace encore fort fragile auquel l'*otium*, comme nous allons le voir, va donner une force.

Car Pierre Gilles et le personnage More avancent à petits pas, en dents de scie, en bons casuistes qu'ils sont. Le personnage Thomas More donne à un Hythlodée un peu "vert" une leçon sur l'art de s'adapter aux situations: A la cour du Roi, dit-il,

"il n'y a pas de place pour cette scolastique qui prétendrait que n'importe quelle solution est applicable n'importe où. Mais il existe une autre philosophie, mieux instruite de la vie en société: elle connaît son théâtre et elle s'y accomode; dans la pièce, elle accepte le rôle qui lui revient et le joue avec beaucoup d'élégance et de grâce. C'est cette philosophie là que vous devriez cultiver." (U.430-433)

À un Hythlodée toujours récalcitrant, il ajoute plus casuiste que jamais:

"Mieux vaut prendre une voie moins directe: dans la mesure du possible, traiter de tout avec habileté et, si vos efforts ne peuvent transformer le mal en bien, qu'ils servent au moins à atténuer le mal." (U.433)

Mais à part cette patience, les chanceliers n'ont vraiment à leur disposition comme outil de persuasion qu'une pensée faite d'un mélange de dogme chrétien, de philosophie grecque et de conseils romains. Beau joueur, le personnage Thomas More fait sans arrêt allusion à ce grand représentant du *negotium* qu'est Cicéron et particulièrement à son *De Officiis*.

Les moyens sont limités mais la proposition, si l'on y réfléchit, est immensément

audacieuse. Une phrase la résume lorsque More décrit le Cardinal Morton, ce modèle de vertu conseillère en ces termes: "L'État, dit-il, visiblement reposait en grande partie sur lui" (U.378).

Car, ce faisant, dans la théorie et dans la pratique, les défenseurs du *negotium* redéfinissent, ni plus ni moins, les rôles respectifs du singulier (le Prince) et des autres (eux). Ils le font, nous l'avons dit, à petits pas, non sans précautions et non sans raison. Comment s'y prennent-ils?

Tout d'abord en ne remettant jamais directement en question l'autorité de l'Église et du roi. Le texte de *L'Utopie* commence en des termes non équivoques:

"Comme des affaires qui ne manquaient pas d'importance avaient récemment fait naître un litige entre l'Invincible Roi d'Angleterre, Henry, huitième du nom, prince en qui brillent d'un éclat singulier toutes les qualités qui font un grand monarque (...)." (U.358)

Thomas More, le narrateur de la Lettre à Pierre Gilles, Thomas More le personnage et Raphaël Hythlodée prennent également bien garde, comme nous l'avons déjà fait remarquer, de ne jamais attaquer directement le roi. On passe par une critique tolérable: celle du roi de France. Les humanistes connaissent tous les limites de l'insolence et de la contestation qu'ils franchissent néanmoins sans arrêt, forts d'une amitié dont nous analyserons l'importance au chapitre suivant.

C'est une subversion ambiguë, tâtonnante car, sur un plan plus politique, ils ne peuvent imaginer un gouvernement sans prince.

"They all assume that, as Budé declares at the end of *The Education of the Prince*, 'a well-ordered monarchy' is always to be preferred 'to any kind of government'."<sup>17</sup>

Il faut dire que les humanistes continentaux du Nord, exposés à des révoltes populaires sanglantes, et tout à leur mépris peu chrétien mais platonicien du peuple, ne pouvaient imaginer d'autre ordre que l'ordre royal. Érasme qui n'en était pas à une contradiction près, déclara dans son *De Institutione* que le monarque a un pouvoir absolu, puisqu'il est l'incarnation du Bien. Quant aux humanistes anglais, ils tournent leurs efforts non pas vers l'individu en place - le roi - mais vers la classe montante et puissante de l'Angleterre de l'époque<sup>18</sup>. En même temps, leur respect de l'ordre établi suit la même logique que celle des humanistes continentaux:

- "Having admitted that government ought to be placed in the hands of those with the greatest virtue, and having affirmed that those with the greatest virtue happen to be the nobility and gentry, they proceed to draw the pleasingly obvious conclusion: that in order to maintain the best-ordered form of political society, we ought not to tamper with any existing social distinctions, but ought on the contrary to preserve them as far as possible"<sup>19</sup>.

Encore incapables de concevoir la société comme un sujet autre, obéissant à d'autres

---

<sup>17</sup> Q. Skinner, 1978, p. 219.

<sup>18</sup> "(...) the particular social and political condition and development of Tudor England caused them to concentrate their thoughts and efforts mainly on the gentry." F. Caspari, 1968, p.2.

<sup>19</sup> Q. Skinner, 1978, pp.238-39.

lois que celles qui régissent les individus, ils restent prisonniers de la pensée holistique grecque<sup>20</sup> et de l'ordre féodal, limitant ainsi d'emblée les moyens de redéfinir le pouvoir "séparé", comme le fera plus tard Jean Bodin; leur confusion entre éthique et politique leur fait rejeter les réformes institutionnelles entreprises par les scolastes<sup>21, 22</sup>. Car, ainsi en va l'argument grec et le proverbe: "c'est par la tête que le poisson pourrit". Si ceux qui contrôlent les institutions sont corrompus, les institutions le sont aussi<sup>23</sup>.

Bref, aux institutions et à la politique, les humanistes-conseillers vont substituer l'éthique personnelle du Roi, sur le modèle organiciste grec qui non seulement ne distingue pas entre le Vrai, le Beau, le Bien, mais ne fait pas de distinction entre l'Individu et la Cité.

---

<sup>20</sup> La cité grecque, explique Fustel de Coulanges, "avait été fondée sur une religion et constituée comme une Église. De là sa force; de là aussi son omnipotence et l'empire absolu qu'elle exerçait sur ses membres. Dans une société établie sur de tels principes, la liberté individuelle ne pouvait pas exister." Fustel de Coulanges, *La cité antique*, Hachette, Paris, 1957, p.265.

<sup>21</sup> Notamment, et à un niveau d'explication tout à fait mondain, les humanistes prennent systématiquement le contre-pied des préoccupations scolastiques, lesquelles comprenaient une réflexion poussée sur les institutions. [Scholastic theorists] "tend (...) to devote their main attention to the machinery of the government. They present themselves less as moralists than as political analysts, pinning their hopes less on virtuous individuals than on efficient institutions as the best means of promoting the common good and the rule of peace." Q. Skinner, 1978, p.60.

<sup>22</sup> Selon George Logan, les humanistes du Nord plus particulièrement "were strongly committed to a personal rather than an institutional view of politics. They characteristically regard the welfare of the polity as a function of the virtue of its citizens and especially its leaders (...)." G. Logan, 1983, p.38.

<sup>23</sup> "(...) the best possible institutions cannot be expected to shape or constrain them, whereas if the men are virtuous, the health of the institutions will be a matter of secondary importance. This is the tradition (of which Machiavelli and Montesquieu are the greatest representatives) which stresses that it is not so much the machinery of government as the proper *spirit* of the rulers, the people and the laws which needs above all to be sustained." Q. Skinner, 1978, p.45.

La Cité Platonicienne, par exemple<sup>24</sup>, toute institutionnelle soit-elle, dépend, en dernier ressort, de la "vertu" de ses dirigeants dont Platon, ne voulant prendre aucune chance, dira qu'ils devront être philosophes.

Et c'est précisément Platon que cite le personnage Thomas More lorsqu'il tente, une dernière fois, de persuader un Raphaël, obstiné, de servir le roi.

"Je demeure convaincu, dit-il, que si vous consentiez à moins détester les cours princières, vos conseils pourraient rendre de réels services à la communauté (...). Si votre cher Platon dit vrai lorsqu'il estime que les États connaîtront le bonheur le jour où les philosophes seront rois, ou quand les rois s'adonneront à la philosophie, combien ce bonheur est encore bien éloigné, puisque les philosophes ne dédaignent même pas communiquer leur avis aux rois!" (U.414)

Aristote dont l'approche intégrée de l'éthique et du politique n'est pas éloignée de celle de Platon, sera également re-lu et cité. Entre le concile de Bâle et les premiers écrits de Pomponazzi, les commentaires sur la *Métaphysique* d'Aristote se succèdent au point où ils approchent en nombre les commentaires écrits pendant les deux siècles précédents<sup>25</sup>. Les humanistes reprendront notamment les passages qui leur conviennent de *L'éthique à Nicomaque*<sup>26</sup> et.... ils oublieront, bien à propos, la conclusion du Stagirite, à savoir la

---

<sup>24</sup> Cf. G. Logan, 1983, p.87.

<sup>25</sup> Charles H. Lohr. "The sixteenth-century transformations of the Aristotelian division of the speculative sciences." *The Shapes of Knowledge from the Renaissance to Enlightenment*. Edited by Donald R. Kelley & Richard H. Popkin. Dordrecht: Kluwer Academic, 1991, p. 49.

<sup>26</sup> "It hardly need be said that the leading political ideas of the scholastic theorists derive from Aristotelian theory. *The Politics* (like the *Nicomachean Ethics*) became available in Latin translation in the mid-thirteenth century." G. Logan, 1983, p.86.

nécessité de trouver un équilibre entre vertus et institutions<sup>27</sup>. Ajoutons que le stoïcisme contribua également à l'idée qu'un bon gouvernement est fonction de l'éthique personnelle du prince qui, doit être regardé comme le modèle de ses sujets<sup>28, 29</sup>.

La métaphore du miroir, *speculum*, prend alors tout son sens: l'éthique de l'Un se reflète à l'infini. Nous ne sommes plus tout à fait dans un système chrétien fait de confessions et de repentirs, de nécessité et d'interventions divines "incommensurables". Nous sommes dans l'univers magique des "correspondances"<sup>30</sup>.

Et pourtant, les humanistes ne répètent pas tout à fait les messages stoïcien et platonicien, lesquels enseignent non seulement une fusion de l'Éthique et du Politique mais une fusion du vrai, du beau et du bien, dans laquelle le temporel ne peut fonder le temporel<sup>31</sup>. Une nouvelle dimension est en train de naître: celle de l'histoire. Nous sommes

---

<sup>27</sup> Cf. G. Logan, 1983, pp.87 et suivantes.

<sup>28</sup> Cf. G. Logan, 1983, pp.92-93.

<sup>29</sup> "In political theory as elsewhere the thought of the early humanists has its principal sources in the Roman rhetorical tradition, and especially Cicero and Seneca (the only two Roman philosophers that Hythloday regards as worth reading). Seneca is a Stoic; and though Cicero styles himself a member of the New Academy, his sympathies in ethical and political theory lie mainly with the Stoics, whose views he often rehearses at length." G. Logan, 1983, pp.85-86.

<sup>30</sup> Cf. Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris, 1966.

<sup>31</sup> Pour Platon, on le sait, "Le temps" est corruption. La politique et donc l'éthique ne sont ni plus ni moins qu'un essai de trouver un ordre intemporel à *La République*. Pour les Stoïciens, la conformité à la nature, et donc au temps cyclique, est la clef de la sagesse personnelle et

à ce moment charnière dont nous avons parlé au chapitre second, ce moment où le pouvoir féodal sacré commence à glisser vers le pouvoir profane de l'État moderne.

### **Un nouveau temps: celui de l'histoire**

Les contemporains de Thomas More introduisent, en effet, un élément chrétien, augustinien plus précisément, au coeur même de cette sphère holistique parfaite: le sens de l'histoire ouverte et le sens de la responsabilité chrétienne historique. Le philosophe doit être "engagé", un thème humaniste sans cesse repris dans *L'Utopie* par Pierre Gilles et le personnage Thomas More.

Ils font en effet miroiter aux yeux du Prince chrétien la possibilité de trouver une immortalité temporelle dans l'histoire et surtout d'aménager ce temps au mieux de ses responsabilités chrétiennes au nom, non plus des préceptes révélés par Dieu, mais d'une réinterprétation d'une éducation où s'introduit la raison. Leur mélange ne fait sens ni d'un point de vue grec ni d'un point de vue chrétien, mais c'est dans ce creuset épistémologique que va commencer à se former l'idée d'une temporalité historique rationnelle appelée progrès.

On offre donc aux Princes, en échange de leur prise de responsabilité temporelle

---

politique. Quoique opposées en apparence, les deux philosophies se rejoignent dans leur mépris pour toute tentative d'aménager un temps linéaire.

(Dieu leur a donné le pouvoir, ils doivent l'assumer), une récompense romaine fort peu chrétienne mais toute aussi alléchante: l'immortalité historique. On redécouvre ainsi les grandes tirades cicéroniennes sur la gloire et l'immortalité des héros politiques. Les humanistes:

"endorse the familiar *quattrocento* assumption that the highest ambition for any leading members of a commonwealth should be that of attaining honour, glory and fame."<sup>32</sup>

Encore une fois la proposition apparaît bien banale et courtisane; d'autant qu'elle est reprise par les chantres et poètes des cours italienne et française. Dite par un courtisan, elle a, avouons-le, peu d'intérêt. Mais énoncée par des humanistes, convaincus de la supériorité de la raison et du savoir humain, elle laisse entrevoir une possibilité de détacher l'homme et ses actes de son référent divin et du dessein providentiel de Dieu sur la *civitas christiana*. La marche de l'histoire vient de naître: l'autorité est en train de glisser du Royaume des cieux vers le Royaume terrestre.

Deuxième proposition faustienne au Prince: on lui promet une autre forme de maîtrise du temps; un savoir qui mène à la stabilité et la prospérité qui, dit-on, l'accompagne. La proposition est d'autant plus intéressante que, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, la prospérité n'est plus garantie par des pillages *ad hoc*.

Se maintenir au pouvoir demande désormais un minimum de "négociation" et de

---

<sup>32</sup> Q. Skinner, 1978, p.234.

gestion dont bien peu de Rois, selon Thomas More, sont capables. Dans un de ses épigrammes latins - *De cupiditate regnandi* - il soupire:

"Among many kings there will be scarcely one, if there is really one, who rules a single kingdom well."<sup>33</sup>

L'instabilité endémique de l'Europe est suffisante pour en convaincre les esprits princiers les plus obtus.

Le Prince a donc besoin de gestionnaires et les conseillers sont prêts - du moins le disent-ils - à leur apprendre la négociation. L'éducation proposée par les humanistes devient alors autant une "demande" qu'une "offre". Et, en bons "négociateurs" qu'ils sont, ils ne cessent de vanter les beautés et la richesse de l'éducation, sources grecques chrétiennes et romaines à l'appui, ainsi que la qualité de leur service.

Dans la tradition humaniste, ils vantent en effet l'éducation en général et celle du prince en particulier sans relâche, répétant qu'elle est la clef du succès. Érasme emprunte aux anciens, à Platon notamment, l'idée que la bonne marche d'un état repose entièrement sur la qualité de l'éducation du prince. Le parfait conseiller, bien éduqué, est bien sûr le Cardinal Morton qui est ainsi décrit dans *L'Utopie*: "Sa connaissance du Droit est étendue, son intelligence exceptionnelle, sa mémoire prodigieusement fidèle." (U.378)

Que faut-il enseigner au Prince de si précieux qui lui apportera gloire immortelle,

---

<sup>33</sup> *Epigrams*, n° 27, cité par G. Logan, 1983, p.73.

stabilité et prospérité? La logique aristotélicienne? L'abstraction platonicienne? le retrait stoïcien? En partie seulement car les humanistes sélectionnent soigneusement certains passages de philosophie grecque. Ils retiennent les éléments qui servent de caution à leur propre discours bénéficiant ainsi de l'autorité du Stagirite et de Platon. Mais en même temps, dans leur hâte pragmatique, ils ne s'arrêtent ni aux inconséquences, ni aux contradictions. Leur proposition utilise Platon mais est d'emblée démiurgique: il ne s'agit pas de "sortir de la caverne", ni pour eux ni pour le Prince. Ils sont chrétiens et seront jugés d'après leurs actions après leur mort.

Le Prince a des responsabilités temporelles dont il devra rendre compte à Dieu; bref, il a besoin d'une éducation théorique et pratique: un savoir-faire. Le conseiller a des responsabilités tout aussi chrétiennes. On ne doit pas abandonner un Prince lorsqu'on possède le savoir:

"pas plus qu'on ne doit abandonner un navire en pleine tempête sous prétexte qu'on est impuissant à maîtriser le vent." (U.433)

Aménager la caverne fait partie du devoir chrétien. Conclusion: le philosophe doit être "utile"<sup>34</sup>.

Leur vœu d'utilité politique et le savoir de l'époque ne leur laissent que peu de choix quant aux matières de l'enseignement: ils proposent au Prince de lui enseigner la rhétorique, bien sûr, les langues anciennes, la philosophie grecque auxquelles ils ajoutent un savoir

---

<sup>34</sup> Cf. Q. Skinner, 1978, pp.106 et suivantes.

"nouveau" issu du comparatif dont nous verrons l'importance épistémologique au chapitre cinq.

On compare les mœurs des pays récemment découverts et les événements de l'histoire qui, disent-ils, est source de savoir puisqu'elle se répète sur un fond de nature humaine que Vivès dit "invariable". Les humanistes du Sud notamment empruntent au Livre V du *Politique* d'Aristote et surtout à Polybe et à Cicéron et donc aux Stoïciens, l'idée d'un temps cyclique<sup>35</sup>.

L'histoire devient l'ultime modèle, "a nurse of practical wisdom" pour reprendre l'expression de Vivès. Elle est, pour Budé, "a great mistress, a leader 'even amongst our greatest teachers' and our surest guide to an honest virtuous life"<sup>36</sup>. Tous re-découvrent notamment la Rome de Cicéron<sup>37</sup> qui leur apparaît comme le modèle par excellence de stabilité et de prospérité.

"(...) the key to political wisdom lies in making a systematic study of earlier Republics, especially the Republic of ancient Rome (...)." <sup>38</sup>

Autre mérite de l'histoire: elle est, selon eux, la démonstration qu'on peut trouver un

---

<sup>35</sup> Cf. Q. Skinner, 1978, pp.109-110.

<sup>36</sup> Q. Skinner, 1978, p.220.

<sup>37</sup> Cf. Jacques Chomarat, "La philosophie de l'histoire d'Erasmus d'après ses réflexions sur l'histoire romaine", *Moreana* 100(1989): 159-67.

<sup>38</sup> Q. Skinner, 1978, p.169.

équilibre acceptable entre la morale et la politique: *utilitas* et *honestas*, une dichotomie qu'ils viennent, sans s'en rendre compte, d'exacerber en n'acceptant plus tout à fait comme guide le Bien révélé par les Écritures et en insistant à jouer les démiurges. Ainsi devrait se trouver résolue la question de départ du Livre premier: comment concilier l'éthique (*honestas*: la punition des voleurs) avec l'efficacité (la prévention du vol: *utilitas*), à savoir qu'ils ne recommencent plus ou que l'on décourage les autres voleurs? La réponse est évidente: il faut de meilleurs princes, mieux éduqués, qui offriront à leurs sujets un meilleur modèle de conduite.

Le thème devint particulièrement intéressant pour les humanistes

"(...) because some Italian humanists had embraced the notion of political necessity that sometimes demands immoral policies, and because northern humanists, to whom such claims were detestable, were interested in ways of countering them."<sup>39</sup>

Une extrême confusion s'ensuivit, en ce que tous utilisèrent le même concept - la "vertu" - pour désigner la qualité nécessaire à un Prince qui, éclairé par les leçons de l'histoire, pratiquerait à bon escient *l'honestas* et *l'utilitas* ou pour désigner sa ruse. Le mot, ainsi ballotté, aura le sens qu'on voudra bien lui donner.

"With Machiavelli (...) the concept of *virtù* is simply used to refer to *whatever* range of qualities the prince may find it necessary to acquire in order to 'maintain his state' and 'achieve great things'."<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> G. Logan, 1983, pp.52-53.

<sup>40</sup> Q. Skinner, 1978, p.138.

Les autres humanistes italiens, en mal d'idées, retourneront à Cicéron pour donner une contenu plus précis au mot.

"As Cicero had stated his ideal in the *Tusculan Disputations*, the aim of education is not merely to produce a man with a certain range of technical skills, nor even a man capable of attaining all the virtues and 'right-minded states'. The ambition must rather be to cultivate 'the single virtue' (*virtus*) which has been 'found to outshine the rest' (...)." <sup>41</sup>

Quant à Érasme, il prend garde de préciser ce qu'il entend vraiment par le mot "vertu" et se contente de dire que si le prince veut être vertueux, il lui faut bien choisir ses conseillers:

"He feels that this part of a Prince's task is easy, since it can be accomplished by summoning only good men to the royal service. He further states that councillors should be sagacious and trustworthy. And this is about the sum of advice that Erasmus has to offer princes on one of the most pressing practical questions that they had to cope with." <sup>42</sup>

Et à vrai dire, le personnage Thomas More et Pierre Gilles ne sont guère plus sagaces lorsqu'il s'agit de préciser davantage ce qu'ils entendent par "vertu" princière et conseillère.

Ils ne s'entendent à vrai dire que sur une seule restriction, et de taille: la vertu princière, délaissant les ambitions territoriales, s'exerce à l'intérieur de son royaume. Ayant fait de l'histoire la source du savoir politique, il leur est impossible de développer l'idée d'universalité et de responsabilité au delà des frontières de leur propre pays. Thomas More, lui-même, sans doute le plus aventureux de tous, ne s'y risquera pas. Son Utopie est une île

---

<sup>41</sup> Q. Skinner, 1978, p.87.

<sup>42</sup> J.H. Hexter, 1965, p.iii.

et ses dirigeants entendent défendre d'abord et avant tout les intérêts des Utopiens<sup>43</sup>, même si cela implique une guerre qu'ils abhorrent. Hythlodée, tout en accusant la guerre d'être une "réalité bestiale" (U.566), en reconnaît la réalité. Thomas More, écrit en ce sens George Logan,

"is functioning as a city-state theorist; his object is to secure the real interests of the citizens of Utopia, not those of humanity in general."<sup>44</sup>

L'offre étant faite au Prince, il reste à vendre leurs services, ce qu'ils font avec leur habituelle arrogance dont nous verrons plus tard qu'elle avait son utilité: ils se disent d'emblée les meilleurs et ne cessent de mettre en garde les Princes contre les fraudeurs et courtisans qui ne cherchent que leur propre intérêt. Un chapitre du livre *The Governor* de Sir Thomas Elyot s'intitule "The mortal poison of flattery".

Eux seuls, parce qu'éduqués et vertueux, représentent l'intérêt général et donc celui du Prince<sup>45</sup>. Ils ont un modèle qui a "réussi" en la personne du Cardinal Morton dont More ne cesse de faire l'éloge:

"Sa parole était à la fois élégante et persuasive, sa connaissance du Droit très étendue, son intelligence exceptionnelle, sa mémoire prodigieusement fidèle.

---

<sup>43</sup> Il y a néanmoins ouverture puisque l'île accueille volontiers tous ceux qui acceptent de se conformer à ses règlements.

<sup>44</sup> G. Logan, 1983, p.235.

<sup>45</sup> "So they often contend that any man of learning who acts as a councillor to his prince will be performing a service of the highest public importance, since he will be contributing to the 'good ordering' of the monarchy, and will thus be assisting in the preservation of the best possible form of commonwealth." Q. Skinner, 1978, p.219.

L'étude et l'exercice avaient encore développé ses éminentes qualités naturelles. Le roi faisait le plus grand cas de ses avis (...)." (U.378)

Leurs intentions sont honnêtes et c'est par vertu qu'ils acceptent de quitter leur tour d'ivoire.

Le devoir de l'État avant tout!

Et Érasme de citer Plutarque pour justifier sa vocation:

"not without reason did Plutarch say that no one serves the state better than he who imbues the mind of the prince, who provides and cares for anyone and everything, with the best of ideas and the most becoming a prince."<sup>46</sup>

Et fidèles à leur logique, ils concluent à leur propre "vertu":

"To Bruni and his successors, it had seemed obvious that the idea of *negotium*, or complete involvement in civic affairs, should be taken to represent the highest condition of human life."<sup>47, 48</sup>

A vrai dire, et cette fois c'est le personnage Thomas More qui parle, les amis de la justice et de l'éducation n'ont pas le choix.

" Vous ne pouvez jamais réaliser cet idéal plus efficacement, dit-il à Hythlodée, qu'en faisant partie du conseil de quelque grand prince auquel vous inspireriez - je suis certain que telle serait votre ambition - des mesures conformes au droit et à la morale."(U.374)

Fanfaronnades? Sans doute; mais elles ne sont pas gratuites car derrière ces déclarations à l'emporte-pièce, quelquefois décousues, insistantes, se cache une série de

---

<sup>46</sup> G. Logan, 1983, p.42.

<sup>47</sup> Q. Skinner, 1978, p.115.

<sup>48</sup> "Cicero ranks such participation higher than philosophic contemplation in the scale of *officia* (*Off.* I.xliiii 153-55)." G. Logan, 1983, p.102.

propositions d'une logique bien subversive.

D'abord ils sont en train d'établir, et pour toujours, l'idée que le pouvoir n'est pas un fait mais une responsabilité et qu'il a besoin d'hommes de mérite, lequel repose sur une éducation et non pas sur la naissance. Rappelons une fois encore que l'une des phrases les plus subversives de *L'Utopie* est celle qui décrit le Cardinal Morton en ces termes: "L'État, visiblement, reposait en grande partie sur lui" (U.378).

On notera ce "visiblement", marque d'une reconnaissance semi officielle d'un statut à venir. Érasme dans un des moments d'intuitions géniales dont il a le secret, fait écho à l'audace de la proposition: "*Homines non nascuntur, sed finguntur*" (les hommes sont formés par l'éducation plus que par la naissance), s'écrie-t-il<sup>49</sup>. Il ne continuera pas la logique de la proposition, à savoir que le pouvoir devrait être en conséquence laissé directement aux gens de mérite quelque soit leur naissance<sup>50</sup>. Tout au plus insistera-t-il sur la nécessité pour les gouvernants de justifier leur position. Aucun humaniste d'ailleurs ne le fera vraiment en ces termes et de manière aussi directe.

---

<sup>49</sup> Cf. W.H. Woodward. *Studies in Education during the Age of the Renaissance*. Cambridge, 1906, p.116. Cité par F. Caspari, 1968, p.55.

<sup>50</sup> "Most of the English theorists shrank from following the Platonic position to its logical conclusion: if knowledge led to virtue, and virtue alone qualified a man to rule, then, according to Plato's and More's plans, those who were devoid of knowledge and virtue had to be eliminated from the ruling group, and men from the lower orders of society had to be brought into it." F. Caspari, 1968, p.19.

Ils exercent alors un léger chantage intellectuel: si le Prince refuse le savoir, c'est la preuve *sine qua non* qu'il est un vulgaire tyran. Et si l'anathème ne suffit pas, on rappellera au tyran amateur que son règne sera de courte durée et que son nom ne passera pas à l'histoire.

Mais la subversion va encore plus loin. Le terrain est prêt pour faire du savoir et de l'éducation le but de la vie. Pétrarque, leur maître à tous, fut le premier à l'énoncer: le savoir doit servir à améliorer la condition humaine<sup>51</sup>. Érasme continuera le rêve: Il croyait en la perfectibilité du Prince et donc de l'homme.

"(...) Erasmus believed in the perfectibility of man by his own effort. He came close to paganism when he exclaimed that in our efforts to reach the limits of humanity and approximate God, we should imitate Prometheus - the greatest symbol of man's rebellious ambition and pride!"<sup>52</sup>

Puis il hésita et revint au dogme chrétien. Mais il était trop tard: l'idée d'un savoir souverain et celle d'un temps linéaire, source de savoir accumulatif, sont lancées<sup>53</sup>.

L'alchimie étrange de leurs mélanges inconséquents de religion et de philosophie a donc été explosive - ouvrant des brèches épistémologiques dans un système clos, brèches qui permettent à un dialogue laïc, tel celui de *L'Utopie*, d'être. Après tout, on y discute entre

---

<sup>51</sup> "(...) the general insistence that learning, in order to be justified, must be brought to bear on the improvement of human life is a central part of the legacy of Petrarch." G. Logan, 1983, p.41.

<sup>52</sup> F. Caspari, 1968, p.61.

<sup>53</sup> "(...) avec le retour de l'antique, naquit un sens très vif de l'histoire." E. Garin, 1969, p.11.

pairs de la légitimité de l'autorité et de l'incompétence des rois. Après tout, le livre peut être publié sans attirer d'ennuis pour celui qui allait devenir chancelier d'Angleterre.

Mais, ils sont tous plus ou moins conscients que la réponse du *negotium* n'est pas complètement satisfaisante. Les humanistes du *negotium*, notamment, font tous abstraction du problème de la violence inhérente aux individus et à l'acte de gouverner qu'ils n'arrivent point à intégrer dans ce qui leur apparaît être une solution. A vrai dire, leur raisonnement en miroir, même déplacé dans l'histoire, ne leur permet toujours pas de séparer la sphère politique profane "violente" de sa légitimité par l'autorité divine<sup>54</sup>. L'histoire leur apprend aussi que les philosophes "éclairant" les "despotes" connurent bien des déboires, à commencer par Platon. Aussi hésitent-ils....

---

<sup>54</sup> Il faudra attendre *Le Prince* que Machiavel, à l'écart du mouvement du *negotium*, finit d'écrire en 1513.

**CHAPITRE QUATRE: *L'OTIUM***

**Le rejet du *negotium***

**La tentation de l'*otium***

**La naissance de l'espace individuel**

**L'entreconnaissance**

## Le rejet du *negotium*

L'hésitation angoissée des humanistes n'est pas uniquement le produit d'une épistémé mal structurée; elle est aussi le produit du quotidien des secrétaires de chancellerie, à même de douter de la possibilité d'assagir ces Princes qu'ils côtoient et dont ils connaissent, mieux que personne, l'arbitraire<sup>1</sup>. Ajoutons que la distinction entre "conseiller" et "courtisan" n'est pas encore conceptualisée car son fondement même - l'idée de compétence spécialisée - n'a pas encore de statut explicite<sup>2</sup>. Et Hythlodée de dire brutalement:

"(...) vous n'aurez jamais l'occasion d'exercer une heureuse influence, car une fois introduit dans ces hautes assemblées, fussiez-vous le meilleur des hommes, vous serez bien plus facilement contaminé par la corruption que vous n'arriverez à rendre vos collègues meilleurs (...)." (U.437)

L'expérience n'est certes pas nouvelle et ils reprennent à leur compte le doute exprimé par Platon lui-même dans la *Lettre VII*<sup>3</sup> qu'Hythlodée, qui connaît ses classiques, reprend en le citant:

---

<sup>1</sup> "(...) the chief reason for preferring a life of *otium* is said to be that public affairs are well-known to be governed entirely by hypocrisy and lies. This is one of the main themes developed by the so-called *Grands Rhétoriciens* in France, a scurrilous group of anti-Court satirists led by Jean Bouchet et Pierre de la Vacherie." Q. Skinner, 1978, p.217.

<sup>2</sup> Copernic, Budé ainsi que Vivès s'occupent d'assistance publique, de monnaie, de poids et mesures, de droit, d'éducation, etc...

<sup>3</sup> "(...) looking at all the States which now exist, I perceived that one and all they are badly governed; for the state of their laws is such as to be almost incurable without some marvellous overhauling and good-luck to boot." Cité par G.Logan, 1983, p.100.

"Au moins, continue-t-il, si ceux qui sont au pouvoir étaient prêts à suivre ces bons conseils! Mais Platon ne s'est assurément pas trompé lorsqu'il prévoyait que, si les rois ne se livraient pas eux-mêmes à la philosophie, comme ils sont imbus dès l'enfance de principes pervers et infectés par eux, ils n'approuveraient jamais pleinement les conseils de ceux qui s'adonnent à la philosophie. Il en fit lui-même l'expérience chez Denys le Tyran." (U.417)

Le thème est, en effet, vieux comme la philosophie politique et les humanistes du *quattrocento* l'endossent avec "enthousiasme"<sup>4</sup>. Raphaël Hythlodée joue pour un temps le rôle de Pic de la Mirandole dont on sait que Thomas More était un grand admirateur<sup>5</sup> .... et critique, car Raphaël drappé dans son indignation et sa pureté, est quelque peu théâtral<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Pétrarque, toujours pionnier, avait ouvert la voie dès 1346, dans son *Éloge de la vie solitaire* (cf. Q. Skinner, 1978, p.108), suivi par les humanistes italiens du début du *Quattrocento*: Vergerio, Bruni, Alberti et Salutati. Plus tard, Erasme, Budé et Ficin oscillent - du moins le disent-ils - sans arrêt entre le désir d'action (*vita activa*) et celui de la contemplation (*vita contemplativa*). A ce propos, P.O. Kristeller écrit: "The *De Otio religioso* and the *De vita solitaria* offer a defence of the contemplative life, and the latter work at least illustrates the secularisation of this ideal, transferring it from the monk to the lay scholar (although Petrarch himself was a cleric)." Paul Oskar Kristeller. "Humanism." *The Cambridge History of Renaissance Philosophy. Op. cit.*, 1988, p.129.

<sup>5</sup> Cf. Louis Valcke "Jean Pic de la Mirandole lu par Thomas More", *Moreana* 100(1989): 77-98.

<sup>6</sup> Dans sa lettre à Andrea Corneo, Pic de la Mirandole est tout aussi "théâtral". Andrea Corneo "(...) fidèle à l'esprit de Cicéron, avait vivement incité son jeune correspondant à mettre ses talents au service de quelque prince, plutôt que de se morfondre en d'interminables études philosophiques: ainsi, prétendait Corneo, ferait-il enfin oeuvre utile. Touché à vif, Pic réplique: 'Tu écris qu'il est temps que je me mette au service de l'un des princes régnant en Italie. C'est que tu ne connais pas l'opinion que les philosophes ont d'eux-mêmes, eux qui, comme le dit Horace, s'estiment rois parmi les rois'." Louis Valcke, "Jean Pic de la Mirandole et le retour au *style* de Paris: Portée d'une critique littéraire", inédit, 1991, pp.5-6.

N'a-t-il pas, comme son modèle<sup>7</sup>, renoncé aux biens de ce monde dès sa prime jeunesse?

"Les autres hommes ne cèdent leurs biens que lorsqu'ils sont vieux et malades; même alors, il ne les cèdent qu'à contre-cœur et parce qu'ils ne sont plus capables de les garder. Moi, c'est non seulement sain de corps et d'esprit mais en pleine jeunesse que je les ai distribués à ma famille et à mes amis." (U.373)

Et il lance, magnifique, qu'il ne veut pas aller se "donner en servage aux rois" (U.373), s'établissant ainsi de plain pied dans cet espace laïc anémique et non encore fondé, ouvert par l'offre du *negotium* (Le concept d'égalité ne sera formulé dans son acception moderne que beaucoup plus tard).

Qui rejette qui? Les philosophes rejettent-ils les rois ou les rois rejettent-ils les philosophes? La réponse est ambiguë. Les humanistes se plaignent sans arrêt de ce que les rois ne sont sensibles, en fin de compte, qu'à la flatterie et ne veulent pas entendre raison. Les conseillers royaux en place ne sont qu'arrogants courtisans. Et Hythlodée d'ironiser:

"(...) tous sont tellement sages qu'ils n'ont pas besoin - ou du moins, tous s'estiment tellement sages qu'ils n'ont pas envie - d'approuver les conseils d'une autre personne; sauf, parasites qu'ils sont, à acquiescer et à applaudir aux propos les plus absurdes des grands favoris du prince dont ils essaient, par leur assentiment, de gagner les bonnes grâces." (U.374-377)

Raphaël est intarissable sur le sujet: il fait un long détour imaginaire à la cour du Roi de France pour démontrer à quel point ses sages conseils seraient malvenus<sup>8</sup>. Mieux, selon

---

<sup>7</sup> Cf. L. Valcke, 1989, p.88.

<sup>8</sup> L'attaque indirecte prend des détours. On ne peut parler de Morton, mais il est acceptable de critiquer l'ennemi, le Roi de France en l'occurrence. "Allons! Imaginez, s'écrie Raphaël que je me trouve chez le roi de France. Je fais partie de son conseil(...). (U.417) Si je montrais (...)

George Logan:

" For Hythloday, the function of the account of the conversation at Morton's table is to support his claims about the nature of the councilors."<sup>9</sup>

Personne ne veut écouter un conseiller qui ne saurait flatter: ni le juriste, ni le moine, ni le bouffon, ni les scolastes. Quant à l'homme de pouvoir - en même temps que conseiller lui-même - qu'est le Cardinal Morton, il écoute avec une bienveillance nonchalante les propos de l'étranger, lui permettant de s'exprimer en le débarassant, pour un temps, des "parasites" auxquels il intime l'ordre de se taire. Mais, ainsi se conclut le dialogue dans le dialogue:

"Peu après, il [le Cardinal] se leva de table, se disposa à donner audience aux visiteurs qui avaient des affaires à traiter et nous renvoya." (U.413)

Cette fin est remarquable mais est passée inaperçue<sup>10</sup> parmi les commentateurs de

---

que toutes ces entreprises guerrières, après avoir bouleversé tant de nations pour la cause du roi, après avoir épuisé ses trésors et décimé son peuple, malgré quelques succès, se termineraient quand même par un échec (...). Quel accueil recevrait, à votre avis, mon cher More, un tel discours?" (U.421-22). La conclusion tombe: "(...) chez les princes, il n'y a pas de place pour la philosophie" (U.430) et le sage doit savoir s'éloigner à temps. "Platon emploie, à ce sujet, continue Hythlodée, une bien jolie comparaison pour montrer que les sages ont raison de se tenir à l'écart des affaires publiques. Lorsqu'ils voient la foule se répandre dans les rues pour s'y faire arroser par d'incessantes ondées, les sages, qui ne parviennent pas à la convaincre de se mettre à l'abri, restent chez eux: ils savent que, s'ils sortent à leur tour, ils n'arriveront qu'à se faire mouiller avec les autres. S'ils n'ont pu remédier à la sottise d'autrui, ils n'en ont pas moins une satisfaction, celle d'être eux-mêmes à l'abri." (U.437)

<sup>9</sup> G. Logan, 1983, p.44.

<sup>10</sup> Sinon supprimée. Dans l'édition de Louvain, parue en 1566, deux pages manquent. Depuis "Je me demande si (...)" (U.409) jusqu'à "(...) nous renvoya (...)." (U.413).

Thomas More. Et pourtant elle met fin de manière abrupte aux illusions du *negotium*. Le pouvoir, une fois "diverti" par les arguments de la raison, retourne à ses affaires et congédie les conseillers. Certes, Raphaël continue à s'en prendre aux conseillers en place qui n'attachent aucune importance à ses propos. Certes, il ne critique jamais ouvertement ce Cardinal Morton à qui Thomas More doit tant, mais le fait est qu'il évite de dire ce que le Cardinal a fait de ses conseils. La réponse est évidente et inscrite dans la phrase que nous évoquions. Le Cardinal sortit.

L'affaire est réglée. L'espoir devient fuite du réel, cette *vita contemplativa (otium)* que Cicéron et les Stoïciens (Sénèque, Marc Aurèle) conseillaient de pratiquer avec modération afin de se consacrer davantage à la *vita activa (negotium)*.

### La tentation de l'*otium*

La démarche, il convient de noter, est individuelle. Aucun, à l'exception peut-être de Ficin<sup>11</sup> et de Thomas More<sup>12</sup>, ne semble être intéressé par l'"*otium*" chrétien, à savoir la retraite monastique; et ce, en dépit de leur professions de foi répétées. A lire les descriptions

---

<sup>11</sup> "Il revêt (...) l'habit sacerdotal et se tourne tout entier vers Platon et Plotin pour trouver quelqu'un à même de transformer l'inquiétude qui le travaille en espérance, et de lui donner l'assurance que le sens, la stabilité et le caractère positif que nous ne réussissons pas à découvrir dans les choses d'ici-bas, sont en réalité en haut, où nous finirons par nous réveiller." E. Garin, 1969, p.76.

<sup>12</sup> Le jeune Thomas More fit une retraite à la Chartreuse de Londres et fut tenté par les vœux définitifs. Il fait peu de doute également qu'il retrouva avec un certain soulagement ce "loisir" de la contemplation lorsqu'il fut enfermé dans la Tour de Londres à la fin de sa vie.

érasmiennes de la vie des couvents de l'époque, ce refus n'étonnera point. Ils ont trop "lu" pour supporter le dogme<sup>13</sup>. Ils ont trop traduit pour recopier des manuscrits. Ils ont pris trop de liberté avec le pouvoir pour supporter la règle. Pic de la Mirandole en est un exemple parmi d'autres.

" (...) en ce qui concerne sa démarche religieuse personnelle et le développement de sa vie spirituelle, écrit Louis Valcke à ce propos, Pic a toujours tenu à préserver son entière autonomie. Même face à la personnalité puissamment dominatrice d'un Savonarole, Pic ne s'est jamais laissé détourner de ce qu'il pensait être sa voie. Malgré les vives incitations du Dominicain, malgré le respect que Pic lui voua, toujours et jusqu'à la fin, il refusa d'entrer dans les Ordres, parce qu'il estimait que telle n'était pas sa vocation."<sup>14</sup>

Bref, le voeu de contemplation des humanistes est à la mesure des aspirations nées de leur lectures les plus récentes. On remarquera aussi qu'il n'y a pas de couvent sur l'île d'Utopie. Si vie monastique il y a, elle est la vie sur l'île toute entière reposant sur l'antithèse de la vie monastique: la famille.

De même, si contemplation il y a, elle sera philosophique et mieux, elle sera grecque et surtout pure. Il ne s'agit pas de faire "une étude mercenaire de la philosophie" pour reprendre l'expression de Pic de la Mirandole<sup>15</sup> ou de "délirer avec les fous" pour reprendre celle d'Hythlodée (U.433). "Qu'un philosophe puisse mentir, je l'ignore, s'exclame-t-il, et en

---

<sup>13</sup> "Renaissance scholars (...) were not anti-christians, but as laymen they did not subordinate the development of secular learning to its amalgamation with religious or theological doctrine." P.O. Kristeller, 1961, p.7

<sup>14</sup> L. Valcke, 1989, p.90.

<sup>15</sup> L. Valcke, 1991, p.7.

tout cas pas moi!"<sup>16</sup> (U.434). Extraordinaire remarque d'un Hythlodée dédaigneux qui va introduire ce royaume d'Utopie dont il explique pendant un long paragraphe qu'il ex-iste. Dissonance! L'Utopie en est pleine et nous tenterons d'en apporter une interprétation dans la conclusion.

Oscillant entre Cicéron<sup>17</sup> qu'ils avaient courtisé pour sa *vita activa*<sup>18</sup> et les charmes de la *vita contemplativa* chantés par Pétrarque, les humanistes redécouvrent Epicharme, Euripide, les stoïciens romains en général<sup>19</sup> et - en particulier - Sénèque<sup>20</sup>, Platon<sup>21</sup> et,

---

<sup>16</sup> On se rappelle que dans sa lettre à Pierre Gilles, l'écrivain Thomas More parle du narrateur Thomas More et insiste: "j'aimerais mieux dire un mensonge (*mendacium dicere*) que commettre un mensonge (*mentire*), préférant manquer à la sagacité plutôt qu'à l'honnêteté." (U.349) Comme le fait remarquer André Prévost, dans une note explicative, *mentire* relève de l'ordre moral, alors que *mendacium dicere* relève de l'art de dire. Un monde les sépare.

<sup>17</sup> Pétrarque "addressed a strong rebuke to Cicero in his letters *On Familiar Matters* for having wished in his older years 'to give up the *otium* appropriate to your age and profession' in order to return to a life of politics with its 'involvement in so many useless quarrels'." Q. Skinner, 1978, p.108.

<sup>18</sup> "Pour Cicéron, le choix est clair: le *negotium* est tout entier réservé au devoir politique 'et rien, pour les hommes, ne doit venir avant cette utilité'. Quant aux lettres, aux choses de l'esprit, à la recherche de la vérité pour elle-même, si réellement intéressantes que soient ces activités, l'honnête homme ne s'y a.jonnera qu'avec modération (...)." Cité par L. Valcke, 1991, pp.3-4. Seule exception, fort condescendante il est vrai. Il faut se montrer indulgent, continue Cicéron "envers ceux qui ne prennent pas part aux affaires publiques, si un génie supérieur les amène à se consacrer à la science, ou si, de santé faible ou pour quelque grave motif, ils se sont retirés des affaires (...)." L. Valcke, 1991, p.6.

<sup>19</sup> "Similar justification of the philosopher's refusal to enter practical politics are found in Roman Stoic thought, despite its characteristic emphasis on the duty of political participation." G. Logan, 1983, p.102.

<sup>20</sup> " [According to Seneca], if the state is too corrupt to be helped, if it is wholly dominated by evils, the wise man will not struggle to no purpose, nor spend himself when nothing is to be gained (*De Otio* III,3). And in fact there is not a 'single (...) [state] which could tolerate the

dans une certaine mesure, Averroès<sup>22</sup> qui ont

"sous des formes différentes, une démarche analogue, une hantise commune: exil terrestre, séparation, retour à la véritable patrie; absence de signification de cette vie, refuge provisoire d'un être ayant atteint d'emblée son point d'achèvement, un être originellement parfait, et destiné à retourner dans sa demeure d'élection; suprématie, non de l'action, qui nous retient dans l'impureté du monde, mais de la contemplation (...)." <sup>23</sup>

Si Ficin, en particulier, rend accessible en latin les dialogues du "divin Platon"<sup>24</sup>, on redécouvre également l'Aristote contemplatif, celui de *L'éthique à Nicomaque*, dans laquelle, le Stagirite:

"gave his definitive answer to the question of which was the best and most perfect virtue and therefore the foundation of human happiness. Since according to him the most excellent part of man was his rational soul, it necessarily followed that the most perfect virtue was intellectual rather than moral and also that it was related to the highest part of the intellect. This

---

wise man or which the wise man could tolerate '(VIII.3)." G. Logan, 1983, p.103.

<sup>21</sup> Dans le Livre VII de *La République*, Socrate, parlant de ceux qui ont contemplé la lumière, explique à Glaucon : " (...) il n'est pas étonnant que ceux qui se sont élevés jusque-là ne soient plus disposés à prendre en main les affaires humaines, et que leurs âmes aspirent sans cesse à demeurer sur ces hauteurs." Platon, *La République*, 1963, p.219.

<sup>22</sup> "Si l'on reprend la conclusion du Chapitre III du *De anima beatitudine*, un des textes d'Averroès les plus célèbres, (...) le thème des 'espèces', des 'formes' préexistantes à l'individu, laisse entrevoir toutes ses conséquences. Le particulier atteint son point de perfection en se dissolvant, pour autant que le permet sa nature, dans l'unité de la forme (...); le but de l'homme est un détachement contemplatif absolu (...)." E. Garin, 1969, p.28.

<sup>23</sup> E. Garin, 1969, p.18.

<sup>24</sup> "So they dethroned the writings of Cicero from the position of pre-eminence assigned to them by the earlier 'civic' humanists, and proclaimed instead - in Ficino's words - that the dialogues of the 'divine Plato' must be regarded as 'the first and greatest' philosophical treatises of the ancient world." Q. Skinner, 1978, pp.115-116.

virtue was theoretical wisdom (...), and the activity in accordance with it was the contemplation of the most exalted objects, which for Aristotle were celestial and divine."<sup>25</sup>

Le rêve se cristallise autour des jardins d'Épicure dont Érasme raconte les délices. On cherche à les recréer: Thomas More se fait bâtir une maison-jardin sur la Tamise à Chelsea où il reçoit fort généreusement ses amis<sup>26</sup>. Budé est célèbre pour une hospitalité bucolique française. Hythlodée parle sur un banc de gazon. Le dialogue est plaisant, entrecoupé par un dîner - à la Valla<sup>27</sup> - qu'ils prennent tous le temps de prendre en toute convivialité.

Mais sous un ciel non grec et en l'absence de l'état de grâce, le désir humaniste de contemplation est peu convaincant. Pic de la Mirandole a pris soin, dans son voeu de dépouillement, de garder auprès de lui l'essentiel du confort, y compris un serviteur<sup>28</sup>. Érasme ne s'assoie sur le banc de Chelsea qu'entre deux voyages et rencontres avec

---

<sup>25</sup> Jill Krayle. "Moral Philosophy." *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Op. cit., 1988, p.334.

<sup>26</sup> "Attentif au développement de la 'République des Lettres', More n'hésite pas à faire bâtir à Chelsea une demeure imposante où il s'installe en 1524 et où il accueille des érudits, des diplomates et des artistes étrangers." A. Pfévost, 1978, p.196.

<sup>27</sup> "Do you think, s'écrie l'hôte, I am so rude that I would send away a friend coming to me for dinner?" Lorenzo Valla. *Dialogue on Free Will*. In *Renaissance Philosophy of Man*. Op. cit., p.175.

<sup>28</sup> "S'il se défait au bénéfice de son neveu des terres qu'il possédait à Mirandole et à Concordia, c'était (...) [pour] jouir plus librement d'une pleine quiétude. Et s'il distribue aux pauvres des sommes importantes, ce sera après avoir pris la sage précaution de se bâtir une résidence champêtre à Corbula, où, entouré d'une bibliothèque, en laquelle il avait investi, au bas mot, quelque 7.000 écus d'or, il allait pouvoir enfin se livrer aux plus hautes méditations (...)." L. Valcke, 1989, p.88.

universitaires et bourgeois et Ficini ne cesse d'hésiter. Quant à Thomas More, il ne trouvera la paix - précaire - de la contemplation qu'une fois enfermé, contre son gré, dans la Tour de Londres.

Dans cette perspective, l'*otium* semble avoir aussi peu de poids philosophique que le *negotium* et il est apparu à bien des commentateurs comme un mauvais amalgame de textes anciens, preuve d'une pensée épuisée<sup>29</sup>.

## La naissance de l'espace individuel

Et pourtant, subrepticement, dans la démarche de l'*otium* renaissant vient de s'ajouter à l'idée d'un savoir souverain et laïc, esquissée par le *negotium*, celle d'un salut individuel laïc qui passe par la reconnaissance de l'autre, laquelle n'est pas encore l'intersubjectivité mais en est la condition de possibilité.

En effet, dans le néo-platonisme chrétien dominant l'époque, Dieu donne sens à tout, y compris à l'individu. Son âme est un "miroir" dans lequel se reflète le divin; et la grâce, acte qui lui permet de trouver son identité véritable, est illumination, baignée de l'amour de

---

<sup>29</sup> Renforçant l'hypothèse d'une Renaissance n'étant que la fin du Moyen Âge.

Dieu qui reconnaît l'individu mais lui demande d'oublier ses particularités pour se joindre à lui. Dieu-le-père donne sens au système logique dont Jean Writh démontre qu'il est, à l'époque, "une figure de la parenté"<sup>30</sup>. Dans ce système, la notion médiévale de sujet est contradictoire car "soumis à la puissance paternelle du prédicat, le sujet est toujours passif"<sup>31</sup>. Dans un acte indépassable, l'individu partage son identité avec tous ceux qui se reflètent dans le champ du miroir divin: ses "frères" et ses "soeurs".

Si nous continuons la métaphore, l'on pourrait supposer qu'à la fin d'un Moyen Âge en mal d'absorber des changements non prévus par le dogme, l'homme prend une certaine distance par rapport à l'image divine et vit une crise d'identité, "identité égarée, inconnue, qu'il faut trouver ou retrouver"<sup>32</sup>. Le miroir en quête de reflet, terni, désinvesti pour un temps du regard porteur de sens, devint alors, obsession médiévale, source de questionnement angoissé<sup>33</sup>. Narcisse hante la fin du Moyen Âge<sup>34</sup>. Parce que l'Autre/Dieu

---

<sup>30</sup> Jean Writh "Le sujet médiéval", *Penser aujourd'hui*, sous la direction d'Elisabeth Guibert-Sledwiewski et de Jean-Louis Vieillard-Baron, Colloque de Cerisy, Paris, Méridiens Klincksieck, 1988, p.244.

<sup>31</sup> *Ibid.* p.244.

<sup>32</sup> Danielle Régner-Bohler, "Fictions", *Histoire de la vie privée, De l'Europe féodale à la Renaissance*, Tome 2, sous la direction de Philippe Ariès et Georges Duby, Paris, Editions du Seuil, 1985, p. 380.

<sup>33</sup> Le vide se remplit de fantasmagories qui décomposent et rendent fou. "S'enchantant de sa propre contemplation et passant le quart de sa journée à soigner son apparence, une dame exaspère ceux qui attendent à l'église (...). Et, comme il plut à Dieu, pour faire un exemple, tandis qu'elle se mirait en cet instant, elle aperçut dans le miroir l'ennemi qui lui montrait son derrière, si laid, si horrible que la dame perdit la raison, comme possédée par le diable." *Ibid.*, p.389.

s'absente, il ne reste que le "même" qui en meurt<sup>35</sup>.

Entre le vide laissé par Dieu et le néant du "même", la réflexion de l'*otium* crée un espace unique, "hors cité", "hors église", "hors communauté". Espace qui fut l'espace où se forma la philosophie stoïcienne. Mais il ne s'agit pas ici d'ataraxie; le message chrétien ajoute cette "chaleur" d'amour qui relie les êtres les uns avec les autres et qui est plus que la participation à la nature en général. Le néo-platonisme de Ficin, notamment, en intégrant l'amour individuel chrétien, a laissé des traces profondes dans la pensée du XVe siècle<sup>36,37</sup>.

Dans le même esprit, le jardin d'Épicure n'échappe pas au souffle chrétien.

N'oublions pas en effet que l'amitié épicurienne se veut "détachée", aux antipodes de l'*eros*

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p.391.

<sup>35</sup> Sur la fontaine alors se penchant,  
Il vit dans l'eau claire et nette  
Son visage, son nez et sa petite bouche;  
(...)  
Il s'attarda tant sur la fontaine  
Qu'il aima sa propre image  
Et à la fin il en mourut."  
Extrait *Le Roman de la Rose*, *Ibid.*, p.391.

<sup>36</sup> Alors qu'il n'y a pas, dans la philosophie stoïcienne, de séparation entre la Nature et la nature humaine. Les stoïciens cherchent à se fondre dans le Grand Tout, au-delà des individualités illusives.

<sup>37</sup> Dans le texte de Thomas More, comme nous le verrons au chapitre suivant, le mot nature humaine domine. Ce n'est pas par hasard que le mot "chaleur" revient sans arrêt dans *L'Utopie*.

amical platonicien qui cherche la participation et de la *caritas* chrétienne qui est responsabilité participante. Les humanistes chantent l'amitié et non plus la fraternité chrétienne, mais ils gardent le sens chrétien d'attachement.

De plus, l'amitié lie entre eux les individus qui se reconnaissent comme tels. Telle est la force des rencontres de l'*otium*: l'individualité peut naître dans un espace laïc spéculatif, fondée sur le dialogue entre individus qui se reconnaissent en acceptant leur singularité et en cultivant le style.

Commence une période extraordinaire de jeux spirituels où l'individu naissant acquiert son identité à travers la complicité amicale. Érasme, Thomas More, Budé et plus tard, en France, Montaigne et La Boétie multiplient à profusion, les situations où le monde est inversé, où ils se dédoublent, se font parler eux-mêmes à l'envers dans des jeux de miroir qui se reflètent à l'infini.

Dans *L'Utopie*, on retrouve partout les inversions spéculaires: "Amaurote" la capitale utopienne signifie en grec "ville mirage", l'"Anydre" qui la traverse est "un fleuve sans eau", l'"Achorie" "un pays sans contrée" et l'"Alaopolécie" une "cité sans peuple" alors qu'"Adème" est "un roi sans peuple". N'oublions pas bien sûr le titre qui donna lieu à un genre littéraire: une "utopie" est le lieu qui est "nulle part" mais qui est l'image renversée du *hic et nunc* décrit dans *L'Éloge de la folie* d'Érasme. L'envers des choses se retrouve chez Pétrarque, Valla, Salutati, Ficin, Pompanazzi et d'autres auteurs italiens.

"Similarly, if we were to plot the location of Utopia in accordance with information Raphaël gives and the reporter duly reports, we would find that it approximates the antipodes of Europe and probably England."<sup>38</sup>

Mais, il faut le répéter, il ne s'agit pas ici, comme au Moyen Âge, d'images délirantes ou oniriques, ce qui est la même chose, mais bien d'images inversées qui n'ont de sens que par rapport à ce qu'elles reflètent. C'est en ce sens que Simone Goyard-Fabre écrit:

"(...) en fabriquant à plaisir un vocabulaire ésotérique et provocant, More ne cède nullement aux sortilèges de la fantasmagorie; l'apparemment impossible est pour lui plus prégnant et plus vrai que le réel en sa platitude."<sup>39</sup>

Le plaisir ludique ne se sent plus et l'on continue sur sa lancée pour s'essayer à toutes sortes de grimaces. Thomas More et Érasme vont donner à l'humour ses lettres de noblesse que l'ère de la raison désignera pourtant du bout des lèvres comme "genre littéraire" mineur. Les "Tranibores" qui gèrent l'Utopie signifient à la lettre "les grands gloutons"; leurs acolytes, les Syphogrates sont "des vieillards radoteurs", sans oublier, bien sûr, le héros Hythlodée dont le nom signifie "vain babil" ou "le diseur de non sens".

Mais la phrase la plus importante du processus d'individuation n'est pas l'inversion Bunuelesque, quoiqu'elle fasse partie intégrante de la construction du "je" par le "jeu". Le miroir ludique introduit à soi un soi-à-l'envers: un soi que je reconnais mais qui m'échappe.

---

<sup>38</sup> E. McCutcheon, 1983, p.48.

<sup>39</sup> S. Goyard-Fabre, 1987, p.38.

Il est clair, par exemple que le personnage central de l'Utopie, Hythlodée:

"was a creation in some respects very much like More himself, sharing his aspirations sharing his literary tastes, sharing his moral convictions, sharing his feelings about so many very important things - about justice, and luxury, and pomp, and peace, and study, and work."<sup>40</sup>

Mais il est clair aussi qu'il n'est pas Thomas More mais l'image inversée de ce Thomas More dont le personnage apparaît dans le premier Livre de *L'Utopie* lors d'un extraordinaire dialogue entre soi et soi: Moi, Thomas More et Moi, Raphaël Hythlodée.<sup>41</sup>

Cette grammaire ludique de reflets et de doubles inversés<sup>42</sup> a laissé perplexes bien des commentateurs, perdus dans le labyrinthe fascinant<sup>43</sup> de ce jeu de miroirs<sup>44</sup>. Wolfgang

---

<sup>40</sup> J.H. Hexter. *The Vision of Politics on the Eve of the Reformation: More, Machiavelli, and Seyssel*. New York: Basic Books Inc., 1973, p.35.

<sup>41</sup> Dans sa Lettre à Pierre Gilles, Thomas More parle à travers plusieurs "moi" comme l'a démontré de manière remarquable Elizabeth McCutcheon: "(...) More's letter (...) speaks to puzzling reader-reporter-narrator-author-text relationships which have bedevilled More criticism." (1983, p.18). Elle ajoute plus loin: "Beginning with the 'ego', the 'I' who is so very busy, he shifts to the more general 'we' with his question, and ours, "Quando ergo scribimus?", to the distant third person 'many' (...) for whom (...) food takes *no less time than sleep* (...)." *Ibid.* pp.27-28.

<sup>42</sup> Cf. Louis Marin, *Utopiques, jeux d'espace*, Editions de Minuit, Paris, 1971.

<sup>43</sup> La preuve en est le nombre peu ordinaire d'ouvrages proposant des "clefs" pour comprendre *L'Utopie* qui ont été et sont encore publiés.

<sup>44</sup> "D'autres décident de ne voir dans les facettes multiples du texte qu'un jeu de miroirs réfléchissant des structures dans l'espace. Cette tentation plus subtile que le pittoresque du récit ou l'intérêt du roman, s'est fait jour dans l'interprétation purement structuraliste de *L'Utopie* de More (...). Ce divertissement enjôleur mais gratuit, toutes les grandes oeuvres, de *L'Odyssée* à la *Chanson de Roland*, du *Roi Lear* au *Paradis Perdu*, s'y prêtent avec un égale plasticité. *L'Utopie* n'a pas échappé à ce traitement." A. Prévost, 1978, pp.152-153.

Rudat, entre autres, reprenant les conclusions de Merritt Abrash, développe l'hypothèse selon laquelle Thomas More se sert d'Hythlodée pour critiquer ses amis insupportables d'angélisme, tout en offrant aux lecteurs une série de clefs leur permettant de comprendre le subterfuge.<sup>45</sup> D'autres, en revanche, font complètement abstraction du personnage "Thomas More" mis en scène dans le Livre premier et voient en Hythlodée le porte parole du vrai Thomas More, celui qui dévoila enfin ses sentiments véritables lorsqu'il fit face au bourreau<sup>46</sup>.

Et pourtant, ce miroir, nécessaire à la lecture des textes de Léonard de Vinci, nous permettrait aussi de lire enfin l'auteur de *L'Utopie*, lequel nous explique dans une de ses lettres à Érasme qu'il avait, en rêve, traversé un miroir et rejoint Hythlodée.

Car Hythlodée est un reflet de miroir, ce qui ne veut pas dire que ce qu'il représente n'existe pas. Mais cela ne veut pas dire non plus qu'il existe. Nous nous trouvons dans une zone philosophique unique et étrange: un entre-deux.

---

<sup>45</sup> Wolfgang E.H. Rudat. "More's Raphael Hythloday: Missing the Point in *Utopia* Once More." *Moreana* 69(1981): 41-63. La thèse d'une plaisanterie est également reprise par C.S. Lewis, Harry Berger Jr., Barnes, T.S. Dorsch, Warren W. Wooden, Robbin S. Johnson et R.S. Sylvester.

<sup>46</sup> "More truly believed that the Utopian commonwealth as he had framed it was the Best Society. That he did indeed believe this he indicates time after time, but never more emphatically than at the beginning of the summation with which he closed the original version of *Utopia*: 'Now I have declared and described to you, as truly as I could, the form and order of that commonwealth which verily in my judgment is not only the best, but also that which alone of good right may claim and take upon it the name of commonwealth or public weal'." J. H. Hexter, 1965, p.57.

Cet *otium* n'est ni grec ni chrétien: il n'est certes ni le retour de soi dans le grand Tout ni l'abandon de soi à la volonté du père. Il est la découverte de soi-à-l'envers, fondamentale en ce qu'elle permet la découverte de l'autre dans une double équation: moi est un autre (moi inversé), l'autre est moi (un *alter ego*). Il en revient à Gérard Allard d'avoir développé l'équation en analysant l'amitié qui lia Montaigne à la Boétie et qui fit rêver tant de lecteurs solitaires; et pourtant, nous sommes loin du sentimentalisme; leur amitié fut plus qu'anecdotique, elle fut la découverte de ce moi appelé autre <sup>47</sup>.

S'il faut encore ajouter à la preuve de l'existence de ce miroir invisible où naît l'individualité, dans lequel la Renaissance se réfléchit, elle nous sera apportée par les doubles portraits qui furent, à l'époque, monnaie courante. En 1517, Quentin Metsys fait le portrait de Pierre Gilles et d'Érasme, posant en symétrie, se reflétant au point où l'on ne remarque les différences qu'au prix d'un effort d'attention<sup>48</sup>. Ce double portrait fut envoyé à Thomas More qui lui-même se dédoublera dans un portrait de lui et de John Fisher<sup>49</sup>.

---

<sup>47</sup> "(...) tout comme son ami Montaigne, La Boétie double son discours d'un message qui est comme la correction de ce que livre l'essentiel de son texte. Images miroirs l'une de l'autre, Montaigne et La Boétie se répondent en inversant et ce qu'ils disent tout haut et ce qu'ils disent en sourdine." Gérard Allard, "Montaigne et La Boétie: révolution, réforme et statu quo", *Aequitas, Aequalitas, Auctoritas. Raison théorique et légitimation de l'autorité dans le XVI<sup>e</sup> siècle européen*, Sous la direction de Danièle Letocha, Vrin, Paris, 1992, p.12. Montaigne est le porte parole du scepticisme latent de La Boétie, alors que ce dernier parle le coeur d'un Montaigne révolutionnaire qui ne s'exprime qu'à mots feutrés dans les *Essais*. "L'*alter*" est "ego", c'est un "alter ego".

<sup>48</sup> On peut voir ce portrait reproduit dans un article consacré à l'amitié de Pierre Gilles et Erasme. J. Jacques "Les grands amis. Erasme et Pierre Gilles", *Moreana* 15(1967): 97.102. On lira également l'interprétation qu'en fait Elizabeth McCutcheon, 1983, pp.15-16.

<sup>49</sup> On trouvera un portrait de Thomas More et de John Fisher dans *Moreana* 4(1964), p.37.

Et les jeux de miroir continuent avec cette fois Érasme et More qui ne manquent pas une occasion d'exhiber leur ressemblance physique.

## L'entreconnaissance

Mais ils n'étaient ni jumeaux ni même frères, ils étaient amis, le mot clef de la Renaissance. Car au centre de cette découverte de la symétrie par rapport à un plan, de l'inversion de l'identique, est en train de naître l'individu, le particulier, à la fois seul et à la fois appartenant à l'humanité. L'amitié devint le pivot de l'individuation qui reconnaît la spécificité de l'individu sans la rattacher à sa cause finale, autrement dit son origine divine. Comme nous le verrons au chapitre suivant, *philia* (l'amitié) s'ajoute ici à l'*agapê chrétienne*; la synthèse unanime le long processus de séparation du "corps" chrétien. C'est un moment "qui décisivement fait basculer tout le savoir humain dans la médiatisation par le désir de l'autre"<sup>50</sup>. Nous n'avons pas affaire ici à une note biographique, à un trait charmant de caractère commun à quelques hommes unis dans la contingence, qui se seraient développés individuellement dans la nécessité. Nous avons affaire ici, pensons-nous, au processus même d'individuation moderne<sup>51</sup>. Nous irons même jusqu'à dire que, sans cet "amour" amical, l'individuation comme étape épistémologique n'eût pas été possible: nous sommes à ce moment où le regard de l'ami, se profilant dans le miroir vide de la fin du Moyen Âge,

---

<sup>50</sup> Jacques Lacan, *Ecrits I*, Le Seuil, Paris, 1966, p.95.

<sup>51</sup> Processus qui culminera avec la devise de la révolution française : "Liberté, Égalité, Fraternité".

remplace celui de Dieu dans l'institution de l'identité d'une subjectivité.

Encore une fois, il suffit, pour s'en convaincre, de se laisser porter par les métaphores si puissantes de l'époque. L'amitié est dite, décrite, chantée et écrite partout. Elle est la raison de l'écriture érasmiennne.

Le latin de *L'Utopie* la destine avant tout à un petit groupe d'amis. Dans sa correspondance de 1516 et 1517, Érasme demande instamment à ses amis de lire *L'Utopie* et d'en partager la lecture avec tous leurs amis<sup>52</sup>, ce qu'ils firent dans l'enthousiasme. Les premiers lecteurs (Gilles, Érasme, Budé) ont laissé des notes marginales abondantes qui, à elles seules, font l'objet d'études à part entière. Ajoutons qu'Érasme joua un rôle central en ce qu'il passa sa vie à mettre en contact les humanistes les uns avec les autres, permettant à une parole nouvelle de se dire au sein d'une communauté bienveillante.

Il faut dire aussi que ces humanistes avaient l'amitié démonstrative et peu discrète: ils l'expriment avec force mots doux : "mon cher", "mon bien aimé", "my dearest", "my darling" etc...<sup>53</sup>; *L'Utopie* et les lettres accompagnatrices regorgent de compliments<sup>54</sup>. Ils

---

<sup>52</sup> "The most insightful early readers of *Utopia* that we can identify are the group of More's fellow humanists represented in the commendatory letters prefixed to the early editions." G. Logan, 1983, p.3.

<sup>53</sup> L'éloge à Pierre Gilles - que Thomas More aurait, paraît-il, peu connu - appartient à ce genre rhétorique: "(...) il [Pierre Gilles] mérite d'être élevé un jour aux plus grands honneurs; car malgré sa jeunesse, on se demande ce qui l'emporte chez lui, du savoir ou de la vertu (...)." (U.361)

s'écrivent sans arrêt (Thomas More et Érasme ont échangé plus de 3000 lettres<sup>54</sup>); ils vivent les uns chez les autres et ne rêvent que d'être ensemble sur le banc du fond du jardin de Chelsea dont ils se font chasser par Madame Thomas More, agacée par leur complicité exclusive, entretenue par l'usage du latin qu'elle ne parle point.

Passablement arrogants, ils critiquent tous ceux qui ne partagent pas leurs idées: princes, moines, avocats, scolastes, bourgeois, paysans, marchands, leur reprochant leur sérieux et leur manque d'humour.

"Tel a le caractère si sombre qu'il n'admet pas les plaisanteries; tel autre est tellement insipide qu'il ne peut supporter le moindre grain de sel (...)."  
(U.354)

Quant à eux, ils multiplient les jeux de mots, les allusions, les sous-entendus érudits et autres taquineries stylistiques. L'ordre établi utilise un latin lourd, ampoulé et pédant, Hythlodée, More-à-l'envers, ne s'embarrasse pas de telles simagrées; il est clair et précis et ne cache pas qu'il est héliénisant, réduisant le latin à une simple commodité; en effet, il

---

<sup>54</sup> Parlant de Cuthbert Tunstal, au début du Livre premier, Thomas More écrit: "Il est prudent que je ne dise rien en son honneur: non que je craigne que l'on trouve peu sincère le témoignage de l'amitié, mais ses qualités et son savoir sont supérieurs à tous les éloges que je pourrais en faire, et il jouit partout d'une notoriété et d'une renommée telles que je ne dois rien y ajouter sous peine de ressembler à l'homme du proverbe qui voulait 'faire voir le soleil avec une lanterne'." (U.361)

<sup>55</sup> "(...) près de trente-sept années et plus de trois mille lettres publiées séparent deux documents, dont le premier - la lettre d'Érasme à More datée du 28 octobre 1499 (Allen 114) - atteste des liens déjà puissants et fait état d'une correspondance antérieure, et dont le dernier, un billet du 28 juin 1536, est signé de la main malade - *aegra manu* - d'un vieillard qui n'a plus que deux semaines à vivre (...)." G. Marc'hadour, 1969, pp.14-15.

"n'ignore pas le latin et il connaît le grec parfaitement (il s'y est appliqué avec plus d'ardeur qu'à la langue de Rome; s'étant adonné entièrement à la philosophie, il sait qu'en ce domaine le latin n'a rien laissé d'important hormis quelques passages de Sénèque et de Cicéron)." (U.365)

L'ordre établi est vulgairement ostentatoire, les humanistes choisissent la simplicité et la vantent à qui veut l'entendre. Hythlodée porte une "pèlerine négligemment jetée sur l'épaule" (U.362). L'ordre établi en est à admirer seulement les textes qui ont pris des années à être rédigés. Bien entendu, Thomas More, dans sa lettre à Gilles, explique qu'il écrit *L'Utopie* entre deux rendez-vous.

Il est fort probable aussi que, dans les Livres premier et deuxième de *L'Utopie*, les représentants de l'ordre établi ont tous un visage connu des membres de la "bande" et il n'est pas difficile de croire que certaines descriptions ont provoqué plus d'un sourire complice chez les premiers lecteurs du texte.

Un quart de siècle plus tard, Montaigne et surtout La Boétie ajouteront à la liste déjà longue des critiques d'un ordre établi depuis trop longtemps. Mais, comme Érasme et Thomas More, ils ne s'attaquent jamais aux pauvres et démunis qui sont en train de devenir une nouvelle "classe sociale"<sup>56</sup> et dont ils se font les champions. Toute féroce que soit leur critique sociale, elle n'est jamais étendue à l'homme universel et ne verse jamais dans le cynisme intégral Machiavelien ou Hobbesien. Leur contestation juvénile n'est pas non plus,

---

<sup>56</sup> Cf. Bronislaw Geremek, *La potence ou la pitié. L'Europe et les pauvres du Moyen Age à nos jours*, traduit du polonais par Joanna Arnold-Moricet, Gallimard, Paris, 1987.

en apparence du moins, une volonté de pouvoir. Aucun d'eux - Machiavel mis à part - ne dit en vouloir.

Le groupe se protège, en outre, par un élitisme littéraire. *L'Utopie* et *L'Éloge de la folie*, écrites en latin pour des hellénistes<sup>57</sup>, ne sont destinées ni aux puissants de ce monde - et en cela *L'Utopie* n'est pas un traité du *negotium*<sup>58</sup> - ni aux manants. Il s'agit d'un document à usage interne:

"If any man would now translate *Moria* [Erasmus' *Praise of Folly*] into English, or some works either that I have myself written ere this, albeit there be no harm therein, folk yet being (as they be) given to the harm of what (...) is good, I would not only my darling's [Erasmus] books but my own also help to burn them both with my own hands, rather than folk should (through their own fault) take any harm of them, seing that I see them likely in these days so to do."<sup>59</sup>

En même temps, nous explique Gérard Allard:

"L'amitié entre La Boétie et Montaigne, fait indubitable pour le second, est *le* fait à partir duquel il comprend son existence et toutes les existences. D'ailleurs, le labeur immense que constitue la création des *Essais* n'a pas d'autre sens que celui de recréer à travers l'écriture la vérité première de l'amitié: l'entreconnaissance<sup>60</sup>".

---

<sup>57</sup> "Greek coinages (...) are included for the sake of those readers - exclusively humanists - who can understand them." G. Logan, 1983, p.20.

<sup>58</sup> "Utopia is not intended ultimately for the instruction of the rulers." Robbin S. Johnson. *More's "Utopia": Ideal and Illusion*. New Haven: Yale University Press, 1969, p.12.

<sup>59</sup> Cité par James J. Greene and John P. Dolan (editors). *The Essential Thomas More*. New York: A mentor Omega Book, 1967, pp.155-56.

<sup>60</sup> G. Allard, 1992, p.11.

L'amitié<sup>61</sup> "est une entreconnaissance parfaite, et en tant que parfaite elle est une dynamite sociale. Que ce soit la famille, l'amour conjugal, ou n'importe laquelle des relations ordinaires entre les êtres humains, relations qui rendent la vie en société possible, rien ne résiste lorsqu'on lui compare cette 'sainte couture' ".<sup>62</sup>

Dans le jardin d'Épicure, baigné par la *caritas* chrétienne, est né le "fils de l'homme", le "c'est moi" de l'homme moderne qui déplaça le "ce suis-je" du temps de Villon<sup>63</sup>. Car loin de refermer le cercle sur les amis, le désir d'être reconnu s'ouvre à tous les autres possibles, en ce début de siècle où l'humanité s'élargit au delà des mers. Rien de ce qui est humain n'est (alors) étranger. Pic de la Mirandole rêve d'une:

"oeuvre monumentale qui réunirait en une synthèse toutes les traditions culturelles parvenues jusqu'à lui: la Bible, l'Évangile, le Coran, les Oracles Chaldéens, la Kabbale, Pythagore et le Trismégiste, les philosophies de Platon et d'Aristote, la pensée des Pères de l'Eglise et celle des philosophes latins."<sup>64</sup>

Érasme travaille à une définition élargie de l'*humanitas*<sup>65</sup>, Thomas More s'en réfère à la nature humaine raisonnable comme fondement d'une humanité comprenant les "bons sauvages", les hommes déjà morts et ceux qui ne sont pas encore nés.

---

<sup>61</sup> à propos de laquelle Érasme écrit dans sa lettre dédicace à Gilles (*Parabolae* (1514)): "[our] idea of friendship rests wholly in a meeting of minds and the enjoyment of studies in common." Cité par E. McCutcheon, 1983, p.15.

<sup>62</sup> G. Allard, 1992, p.12.

<sup>63</sup> J. Lacan, 1966, p.161.

<sup>64</sup> A. Prévost, 1978, p.55.

<sup>65</sup> "Already in 1489 (in *Oratio de Pace*), Erasmus defined *humanitas* as the ideal community of peaceful men civilized by literature and education." P. S. Elliott, 1969, p.22.

Bref un espace intersubjectif spéculatif est en train de se créer au sein de des discussions de l'*orium* imbriqué dans la pratique sociale du *negotium*.

Mais cela sent toujours "le bricolage" pour reprendre l'expression foulcadienne et, répétons-le, rien de solide en terme de conceptualisation n'est proposé pour remplacer ce qui est peu à peu abattu. Le cercle se referme sur lui-même et tend à rejeter ceux qui n'en font pas partie. L'humour de *L'Éloge de la folie* frôle le désespoir, à la limite de l'impuissance, devant un chaos que tous les humanistes redoutent. Faudra-t-il attendre Descartes et l'arrogante certitude du *cogito* universel pour remettre de l'ordre?

C'est l'interprétation classique. Nous allons en proposer une autre.

**CHAPITRE CINQ: DE NOUVEAUX OUTILS  
ÉPISTÉMOLOGIQUES**

**L'appel à autrui  
Le refus du passé comme fondement  
Quand l'espace remplace le temps  
Quand le style devient argument  
Et quand la logique se fait instrument**

## L'appel à autrui

Le Livre premier se termine; le contexte socio-économique a été analysé et les espoirs renaissants évoqués, synthétisés dans un débat politique auquel ne manque que la participation de Machiavel. On a plus ou moins brillamment repris les arguments latins et grecs sur la *vita activa* et la *vita contemplativa*, retrouvé les textes appropriés et utilisé les citations adéquates.

Certes, comme nous avons essayé de le démontrer, le message chrétien a laissé ses marques, et des espaces se sont créés, mais la composition synchrétique entre une foi révélée et la contemplation de l'Être n'a rien à offrir pour colmater les brèches ouvertes dans une épistémé déjà mal en point.

L'histoire devrait s'arrêter là. Car, si notre héros, Hythlodée semble paré de toutes les qualités traditionnelles du philosophe<sup>1</sup>, il est aussi passablement atrabilaire: rien ne le satisfait et, comme nous l'avons vu, il détruit une à une toutes les explications contemporaines à la faillite d'un système judiciaire qui ne contrôle plus la criminalité. Il raille l'excuse par la fatalité, les répétitions vides des juristes, la courtoisie des

---

<sup>1</sup> "Surtz points out that More characterizes Hythloday largely in terms of traditional attributes of the philosopher. The 'careless simplicity' of his style, alluded to in the Letter to Giles, may reflect Quintilian's recommendation that the philosopher avoid 'most of the ornaments of oratory'(...)." G. Logan, 1983, p.33. Mais nous verrons plus loin que les interprètes de Thomas More se sont trompés quant à sa définition du philosophe.

"philosophes", le cynisme du bouffon et l'hypocrisie du moine. Il refuse avec arrogance le *negotium*.

Et à la fin du Livre premier, le voilà donc qui semble opter pour un *otium* hautain qui est peu conforme à la tradition humaniste depuis la crise de l'humanisme critique florentin.

Comme le fait remarquer fort justement Quentin Skinner:

" [The] debates about *otium* and *negotium*, were almost always resolved in favour of the idea of involving oneself actively in the business of government. The great exception is More's *Utopia*. No one in the opening dialogue is able to shake Hythlodæus out of the original conviction that, as he puts it, there is no more than a syllable's difference between service and servitude to kings."<sup>2</sup>

Mais l'histoire justement ne s'arrête pas là. Hythlodée a trouvé cette meilleur forme de gouvernement qu'ils cherchent tous en vain. Elle existe sur une île dont il n'aurait jamais voulu s'éloigner, explique-t-il, "sinon pour faire connaître ce nouveau monde" (U.442). Une comparaison avec Platon s'impose à nouveau: le philosophe, encore ébloui par la lumière retourne à la caverne d'où il est appelé par le désir de connaissance (*Eros*) d'autrui et le devoir de la partager. "Nous l'interroignons (...) avec avidité" (U.370), nous dit le personnage Thomas More qui précise plus loin qu'ils éprouvaient tous un "vif désir de l'entendre (...)" (U.446).

Hythlodée répond à l'invitation, "bien volontiers" (U.370); sa mission est

---

<sup>2</sup> Q. Skinner, 1978, p.218.

pédagogique<sup>3</sup>. Il est même intarissable si l'on en juge par la place importante qu'il occupe dans le dialogue du Livre premier. Dans le Livre second il garde la parole jusqu'à la toute fin. Mais si les références à Platon, directes et indirectes, sont nombreuses, l'Hythlodée morien n'est pas platonicien; loin s'en faut.

D'abord, et s'il nous est permis de poursuivre la métaphore, Hythlodée n'est jamais sorti de "la caverne" et les "ombres obscures" sont, pour lui, le seul référent de connaissance qui nous soit donné. Comme nous allons le voir, il revient d'Utopie avec une proposition non point née de la contemplation mais de l'action.

Ensuite, dans *L'Utopie*, l'*Eros* de la connaissance n'est pas, comme chez Platon tout acte de connaissance, une idée encore répandue pendant tout le Moyen Âge<sup>4</sup> et qui fut reprise et élargie par Nicolas de Cuse, Marsile Ficin, Pic de la Mirandole. Selon Ernst Cassirer notamment,

"En ce qui concerne la théorie de la connaissance, la littérature néoplatonicienne mystique du Moyen Âge avait déjà indissolublement associé connaissance et amour: l'esprit ne saurait se tourner vers aucun objet dans une

---

<sup>3</sup> La vocation éducative, chez Platon, est à la fois "amour" mais aussi devoir lorsqu'elle s'institutionnalise. Dans le Livre VII de *La République*, il se tourne vers les philosophes formés selon ses préceptes et leur dit: " Dans les autres États, il est naturel que ceux qui s'élèvent jusqu'à la philosophie, ne prennent point de part aux tracasseries de la politique, parce qu'ils se forment d'eux-mêmes, en dépit de leur gouvernement respectif; (...) Mais vous, nous vous avons formés dans l'intérêt de l'État (...). Vous devez donc, chacun à votre tour, descendre dans la demeure commune aux autres et vous habituer à regarder les ombres obscures (...)." Platon, *La République*, 1963, p.222.

<sup>4</sup> Cf. Ernst Cassirer, *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, [1927], traduit de l'allemand par Pierre Quillet, Editions de Minuit, Paris, 1983.

contemplation purement théorique à moins d'y être porté par un acte d'amour."<sup>5</sup>

Mais ce n'est pas ce qui est dit dans *L'Utopie*, ni dans le Livre premier, ni surtout comme nous le verrons dans le Livre second, où la vision du monde de Raphaël Hythlodée trouve son champ d'application. Le désir de connaissance n'est jamais tourné vers l'Idée platonicienne ni vers "l'objet" naturel qui est d'une neutralité indifférente.

L'*Eros* utopien est tourné uniquement vers autrui, par ce qu'Hythlodée appelle "la volonté de se faire réciproquement du bien"; et c'est ce même désir de partager des techniques (ou une connaissance transformée en action) qui est à la source du discours d'Hythlodée, là, au sein de l'*otium*, au sein d'un petit groupe qui saura re-connaître le bien fondé de ce discours.

En fait, le discours d'Hythlodée sur la connaissance ne saurait être plus anti-platonicien. Et qui plus est, Thomas More le dit lui-même dans un poème qui accompagna l'édition de Bâle:

"Sizain d'Anémolius, poète lauréat,  
Neveu de Hythlodée par sa soeur.

Utopie, pour mon isolement par les anciens nommée,  
Émule à présent de la platonicienne cité,

---

<sup>5</sup> E. Cassirer, 1983, p.172.

Sur elle, peut-être<sup>6</sup> l'emportant<sup>7</sup> - car, ce qu'avec des lettres  
 Elle dessina, moi seule je l'ai montré  
 Avec des hommes, des ressources et d'excellentes lois -  
 Eutopie, à bon droit, c'est le nom qu'on me doit." (U.330)

L'avant dernière phrase est d'importance: Thomas More n'utilisera que les hommes et les ressources ("les excellentes lois" tombant sous la rubrique "homme"). Les Idées sont évacuées ainsi que les règles de l'harmonie éternelle écrites "en gros caractères" et que doit refléter la cité parfaite et à laquelle aspire l'individu. Laquelle est construite, chez Platon, afin de protéger les hommes contre les souillures de ce monde et la dégradation du temps. La cité platonicienne "gèle" le temps et l'espace. Il n'est pas question d'innover pas plus qu'il n'est question de conquérir ou même d'approcher d'autres villes de pierre et de boue. Il s'agit d'attendre le moment où les âmes s'élancent vers ce monde supérieur vers lequel tend l'*eros* comme elles les font à la fin du récit d'Er qui clôt *La République*.

" Elle [la cité platonicienne] est, comme la cité des civilisations traditionnelles, l'étape nécessaire au milieu de l'aventure humaine, le lien unissant l'homme à l'invisible, la matrice d'où s'échapperont des âmes régénérées par les lois justes, prêtes à affronter l'au-delà, capables de choisir une nouvelle vie terrestre un destin harmonieux et la compagnie d'un bon génie."<sup>8</sup>

Ceci ne fait pas pour autant de Raphaël un empiriste aristotélien. Certes, parmi les humanistes, comme l'a fait justement remarquer Germain Marc'hadour, Thomas More plus

---

<sup>6</sup> A sa manière, puisqu'il ajoute "peut-être", une modestie de style qui n'en est pas une et dont nous allons voir l'importance à la fin de ce chapitre.

<sup>7</sup> La note d'André Prévost portant sur ce mot vaut la peine d'être reproduite: " La supériorité de *L'Utopie*, écrit-il, est d'avoir dépassé le langage didactique et abstrait de Platon par une description existentielle qui mobilise l'imaginaire et le futur, et, par une signification ésotérique, d'avoir initié l'homme à la maîtrise de sa destinée." (U.330, note 2).

<sup>8</sup> Jean Servier, *Histoire de l'Utopie*. Gallimard, Paris, 1967, p.38.

particulièrement "a été sensible au réalisme, voire au 'positivisme' du Stagirite, principalement en matière politique."<sup>9</sup> Et continue Simone Goyard-Fabre :

"Les Utopiens lisent (...) Aristote et la pensée de More porte l'empreinte du péripatétisme que Grocyn avait exposé avec talent à ses élèves à l'heure où l'engouement de l'université d'Oxford pour Aristote était intense."<sup>10</sup>

Mais, il faut tout de suite préciser que, dans *L'Utopie*, l'acte de connaître est détaché de la question du temps et de ses origines - question qui hanta Aristote tout autant que son maître athénien<sup>11</sup>. La question n'est tout simplement pas posée: on la laisse à ceux qui croient connaître la réponse et qui se couvrent de ridicule tout au long du Livre premier. Quant aux Utopiens du Livre deuxième, ils vont traiter de la question rapidement, sans s'y attarder, sachant que la réponse n'est pas nécessaire à l'exécution de leur projet. Il n'est pas question de passer trop de temps sur la métaphysique. Parlant des idées des Utopiens sur la vertu et le plaisir, Hythlodée perd patience:

"Ont-ils raison ou non? s'écrie-t-il, Nous n'avons pas le temps d'en disputer et ce n'est pas nécessaire. J'ai entrepris de décrire leurs institutions et non d'en faire l'apologie." (U.537-538)

---

<sup>9</sup> Cf. Germain Marc'hadour, *More ou la sage folie*, Seghers, Paris, 1971, p.69. Cité par S. Goyard-Fabre, 1987, p.35.

<sup>10</sup> S. Goyard-Fabre, 1987, p.35.

<sup>11</sup> Selon Joseph Moreau : "C'est la réalisation et la séparation de l'Universel, le réalisme de l'Intelligible, la dualité de l'Intelligible et du sensible que rejette Aristote, mais non le rôle épistémologique de l'Universel, la fonction de l'Idée dans la connaissance. Aristote ne rejette pas l'épistémologie platonicienne; mais il veut l'affranchir du réalisme de l'Intelligible qui n'en est, à ses yeux, qu'une excroissance ontologique." Joseph Moreau, *Aristote et son école*, Presses Universitaires de France, Paris, 1962, p.37.

Bref, Hythlodée est un Aristote pressé.

## Le refus du passé comme fondement

L'acte de connaissance d'Hythlodée peut alors se tourner uniquement vers l'"empirie"  
- le résultat d'une curiosité intense, d'une mémoire remarquable, et de l'expérience; c'est Hythlodée qui accomplit la rupture complète avec ce mouvement néoplatonicien qui tente l'impossible synthèse des philosophies de Platon et d'Aristote; Giordano Bruno<sup>12</sup> proposera encore l'hypothèse que l'ombre n'est pas obscurité absolue et que les idées conçues par l'homme ne sont pas purement illusion.

Hythlodée crée ainsi un nouveau genre entre Ulysse<sup>13</sup> et Aristote: il est un philosophe-itinérant, n'appartenant ni à un roi, ni à une Eglise, ni à une *polis*, ni à une école particulière: il n'a ni patrie, ni famille, ni disciples, ni maison, ni fortune, ni même âge. Il a voyagé sans trêves dans l'espace. Mais il n'en est pas pour autant un Cynique. Si Diogène cherche "un homme", ne prêtant aucune attention aux hommes, Hythlodée fait l'inverse: il se moque de cet homme universel que personne n'a jamais rencontré, mais il porte à tous les hommes un intérêt attentif. Il a lu, vu et comparé. Rien de ce qui est humain ne lui semble

---

<sup>12</sup> "Giordano Bruno, lui aussi, se réclame d'*Eros*, en référant à Plotin, à celui qui a vraiment ouvert le règne de la subjectivité." E. Cassirer, 1983, p.173.

<sup>13</sup> On relit *L'Odyssee* en ce début de XVe siècle. Vespucci ne manque pas de parler d'Ulysse dans sa préface du *Quatuor Americi Vespuccij Navigationes*. Ulysse fut jeté par une tempête sur une île qu'il ne put jamais situer: l'île des Phéatiens.

étranger.

"Car au jour que nous vivons, s'enthousiasme Pierre Gilles, de tous les mortels, il n'y a personne qui puisse décrire comme lui l'histoire extraordinaire des hommes et des terres inconnues (...)." (U.362)

Et de ce point de vue, ainsi détaché, il n'a plus de passé; tout ce qui est humain lui appartient.

Mais la recherche d'Hythlodée n'a rien de commun avec celle de Vespucci dont il utilise pourtant les navires: Raphaël ne recherche pas l'aventure pour l'aventure ou la fortune - il l'a dit dès le début, il a distribué tous ses biens - ou la légende; il ne s'intéresse pas le moins du monde aux:

"Scyllès et (...) Célènes voraces et (...) Lestrigons mangeurs-d'hommes et autres (...) prodiges énormes du même genre (...)." (U.370)

Il n'est pas non plus un anthropologue avant la lettre, même s'il en recherche l'objectivité. Pas plus qu'il n'est un Montaigne précoce qui, en accumulant les observations sur les moeurs, s'en retournera sur ses terres afin d'y savourer un paisible scepticisme. Il ne fait état d'aucune publication ni correspondance. Fidèle à sa recherche d'un champ normatif expérimental, il est porte-parole actif, se battant pour ses idées sans arrêt et avec véhémence si l'on en juge par ses interventions passionnées.

Il est en quête d'un savoir "expérimental" à but éthique, d'un savoir à partager, afin de répondre à la question la plus urgente, celle du "que faire?", celle pour laquelle il va bien falloir fabriquer une réponse inédite puisqu'aucune des réponses contemporaines n'est

vraiment satisfaisante.

Et Hythlodée, une fois de plus, se détache de la tradition humaniste. Les contemporains de Thomas More, comme nous l'avons vu au chapitre deuxième, ont fait peu de cas des découvertes du Nouveau Monde. Ils s'intéressaient davantage à une relecture, d'abord philologique, des textes anciens. C'est encore l'époque où, selon Michel Foucault:

"Savoir consiste (...) à rapporter du langage à du langage. A restituer la grande plaine uniforme des mots et des choses (...). Le propre du savoir n'est ni de voir ni de démontrer, mais d'interpréter. Commentaire de l'Écriture, commentaire des Anciens (...)." <sup>14</sup>

A première vue - mais c'est toujours première vue - Hythlodée fait partie de ce courant érudit: il connaît bien son histoire et les textes anciens, retraduits, tant prisés par ses contemporains. Pour prouver sa bonne volonté, il emporte avec lui "un panier de livres assez important" (U.541) afin de l'offrir à ses amis Utopiens. La liste qu'il en donne en fait un humaniste à part entière ou presque car il semble avoir oublié Cicéron et Sénèque<sup>15</sup>. Il emporte donc: les oeuvres de Platon au complet, "plusieurs livres d'Aristote" (U.541), les oeuvres de Théophraste, Plutarque, Lucien, Aristophane, Homère, Euripide, Sophocle,

---

<sup>14</sup> Michel Foucault ajoute que Montaigne lui-même s'en plaignit en ces termes: "Il y a plus à faire à interpréter les interprétations qu'à interpréter les choses; et plus de livres sur les livres que sur tout autre sujet; nous ne faisons que nous entregloser." *Essais*, Liv.III, chap. XIII cité par M. Foucault, 1966, p.55.

<sup>15</sup> Rappelons ce qui est dit d'Hythlodée au début du texte: " (...) il connaît le grec parfaitement (il s'y est appliqué avec plus d'ardeur qu'à la langue de Rome; s'étant adonné entièrement à la philosophie, il sait qu'en ce domaine le latin n'a rien laissé d'important hormis quelques passages de Sénèque et de Cicéron)." (U.365)

Thucydide, Hérodote et Hérodien. Et ce sont bien les livres que l'on retrouve dans les bibliothèques de ses amis.

Mais le respect apparent porté aux textes grecs anciens est empreint d'un détachement - à la limite de l'ironie - fort subtil et fort peu humaniste. D'abord, ces livres n'arrivent qu'au "quatrième voyage" d'un Hythlodée qui de toute évidence ne les a pas jugés bien nécessaires à la bonne marche de l'Utopie. Il indique même que, cette fois-là, ils les a apportés en lieu des "marchandises à vendre" (U.541)<sup>16</sup>, laissant entendre que les trois fois précédentes, il avait d'autres priorités. Ensuite, l'ironie se fait particulièrement mordante lorsqu'Hythlodée relate les mésaventures d'un des ouvrages: le traité des plantes de Théophraste.

"En effet, laisse-t-il tomber, pendant la traversée, un singe cercopithèque était tombé sur le livre que j'avais laissé traîner par négligence; en s'amusant et par espièglerie, il avait, par-ci, par-là, arraché quelques pages et les avait déchirées." (U.541)

Anecdote? "Nouveau trait pittoresque, observé sur le vif, qui sert l'affabulation pseudo-réaliste du roman utopique"<sup>17</sup>? Allusion à la fragilité des trésors culturels?<sup>18</sup> C'est bien mal comprendre la subversion du passage qui fait passer le texte ancien d'un statut de

---

<sup>16</sup> Car Hythlodée était aussi marchand. C'est un petit détail peu relevé par les commentateurs mais qui a son importance. D'ailleurs, chez Thomas More, tous les détails ont leur importance et celui-ci ne fait que renforcer l'idée d'un choix de la *vita activa*, non seulement loin de la *vita contemplativa*, mais loin des livres.

<sup>17</sup> A. Prévost, 1978, p.693.

<sup>18</sup> Cf. L. Marin, 1971, pp.213-233.

fondement d'autorité que lui reconnaissait le mouvement humaniste à un statut secondaire et non fondateur de complémentarité, de plaisir ou même de simple curiosité. S'ils ont la moindre utilité, n'importe quel peuple doué de raison peut en redécouvrir les principes comme l'indique cette phrase extraordinaire:

"De tous les philosophes dont les noms sont célèbres dans l'hémisphère que nous connaissons, il n'en est pas un seul dont la réputation les ait atteints avant notre arrivée. Malgré cela, en musique et en dialectique, en arithmétique et en géométrie, ils ont presque fait les mêmes découvertes que nos auteurs anciens." (U.510)

Du coup, les méfaits du petit singe n'ont guère d'importance. Ce petit singe cercopithèque<sup>19</sup>, mangeur de "bibliothèque" vient donc bien de lancer le message révolutionnaire: le fondement du savoir, "l'autorité" n'est pas dans les textes anciens. Et ses coups de dents entament passablement le credo humaniste. Nous sommes encore à l'époque où Valla, Ficin et Érasme cherchent des fondements philosophiques dans une autorité en amont; et s'ils sont subversifs, ils ne le sont que par rapport à l'interprétation et au traitement de leurs sources - toutes conjuguées au passé.

Le petit singe leur répond. La condescendance atteint son comble lorsqu'Hythlodée précise que c'est son compagnon de voyage, du nom de Trice Apinate, qui signifie "niaiseries", qui avait "apporté avec lui quelques petits opuscules d'Hippocrate et la

---

<sup>19</sup> De tous les traducteurs de *L'Utopie*, seul André Prévost a respecté le latin "cercopithecus" en traduisant par "singe cercopithèque". Les autres traducteurs ont choisi "petit singe", "little monkey" etc... Y-avait-il jeu de mots? Ou est-ce pure coïncidence? Tout est possible avec Thomas More. Le texte de *L'Utopie* est littéralement "truffé" de tels jeux de mots, clins d'oeil, références à des textes classiques.

*Michrotechné* de Galien" (U.542). Hythlodée, lui, nous dit-on, n'y aurait pas pensé.

Quant à l'histoire dont on a apprécié l'importance pour le mouvement humaniste au chapitre troisième, elle est traitée par Hythlodée avec cette même ambiguïté teintée d'humour dont Thomas More avait le secret:

"Pourquoi, s'exclame-t-il donc dans un premier temps, hésiter à reconnaître les avantages des moyens de coercition qui, à notre connaissance, furent si longtemps en honneur chez les anciens Romains, ces maîtres incontestés dans l'art de gouverner?" (U.398)

Et Hythlodée de continuer par une description des moyens de coercition non point chez ces maîtres "incontestés" mais chez un peuple dont il a observé les moeurs: les "Polylérites" ou, en grec, "des sages en état de divagation verbale." A la "barbe" de Rome, de Cicéron, de Vivès, d'Érasme et de Valla<sup>20</sup>, Hythlodée, imperturbable, poursuit donc:

"Sur ce point, toutefois, je ne vois, dans aucune nation, rien de plus recommandable que les usages observés au cours de mes voyages, en Perse, chez ceux qu'on appelle vulgairement les Polylérites." (U.401)

Et si l'on doute encore de la subversion morienne exprimée dans des détails dont la symbolique est parfaitement maîtrisée, relisons la description de ce voyageur de l'espace qu'est Hythlodée. Il a "le visage hâlé" et porte "une pélerine négligemment jetée sur l'épaule" (U.362). Le personnage Thomas More le prend pour un capitaine de navire et certainement pas pour un philosophe. Il faut toute la persuasion de Pierre Gilles pour qu'il

---

<sup>20</sup> ... et de Machiavel que Thomas More ne connaît pas.

accepte de le rencontrer.

Prenons maintenant la description du philosophe par Nicolas de Cuse<sup>21</sup>, dans son *De mente*. L'orateur qui le cherche dans la foule le reconnaît immédiatement

"à la pâleur de son visage, à la toge tombant jusqu'aux pieds et à tous les autres signes où se marque la gravité d'un homme adonné à la spéculation (...). [Il] lui demande ce qui le tient immobile en ce lieu. Et lui de répondre: *Le philosophe*. - C'est l'étonnement."<sup>22</sup>

Le parallèle et le contraste sont frappants et ne semblent pas avoir été perçus par les interprètes de Thomas More. Quoiqu'en pensent Edward Surtz, George Logan et André Prévost, tout dans l'apparence d'Hythlodée indique qu'il n'est pas un philosophe traditionnel ni même un humaniste. Alors que l'orateur du *De mente* reconnaît immédiatement le philosophe, le personnage Thomas More est surpris lorsqu'il apprend qu'Hythlodée est philosophe. Comment ne serait-il pas surpris? Hythlodée n'a pas la pâleur de ceux qui cherchent dans les livres. Il est hâlé. Et si l'étonnement est son guide comme il l'est chez Platon<sup>23</sup>, Aristote<sup>24</sup> et Nicolas de Cuse, c'est un guide qui ne le tient pas "immobile". Hythlodée a un corps et "bouge" sans arrêt. Et s'il fallait le comparer, mieux vaudrait le

---

<sup>21</sup> qui prépara avec Léonard de Vinci la révolution "spatiale" d'Hythlodée. Nicolas de Cuse permit à la pensée occidentale d'avoir un corps qui pourra ensuite se mouvoir dans l'espace.

<sup>22</sup> Cité par Ernst Cassirer, 1983, p.245.

<sup>23</sup> *Théétète*, 155d.

<sup>24</sup> *Métaphysique*, A, 2, 982b.

comparer à Léonard de Vinci qui proclama:

"Si je ne puis comme vous citer les autorités, je citerai quelque chose de bien plus grand et de bien plus digne, en me réclamant de l'expérience, la maîtresse de vos maîtres."<sup>25</sup>

Et si l'on poursuit la réflexion épistémologique sur cette révolution morienne, une autre comparaison s'impose: avec Descartes cette fois qui, plus de cent ans après, après ses études dans "l'une des plus célèbres écoles d'Europe"<sup>26</sup>, "quitta entièrement l'étude des lettres"<sup>27</sup>, et partit "dans l'espace" animé par un

"extrême désir d'apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux, pour voir clair en [ses] actions, et marcher avec assurance en cette vie."<sup>28</sup>

Les deux voyageurs épistémologiques parcourent ensemble une partie du chemin qui va mener à la modernité. Tous deux rejettent donc l'École - c'est-à-dire le savoir des anciens - avec la même fougue et au nom de la même "idée directrice": le fondement du savoir comme guide d'action est ailleurs. Tous deux énoncent en des termes comparables les étapes de leur quête épistémologique. Rejet du savoir de l'époque, disqualification de l'autorité qui le légitime, distinction entre l'opinion ressassée et le vrai savoir. Tous deux passent par un "moment sceptique", un point zéro de la connaissance où tout est à faire et à venir. Mais sur

---

<sup>25</sup> *Il codice di L. de Vinci*, fol.115 r, 117v.

<sup>26</sup> René Descartes, *Discours de la méthode*, commentaire Etienne Gilson, Vrin, Paris, 1943, p. 5.

<sup>27</sup> *Ibid.* p.9.

<sup>28</sup> *Ibid.* p. 10.

quelles bases?

## Quand l'espace remplace le temps

Hythlodée, lui, prend le risque immense, sans précédent, de s'aventurer seul dans le champ horizontal de "la matière étendue", l'espace qui s'ouvre alors, béant, vierge, sans limites. D'ailleurs il n'y a pas de temps à perdre: Raphaël est pressé - en cela, il tient des humanistes:

"(...) les détails des coutumes et des institutions de chaque peuple lui étaient si présents à l'esprit qu'on aurait pu croire qu'il avait passé toute sa vie dans chacune de ces régions, alors qu'il n'avait fait qu'y séjourner quelque temps (...)." (U.370)

Plus les éléments de comparaison seront nombreux, meilleure sera la synthèse<sup>29</sup>. Au moment où Hythlodée entre en scène, il nous est dit qu'il:

"avait déjà analysé avec beaucoup de jugement les erreurs commises soit chez nous, soit chez ces peuplades, et bien souvent des deux côtés à la fois; il montrait parmi les mesures édictées chez nous et celles qui existent chez elles, quelles étaient les plus sages." (U.370)

Il en sait assez pour l'instant. Il repartira puisque l'itinérance est l'unique mode de réflexion. En cela le texte est logique avec lui-même puisque toute fin à la connaissance replacerait en aval les certitudes dont on veut se défaire en amont. L'expérience par

---

<sup>29</sup> On retrouvera ce désir d'accumulation des connaissances afin de parvenir à une synthèse chez Jean Bodin et, bien sûr, plus tard chez Montesquieu.

définition est inscrite dans la temporalité et le changement. L'effort pédagogique peut alors commencer; et de fait, en bon pédagogue qu'il est, Hythlodée prépare ses auditeurs; il les entraîne sur les mers, de plus en plus loin, jusqu'en Perse, chez les Polylérites (U.401), puis chez les Achoriens, "ce peuple qui habite une région située au Sud-Est de l'île des Utopiens" (U.418) et enfin chez les Macariens, "un peuple dont le pays n'est pas très éloigné de l'île d'Utopie" (U.429).

Ces voyages dans un espace toujours plus "vague" le rapprochent de la synthèse finale de ses pérégrinations comparatives. On arrive au pays de "Nulle part", dans cette île qui réunit le meilleur, jusqu'à date, de ses voyages dans l'humain. Hythlodée est prêt à partager la découverte de ce nouveau monde avec qui est prêt à quitter l'ancien continent livresque des explications usées.

Ajoutons que la description narrative de l'île de Nulle-Part n'est pas attribuable seulement à un artifice pédagogique. Thomas More est toujours logique avec lui-même: en effet, si le savoir, ici politique, naît de la *praxis* et non de la contemplation ou de la révélation, on est bien obligé de "spatialiser" le "meilleur" en même temps qu'on se trouve devant la difficulté énorme de qualifier la norme.

Le piège est double, car ou bien la norme devient "anthropologique": il existe quelque part un gouvernement qui est le meilleur, mais comment savoir s'il s'agit bien du meilleur, puisque l'anthropologie ne "juge" pas et puisqu'on n'a pas d'étalon? Ou bien on déclare

qu'un modèle *in abstracto* est le meilleur et l'on crée ainsi une révélation, un méta-gouvernement, ce qui contredirait l'idée d'une connaissance ouverte née de la *praxis*.

Thomas More évite le piège d'abord en supposant "l'existence" de cette norme, *L'Utopie* en l'occurrence, comme support épistémologique. En ce sens la description de *L'Utopie* est une nécessité logique. Mais aussi il indique à plusieurs reprises que *L'Utopie* est le meilleur gouvernement que son *alter ego*, Hythlodée, a découvert "à date" et que la découverte d'un monde encore meilleur, par comparaison, est de l'ordre du possible. Afin de ne pas refermer *L'Utopie* sur un système, Thomas More est obligé d'accepter le postulat implicite d'un espace illimité, neutre et non prédestiné, c'est-à-dire de se départir de la tradition aristotélécienne<sup>30</sup>. La neutralité d'un espace ouvert, toujours à découvrir et d'un mieux à venir sont une autre nécessité logique.

Expliquons-nous: en effet, si le savoir est de l'ordre de la *praxis* mais que l'on cherche quand même "le meilleur", et que le mieux et le meilleur ne nous sont point donnés *a priori* - ni dans le ciel des Idées, ni dans la métaphysique - ni dans le passé - révélé ou historique -, le savoir, donc, pour réaliser son exigence normative, est obligé d'opérer sur une *tabula rasa* et de supposer un aval (le meilleur) à venir qui saura mettre à profit les connaissances offertes par un espace illimité. Une page de la philosophie occidentale est en

---

<sup>30</sup> Pour Aristote, comme l'explique Ernst Cassirer: "Loin d'être indifférent au lieu où il se trouve, qui l'enveloppe, le corps est avec lui dans une relation de causalité réelle. Tout élément physique est à la recherche de "son" lieu, du lieu qui lui appartient et lui correspond, et il fuit un lieu contraire." 1983, p.222.

train de se tourner: l'avenir comme référent éthique vient de naître avec l'intégration de l'espace neutre dans le champ de conscience. L'autorité devient désormais l'espoir<sup>31</sup> qui ne s'appelle pas encore progrès puisque tout est ouvert et rien ne peut être affirmé. La mise entre parenthèse de l'autorité des connaissances du passé est un "moment sceptique" qui n'est pourtant pas le doute "hyperbolique" de Descartes qui, lui, va également chercher pour un temps, dans l'espace les réponses à ses questions et "passe sa jeunesse à voyager"<sup>32</sup>.

Mais, et c'est toute la différence, Descartes cherche un fondement et non point un espoir. Jugeant que "c'est quasi le même de converser avec ceux des autres siècles que de voyager"<sup>33</sup>, il quitte l'espace pour son "poêle", afin de chercher l'évidence première qui lui permettra de fonder toute recherche dans l'espace. Dans une perspective progressiste de l'histoire de la pensée, on pourrait dire que Thomas More, tout en étant "plus en avance" que ses contemporains dans son effort de partir d'une *tabula rasa*, n'est pas encore prêt à aller jusqu'au bout de l'aventure moderne, c'est-à-dire à développer une épistémologie moderne qui répondrait aux trois questions développées par John Locke dans son *Essay Concerning Human Understanding*: quelle est l'origine, l'étendue et le degré de certitude de la connaissance humaine. Pour Cassirer, par exemple, si l'homme de la Renaissance est bien

---

<sup>31</sup> Nul autre mieux qu'André Prévost n'a reconnu l'importance du principe d'espérance dans *L'Utopie*. Il écrit à ce propos que More demande au lecteur de "saisir grâce à *L'Utopie* la dimension de l'espérance qui maintient au-dessus du temps l'éternel qui le guide. C'est ainsi que *L'Utopie* est eschatologique sans être millénariste." 1978, p.162.

<sup>32</sup> R. Descartes, 1947, p.9.

<sup>33</sup> *Ibid.* p.6.

devenu protagoniste, "il ne s'est pas aménagé une position de sujet dans la configuration de la conscience."<sup>34</sup> D'où ce passage nécessaire, selon Danièle Letocha, par un "détour anthropologique"<sup>35</sup>, lequel "implique l'assujettissement du moi empirique errant à un *ego cogito* normatif."<sup>36</sup>

Mais on pourrait aussi proposer une autre hypothèse, à savoir que Thomas More ouvre une voie divergente qui récuse toute idée de fondements épistémologiques qui pourraient entraver la recherche, ouverte sur un principe d'espérance de la loi maximale du plaisir à l'échelle sociale. Pour Thomas More, fonder c'est brimer.

### Quand le style devient argument

Mais alors, si rien ne peut être vraiment affirmé comment peut-on l'affirmer? Vieux paradoxe de Zénon d'Elée, cercle vicieux que Thomas More dépasse par son style même. En effet, dans le texte de *L'Utopie* il n'affirme jamais, utilisant brillamment l'exception (comme nous le verrons au chapitre sept) ou la litote, et pour être plus précis, utilisant cette dernière plus de cent quarante fois<sup>37</sup>, <sup>38</sup>. C'est dans cette perspective qu'il faudrait interpréter le

---

<sup>34</sup> Danièle Letocha, "L'autorité de la conscience jusqu'au concile de Trente: contribution à la préhistoire de la subjectivité", In *Aequitas, Aequalitas, Auctoritas, op.cit.*, 1992, p. 149.

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 149 et suivantes.

<sup>36</sup> *Ibid.* p.150.

<sup>37</sup> E. McCutcheon, 1971.

style même de *L'Utopie*: comme le respect d'un principe épistémologique inédit qui est en train de se formuler.

Entre une réalité qui n'existe pas mais dont on affirme l'existence et un principe épistémologique qui ne part que de l'existence des choses, mais cherche la norme, Thomas More ne peut que "louvoyer" et il le fait sans arrêt, dans sa lettre à Pierre Gilles comme dans *L'Utopie*:

"(...) in contrast to Sydney, remarque Elizabeth McCutcheon, who insists disingenuously (...) that 'the poet is the least liar' since he 'never affirmeth', More affirms and denies, denies and affirms simultaneously in this Letter [Letter to Giles] and his larger *Utopia* alike (...)." <sup>39</sup>

Ceci place le lecteur sur un terrain philosophique difficile car s'il n'y a jamais affirmation, il n'y a jamais thèse - ce qui est, en un sens, l'antithèse de la philosophie.

De plus la double négation, reposant complètement sur un récit affirmé et nié à la fois (L'île d'Utopie existe et n'existe pas) s'attaque au principe de non-contradiction. Comme le paradoxe, la double négation est littéralement "épuisante" pour l'esprit:

"In fact negation of any sort is a major antithetical action of the mind. As Kenneth Burke has pointed out, there are no negations in the natural world, and 'the negative is a peculiarly linguistic resource.' For all its apparent

---

<sup>38</sup> Rappelons que la litote est: "la forme grammaticale dans laquelle la double négation ou la négation du contraire sont explicitement signalées par un adverbe négatif." A. Prévost, 1978, pp.142-143.

<sup>39</sup> E. McCutcheon, 1983, p.43.

grammatical simplicity, then, negation initiates a strenuous mental exercise. To negate negations, as we are asked to do here, requires a doubling of an already double movement of the mind, for only so can we complete the paradox or contradiction."<sup>40</sup>

Bref, cette parole, qui se dit et se nie en même temps, qui prétend être et qui joue avec les mots, rend la lecture de *L'Utopie* particulièrement difficile et apparemment peu intéressante pour le discours philosophique. Et ce d'autant que les litotes sont perdues dans les méandres du narratif, les descriptions imagées, les espiègleries des jeux de mots, les rêveries des métaphores, les ambiguïtés des citations, les parenthèses des flatteries et le détail des conseils pratiques.

### **Et quand la logique se fait instrument**

Ouvrir les perspectives d'un nouveau champ de la conscience est une chose, mais en déduire les implications épistémologiques et éthiques au sein d'un système cohérent et complet, tout en niant ce qui est dit et ce qui est nié, est tout autre chose.

Et s'il est bien un texte humaniste qui n'apparaît pas comme un système philosophique logique, c'est bien *L'Utopie*. C'est au point où, même les admirateurs les plus sincères de Thomas More se sont égarés dans le narratif et les litotes. Craig R. Thompson, pour ne citer que lui, a fait remarquer que la logique morienne "is not always clear and not

---

<sup>40</sup> E. McCutcheon, 1983, p.23.

always convincing when clear"<sup>41</sup>.

Est-ce à dire qu'au mieux, Thomas More aurait ouvert quelques perspectives isolées? Auquel cas, il serait en bonne compagnie humaniste: Érasme, Valla, Ficin, Pic de la Mirandole, Montaigne et La Boétie nous ont habitués à ces intuitions fragmentaires, jamais construites en "thèse", décousues et souvent contradictoires.<sup>42</sup>

Pour leur part, d'autres interprètes, comme Georges Logan, Colin Starnes et Quentin Skinner, ont essayé de reconstruire le texte morien de manière plus systématique autour d'un essai de théorie politique. Thomas More aurait utilisé de manière directe et consistante la théorie philosophique politique grecque (platonicienne et aristotélicienne principalement) tout en la dépassant en introduisant quelques éléments inédits. Il aurait notamment introduit le conflit des aspirations et des intérêts. Par exemple,

"In general, More seems much more keenly aware than Plato and Aristotle of the fact that the necessarily limited nature of the individual's resources and capacities must bring even true pleasures into conflict with one another."<sup>43</sup>

Mais l'analyse est encore hésitante, ne mesurant pas la radicalité des prémisses

---

<sup>41</sup> Craig R. Thompson. *The Colloquies of Erasmus*. Chicago: The University of Chicago Press, 1965, p.537.

<sup>42</sup> D'où la polémique sans cesse réouverte d'une Renaissance qui, bien que foisonnante d'idées, n'a pas été capable de produire un discours philosophique c'est-à-dire théoriquement fondé, nouveau, cohérent et logique.

<sup>43</sup> G. Logan, 1983, p. 175.

moriennes dont les implications dépassent le cadre de la théorie politique. En fait, nous essayerons de démontrer que *L'Utopie* n'est pas une théorie politique et non seulement dépasse les arguments platoniciens et aristotéliens mais les réfute sur la base d'une nouvelle conception de l'homme.

La même timidité peut être attribuée à Albert Duhamel, Edward Surtz et André Prévost, lesquels ont essayé de reconstruire la logique cachée d'un texte développé par un maître rhéteur, qui, selon eux, essaie avant tout de faire passer un message chrétien. Edward Surtz pense que Thomas More a utilisé une logique paradoxale<sup>44</sup> alors qu'Albert Duhamel y voit un pur exercice de rhétorique dans la grande tradition médiévale. André Prévost, dans le même ordre d'idée, ajoute que:

" La méthode paralogique mise en oeuvre n'est pas ignorée de la logique formelle traditionnelle. Elle porte même un nom, celui du *raisonnement hypothético-déductif*. Dans ce processus, la majeure du syllogisme est constituée par une hypothèse qui pourrait n'avoir aucun lien avec le réel. La proposition mineure, en revanche, est empruntée à des situations concrètes et historiques."<sup>45</sup>

Mais, faute de percevoir la nouveauté des outils épistémologiques dont se sert Thomas

---

<sup>44</sup> Selon Edward Surtz, More aurait utilisé une des techniques de la *declamatio*: celle de l'éloge paradoxal poussé à son extrême et qui se transforme, par exagération, en critique. C'est cette approche qu'a utilisée Valla dans son *De voluptate*, originellement *De vero falsoque bono*, et Erasme dans son *Encomium Moriae*. En bons chrétiens, ces humanistes démontreraient ainsi le ridicule de ce dont ils font l'éloge: à savoir la raison pour Valla, la folie pour Erasme et l'épicurisme pour More, au nom de la foi révélée, seul guide possible.

<sup>45</sup> A. Prévost, 1978, pp.148-149.

More, ces auteurs se perdent dans les détails du raisonnement qu'ils interprètent en fonction de ce qu'ils pensent être les intentions de l'auteur - le "vrai" Thomas More. Quant à André Prévost, il se trompe lorsqu'il s'agit de déterminer la majeure, laquelle est, selon lui, purement imaginaire et pourrait s'énoncer ainsi: "Supposons qu'il n'y ait point de monnaie"<sup>46</sup>.

Mais en choisissant une majeure hypothétique, peu vraisemblable et non observable, André Prévost ne peut aller bien loin et se trouve vite dans l'incapacité de déduire la suite du raisonnement. Conscient de l'impasse, il déclare que ce serait Thomas More lui-même qui se serait lassé de l'exercice:

"Il apparaît, en effet, à la lecture de *L'Utopie*, que More n'a pas supporté longtemps le carcan d'un développement déductif, fût-il fondé, au départ, sur une hypothèse peu vraisemblable."<sup>47</sup>

Ajoutons que l'idée d'abolir la monnaie (et la propriété), si elle nous paraît moderne, ne l'est point. C'était un thème courant débattu par les stoïciens et les Pères de l'Église, s'intégrant parfaitement dans l'holisme des uns et la vérité révélée des autres<sup>48</sup>. Les philosophies stoïciennes et chrétiennes reposent, en effet, sur une fraternité égalitaire et universelle. Les premières notamment, à leurs débuts, allèrent fort loin en préconisant

---

<sup>46</sup> A. Prévost, 1978, p.149.

<sup>47</sup> A. Prévost, 1983, p.150.

<sup>48</sup> Cf. Fustel de Coulanges, 1957; Arnold E. Vernon. *Roman Stoicism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1911; Georges H. Sabine. *A History of Political Theory*, 3rd ed. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1961.

l'abolition de la propriété privée, de l'argent, des lois écrites et des temples. Plus tard, sous l'influence romaine, elles devinrent plus pratiques et acceptèrent un minimum d'autorité. Néanmoins, le concept d'un partage égalitaire resta et s'intégra parfaitement dans le dogme chrétien.

Faire de l'abolition de la monnaie le centre de *L'Utopie* ne cadrerait pas avec le nouveau type de savoir, tel que Raphaël Hythlodée s'efforce de le définir tout au long du Livre premier. A quoi bon tant de voyages, d'espairs, de cumul des connaissances, de nouvelles techniques, de comparaisons toujours à faire, s'il suffisait de retourner au passé et aux textes sacrés eux-mêmes!

Bref, poursuivre la logique d'un tel postulat nous obligerait en fin de compte à accepter l'interprétation chrétienne, à savoir que *L'Utopie*, toute rhétorique et paradoxale soit-elle, est un retour à peine déguisé aux préceptes des Pères de l'Eglise.

Or, nous soutenons ici qu'elle ne l'est pas et nous allons essayer de le démontrer en choisissant un autre postulat à partir duquel nous allons re-construire la démonstration de *L'Utopie*. Nous partirons, en effet, de l'hypothèse que, fort de nouveaux outils épistémologiques, Thomas More peut proposer une "majeure" radicale, qui n'est pas hypothétique mais qui est le produit d'observations directes: la cause du vol est socio-économique.

En choisissant cette majeure, nous voulons ainsi démontrer qu'il est possible de rendre compte d'une logique serrée qui structure le texte de *L'Utopie* dans sa globalité. Nous avons affaire ici à un système qui réorganise, de façon logique, magistrale et inédite, la conscience dans ses rapports au mal, au bien, à soi à autrui et au monde<sup>49</sup>. Ce faisant, Thomas More pose plusieurs des conditions de possibilité de la modernité; il le fait en philosophe et non en "futurologue" intuitif, humaniste brouillon ou homme d'état incisif.

Nous voulons aussi démontrer qu'il le fait en effectuant une extraordinaire synthèse<sup>50</sup> de platonisme, d'aristotélisme, de stoïcisme, de christianisme et d'une dose d'épicurisme qui fusionna ces mêmes éléments avec lesquels les contemporains de Thomas More avaient "bricolé" sans grand succès.

Enfin, il le fait - et c'est là son génie - en respectant, dans son style, le cadre épistémologique qu'il s'est lui-même imposé.

Essayons maintenant de reconstruire le raisonnement.

---

<sup>49</sup> A la limite, on peut parler d'une ontologie moderne "cachée". "Il y a, reconnaît Simone Goyard-Fabre, un pouvoir ontologique de l'utopie qui, sous ses métamorphoses, provoque, ou du moins, appelle la métamorphose." S. Goyard-Fabre, 1987, p.47.

<sup>50</sup> "(...) far from being a revel of unconstrained invention, *Utopia* reflects More's painstaking collection and fusion of ideas from a wide range of books, especially serious works of political thought." G. Logan, 1983, p.9.

**CHAPITRE SIX: *SPECULA***

**Un postulat radical**

**Le hasard comme nécessité**

**Le plaisir comme fin**

**L'altruisme comme plaisir naturel et nécessaire**

**La raison comme fondement**

## Un postulat radical

Le champ est libre. A la question du laïc: comment expliquer la faillite du système judiciaire? Hythlodée peut enfin se permettre, dans sa réponse, d'écarter la théologie, l'éthique, l'imaginaire ainsi que le recours au passé. Sa réponse est la conclusion, à date, dit-il, d'observations comparatives et synthétiques et c'est en "criminologue" qu'il répond. Suspendons la problématique de l'origine, Dieu, le Diable, le *fatum*, la corruption temporelle, l'esclavage de la chair et l'erreur! Oublions aussi l'explication par le politique à laquelle s'accrochent les humanistes contemporains de More et, dans une autre perspective, Machiavel lui-même. La cause fondamentale est ailleurs: la situation économique incite au vol<sup>1</sup>.

"...cette cherté des vivres, s'écrie-t-il, oblige chaque maître de maison à renvoyer le plus grand nombre possible de ses familiers. Que peuvent-ils faire alors, je vous le demande, sinon mendier ou, ce que les âmes 'nobles' accepteront plus facilement, voler." (U.391-93)

L'affirmation conclut ainsi une démonstration minutieuse du processus économique en question et de ses réactions en chaîne, démonstration dont la structure a été révélée par

---

<sup>1</sup> Russell A. Ames écrit fort justement en ce sens: "He [More] does not find the causes of human misery in the mind or soul, in Fate, in fallible and unchanging 'human nature', or in the mental and moral weaknesses of the workers. Instead, More finds the causes of human misery in material conditions. Human beings do wrong under social *compulsion*." R. A. Ames, 1949, p.176.

André Prévost sous le titre de "Crise socio-économique, origine de la criminalité: analyse"<sup>2</sup>.

Elle conclut aussi, logique oblige, une série de comparaisons avec les systèmes judiciaires en place de la Polylérie à l'Utopie.

La radicalité de l'hypothèse est difficile à comprendre pour qui est habitué à sa perspective moderne. Mais replacée dans le contexte de ce début du XVIe siècle, elle est pour le moins remarquable. Et c'est avec juste raison que R.P. Adams parle d'un "cap

---

<sup>2</sup> André Prévost, 1978, pp.285-286.

"Crise socio-économique, origine de la criminalité: analyse."

"a) Le phénomène initial: Les "enclosures"

- Les moutons-mangeurs-d'hommes
- Les clôtures
- Transformation des terres à labour en pâturages
- Appropriation des terres communes par les nobles au pouvoir.

b) Les effets en cascade des désordres socio-économiques

- L'exode des familles évincées de leur terre
- Formation d'un sous-prolétariat désœuvré, vivant d'expédients, voué au gibet ou à la prison pour vagabondage

c) Aspect financier des désordres économiques

- Raréfaction des produits de base
- Montée des prix
- Recrudescence du chômage

d) L'affolement de la machine économique

- L'homme perd le contrôle du milieu naturel, "environnement"
- Une "épizootie" frappe le mouton
- Disparition du cheptel
- Montée en spirale des prix; chômage

e) Conséquences sociales et morales de la crise

- Chez les pauvres
- Chez les privilégiés
- Dégradation de la moralité publique."

historique" qui vient d'être franchi et qui fait basculer d'un coup tout le Moyen Âge.<sup>3</sup>

S'il y a, effectivement, un lien de cause à effet entre le vol (*honestas*) et l'économique (*utilitas*), c'est qu'on ne peut plus expliquer l'éthique par son manque, le mal par le péché ou l'erreur intrinsèque à l'homme. Cette tautologie (l'homme fait le mal parce qu'il est méchant) ne permettait qu'une "solution" en miroir - à savoir cette réconciliation de l'*honestas* et de l'*utilitas* qu'est le *negotium* - ou l'abandon d'un des termes - à savoir ce refuge dans le seul espace éthique de l'*honestas* qu'est l'*otium*.

Supposer l'existence d'une réalité "extérieure" à l'individu qui influence son comportement mais qui n'est pas un macrocosme ou un reflet de lui-même le rattachant au monde divin, revient à briser la tautologie holistique et affirmer l'existence de deux espaces : l'espace socio-économique (systémique) et l'espace individuel lié par un "déterminisme" qui ne porte pas encore ce nom. C'est ici que se place le dédoublement moderne entre la raison spéculative et la raison instrumentale qui s'autonomise jusqu'à récuser tout fondement et explication métaphysique. Sont mises entre parenthèses, les explications "éthiques" appartenant au registre de l'insondable (l'existence du mal et du péché originel par exemple) au profit de lois naturelles intelligibles.

---

<sup>3</sup> "R.P. Adams, taught by McKeon (1935) and Albert Duhamel (1953) to look for the defining achievements of Renaissance culture in methodological advances, follows Ames's lead. In Hythloday's first speech at Morton's table 'a historic cape of the mind was turned, one which divides the medieval from the modern world. In it we may see at work that scientific spirit for which More stands pre-eminent among the humanists'." G. Logan, 1983, p.57.

Ceci implique que le voleur de *L'Utopie* est, dans une certaine mesure, "innocent", remontant à l'état adamique "pré-lapsaire". Rappelons ce qu'Hythlodée rétorque au laïc, lorsque ce dernier insinue que le malfaiteur "préfère" sa vie de méfaits. "Oh! s'écrie-t-il, vous n'allez pas vous tirer d'affaire à si bon compte." (U.381). Et de fait, il "défend", c'est-à-dire proclame, l'innocence du voleur dans une plaidoirie extraordinairement moderne.

Mais, pourrait-on objecter, et on l'a fait<sup>4,5</sup>, il ne s'agit peut-être point d'une autre explication. Il se pourrait que le péché soit simplement déplacé: le voleur est innocent parce que les riches et les puissants sont méchants - thème évangélique s'il en est.<sup>6</sup>

Ceci reviendrait à choisir le politique comme cause première des maux sociaux, la pauvreté économique étant le produit de décisions politiques et militaires. Auquel cas, *L'Utopie* serait un *speculum principis* mais étendu, cette fois, à toute la classe dirigeante: un traité de plus à l'usage des puissants afin de les aider à "négocier" sur une plus grande échelle.

---

<sup>4</sup> Cf. G. Logan, 1983, p.54.

<sup>5</sup> L'interprétation chrétienne de More ne manque pas d'arguments. Par exemple J.C. Olin rattache *L'Utopie* à la pensée erasmienne. "Erasmus wrote that More 'published *Utopia* to show what the cause of our civil problems are, having England which he knows and understands so well particularly in mind.' The conciseness and precision of that statement are admirable. If we read it in the context of what both men have written it means that the causes lie within man himself and that a better world awaits man's moral reformation." "Erasmus's *Adagia* and More's *Utopia*." *Moreana* 1989(100): p.134.

<sup>6</sup> "It is simply that he [Hythloday] locates the cause of most theft not in the sins of the thief but in those of his social and economic superiors, and accordingly the remedies he proposes are designed either to inhibit the pernicious actions or to improve the character of members of the upper classes." G. Logan, 1983, p.58.

Mais tel n'est pas le cas. Il n'est pas possible de trouver dans le texte de *L'Utopie* des conseils adressés spécifiquement à une classe ou un groupe particuliers. Hythlodée décrit minutieusement les institutions et non pas les "individus" - dont nous rappellerons qu'ils ne sont jamais nommés<sup>7</sup> qu'ils soient rois ou paysans, bourgeois ou prêtres. Il nous offre une solution globale à tous les problèmes éthiques. Il parle d'un système économique complet, aux antipodes de Machiavel qui ne parle que politique:

"(...) theft is not the only systemic problem, écrit George Logan en ce sens. We should (...) realize that Hythloday is saying the same kind of thing about counsel to More and Giles as he said about theft to the lawyer at Morton's table. In justification of his refusal to attach himself to a king, Hythloday does not offer a condemnation of individual kings or courts, or even a general condemnation of present-days courts (...). Instead, he justifies his refusal in terms of claims that, so he thinks, apply to all courts at all times. The problem of counsel, like that of theft, is not traceable to the bad character of individual kings or councilors, and it cannot be solved by sending individual wise men such as Hythloday to court (...) any more than the problem of theft can be solved by hanging individual thieves. Like theft, that is, the problem of counsel is systemic, a product of flaws in the structure of society."<sup>8</sup>

Bref, au coeur de l'analyse, on trouve la double hypothèse révolutionnaire selon laquelle les problèmes sociaux ont des causes distinctes de leurs manifestations immédiates et qu'il est possible de les formuler rationnellement.

"His [More's] achievement, écrit J.H. Hexter, lay not in discovering these [social] evils in detail but in dealing with them as a related whole, not as individual plants but as growths which however separate they might appear on

---

<sup>7</sup> Aucun Utopien, à l'exception d'Utopus, n'est jamais désigné par un nom.

<sup>8</sup> G. Logan, 1983, p.56.

the surface had a concealed common root."<sup>9</sup>

On ne saurait exagérer l'importance de cette hypothèse d'une double "réalité", en même temps qu'on ne saurait sous-estimer les problèmes épistémologiques qu'elle pose. Notamment, Thomas More est-il en train de remplacer un "déterminisme" (celui de l'*holos*) par un autre (un déterminisme économique et social), l'Être a-temporel étant remplacé par un cheminement temporel de l'histoire vue comme manifestation de l'Être? Une interprétation moderniste tirerait l'interprétation en ce sens et c'est sans nul doute ce qu'a fait Karl Kautsky, comme nous l'avons vu au chapitre premier<sup>10</sup>.

Mais ce serait ne pas tenir compte des prémisses épistémologiques que Thomas More a imposées jusque dans son style. N'oublions pas que rien ne peut être complètement affirmé et que l'avenir est ouvert.

Comment est-ce possible? Comment peut-on affirmer l'existence d'une double réalité, la nature déterminante de l'économie sur l'individu, tout en gardant l'ouverture de la quête et en ne fermant jamais l'avenir?

---

<sup>9</sup> J.H. Hexter, 1965, p.66.

<sup>10</sup> Nous tombons d'accord ici avec la critique de J.H. Hexter: "Altogether missing from *Utopia* is that happy anarchist last chapter of modern socialism intended to justify all the struggle, all the suffering, all the constraint that we must undergo in order to reach it. *Utopia* does not end in an eschatological dream." J.H. Hexter, 1965, p.71.

## Le hasard comme nécessité

Thomas More n'a pas le choix: pour briser l'*holos* et ne pas retomber dans l'impuissance des nécessités, il faut qu'il y ait du hasard quelque part, la seule garantie d'une innocence humaine possible, lorsque les "arrière-mondes" ont été évacués.

Et de fait, comme la *fortuna* de Machiavel, le hasard est un leitmotiv de *L'Utopie*<sup>11</sup>. Il préside au particulier: "Le hasard me fait voir mon ami" (U.362) rapporte le personnage Thomas More; Hythlodée n'est pas en reste: il a "une chance inouïe" (U.365). Et puis "il eut la bonne fortune" (U.366). Et puis c'est tout à fait "par hasard", qu'il se trouva un jour à la table du Cardinal Morton (U.377).

Mais il préside aussi au général: les gens

"qui prennent plaisir à des idées de noblesse (...) se félicitent du hasard qui les a fait naître d'une longue lignée d'aïeux qui ont la 'réputation d'avoir été riches'." (U.522)

Enfin, le hasard est à la source de la connaissance et de la découverte, comme l'indique cette phrase remarquable.

"Quant aux inventions de l'esprit ou aux découvertes dues au hasard, dont nous avons bénéficié jusqu'à présent, elle ont très bien pu se produire des deux côtés." (U.445)

---

<sup>11</sup> Et des *Discorsi*. Machiavel en ne considérant que l'immanence se trouve placé devant le même dilemme. S'il veut qu'il y ait possibilité d'action pour l'individu (le Prince en l'occurrence) il faut qu'il y ait deux réalités et une possibilité pour le prince d'agir sur la nécessité (le pouvoir). Le hasard (*fortuna*) devient une nécessité pour le discours machiavélien.

Dans cette perspective, le plus extraordinaire "exploit" du hasard est d'avoir permis la réalisation de cette île utopienne qui naquit un jour de tempête.

"Les flots jetèrent sur le rivage quelques hommes, des Romains et des Egyptiens, qui ne quittèrent jamais plus le pays." (U.445)

Qu'est-ce que *L'Utopie*, sinon une solution possible, à date la "meilleure", créée de toutes pièces, grâce à un concours de circonstances, par un homme, un "monsieur-tout-le-monde" dont on ne sait pas grand chose sauf qu'il s'appelait Utopus et qu'il avait du "bon sens" et de l'expérience; Utopus est en ce sens le contraire de ce héros tant attendu et décrit par les humanistes, de Pétrarque à Machiavel, en passant par Vivès et Érasme<sup>12</sup>.

La genèse de l'Utopie n'a donc rien de grandiose, mythique, catastrophique ou tragique. Il n'y avait qu'un homme et sa volonté, comme le fait remarquer Jean-Claude Margolin:

"A la différence de l'Atlantide et de l'ancienne Attique, dont l'avant et l'après sont marqués par le surgissement de catastrophes ou de bouleversements cosmiques, raz-de-marée, ou tremblements de terre, qui modifient du tout au tout la configuration du pays et sa fécondité sans que les hommes aient eu à intervenir (on peut toujours invoquer un dieu!), c'est l'acte volontaire et fondateur d'Utopus qui (...) a détaché l'actuelle Utopia du continent."<sup>13</sup>

On sait seulement qu'Utopus façonna l'homme nouveau à partir de cette *tabula rasa*

---

<sup>12</sup> "The conclusion that the rational polity could be created only by a strong man must (...) have been disturbing to him [Thomas More]." G. Logan, 1983, p.248.

<sup>13</sup> Jean-Claude Margolin, "Sur l'insularité d'*Utopie*", *Moreana*, 100(1989), pp.313-14.

de la philosophie politique qu'est "l'homme à l'état de nature" au sens hobbesien<sup>14</sup>. C'est "une horde grossière et sauvage" qu'il éleva à la civilisation. Cela dit, comme les Utopiens reconnaissent "l'effet hasard", on ne l'idolâtre en rien. Son nom n'est mentionné que cinq fois dans le texte. C'est à peine si on se souvient de lui. "C'est en effet Utopus lui-même, dit-on, qui, dès la fondation de la ville (...)" (U.462). Curieuse imprécision lorsqu'il est dit, au paragraphe suivant, que les annales de l'île, sont transcrites "avec un soin religieux" (U.462) (*religiose prescriptas*).

Au début n'est donc ni le Verbe, ni l'*Holos*, ni le déterminisme. Au début sont le monde (la surface étendue), l'homme et le hasard. Voilà un postulat épicurien - ou plutôt démocritien, un des postulats les plus explosifs qui soient de la philosophie, en ce qu'il sépare l'homme de la matrice mythologique, religieuse, holistique ou déterministe. Le monde est affirmé mais ne nous dit rien<sup>15</sup>. "L'unique origine de la connaissance se trouve dans la sensation"<sup>16</sup> et pour la conduite de sa vie, l'homme n'a comme points de repère que

---

<sup>14</sup> Et non rousseauiste. Simone Goyard-Fabre fait justement remarquer à cet effet que les Utopiens ne vivent pas à "l'état de nature". "Ce concept, écrit-elle, qu'utilisera Grotius un siècle plus tard et qui deviendra un lieu commun de la littérature politique de l'époque classique, ne correspond pas à la pensée de Thomas More. Les Utopiens, en effet, ont des lois civiles, un droit positif, un Code qui, pour être réduit au maximum, n'en est pas moins précis en sa forme et en son contenu." 1987, p. 53.

<sup>15</sup> Epicure comme Démocrite ne sont pas "phénoménologues": ils affirment l'existence du monde, lequel se présente à nous "comme un ensemble de corps étendus et soumis au changement. Or l'étendue n'explique rien. Elle n'est pas une chose en soi (hypothèse inutile et invérifiable), ni davantage un contenant distinct du contenu (...). Ainsi l'espace décrit simplement la *position relative* des corps les uns par rapport aux autres." Robert Lenoble, *Esquisse d'une histoire de l'idée de nature*, Albin Michel, Paris, 1969, pp.97-98.

<sup>16</sup> *Ibid.* p.96.

ces deux pôles que sont le plaisir et la douleur.

"Épicure, écrit Diogène Laërce, prouve que le plaisir est le but de la vie par le fait que tous les êtres vivants, dès qu'ils sont nés, se complaisent dans le plaisir et évitent toute peine et cela par une réaction purement physique, sans aucune intervention du raisonnement (...)." <sup>17</sup>

La raison existe néanmoins, comme faculté instrumentale, et nous permet de calculer au mieux cette équation du bonheur qu'est l'*ataraxie* individuelle, ou la formule permettant de maximiser les plaisirs et de minimiser les douleurs.

## Le plaisir comme fin

Et de fait, Thomas More emprunte largement à Épicure lorsqu'il s'agit de trouver un guide d'action à partir de ses propres prémisses. Les Utopiens, explique Hythlodée:

"paraissent enclins, plus que de raison, à se ranger dans le parti de ceux qui prennent la défense du plaisir, comme source unique ou principale du bonheur humain." (U.514)

C'est le fondement de nos actions et en cela, commente fort justement Roland Galibois:

"..le plaisir est le terme, on n'y peut rien, on ne nous demande pas notre avis, et l'ordre des choses ne s'en porte pas mieux." <sup>18</sup>

Mais lorsqu'il s'agit de définir plus précisément le plaisir, Thomas More est loin de la limpidité du maître de Samos et, à première lecture, paraît singulièrement confus, utilisant

---

<sup>17</sup> Cité par R. Lenoble, 1969, p.108.

<sup>18</sup> Roland Galibois, "L'*Utopie*: Eloge du plaisir?", *Moreana*, 98-99(1988): p.182.

indifféremment *voluptas*, *incunditas* et *delectatio*.

"Implicitly he makes *voluptas*<sup>19</sup> interchangeable with *laetitia* (joyfulness), *suauitas* (sweetness) and even *commoda* (interests). Thus by the twofold procedure of making his pleasure (*voluptas*) with its synonyms indiscriminately, More cunningly prejudices the argument thus finding it much easier to prove that pleasure is the essence of human happiness."<sup>20</sup>

Il ne s'agit pas seulement d'un raffinement linguistique: Thomas More semble jouer la carte du syncrétisme si cher aux humanistes qui se souciaient bien peu des incompatibilités entre les systèmes philosophiques. Dans le cas qui nous intéresse, il semble vouloir amalgamer l'impossible, à savoir les philosophies holistiques et la philosophie épicurienne qui repose sur une séparation radicale de l'*holos*: en effet s'il emprunte à Épicure via Valla lorsqu'il s'agit de définir le plaisir, il emprunte aussi à Platon, Aristote et aux stoïciens chrétiens sans oublier Augustin d'Hippone, dont on sait qu'il admirait profondément l'oeuvre.

C'est Laurent Valla<sup>21</sup>, confesse-t-il, qui l'aurait initié à la philosophie d'Épicure

---

<sup>19</sup> "*Voluptas* is closely associated, écrit George Logan, with the hedonism of Epicurus, who is sometimes referred to as 'voluptatis assertor'(...). It normally means bodily pleasure (though, to be sure, Epicurus also stressed mental pleasures). Thus the account of Utopian moral philosophy is introduced as if it were to be a defense of the view that the best life is that of sensual indulgence. In fact it turns out that the Utopians define *voluptas* as 'every movement and state of body or mind in which, under the guidance of nature, man delights to dwell' (...)." G. Logan, 1983, p.145.

<sup>20</sup> E. Surtz, 1957, p.12.

<sup>21</sup> "The *De voluptate*, or, as it was first called, the *De vero bono* is a Roman dialogue between Leonardo Bruni, Antonio Panormita, and Niccolo Niccoli, who represent respectively the stoic, epicurean and Christian ethical philosophies (...)." Allen Don Cameron. "The

qu'il ne mentionne pourtant jamais dans le texte de *L'Utopie*<sup>22</sup>. L'idée n'était pas originale<sup>23</sup>. Certes, Épicure avait été honni par la littérature Tudor<sup>24</sup>, mais

"the idea that pleasure was the goal of human life was neither radical nor uncommon in the Middle Ages and the Renaissance."<sup>25</sup>.

Précisons toutefois que Valla donne une interprétation toute particulière à la philosophie d'Épicure en lui associant des passages repris à Augustin d'Hippone<sup>26</sup> sur la "vie naturelle" qui est celle de l'homme ordinaire et qui ne peut être condamnée comme immorale d'un point de vue naturel et pré-chrétien.

Plus directement et plus fidèlement, *L'Utopie* reprend d'Épicure et de Lucrèce le calcul des lois d'harmonie du plaisir. Les Utopiens cherchent à fuir les plaisirs suivis de douleurs plus vives que la jouissance qu'ils auraient procurée.

---

Rehabilitation of Epicurus and his Theory of Pleasure in the Early Renaissance." *Studies in Philology* 41(1944): p.6.

<sup>22</sup> "More did not mention Epicurus or Epicureanism in *Utopia*." R. Marius, 1985, p.174.

<sup>23</sup> Le mouvement continuera avec Montaigne qui écrivit: "Toutes les opinions sont là que le plaisir est notre but".

<sup>24</sup> " Any student of Tudor and Stuart literature knows this to be the case. Greene and Nashe lived according to what was thought to be the creed of Epicurus, but united in assailing the philosopher as an advocate of gluttony and licence. With this opinion Shakespeare agreed." A. Don Cameron, 1944, p.1

<sup>25</sup> R. Marius, 1985, p.174.

<sup>26</sup> G. Logan, 1983, p.156.

"Ils [Les Utopiens] partagent, en effet, assez volontiers l'opinion qui prétend qu'aucune sorte de plaisir n'est interdite, pourvu qu'elle n'entraîne aucun inconvénient." (U.493)

Toujours dans la tradition épicurienne, ils distinguent les plaisirs du corps selon deux types : "ceux qui inondent les sens d'un agrément manifeste" (U.529) et ceux qui mènent à un "état de tranquillité et d'équilibre du corps, c'est-à-dire, pour chacun, une santé exempte de malaise" (U.530). Aussi, parmi les plaisirs que procure le corps, les Utopiens accordent-ils la palme à la santé. Nous ne sommes pas loin d'Épicure qui définissait le plaisir comme le fait de ne pas souffrir dans son corps et de n'être pas troublé dans son âme.

Mais c'est à Platon et à Aristote que les Utopiens semblent faire appel lorsqu'il s'agit de mieux définir ce qu'ils entendent par "vrais plaisirs" et de les hiérarchiser. On rappellera que *Le Philèbe* discute de la distinction entre vrais et faux plaisirs<sup>27</sup>. Dans l'*Ethique à Nicomaque*, Aristote fait une distinction similaire à laquelle il ajoute les habitudes. Parmi les plaisirs que les Utopiens:

"reconnaissent comme vrais, ils distinguent plusieurs espèces: les uns se rapportent à l'âme, les autres au corps. De l'âme relèvent les activités intellectuelles et la jouissance particulière engendrée par la contemplation du vrai. Il faut y ajouter la mémoire agréable d'une vie vertueuse et la ferme espérance de biens futurs." (U.529)

Enfin, le stoïcisme n'est jamais très loin puisque les Utopiens entendent vivre "selon la nature" (U.517), laquelle nous porte vers le plaisir, laquelle inclut pour l'homme "sa

---

<sup>27</sup> 36C-52B.

nature raisonnable", laquelle le porte à chercher l'harmonie. La "vertu" comme règle de vie est ici la définition de la vertu grecque (*arête*), mot intraduisible qui signifie excellence, modération, équilibre, harmonie. Si Thomas More n'utilise pas le mot dans l'*Utopie*, on en retrouve les attributs tout au long du texte: "belle et tranquille", "bien-être", "équilibre", "gracieux", "calme", "douce", "harmonieuse", "goût", "félicité", "beauté", "agréable", "élégant" et "excellent"; dans cette perspective, *voluptas*, comme le fait remarquer Edward Surtz, recouvre également l'*arête*.

Selon Edward Surtz, en effet, ce traitement syncrétique et confus, si propre à la pensée humaniste, est voulu; Thomas More aurait utilisé une des techniques de la *declamatio*: celle de l'éloge paradoxal. C'est cette approche qu'a utilisée Valla dans son *De voluptate* et Érasme dans son *Encomium Moriae*. En bons chrétiens qu'ils sont, ces humanistes démontreraient ainsi le ridicule de ce dont ils font l'éloge.

En jouant avec les mots et en exposant les limitations d'une morale épicurienne qu'il fait semblant de louer, Thomas More arriverait à persuader son lecteur qu'en fait le seul "vrai" plaisir est la contemplation du Bien. Ce trait classique de rhétorique lui permettrait ainsi de retrouver la révélation, acceptable par la raison, et de dépasser l'individualisme d'Épicure qui, en toute logique, mène à l'isolement social.

Mais encore une fois, une telle hypothèse ne rend compte que d'un aspect de *L'Utopie*, laissant de côté des passages entiers du discours morien, notamment ceux portant

sur les outils du savoir et la double réalité. En outre, il n'est jamais dit explicitement dans le texte que le but de la vie est contemplatif. Bien au contraire, tout indique que:

"Whereas Plato and Aristotle maintain that philosophic contemplation is the highest of pleasures (...), the Utopians relegate this pleasure to a secondary position (...); they regard the 'principal part' of mental pleasure as arising not from the contemplation of truth but from 'the practice of the virtues and the consciousness of a good life'."<sup>28</sup>

En revanche, si l'on abandonne pour un temps l'analyse des intentions de l'auteur et si l'on s'en tient à une lecture attentive du texte lui-même, l'on verra, encore une fois, que le discours morien est loin d'être confus. Certes, il reprend les thèses épicuriennes sur le hasard, la connaissance par les sensations, l'absence d'arrière-mondes, le plaisir et le calcul, mais il ne tente pas une synchrèse mal cousue avec d'autres philosophies: il fait beaucoup plus. Il garde la logique épicurienne mais innove en ajoutant explicitement un postulat à la liste des plaisirs naturels et nécessaires: le plaisir de vivre en société et de donner à autrui.

## **L'altruisme comme plaisir naturel et nécessaire**

Que dit-le texte, en effet? L'homme est appelé

"(...) à vivre personnellement avec le moins de soucis et de la manière la plus heureuse possible et, en vertu de notre communauté de nature, à aider les autres à atteindre le même but." (U.517)

Thomas More s'explique plus loin à propos de cette "communauté de nature" dont il dit qu'elle:

---

<sup>28</sup> G. Logan, 1983, p.178.

"tient lieu de traité (...). les hommes sont plus intimement et plus fortement unis par la volonté de se faire réciproquement du bien que par les pactes, par le coeur que par les mots." (U.566)

Et c'est bien d'un postulat dont il s'agit, car la thèse est posée sans être révélée ou déduite ou contemplée.

En même temps, ce postulat est beaucoup plus qu'un simple rajout à une théorie épicurienne simpliste. C'est une nouvelle définition de l'*humanitas* qui est proposée, en ce que ce trait immanent est ce qui distingue les hommes des animaux, lesquels recherchent eux-aussi le plaisir et évitent la douleur:

"(...) il faut glorifier, sous le titre d'humanité, le fait que l'homme est pour l'homme salut et consolation, puisqu'il est essentiellement 'humain' - et il n'y a aucune vertu qui soit plus propre à l'homme que celle-là - d'adoucir le plus possible la peine des autres, de faire disparaître la tristesse, de rendre la joie de vivre, c'est-à-dire le plaisir." (U.517)

Bref, la nature humaine vient d'être redéfinie, pour la première fois, non pas par une déchéance ou un manque, par rapport à un arrière-monde (divin, mythique ou métaphysique); elle est redéfinie en elle-même et pour elle-même par un lien d'amour qui lui est propre et qui n'est ni *eros* ni *agapê* et qui est redéfini en fonction d'une morale du plaisir. Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, *philia* (l'amitié) s'est insérée dans le groupe de l'*otium* et a retranché une dimension de l'amour chrétien (*agapê*), émanation de l'amour divin; lequel exalte les individus, enfants uniques, aimés par Dieu en tant qu'individu. Dans ce concept, universalité et individualité pouvaient ainsi être réunies. Mais aussi, le texte

morien se détache de l'*eros* platonicien dont Ficin repris le thème<sup>29</sup>. Le lien d'amour qui lie les Utopiens ne prend pas racine dans l'amour physique, lequel n'est pas décrit comme participation à l'amour global divin. En fait, le texte de *l'Utopie* doit à son héritage chrétien son traitement de l'*eros* et est particulièrement succinct quant à cet amour physique dont Socrate nous dit dans le *symposium* qu'il est la première étape de l'*eros*<sup>30</sup>.

Reste à savoir comment un tel postulat altruiste peut s'ajouter sans contradiction à la liste des postulats épicuriens profondément individualistes. Car le maître de Samos était logique avec lui-même: si la seule réalité est individuelle, le guide d'action ne peut qu'être individuel. Et si l'individu recherche son plaisir individuel, il doit éviter de prendre en considération le plaisir d'autrui, source possible de conflits avec son plaisir propre. Aussi:

"ce Grec ne veut plus qu'on s'occupe de politique; la famille même constitue une dépendance trop lourde: 'Le sage, [dit-il], ne se mariera pas et n'engendrera pas d'enfant (...). Il ne s'occupera pas de politique(...)'.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> "It was primarily through Ficino's widely read *Commentarium in Convivium Platonis, De Amore* that the Platonic love theory expounded in the *Symposium* came to have such an important impact on Renaissance thought. Ficino defined love as the desire for beauty and described beauty as a ray which emanated from God and progressively penetrated the created world, moving downwards from the angelic mind to the material substance of bodies." Jill Kraye. "Moral Philosophy" In *The Cambridge History of Renaissance Philosophy. Op.cit.*, 1988, p.354.

<sup>30</sup> C'est dans le *Symposium* que Platon élabore sa théorie de l'amour. Socrate répète les propos de Diotime qui l'initia au mystères de l'amour, lequel commence par l'amour de la beauté d'un corps puis évolue vers un amour universel de la beauté physique. Dans une autre étape, l'on passe à la reconnaissance de la supériorité de l'âme sur le corps, puis à la contemplation de la beauté des lois du monde. Enfin, la dernière étape consiste en la contemplation directe de l'Être.

<sup>31</sup> R. Lenoble, 1969, p.109.

Tout au plus acceptera-t-il les plaisirs de l'amitié pourvu qu'ils soient légers et sans attachements toujours susceptibles de provoquer la douleur lorsque l'amitié faillit pour une raison ou pour une autre.

Or, Hythlodée ne parle pas d'amitié légère mais d'action tournée vers autrui; il parle éloquentement d'engagement. Il ne dit pas de "prendre du plaisir avec" autrui, mais de "donner du plaisir" à autrui. Il s'agit d'"adoucir le plus possible" la peine des autres, de "faire disparaître" leur tristesse, de leur "rendre" la joie de vivre. Bref, l'ajout du postulat n'est pas un renforcement de la thèse épicurienne sur l'amitié. Pour Thomas More, l'homme, par nature, veut faire quelque chose pour l'homme. Il ne s'agit pas seulement de trouver la formule optimale d'*ataraxie* pour soi, mais aussi de bâtir un projet collectif. Sur de telles bases Comment est-ce possible?

Car un tel projet nous conduit immédiatement à une impasse épistémologique: construire un projet politique - hédoniste ou non - implique que le corps social se reconnaisse comme "individu" abstrait, ce qui est un non sens épicurien puisqu'il est alors impossible de respecter le principe fondamental d'appréhension directe du plaisir et de la douleur: un corps social ne "sent" pas et un projet politique doit par définition raisonner sur des abstractions. En effet, pour Épicure, le plaisir et la douleur sont premiers, antérieurs, fondamentaux. Ils sont nos seuls guides. La raison est seconde et n'a son utilité que lorsqu'elle nous permet de calculer, sur la base de nos sensations, la formule par définition individuelle de *l'ataraxie*.

C'est ensuite une quadrature du cercle logique, dans la mesure où l'altruisme actif passe obligatoirement par le sacrifice de son plaisir immédiat, lequel est, faut-il le rappeler, le but de la vie du sage.

Est-ce à dire qu'en rajoutant un plaisir altruiste à la liste des plaisirs naturels et individuels, Thomas More n'a en rien innové mais n'a fait que rajouter à la confusion apparente d'une sincrèse impossible? Répondre par l'affirmative serait encore une fois ne pas avoir lu attentivement un texte précis qui donne toujours une réponse aux questions qu'il pose.

## **La raison comme fondement**

Thomas More va briser l'impasse épistémologique en donnant à la raison humaine un statut premier. Car, écrivons maintenant la phrase en entier: c'est

"la raison, d'abord et avant tout,[qui] nous invite à vivre personnellement avec le moins de soucis et de la manière la plus heureuse possible et, en vertu de notre communauté de nature, à aider les autres à atteindre le même but."  
(U.517)

Le plaisir est toujours le but mais il n'existe pas si la raison ne le reconnaît comme tel; et Hythlodée d'expliquer:

"(...) celui-là se laisse conduire par la nature qui, dans les objets qu'il recherche ou évite, obéit à la raison." (U.517).

Raison qui devient émergence de la subjectivité moderne:

"C'est de cette manière qu'après avoir tout bien pesé et examiné, ils [les Utopiens] estiment que toutes nos actions et, parmi elles, les vertus elles-mêmes, envisagent en définitive, le plaisir comme bonheur et fin." (U.521)

Première, fondamentale, la raison préside donc à la croyance. C'est, en effet, la raison qui "conduit" à admettre des principes qui relèvent de la religion (U.514). D'où cette phrase extraordinaire: C'est

"La raison, d'abord et avant tout, [qui] enflamme le coeur des humains, d'amour et de vénération pour la Majesté divine à laquelle nous sommes redevables et de notre existence et de notre aptitude au bonheur." (U.517)

Mais cette raison, toute fondamentale soit-elle, n'est jamais recherche d'un principe suprême de moralité. Pas plus qu'elle n'est *logos* ou contemplation d'un autre ordre de réalité. Elle est au service de la recherche du plaisir individuel et collectif. Elle est fondamentale mais n'a de sens que si elle se fait utile. Bref, elle est fondamentalement pragmatique. Elle est l'instrument du collectif.

Si la raison autorise les Utopiens à croire en l'immortalité de l'âme et en Dieu ce n'est point parce que l'on passe, comme chez Kant à un autre registre. Les Utopiens ne suppriment pas "le savoir pour y substituer la croyance"<sup>32</sup>. En Utopie, on ne vit que dans un registre: celui de la recherche du plaisir optimal pour soi et les autres.

C'est la raison donc qui démontre aux Utopiens les avantages, d'un point de vue

---

<sup>32</sup> *Critique de la raison pratique*, traduction Picavet, P.U.F., Paris, 1943, p.28.

égoïste, de l'altruisme<sup>33</sup>. Car le désir de faire plaisir à autrui renforce l'idée du plaisir que l'on se doit à soi-même:

"(...) si l'on a non seulement le droit mais encore le devoir de la [une vie agréable] procurer aux autres comme bonne, pourquoi ne pas commencer par soi-même? Il ne convient pas d'être moins bienveillant envers soi-même qu'envers les autres. Et si la nature invite à être bon pour les autres, elle ne va pas ordonner, en contre-partie, d'être cruel et impitoyable envers soi-même."  
(U.518)

C'est la raison qui fait comprendre aux Utopiens que l'altruisme est tout à leur avantage car si l'on donne, l'on reçoit en échange les dons de la communauté toute entière. On peut même décupler son "investissement". C'est en ce sens que George Logan peut écrire:

"(...) the advisability of virtuous behavior [is not based] on the ground that virtue is worth pursuing for its own sake, or on any appeal to altruism, but solely on the ground that such behavior is dictated by considerations of self-interest."<sup>34</sup>

Enfin et surtout, c'est la raison qui fait voir aux Utopiens le côté régulateur et pratique de la religion, idée avancée par Marsile de Padoue, poursuivie par Machiavel et reprise, bien sûr, beaucoup plus tard par un Karl Marx dont on rappellera que la thèse portait sur Épicure et Démocrite.

---

<sup>33</sup> On lira à ce propos le livre remarquable de C.B. Macpherson. *The Political Theory of Possessive Individualism, Hobbes to Locke*. [1962]. Oxford: Oxford University Press, 1989.

<sup>34</sup> G. Logan, 1983, p.148.

Dans un esprit donc on ne peut plus anti-chrétien, anti-platonicien et anti-kantien avant la lettre, les Utopiens déclarent que si on écartait les principes qui relèvent de la religion:

"nul ne serait assez sot pour ne pas penser que le plaisir doit être recherché par tous les moyens permis ou défendus (...). Car suivre le rude et difficile chemin de la vertu, non seulement repousser la douceur de vivre mais encore supporter la souffrance de plein gré, sans espoir d'aucun fruit (quel fruit peut-il exister, en effet, si celui qui a vécu toute sa vie sans plaisir, c'est-à-dire sans bonheur ne reçoit rien après la mort?) cela, certes, passe à leurs yeux pour la plus grande des folies." (U.514-517)

Autrement dit, l'altruisme n'est possible d'un point de vue épicurien que dans la mesure où il est soutenu par la croyance en une récompense égoïste immédiate (plaisir partagé) ou différée (lorsqu'il y a sacrifice de son plaisir immédiat). Voilà le fondement humain de tout contrat social, fondement qui est la condition *sine qua non*, le seul absolu de l'*Utopie*. Thomas More a compris que "Si Dieu n'existe pas, tout est permis". Ne pas adhérer à cette croyance, c'est non pas offenser Dieu - il n'en est jamais question dans le texte - mais c'est renoncer à la dignité (*dignitas*) humaine qui laisse le choix à l'homme de choisir entre l'état de bête et un état supérieur. "Dieu existe parce qu'il est utile" à l'homme. Et c'est ainsi qu'il faut comprendre la phrase suivante:

"Ils [les Utopiens] croient donc qu'après cette vie, des châtiments sanctionnent le vice et des récompenses attendent la vertu. Si quelqu'un pense le contraire, ils ne le comptent même plus au nombre des hommes puisqu'il a ravalé la sublime nature de son âme à la vile condition du corps de la bête." (U.597)

Autrement dit, sans la foi en l'homme, garantie par sa croyance en Dieu, et sa recherche du plaisir individuel inséparable du plaisir collectif, point de salut! Cela n'a aucun

sens si l'on entend par là le salut éternel après la vie. Mais Hythlodée ne parle pas de ce salut là qui est un moyen et non la fin. Il parle du "salut humain" qui est, en définitive, la fin et il faut lire, pour le comprendre, l'extraordinaire phrase jusqu'au bout:

"A plus forte raison, continue-t-il, ils [les Utopiens] ne lui donnent plus sa place parmi les citoyens dont, n'étant plus retenu par la crainte, il n'estimerait pas les institutions et les moeurs plus qu'un flocon de neige. Qui peut croire, en effet, qu'un homme qui n'a aucune crainte au-delà de celle des lois, qui ne laisse rien subsister d'une espérance qui irait au-delà du corps, s'il peut ainsi servir ses convoitises personnelles, ne cherchera pas à éluder secrètement ou à enfreindre par la violence les lois de sa patrie? C'est pour cette raison qu'un individu animé de tels sentiments ne reçoit aucune distinction honorifique, ne se voit confier aucune fonction officielle, n'est mis à la tête d'aucune administration publique." (U.597-598)

Etre homme c'est poursuivre son plaisir au présent et avec les autres dans l'espoir d'un plaisir futur; on ne peut être homme sans être citoyen et reconnu comme tel par ses concitoyens. L'*humanitas* est, comme nous l'avons vu, cette "bonté" naturelle qui nous pousse les uns vers les autres. Mais la *dignitas* est la citoyenneté de l'homme, sa participation à l'administration publique qui est recherche du bonheur à l'échelle collective. Bref, sa *dignitas* est une construction de la raison.

Thomas More cependant n'étendra pas le concept jusqu'à l'*universalitas* des stoïciens chrétiens. L'*Utopie* est non seulement une île mais elle l'est devenue sur l'ordre d'Utopus qui a fait couper le bras de la péninsule. Ses limites définissent un dehors et un dedans et si, en principe, les Utopiens ouvrent leurs portes à tous ceux qui acceptent leurs institutions, il n'en

reste pas moins qu'ils se voient obligés de faire la guerre lorsqu'ils sont attaqués<sup>35</sup>. Le narratif oblige à un tel traitement et il faudra attendre Jean Bodin pour que l'on passe dans le registre du droit.

Ceci étant posé, il est possible de réintégrer les thèmes altruistes et aristotéliens de la famille:

"La cité se compose donc de familles et les familles sont formées, en règle générale, de ceux qui sont unis par la parenté naturelle (...)." (U.481)

Mais l'influence chrétienne est également partout évidente: mariage monogame, vœu de fidélité, homosexualité passée sous silence, rites monastiques, et autorité du père sur son épouse et sur ses enfants, même si cette autorité contredit plus tard le principe d'égalité et le refus de l'arbitraire. Thomas More s'en tire par une pirouette: si elle n'est pas à proprement parler un plaisir, l'autorité paternelle n'est pas "douloureuse" car les *pater familias* utopiens sont tous extrêmement bienveillants.

C'est cette même chaleur de base qui rend les Utopiens "compatissants"... "On commence par penser aux malades qui sont soignés dans les hôpitaux publics." (U.486). Echange de bons procédés: on soigne mais l'on sait aussi qu'en échange, on sera soigné le temps venu. Ceci peut être interprété comme une sécularisation de l'impératif évangélique au nom toutefois du principe premier de l'individualisme épicurien.

---

<sup>35</sup> Cf. G. Logan, 1983, pp. 248-250.

Et puis on prend plaisir à être en compagnie. "Car si on n'interdit à personne de manger chez soi, personne ne trouve plaisir à le faire" (U.489). Pendant les repas, les anciens "engagent (...) une conversation qui, tout en restant honnête, ne manque ni de gaieté, ni d'esprit" (U.493). Pendant le repas du soir, toujours pris ensemble, "on brûle des parfums", on écoute de la musique, on savoure un dessert "avec de nombreuses friandises" (U.493).

Bref, le postulat rajouté permet un retour apparent à une vie chrétienne qui peut faire appel aux sages conseils d'Aristote et des Stoïciens. Mais n'oublions pas qu'il s'agit d'un postulat sur l'homme qui n'a plus besoin de Dieu pour aimer l'homme. S'il est possible de retrouver des influences monacales dans la description de la vie de famille, elles sont anecdotiques.

Car si l'on ajoute ce postulat à celui des deux réalités et qu'on les manipule avec les outils épistémologiques définis au Livre premier, on obtient non pas un Épicure chrétien, mais un Épicure socialisé. Au lieu de "au début étaient le monde, l'homme et le hasard", nous avons "au début étaient le monde, *les* hommes et le hasard". Le pari étant qu'il est possible de transformer le projet individuel hédonique en projet collectif de société harmonique grâce à la raison, découvrant non plus l'ultime vérité mais ce qui est utile à l'individu en quête de plaisir. En fait, le registre de la vérité théorique a été évacué et le pari humaniste a changé de sens. Il ne s'agit plus de savoir comment l'*utilitas* peut devenir honnête mais comment l'*honestas* peut servir l'*utilitas*. La boucle est bouclée. Le petit commentaire de Valla vient de

trouver sa mesure:

"The greatest good is pleasure, which must be sought in body and soul, because pleasure is useful, and whatever is useful is felt, and whatever is felt is joyous and capable of joy."<sup>36</sup>

Le bien c'est l'utile<sup>37</sup>. Le projet humain peut enfin commencer.

---

<sup>36</sup> A. Don Cameron, 1944, p.6.

<sup>37</sup> Il est difficile de ne pas rappeler ici la définition de l'utilitarisme que donne, John Stuart Mill en 1883: "The creed which accepts as the foundation of morals Utility, or the greatest Happiness principle, holds that actions are right in proportion as they tend to promote happiness, wrong as they tend to produce the reverse of happiness. By happiness is intended pleasure and the absence of pain; by unhappiness, pain and the privation of pleasure." *Utilitarianism*, Chap. II, Par.4.

**CHAPITRE 7: UTILITAS**

**L'efficacité au service de la moralité**

**Une autarcie**

**... sans *polis***

**Individu et société**

## L'efficacité au service de la moralité

On ne saurait trop insister sur cette révolution philosophique qui transfère le champ de l'éthique individuelle et politique dans celui de l'*utilitas*. Une révolution, initiée par Marsile de Padoue<sup>1</sup> quelques deux siècles auparavant et poursuivie à Florence, en 1513, par le grand contemporain de Thomas More: Machiavel.

Et pourtant les deux géants dits humanistes ne semblent rien avoir en commun: les registres sont différents, les styles sont incomparables, les modes de vie aux antipodes; ils ne se sont point lus, ni reconnus; et si le nom de Machiavel fut, et est encore, associé à celui du Prince des Ténèbres, l'auteur de l'*Utopie* entra officiellement dans le royaume des Saints en 1935.

Et de fait, Machiavel ne s'est jamais donné la peine de définir ce qu'il entendait par *humanitas* et encore moins par *dignitas*. Pourtant, lorsqu'il s'agit de construire le projet social et politique, il partage avec Hythlodée le même postulat: le bien (*honestas*) est ce qui est efficace (*utilitas*).

---

<sup>1</sup> cf. Marsile de Padoue, le *Defensor Pacis*.

Ceci étant posé, ils ne s'entendent pas sur les modalités de *l'utilitas*: par efficacité, Machiavel entend celle du pouvoir politique<sup>2</sup> et ne prête qu'une attention marginale à l'économie alors que le Thomas More de *l'Utopie*<sup>3</sup> entend par efficacité celle de l'économie et évince autant que faire se peut le champ du politique.

N'oublions pas, en effet, la majeure morienne : la cause du mal est économique, non plus que son postulat pratique: si l'on s'attaque aux causes du malheur social et si l'on gère l'économie de façon à maximiser les plaisirs et minimiser les douleurs de l'individu et de ses semblables, le voleur n'aura plus besoin de voler. En un mot, l'éthique sociale repose sur une bonne analyse et une bonne gestion de ce qui est utile à tous.

Hythlodée, fidèle à ses principes épistémologiques, détermine les causes par observation et comparaison et aboutit à la conclusion que la cause principale des maux sociaux est la propriété privée. Tant qu'elle

"subsistera, dit-il, continuera de peser sur les épaules de la plus grande et de la meilleure partie de l'humanité, l'angoissant et inéluctable fardeau de la pauvreté et de la misère (...); il n'y a aucun espoir de guérir définitivement ces maux ni de remettre les choses en bon état tant que les biens de chacun resteront propriété privée." (U.441)

Elle est donc purement et simplement abolie par les Utopiens jusque dans sa symbolique. Toutes les portes des maisons sont à deux battants et cèdent à une légère

---

<sup>2</sup> Cf. Sami Naïr, *Machiavel et Marx*, P.U.F., Paris, 1984.

<sup>3</sup> qui n'est pas le Thomas More des autres textes. Mais on peut faire remarquer que les deux auteurs ont une pensée discontinue: le Machiavel du *Prince* n'est pas le Machiavel des *Discorsi*.

poussée de la main et se referment automatiquement. Entre donc qui veut. Ainsi nulle part on ne trouve la moindre trace de propriété privée. La structure sociale, issue de l'altruisme inhérent à l'homme, est la dignité humaine. Elle différencie l'homme de l'animal et il s'agit, pour une société, d'aider l'homme à réaliser sa vraie nature.

La deuxième cause du malheur social, observable partout selon Hythlodée, est le contrôle de la rareté qui est une modalité de l'appropriation. La nature, nous dit-il n'aurait jamais accordé aucune utilité à l'or, "si la folie des hommes n'avait donné du prix à la rareté des choses" (U.501).

La solution est de disqualifier la valeur mythique d'un métal au demeurant abondant. C'est donc "à l'or et l'argent qu'ils [les Utopiens] fabriquent les vases de nuit" (U.502), les chaînes, "les grossières entraves qui maîtrisent les serviteurs" et les marques d'infamie que doivent porter les traîtres. Quant aux perles, on les donne aux enfants pour jouer aux billes.

En désignant ces deux causes comme sources des malheurs sociaux, Hythlodée vient en fait de régler le problème de l'accumulation du capital, issue du travail qui, comme nous l'avons vu, faisait problème en ce début de XVIe siècle et laissait les humanistes désemparés et plus ambigus et contradictoires que jamais. Érasme<sup>4</sup> et Budé<sup>5</sup>, entre autres, fustigent

---

<sup>4</sup> Dans son *Enrichidion militis Christiani*, Erasme manifeste une certaine ambiguïté à l'égard de l'or. D'une part il exhorte son lecteur à ne point donner ses biens et à conserver de l'or pour ne point avoir à mendier. La raison, nous dit-il, plus tard, porte une couronne d'or. D'autre part

l'usage de l'or et l'accumulation des biens (l'or et les propriétés). En même temps, selon Ward Allen, "There is ample evidence (...) that humanists and Renaissance men respected the use of gold."<sup>6</sup> Dans ses écrits ultérieurs, Thomas More tiendra le même langage: ce n'est pas l'or en lui-même, qui corrompt, mais son usage<sup>7</sup>.

Hythlodée qui ne partage, semble-t-il, aucune des hésitations humanistes<sup>8</sup>, choisit alors ce qui peut être regardé comme un retour à la tradition grecque<sup>9</sup>. Pour lui, il ne s'agirait pas de gérer la croissance - à savoir l'accumulation du capital, définition moderne de l'économie, mais il s'agirait de gérer sa "maison", au sens grec du mot "économie"<sup>10</sup>.

Considérant les prémisses épicuriennes dont est parti Hythlodée, ce choix semble

---

il juge dangereuse l'accumulation du capital.

<sup>5</sup> Dans sa lettre préface, Budé condamne l'or et l'argent.

<sup>6</sup> Ward Allen. "Hythloday and the root of evil." *Moreana* 31(1971): p.51.

<sup>7</sup> Dans son *Traité sur les passions*, Thomas More traite du sujet. "Pride in gold is a widespread failing, and the folly of such pride is obvious. Now gold, silver, copper, and tin are by nature equal and poor, as is the poor iron, for they are insensate. Judged by use, where use is restricted to what is profitable in daily life, iron wins the palm. The argument is not that gold is pernicious by nature...In other contexts More has found gold useful as a measure of hierarchies and duties." Ward Allen, 1971, p.52.

<sup>8</sup> La fougue et le zèle d'Hythlodée ont fait l'objet de nombreux commentaires. Ward Allen écrit à son propos: "Hythloday is, as More says, a zealot who bristles when his views are questioned." 1971, p.54.

<sup>9</sup> ...tradition dépassée par Luther et Calvin qui inclueront dans l'éthique l'accumulation des biens par le travail.

<sup>10</sup> Cf. M.I. Finley. *The Ancient Economy*. Berkeley: University of California Press, 1985.

s'imposer, l'accumulation des biens et du capital pouvant être regardée comme un excès de plaisirs non naturels et non nécessaires susceptible d'entraîner quantité de maux sociaux. L'*Utopie* serait alors un retour à travers Épicure à la tradition philosophique grecque de l'autarcie telle que proposée par Platon et Aristote.

### Une autarcie...

Et de fait, le "conservatisme" utopien est présent dans tout le texte. On gère ce dont on dispose sous la forme de ce que l'on pourrait appeler, en termes modernes, une bonne gestion des ressources humaines. Pour ce, on élimine le gaspillage en supprimant ce qui est l'anathème de *L'Utopie*: l'oisiveté. Hythlodée ne manque pas une occasion de fustiger les "oisifs", "fainéants", "paresseux" et "parasites". Voilà le second péché capital après celui de désespérer de la dignité humaine, ce qui ne saurait surprendre dans la mesure où l'on part du postulat que maximiser les ressources des autres (donc les siennes) est un "devoir sacré".

On supprime donc les hâvres d'oisiveté dénoncés par ce même bouffon dont Hythlodée nous disait dans le Livre premier, qu'il ne savait pas ce qu'il disait. Et les Utopiens d'embrigader "les prêtres" et "religieux". Et, continue Hythlodée,

"Ajoutez encore tous les riches, surtout les propriétaires de domaines (...), faites entrer dans le même compte leur personnel domestique, c'est-à-dire tout un ramassis de vauriens enharnachés; joignez-y enfin ces mendiants robustes et bien portants qui simulent une maladie quelconque pour cacher leur fainéantise (...)." (U.473)

Et de conclure:

"Vous voyez donc qu'en aucun endroit il n'est permis d'être oisif, que rien ne saurait être un prétexte pour rester inactif: pas de taverne, pas de cabaret, pas l'ombre d'un lupanar, aucune occasion de débauche (...)." (U.494-497)

On notera que l'attaque de la débauche n'est pas faite au nom du péché et ne s'embarasse point d'un argument sur les douleurs qui peuvent résulter, pour l'individu, des excès en tous genres. Comme nous le verrons plus tard, individu et société ne coïncident pas tout à fait en Utopie. L'attaque est faite au nom du collectif et de la dette que lui doit tout individu. Le temps perdu est du temps volé à autrui.

Dans la même logique, on abolit les privilèges non point parce qu'ils sont injustes mais parce qu'ils rajoutent à la liste des fainéants ceux qui en bénéficient. Les nobles sont des tricheurs parce qu'ils ne respectent pas le contrat social de participation active au bien commun, tel que les Utopiens l'ont défini. Ce qui sera appelé plus tard la classe oisive ne fait pas sa part de travail et l'impose indûment aux autres.

Mais, toujours dans cette logique, on institue l'égalité entre hommes et femmes car les femmes s'ajoutent à la liste des "fainéants" (U.473) qu'il s'agit de recruter. Et ce d'autant, précise Hythlodée, qu'elles forment "la moitié de l'ensemble" (U.473). L'apparent "cynisme" de la proposition est atténué par le fait qu'Hythlodée est le premier à reconnaître que "lorsque les femmes travaillent, presque partout ce sont les hommes qui ronflent à leur place" (U.473). Détail qui indique qu'en logique utopienne la production est asexuée. Voilà le fondement absolu et remarquablement moderne de l'égalité.

Car il faut comprendre que nous avons affaire à une égalité d'un ordre radicalement nouveau; il ne s'agit plus d'une égalité platonicienne créée par la contemplation du Même (le vrai/le beau/le bien) ni d'une égalité fraternelle d'enfants de Dieu baignant dans le même amour. En *Utopie*, le potentiel productif (*utilitas*) de tous les êtres humains est ce qui les rend égaux. Leur nature (*humanitas*) est ce qui les porte à exercer ce potentiel et à prendre soin de ceux qui ne peuvent plus travailler. Leur motivation est le plaisir (*felicitas*) qu'ils en tirent. Leur dignité (*dignitas*) est leur choix d'accepter de collaborer au projet collectif et de devenir citoyens à part entière.

La gestion de la terre et des biens matériels relève des mêmes principes conservateurs. "Un autre facteur d'économie vient s'ajouter au reste (...)" (U.477) poursuit Hythlodée. Le péché s'appelle non plus oisiveté mais gaspillage. Aussi pratique-t-on, en outre, la gestion préventive en évitant, par exemple, que les bâtiments ne se détériorent. Tout est utilisé et il n'y a pas de petites économies. Les Utopiens

"nourissent très peu de chevaux (...). Tous les travaux de labour ou de trait sont, en effet, exécutés par des boeufs, qui le cèdent aux chevaux en ardeur (...) [et] ils n'utilisent le<sup>r</sup> céréales que pour faire du pain." (U.454)

Cela dit, la bonne gestion conservatrice de ressources utopiennes ne se referme pas sur une *ataraxie* à l'échelle de la *polis*. Elle n'est pas une autarcie. Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, l'ajout d'un besoin naturel et nécessaire de "faire" du bien et donc de participer activement à un projet d'accumulation collective, en incorporant le temps chrétien dans la sphère grecque, change toute l'équation du calcul hédoniste. C'est donc non

seulement l'*holos* qui se brise, mais également le cercle autarcique.

### **...sans polis**

En effet, comme nous l'avons vu, dans la perspective utopienne, l'espace devient le lieu d'un savoir apparemment sans limite. De plus, tout ce qui est utile à l'individu et à la collectivité et augmente leur plaisir sans provoquer de peine et enfreindre à la dignité des citoyens est acceptable. Aussi, loin de se refermer sur un statu quo, les Utopiens sont ouverts à toutes nouvelles techniques (lorsqu'utiles) et sont en contact constant avec l'extérieur, l'étranger, le voyageur, les commerçants, les indigènes et les autres peuples amis ou ennemis. En fait, le côté "prédateur" des Utopiens est remarquable: car si les producteurs, comme nous l'avons vu, n'ont pas de sexe, les produits techniques et "intellectuels", eux, n'ont pas de propriétaires. Les Utopiens "empruntent" à tout vent et à tout le monde lorsqu'ils jugent le "produit" utile. Et non seulement, ils l'empruntent, mais ils l'adaptent selon leurs besoins.

"Ils nous doivent (...), explique Hythlodée, deux arts: l'imprimerie et la fabrication du papier. A vrai dire, ils ne les doivent pas à nous seuls, car, pour une bonne part, le mérite leur en revient aussi (...)." (U.545)

Puisque tout est susceptible d'être utile, les Utopiens sont curieux de tout. Aussi cherchent-ils "à mieux découvrir les moeurs des nations qui les entourent (...)" (U.546) et sont-ils prêts à accueillir l'étranger:

"L'étranger, explique Hythlodée, qui arrive en Utopie pour visiter le pays, s'il se recommande par les dons de l'esprit ou si de longs voyages lui ont fait connaître les mœurs de nombreux pays... est le bienvenu. Les habitants prennent grand plaisir à entendre raconter ce qui se passe dans le monde."  
(U.545)

Notons qu'il ne nous est point dit ce qui arrive à l'étranger qui arrive les mains et la tête vides et qu'à plusieurs reprises il est précisé qu'Hythlodée est accueilli en Utopie non point en tant que philosophe/observateur, mais en tant que marchand ou en tant que pourvoyeur d'un savoir qui enchante les conversations du soir après dîner. Non seulement les livres des anciens ont perdu leur autorité comme nous l'avons démontré au chapitre cinq, mais ils deviennent divertissement dans une perspective hédoniste qui s'annonce aussi insatiable que l'accumulation du capital.

Autre raison de l'ouverture des Utopiens à l'étranger: ils ne pourraient pratiquer l'autarcie complète, même s'ils le voulaient, comme semble l'indiquer, à première lecture, la coupure du bras de la presqu'île qui les reliait au continent. Ils ont besoin de fer et ils ne dédaignent pas le négoce, même s'ils estiment qu'il vaut mieux

"qu'ils assurent eux-mêmes, plutôt que de le confier à d'autres, le transport des marchandises qu'ils exportent (...)." (U.545)

La preuve en est que les Utopiens sont expansionnistes au sens où ils envahissent peu à peu l'espace. Rien n'indique dans le texte qu'ils pratiquent un contrôle des naissances qui maintiendrait leur population à ce niveau de stabilité recherché par Platon et qui est la caractéristique de l'autarcie. Hythlodée est formel sur ce point : "Quant au nombre d'enfants,

il ne saurait être déterminé à l'avance" (U.481).

Enfin et surtout, nous dit Hythlodée:

"si par hasard, la population de l'île s'accroissait au-delà du chiffre légal, dans chaque ville on désignerait des citoyens en vue d'implanter sur le continent voisin, dans les régions où la population indigène possède plus de terres cultivables qu'elle n'en peut défricher, une colonie gouvernée d'après les lois utopiennes." (U.482)

On propose d'abord aux indigènes une annexion en bonne et due forme, dans leur propre intérêt et, s'ils refusent, c'est la guerre, faite au nom d'un droit naturel redéfini pour les besoins de la cause. Le critère que les Utopiens utilisent n'est ni le Bien, ni le Droit, ni le Mal mais un nouveau critère: la bonne gestion des ressources. Les Utopiens considèrent en effet qu'un:

"peuple qui, propriétaire d'un sol, dont il n'a nul besoin et qu'il laisse improductif et à l'abandon, en interdit l'usage et la possession à ceux qui, en vertu du Droit naturel, devraient y trouver leur subsistance." (U.482)

Par "naturel" il faut entendre un droit reposant sur la conformité à la nature telle que définie par les Utopiens. "(...) celui-là, disent-ils, se laisse conduire par la nature qui, dans les objets qu'il recherche ou évite obéit à la raison" (U.517), laquelle raison nous invite à faire valoir la suprématie de l'efficacité sur une mauvaise gestion.

Cela dit, si les indigènes ou tout autre étranger pauvre ont la sagesse d'écouter la voix de la raison, c'est-à-dire de leur intérêt, et décident de se joindre à la communauté utopienne,

ils sont les bienvenus en tant que travailleurs immigrants:

"Il existe, dit Hythlodée, une autre catégorie de serviteurs, celle du manoeuvre d'un peuple étranger, courageux mais pauvre, qui a choisi, de son plein gré, de venir 'servir' chez eux [les Utopiens]. Ils sont traités très humainement et, hormis la plus grande somme de travail qu'on exige d'hommes endurcis à la fatigue, leur sort n'est pas moins agréable que celui des citoyens. Si l'un d'entre eux veut s'en aller, ce qui n'arrive pas souvent, on ne le retient pas malgré lui et on ne le renvoie pas les mains vides." (UJ.546)

Quant au reste des étrangers (les non pauvres et les non indigènes) ils peuvent devenir "citoyens" s'ils le désirent. Autrement dit, l'Etat Utopien est à l'antipode de la *polis* platonicienne pour deux raisons essentielles.

D'abord, c'est une "autarcie universelle" qui ne repose pas, en principe, sur une "nation" ou sur une culture particulière, mais sur des institutions, des droits et libertés, garanti par une raison instrumentale qui sert de guide à l'homme quant à son "véritable" intérêt. Le postulat radical d'Hythlodée se poursuit alors dans sa logique: si on parle "économie", "production", "produits" et "efficacité", on entre dans ce neutre marchand qui n'arrivait pas à se dire en ce début de XVI<sup>e</sup> siècle, comme nous l'avons vu au chapitre deuxième. Les citoyens d'Utopie sont des producteurs qui n'ont ni sexe ni nation et ne sont pas définis par une culture. Ils sont neutres. Ils sont définis par rapport à leur valeur d'usage. Autrement dit, cette île n'est pas une île, elle est un "centre" de référence, le nombril du monde efficace.

Ensuite, le contrat repose sur une promesse implicite de plaisirs renouvelables au

contact de l'étranger et de progrès techniques dont on peut déjà apprécier la marche dans les annales de l'île, lesquelles "relatent une histoire qui (...) embrasse une période de mille sept cent soixante années (...)" (U.462). En effet, nous dit Hythlodée:

"elles rapportent qu'au commencement les constructions étaient basses et ressemblaient à des cases et à des cabanes (...). Mais aujourd'hui, on ne voit plus que des maisons de trois étages; les murs extérieurs sont construits avec des pierres (...). Les fenêtres sont garnies de vitres (...)." (U.462).

En d'autres mots, le contrat est ouvert à l'espace - tout l'espace - et à l'avenir - tout l'avenir<sup>11</sup>, un concept non grec par excellence.

"Jamais, en effet nous dit Jean Servier, un philosophe de l'Antiquité n'a pensé que le temps qui courbe les jeunes hommes vers la tombe au fil des ans pouvait être un facteur de perfectionnement (...). A la rigueur, Aristote a vu l'histoire de l'humanité prise dans le cours du temps comme un éternel recommencement ponctué de cataclysmes. Ainsi la notion de progrès, au sens de perfectionnement dans le temps, que l'Occident donne à ce terme, est étrangère à la pensée des philosophes qui, en rebâtissant les murs de la Cité antique, n'ont cherché qu'à mieux ancrer leur société dans le présent, à assurer son immortalité."<sup>12</sup>

Ainsi, non seulement la raison instrumentale (utile à la collectivité) est gestion conservatrice des ressources humaines et matérielles mais elle devient également en créant un registre inédit - celui de l'usage - centre d'intégration de nouvelles techniques, de prévision

---

<sup>11</sup> A la différence de Hegel et Karl Marx qui parlent d'aboutissement et jamais de temps illimité.

<sup>12</sup> Jean Servier, *Histoire de l'Utopie*, Gallimard, Collection "Idées", Paris, 1967, p.17.

et de planification<sup>13</sup>. Si Hythlodée refuse l'accumulation capitaliste des biens, il accepte l'accumulation sans limite apparente d'un savoir "utile" à construire en aval. Le pari est que l'on peut développer l'espace de ce savoir indépendamment de l'espace "capitaliste" d'accumulation des biens sur la seule base de ce postulat non garanti par Dieu, selon lequel "la communauté de nature tient lieu de traité (...)." (U.566)<sup>14</sup>

## Individu et société

Le contrat Utopien se lit donc ainsi: Entre ici qui croit en l'homme, c'est-à-dire en la possibilité de trouver une formule sociale et individuelle hédoniste, et qui travaillera activement et sans relâche à son perfectionnement infini. Participer à ce projet collectif est participer à son propre bonheur.

Un tel contrat n'a pas manqué d'apparaître "totalitaire" - pour employer un concept moderne. R.S. Sylvester a fait remarquer à cet égard que ce qu'il appelle les "failles":

"...in the Utopian system...are no longer escaping notice, perhaps because so

---

<sup>13</sup> "(...) ils calculent à l'avance, et ils le font avec une grande exactitude, la quantité de produits agricoles que consommeront la ville et le district qui lui est rattaché (...)." (U.454-457)

<sup>14</sup> Pari qui ne renaîtra qu'au milieu du vingtième siècle sous la forme des économies "conservatrices". Comme on le sait, dès la fin du XVIe siècle, l'effort économique s'est tourné vers l'effort de croissance. Cf. William Letwin. *The Origins of Scientific Economics*. New York: Doubleday, 1964.

many of them have become grim reality in our own century."<sup>15</sup>

On a, de fait, souvent comparé *L'Utopie* au livre "1984" d'Orwell et nombreux sont les auteurs qui l'ont comparée aux régimes totalitaires d'obédience marxiste. J.H. Hexter écrit en ce sens:

"Since I wrote the above, the way of life of the Chinese as prescribed by Chairman Mao has forced itself on my attention. It sounds uncomfortably like Utopia in a number of significant respects."<sup>16</sup>

Et pourtant, s'il est vrai que *l'Utopie* laisse à chacun un indéniable sentiment de malaise et continue à provoquer des débats passionnés parmi ceux qui l'étudient, ce n'est pas parce que son aspect totalitaire a des accents "étrangers" mais, peut-être, parce qu'elle nous révèle de manière implacable les fondements - *The Crooked Timber of Humanity* pour reprendre le titre du dernier ouvrage d'Isaïah Berlin<sup>17</sup> - d'un contrat social infiniment plus proche de nous et qui nous est par conséquent opaque: le nôtre.

Reprenons le contrat inscrit à la "porte" symbolique de *l'Utopie*. Il demande effectivement une participation active et complète à tous ceux qui y souscrivent, qu'ils soient déjà originaires d'Utopie ou qu'ils "choisissent" de devenir Utopien.

---

<sup>15</sup> "Si Hythladeao Credimus: Vision and Revision in Thomas More's *Utopia*." In R.S. Sylvester and Ge:main Marc'hadour, ed. *Essential Articles for the Study of Thomas More*. Hamden: Archon Books, pp.299-300.

<sup>16</sup> J.H. Hexter, 1973, p.125n.

<sup>17</sup> Isaïah Berlin. *The Crooked Timber of Humanity*. New York: Alfred A. Knopf, 1991.

Ce contrat offre aussi en échange, outre sa promesse de progrès, bien autre chose. On promet aux Utopiens des "droits et libertés qui ne peuvent être restreints que par une règle de droit, dans les limites qui soient raisonnables"<sup>18</sup>.

Bref, on leur offre des garanties sous la forme d'institutions. A l'opposé de Machiavel, Thomas More propose d'évincer toute forme de pouvoir personnalisé. A l'opposé du concept du "bon sauvage" du XVIIIe siècle, il définit la dignité humaine comme une citoyenneté. Enfin, à l'opposé des mouvements institutionnels qui partiront de Jean Bodin, Thomas More définit un bon État comme un État bien géré non pas institutionnellement mais économiquement. "En Utopie, s'exclame Hythlodée, tout est si bien géré et organisé". Autrement dit, les institutions servent en la garantissant la bonne gestion des ressources et non l'inverse. Cela est dit et répété tout au long du texte: les lois sont réduites au minimum et elles sont "claires pour tout le monde" (U.561); il y a peu de magistrats et la sphère politique est pratiquement inexistante. Toute entrave à cette minimisation institutionnelle est une perte de temps et favorise la prolifération de ce crime utopien par excellence qu'est l'oisiveté. Cela est dit on ne peut plus clairement dans cette phrase remarquable:

"La principale et presque unique occupation des Syphograntes est de prendre les mesures nécessaires pour empêcher que personne ne croupisse dans l'oisiveté, et faire en sorte que chacun se consacre consciencieusement à son métier (...)." (U.469)

Bref, un minimum de garanties est utile. Un surplus de garanties est contre-productif.

---

<sup>18</sup> Loi constitutionnelle 1991. Charte canadienne des droits et libertés. Nous avons choisi la Charte canadienne mais nous aurions pu utiliser d'autres chartes du même type.

Dans cette perspective, si la production est bonne, il n'y a aucune raison d'instituer un ordre rigoureux. Aussi d'autres garanties s'ajoutent. Les Utopiens profitent, "dans la limite du raisonnable", de la liberté de conscience et de religion.

"Il existe, chez eux [les Utopiens], explique Hythlodée, non seulement à travers l'île mais également dans chacune des villes, des religions diverses; les uns adorent comme dieu le Soleil; d'autres, la Lune; d'autres, l'un ou l'autre des astres errants. Il s'en trouve qui regardent un homme qui a brillé autrefois par ses vertus ou par sa gloire non seulement comme un Dieu mais même pour le Dieu suprême." (U.589-90)

Nul ne leur dénie "la liberté de pensée, de croyance, d'opinion et d'expression", de "liberté de réunion pacifique" et de liberté d'association"<sup>19</sup>. "Toutes les délibérations importantes sont communiquées (...) et exposées aux familles (...)." (U.465)

Ils ont tous le droit de vote, "au suffrage secret" (U.465), dans un système représentatif à plusieurs paliers:

"Chaque groupe de trente familles, tous les ans, fait élection d'un magistrat qu'ils appellent, dans la langue primitive, Syphograte, et Phylarque dans la langue moderne." (U.462-465)

Ce droit est protégé par des lois qui:

"ont été instituées pour qu'il ne soit pas facile au Gouverneur et aux Tranibores de conspirer, d'opprimer le peuple par la tyrannie et de changer la forme de gouvernement." (U.465)

Et lorsque le besoin s'en fait sentir:

"il arrive que certaines affaires soient portées devant le Conseil de l'île toute entière." (U.466)

---

<sup>19</sup> Charte canadienne des droits.

Les Utopiens, comme nous l'avons fait remarquer, sont égaux indépendamment de "toute discrimination, notamment des discrimination fondées sur la race, l'origine nationale ou ethnique<sup>20</sup>, la couleur<sup>21</sup>, la religion, le sexe, l'âge<sup>22</sup> ou les déficiences mentales ou physiques<sup>23</sup>."

Aucun système héréditaire ou de caste ne vient entraver la liberté de choix du métier, lequel se fait selon les goûts et un "principe de mérite", pour le bénéfice de l'individu et de la collectivité. Les ouvriers peuvent devenir clercs et vice versa. Les esclaves peuvent s'affranchir. Les fils d'esclaves ne le sont point et l'esclave étranger devient libre en touchant la terre d'Utopie.

"Il n'est pas rare (...) qu'un travailleur manuel, pendant ses heures de loisir, se consacre aux lettres avec une telle ardeur (...) qu'on le libère de son métier." (U.477)

Mais si l'individu, "par tempérament", trouve plaisir à se consacrer aux travaux de la campagne, et "demande à passer plusieurs années" (U.454) aux champs, on accepte sa requête. Alors que "presque tous les enfants sont élevés dans la profession de leurs parents,

---

<sup>20</sup> On le sait, les premiers habitants de l'île étaient des marins venus de tous azimuts. A plusieurs reprises, Hythlodée laisse entendre que les Utopiens ont probablement du "sang" grec.

<sup>21</sup> Aucune référence à la couleur de la peau n'est faite dans le texte si ce n'est à celle d'Hythlodée dont on dit qu'il était "hâlé".

<sup>22</sup> En fait, l'âge est respecté pour son accumulation de savoir et d'expérience.

<sup>23</sup> Comme nous l'avons vu auparavant, le soin aux malades fait partie de ce contrat d'humanité qui donne mais en même temps reçoit. Qui soigne autrui reçoit la promesse tacite d'être soigné à son tour lorsque le temps de la maladie viendra.

car la plupart y sont portés par la nature",

"si quelqu'un se sent attiré vers une profession différente, pour lui permettre d'apprendre le métier dont il a envie, on le fait passer par adoption dans une autre famille." (U.469)

Cette liberté est garantie par une éducation permanente, offerte à tous mais pas forcée. A propos des conférences éducatives données quotidiennement, il est dit que

"si certains préfèrent consacrer même ce temps-là aux travaux de leur métier - ce qui arrive à un bon nombre de gens que n'attirent pas les études spéculatives - on ne les en empêche nullement; bien mieux, on les félicite du service qu'ils rendent à la république." (U.470)

Outre ces garanties, on promet aux Utopiens une liberté d'un genre nouveau: celle d'un temps individuel, une fois la "dette" payée à la collectivité qui vous protège. Bref, on leur promet une possible "oisiveté" (le péché) appelée "loisir" (le permis).

Se trouverait enfin transgressée la damnation divine: "Tu gagneras ton pain à la sueur de ton front." En effet, nous dit Hythlodée, les Utopiens "assignent au travail six heures seulement " (U.469). Mieux, il n'est pas rare que, lorsque tous les travaux publics sont finis "on proclame officiellement la diminution des heures de travail" (U.478).

A première lecture, le but de cette "libération" du temps apparaît platonicien ou aristotélien: se libérer autant que possible des obligations corporelles afin de se consacrer à la contemplation. Hythlodée ne dit-il pas que:

"Les institutions de cette République n'ont essentiellement qu'un seul but: dans

la mesure où les nécessités publiques y autorisent, gagner le plus d'heures possible sur le temps qu'absorbent les servitudes du corps afin de permettre à tous les citoyens de les consacrer à la liberté de l'âme et à la culture de l'esprit. C'est en ceci, en effet, que réside, selon eux, le bonheur (*felicitas*) de l'existence." (U.481)

Mais déjà, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, le bonheur utopien n'est pas contemplatif mais actif. Même les prêtres doivent être utiles: certains "se réservent , complètement et de grand coeur, toutes les besognes austères, difficiles ou malpropres" (U.602). Quant à ceux qui sont purement contemplatifs - les ascètes - d'abord, ils ne sont "très peu nombreux" (U.605), ensuite ils coûtent très peu à nourrir, s'abstenant de manger de "la viande" (U.602). Bref, à petite dose, ils sont tolérables d'autant qu'ils rendent service à la communauté en renforçant l'idée d'une vie ultérieure qui, en morale pragmatique utopienne, sert de "bâton et de carotte."

En seconde lecture, le loisir utopien devrait donc être une non-action, un repos comme le laisserait entendre Hythlodée: "le temps qui reste entre les heures de travail, de sommeil et de repas est laissé au libre emploi de chacun."(U.470)

Et il l'est dans une certaine mesure. Les Utopiens, nous dit-il:

"prolongent le temps dévolu au repas du soir par une heure de récréation qu'ils prennent l'été dans le jardin, l'hiver dans les grandes salles communes qui servent aux repas. On y joue de la musique ou l'on se délasse en devisant (...). Ils pratiquent (...) deux jeux qui ne sont pas sans ressemblance avec le jeu d'échecs (...)." (U.470)

Mais qui parle de repos? Le "loisir" utopien a deux caractéristiques: d'abord il ne se prend jamais seul comme l'indique le passage précédent et ensuite il reste dans le registre de l'utile. A propos de ce temps libre, Hythlodée précise en effet que pour l'Utopien, il:

"ne s'agit pas de le perdre dans la débauche ou la fainéantise mais de bien l'utiliser, en dehors des servitudes professionnelles, à quelque occupation de son choix." (U.470)

C'est pourquoi, continue Hythlodée: "La plupart consacrent ces heures de loisirs aux travaux intellectuels" (U.470) ou bien apprennent un nouveau métier dans le cadre de l'éducation permanente. Bref, il n'est jamais question de plaisir "épicurien" solitaire ni même du temps de "récupération" de la force de travail.

Ainsi se dégage une des constantes du texte: s'il est question d'individu, au travail ou en loisir, il n'est jamais question d'individu solitaire. A la limite l'individu n'existe pas. Son existence et son bonheur ne peuvent être définis que par et à travers les autres. Il faut les consulter sans arrêt, de même qu'ils doivent le consulter, afin que la recherche individuelle du plaisir ne se fasse pas au détriment d'autrui. Le contrôle social passe de l'arbitraire violent individuel à la pression sociale diffuse. D'où l'idée que l'autre facette du péché par l'oisiveté est celle de vouloir échapper à ce consensus. On ne peut être libre que si autrui - qui inclut le soi - le permet. Et cette permission n'est jamais un ordre mais une persuasion, faisant appel à la raison. L'éthique n'est plus coercitive externe; elle est intériorisée sous la forme d'un "self-control".

Le poids de Dieu est remplacé par le poids d'autrui, lui même en principe léger puisque l'individu comprend qu'il sert son propre intérêt et puisque l'envie et la haine ont été éliminées par les réformes économiques. Le texte est plein de détails qui témoignent de la possibilité d'une éthique non coercitive. "Il est permis d'aller chercher ses vivres au marché (...) mais les Utopiens n'usent jamais de ce droit". On ne demande pas aux femmes d'allaiter les enfants sans mères mais elles s'offrent avec "empressement"; ou bien encore: "(...) bien que les Syphogrates "soient officiellement déchargés de travaux manuels, ils ne s'en exemptent pas (...)." (U.474)

"Lorsque les hôtels ont été suffisamment pourvus de provisions, l'on n'empêche personne d'aller au marché chercher de la nourriture pour la ramener chez soi; l'on sait bien, en effet, que nul n'agira de la sorte par simple caprice." (U.489)

Enfin personne n'est renvoyé de l'hôpital malgré lui, mais:

"Il n'est à peu près aucun malade cependant, dans toute la ville qui ne préfère être hospitalisé plutôt que rester chez lui."(U.486)

La pression sociale interiorisée est à son comble au moment de la mort. Encore une fois la "liberté" de choix est affirmée et l'on ne met personne à mort "contre son gré" (U.549). En même temps, prêtres et magistrats tentent de persuader celui qui souffre d'abrèger ses tourments - dans son intérêt individuel - et d'accepter de ne plus être "une charge aux autres" (U.549) - dans l'intérêt collectif. Ainsi explique Hythlodée:

"Ceux qui se laissent convaincre par ces raisons, ou bien mettent fin eux-mêmes à leurs jours en cessant de se nourrir, ou bien se font endormir pour être 'délivrés' sans éprouver la sensation de la mort." (U.549)

Est-ce à dire qu'il y a toujours coïncidence entre la "morale" individuelle et la "morale" sociale? Les Utopiens auraient-ils diffusé le *speculum principis* au corps social tout entier?

En toute logique, cela aurait pu être possible, si l'*Utopie* n'existait pas, mais elle existe. Les hommes qui la peuplent vivent, meurent, font la guerre et si espoir il y a, il s'agit d'un espoir tourné vers un avenir sans fin. La guerre est une "réalité littéralement bestiale" (U.566) mais elle est une "réalité". Dans le présent utopien, l'on ne supprime pas le mal, mais on le réduit. On commence par supprimer les causes économiques, puis on offre des institutions et une éducation, puis l'on persuade d'abord "doucement" et, si cela ne suffit point, l'on augmente la pression. Cela va du simple regard du patriarche qui garde les "jeunes à l'oeil", à la remontrance lorsqu'on sort des limites de son territoire sans surveillance; puis on passe aux représailles en cas de récidive (on devient esclave). L'adultère est puni par le plus dur des esclavages et par la mort en cas de récidive.

La même logique s'applique à la guerre, inévitable dans la mesure où les étrangers existent. Car en Utopie même, tout est fait pour déraciner la violence. On supprime l'envie et l'avidité par des mesures économiques et politiques mais aussi on éduque.

Notamment, la férocité envers les animaux est regardée comme un terrain propice au développement de la cruauté en général. Pour cette raison, on interdit la chasse à courre, le plaisir favori des rois et princes de ce temps. C'est, dit Hythlodée, "une horreur de

boucherie" et surtout "(...) cette pratique, d'après eux, éteint peu à peu dans le coeur le sentiment de la bonté" (U.485)<sup>24</sup>. Mais les êtres humains sont omnivores et les animaux de boucherie doivent être tués (...) par des esclaves. "Les Utopiens ne supportent pas de dépecer les animaux - cette pratique, d'après eux, éteint peu à peu dans le coeur le sentiment de la bonté (...)." (U.485)

Ensuite, on fait tout pour éviter la guerre avec les autres peuples et l'on cherche à régler pacifiquement les différends:

"S'il arrive que des manoeuvres frauduleuses les [les Utopiens] dépossèdent de leurs biens, sans qu'il y ait violence contre les personnes, leur vengeance se réduit (...) à interrompre les relations commerciales qu'ils entretenaient avec la nation coupable." (U.569)

Si le conflit est inévitable, ils s'essayent à la guerre psychologique et font en sorte que leurs ennemis "s'entre-tuent."

Si cela ne suffit pas, ils engagent des mercenaires que l'on paie avec de l'or, ce même or décrété sans valeur en Utopie. Car, nous est-il dit, les Utopiens "préfèrent de beaucoup risquer la vie des étrangers plutôt que celle de leurs concitoyens." (U.498)

Cette guerre à contre-coeur fait que l'on ne célèbre pas les victoires. Au contraire les Utopiens éprouvent "de la douleur et même de la honte" (U.570).

---

<sup>24</sup> Thomas More pratique ce qu'il prêche. Il ne chasse pas et son amour des animaux est bien connu.

Bref, le mal existe à l'échelle individuelle et à l'échelle des peuples. S'il y a un lien causal entre l'économique et l'éthique - rappelons que c'est le postulat d'Hythlodée - il ne s'agit pas d'un lien déterministe. Il y a le hasard mais il y a aussi une certaine "nécessité" de la mort et de la violence. L'individu est toujours libre de choisir "le mal" redéfini en termes de non *humanitas*, c'est-à-dire de bestialité.

Autrement dit, en Utopie, il ne peut y avoir coïncidence complète entre la morale individuelle et la morale sociale. La morale sociale - c'est à dire le "plaisir" du plus grand nombre - doit primer sur celle de l'individu déviant qui n'a pas su reconnaître son propre intérêt dans l'intérêt collectif.

"La Cité utopienne, écrit Simone Goyard-Fabre en ce sens, est véritablement une 'communauté civile'. Il n'est pas question que se glissent en elle les prérogatives ou les revendications de l'individu. La personnalité des Utopiens n'est pas pour autant niée."<sup>25</sup>

La majeure morienne doit être nuancée; reformulons-la ainsi: "la cause du mal est en partie économique.

---

<sup>25</sup> S. Goyard-Fabre, 1979, p.42.

**CONCLUSION: *L'UTOPIE EST-ELLE UNE OEUVRE  
HUMANISTE?***

**Oeuvre "humaniste"?...  
... Ou oeuvre "moderne"?**

## Oeuvre "humaniste"?...

Raphaël Hythlodée a terminé son récit et le personnage Thomas More reprend la parole:

"Cependant, dit-il non sans ironie, comme je le [Hythlodée] savais fatigué d'avoir parlé et comme je n'étais pas suffisamment sûr qu'il pouvait supporter qu'on ne fût pas de son avis (...)." (U.630)

Ses remarques sont brèves, et fidèle à son style, il termine le texte sans conclure:

"(...) il existe un très grand nombre de dispositions que je souhaiterais voir en nos Cités: dans ma pensée il serait plus vrai de le souhaiter que de l'espérer." (U.633)

Les invités quittent alors ce jardin d'Épicure imaginaire qui fut pour un temps un Eden de l'*otium*. Thomas More et Pierre Gilles retournent à leurs affaires, c'est-à-dire au *negotium*, John Clément à ses études et Raphaël repart à l'aventure.

La conversation humaniste se poursuit néanmoins par écrit, puisque le texte rédigé est distribué parmi un petit groupe d'amis: Érasme, Gilles, Busleyden, Budé, Desmarais, Le Sauvage, Wolsey, Tunstal, Warham, Colet, Lupset, Bonvisi, Linacre et Ruthall<sup>1</sup>. Tous griffonnent des notes marginales, discutent, élaborent, critiquent, font part de leurs commentaires à l'auteur et, en bons humanistes qu'ils sont, le couvrent d'éloges. Pierre Gilles dans sa Lettre à Jérôme Busleyden, qualifie Thomas More de "gloire de son époque", allant jusqu'à dire que *L'Utopie* devrait être plus connue "que la *République* de Platon." (U.337)

---

<sup>1</sup> Cf. E. McCutcheon, 1983, p.10.

Leur enthousiasme, comme nous l'avons vu au chapitre quatrième, est de rigueur au sein du petit groupe; mais l'*encomium* dans le cas de *L'Utopie* paraît particulièrement justifié: n'a-t-on pas dit qu'elle était un feu d'artifice humaniste, si tant est que l'on s'accorde sur la définition d'un mouvement dont Paul Oskar Kristeller a démontré qu'il ne pouvait être réduit à une pensée commune<sup>2</sup>, hypothèse reprise et étayée par Quentin Skinner<sup>3</sup> et J.G.A. Pocock.<sup>4</sup>

Mais s'il n'est pas toujours possible de parler de "thèses" humanistes, il est néanmoins possible, semble-t-il, de trouver suffisamment de points communs entre les thèmes traités dans *L'Utopie* et ceux des contemporains de Thomas More pour conclure qu'il s'agit bien d'un ouvrage humaniste manquant, à la limite, d'originalité.

Le style du texte, par exemple, est caractéristique de l'époque: Pétrarque, Valla, Pic de la Mirandole, Érasme, Machiavel et plus tard Montaigne et La Boétie, entre autres, utilisaient, tour à tour ou simultanément, le dialogue à plusieurs voix<sup>5</sup>, le narratif

---

<sup>2</sup> "Above all, the work of Paul Oskar Kristeller has shown that it is impossible to define humanism as a whole in terms of a shared philosophical or religious position, simply because there is no such position that is common to all humanists." G. Logan, 1983, p.255.

<sup>3</sup> Quentin Skinner, comme nous l'avons vu dans le chapitre premier, a fait une distinction entre l'humanisme du Nord et celui de Sud.

<sup>4</sup> *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press, 1975.

<sup>5</sup> Le relativisme de la position historique de l'auteur est accentué par l'utilisation du dialogue, qui donne d'autres points de vue, autre trait stylistique que Thomas More partage avec Érasme, Valla et Pic de la Mirandole.

contextuel<sup>6</sup>, les jeux de mots, les clin d'oeil érudits, la diatribe passionnelle et l'humour<sup>7</sup>, par contraste avec une écriture vidée de sens par dix siècles de scolastique. En même temps, ils étaient tous tributaires de la rhétorique qu'ils utilisèrent comme arme contre une philosophie épuisée par ses répétitions<sup>8</sup>.

Or dans cette discipline, il fait peu de doute que Thomas More était un "maître".

*"L'Utopie, qui emporte le lecteur sur l'Île de Nulle-Part, est, a-t-on dit, rapporte Simone Goyard-Fabre, 'un extraordinaire exercice de rhétorique'."*<sup>9</sup>

Autre image de marque que nous avons développée au chapitre quatrième, ils écrivent pour un petit groupe. Thomas More explique, dans sa lettre à Gilles, qu'il "ne sait pas encore très

---

<sup>6</sup> "In contrast to the scholastics, who normally treat texts as collections of discrete, isolable sentences, humanists characteristically consider literary works as wholes and within the contexts provided by different kinds of historical knowledge: of the biography of the author, of the nature of his social and cultural milieu, and of the grammatical and rhetorical conventions prevailing when he wrote." G. Logan, 1983, p.263.

<sup>7</sup> Dans une perspective contextuelle et relativiste, l'humour devient presque nécessaire: "By suggesting that ideas, like all other cultural manifestations, are conditioned by their social contexts, the sense of history helped to lead more sophisticated humanists of the later Renaissance to the skepticism and relativism apparent in the works of writers such as Erasmus and Montaigne. These attitudes contribute to the humanists' predilection for dialogue and essay, which are genres for tentative, ambivalent thought, and to the growing and increasingly complex use of ironic and fictive modes in their writing." G. Logan, 1983, p.268.

<sup>8</sup> On lira à ce propos William J. Bouwsma. "Changing Assumptions in the Later Renaissance." *Viator* 7(1976): 421-40.

<sup>9</sup> S. Goyard-Fabre, 1987, p.31.

bien jusqu'à présent"(U. 353) s'il va entreprendre cette publication<sup>10</sup> et, afin de limiter les dégats, il l'écrit en latin afin qu'elle ne soit pas "donnée en pâture à tout venant" pour reprendre l'expression de Pic de la Mirandole<sup>11</sup>.

Ils sont les seuls, pensent-ils, à pouvoir comprendre la portée et les limites d'un humour érudit et à plusieurs degrés. Car, sous prétexte de fiction, ils partagent un "mensonge" et ne semblent pas tout à fait sûrs de la moralité de la chose. C'est à cette époque en effet qu'il faudrait faire remonter les premières tentatives de la séparation du récit historique, du mensonge et de la fiction<sup>12</sup>. Qui pourrait les blâmer d'hésiter?

*L'Utopie*, tout particulièrement, semble avoir été écrite pour plaire et amuser<sup>13</sup> un

---

<sup>10</sup> "The letter to Giles includes a passage that makes the usual humanist distinction between the elite tastes of humanist readers and the various crude palates of others." G. Logan, 1983, p.31

<sup>11</sup> Pic de la Mirandole (1463-1494), mort au moment de la publication du texte de Thomas More, eût applaudi l'initiative: "Se référant à quelques écrits platonisants que son oncle avait rédigés en toscan, il [Pic] se promet, si le loisir lui en est donné, de les traduire en latin 'de crainte que la très éminente doctrine (...) qu'un si grand homme a consacrée à ces arcanes, ne soit donnée en pâture à tout venant'." L. Valcke, 1989, p.78.

<sup>12</sup> "We could even claim a place for More in what C.S. Lewis describes as 'an age-old debate; and that debate, properly viewed, is simply the difficult process by which Europe became conscious of fiction as an activity distinct from history on the one hand and from lying on the other.'" E. McCutcheon, 1983, p.42

<sup>13</sup> Thomas More, nous dit Erasme dans sa lettre à Von Hutten: "aimait la plaisanterie jusqu'à la trouver bonne même contre lui, et, pourvu qu'on y mît de l'esprit, on le plaisait plus à le railler qu'à le louer. Il s'amusait de toutes sortes de discours, de ceux des sots comme de ceux

groupe restreint d'initiés qui, connaissant les règles du jeu, peuvent se permettre un péché véniel<sup>14</sup>. Le frontispice de sa première édition, imprimée à Louvain à la fin de l'année 1516 par Martens, lance le ton : "Un Vrai Livre d'Or, un petit ouvrage non moins salubre qu'agréable."

En même temps, *L'Utopie* dépasse infiniment l'agréable, et semble reprendre le voeu d'Horace de dire la vérité en riant<sup>15</sup>:

"L'écriture utopique n'a pas la vertu proliférante de l'imaginaire. A travers une luxuriance de détails, complémentaires les uns des autres, More n'écrit pas une fable; il ne dessine pas non plus une parabole."<sup>16</sup>

Et si "vérité" il y a, elle semble fort humaniste. Le texte reprend notamment, comme nous l'avons vu, les grands thèmes de discussion humanistes par excellence - *otium* et *negotium*, *utilitas* et *honestas*. Comme nous venons de le voir également *L'Utopie* est discutée au sein de l'*otium* et semble conclure *de facto* à la nécessité de retourner au *negotium*.

En outre, le texte de Thomas More apparaît bien peu original lorsqu'il s'agit de

---

des doctes (...)." Cité par Marcelle Bottigelli-Tisserand, *Thomas More. L'Utopie*, Paris, Les classiques du peuple, 1966, p.11.

<sup>14</sup> "Although, actually, Thomas More did not dedicate the *Utopia* to anyone." E. McCutcheon, 1983, p.10.

<sup>15</sup> "In other words it professes, like Horace's *Satires*, to 'tell the truth with a laugh', or like Lucian's *True History*, 'not merely to be witty and entertaining, but also to say something interesting'." Paul Turner. Translation and introduction of *Thomas More Utopia*. London: Penguin Books, 1965, p.7.

<sup>16</sup> S. Goyard-Fabre, 1987, pp.39-40.

définir l'homme. De Pic de la Mirandole et d'Érasme, *L'Utopie* reprend, en effet, l'idée que l'homme est libre de sa destinée. De fait, la définition de l'homme d'Hythlodée semble tirée de l'*Oratio*<sup>17</sup>. Germain Marc'hadour nous rappelle aussi que:

"le *De libero Arbitrio* ayant provoqué une longue et radicale réponse de Luther - *De Servo Arbitrio*, Érasme avait repris la plume pour démontrer par un appel à l'Écriture, à la tradition, au bon sens, à l'instinct même que l'homme est artisan de sa destinée et le répondant de sa conduite."<sup>18</sup>

Enfin, Thomas More est humaniste jusque dans son choix d'ignorer certains thèmes; il en revient à Quentin Skinner, en effet, d'avoir suggéré que:

"it is important to consider not only what a political theorist includes but also what he may be 'polemically ignoring'. What More ignores are most of the traditional speculative questions of systematic theory, such as those of the definition of justice and the sources and limits of political authority. Like other humanists, and unlike scholastically-oriented theorists, More is uninterested in such questions - or rather he is uninterested in general, abstract discussion of them."<sup>19</sup>

On ne s'étonnera donc point que certains commentateurs de Thomas More aient vu dans *L'Utopie* un programme de réforme humaniste et un manifeste auquel aurait activement

---

<sup>17</sup> "Hythloday's praise of man is so close to Pico's in the *Oratio* as to seem like an echo or allusion: the divine artificer, having finished the creation of the world, and wishing 'there were someone to ponder the plan of so great a work, to love its beauty, and to wonder at its vastness', made man, placed him in the middle of the world and addressed him thus: 'Neither a fixed abode nor a form that is thine alone nor any function peculiar to thyself have we given thee' (...)." Harry Berger Jr. "*Utopia: Game, Chart, or Prayer?*" Robert M. Adams translator, *Utopia. A New Translation. Op. cit.*, 1975, p.208.

<sup>18</sup> G. Marc'hadour, 1969, p.46.

<sup>19</sup> G. Logan, 1983, pp.267-268.

participé Érasme. N'oublions pas que le manuscrit fut d'abord intitulé, par les deux amis, *Nusquama Nostra*<sup>20</sup>.

Dans cette perspective d'amalgame, il devient légitime de conclure que Thomas More, en tant que représentant du mouvement humaniste, se serait heurté aux mêmes difficultés épistémologiques qui, selon Hélène Védrine, marquent "les limites du champ épistémologique dans lequel prennent corps les concepts et les systèmes de la philosophie de la Renaissance". Selon elle, en effet:

"Aucune philosophie n'est capable de dégager le concept d'histoire du concept de nature. Tout se joue encore au niveau de l'éternel retour, de la lutte entre la *virtù* et la fortune. L'évènement reste accroché à l'ordre cosmique, aux conjonctions astrales qui le déterminent, à la répartition constante du bien et du mal dans l'univers (...)." <sup>21</sup>

Dans cette perspective toujours, on ne s'étonnera donc point que bien des commentateurs ou bien aient passé sous silence les remarques hythlodéennes qui n'entraient pas dans la pensée érasmienne<sup>22</sup>, ou bien détachèrent Hythlodée de son auteur, prenant à la

---

<sup>20</sup> "Some scholars have treated *Utopia* simply as a contribution to a more general 'programme' of humanist reform, a programme which More is said to have worked out in close agreement with Erasmus, Vives, Elyot and their various followers." Q. Skinner, 1978, p.255-56. (cf. également, F.Caspari, 1968, p.127).

<sup>21</sup> Hélène Védrine, *Les philosophes de la Renaissance*, P.U.F., Paris, 1971, p.126.

<sup>22</sup> "The discrepancies between the positions of *Utopia* and those of other humanists has (...) greatly exercised the humanistic interpreters. Their response to these discrepancies, and the characteristic fault of this critical school, has been a dogged determination to make them disappear(...). In this conception, which until a few years ago was nearly universal among English-speaking historians, humanism is identified with Erasmian Christian humanism and defined not only in terms of the humanists' classical preferences in literary form and style but also, and primarily, in terms of the philosophic and religious views of Erasmian humanists.

lettre la signification grecque de son nom: le diseur de non-sens<sup>23</sup>.

### ...Ou oeuvre "moderne"?

Et c'est ce que nous avons fait en un sens; nous avons détaché, pour un temps en reconnaissant l'artifice du procédé, le discours d'Hythlodée du personnage Thomas More, lequel représente magnifiquement le *negotium* humaniste. Et nous l'avons analysé dans sa singularité en ne nous posant pas la question des motivations de l'auteur. Car, en un sens, qu'importe qui est Hythlodée puisque son discours, parce qu'imprimé, a dépassé le cercle humaniste et a été lu dans son immédiateté et surtout puisque ce discours découvre certains éléments de la modernité. Il en va de chaque époque, comme nous l'avons vu au cours du second chapitre, de prendre à l'intérieur de tout discours les éléments qui lui paraissent pertinents à son propre discours. Et le discours d'Hythlodée est particulièrement pertinent pour un courant de pensée contemporain qui définit l'homme en fonction de l'économie.

Aussi allons-nous reprendre les éléments nouveaux de ce discours, en eux-mêmes et pour eux-mêmes, et conclure avec Quentin Skinner, mais pas pour les mêmes raisons, que

---

Defined in this way, humanism is seen as essentially monolithic and static." G. Logan, 1983, pp.254-55.

<sup>23</sup> "Morton is an anti-Hythloday, and More, if anything, is a lesser Morton, one who has greater need of friends and is more susceptible to attacks of Hythloday." H. Berger Jr, 1975, p.206.

"*Utopia* (...) embodies by far the most radical critique of humanism written by a humanist."<sup>24</sup>

Nous voudrions également insister sur le fait qu'il ne s'agit pas de quelques critiques, de quelques points de divergences comme on en trouve toujours parmi les auteurs d'un même mouvement. Car le discours morien, lu avec attention, est on ne peut plus anti-humaniste; on a affaire à un système qui est aux antipodes de la pensée érasmienne ou mirandolienne, même s'il dit la même chose. Il le dit toujours sur d'autres fondements.

Rappelons l'attitude d'Hythlodée qui le sépare à jamais de son contexte humaniste: il ne cherche pas la réponse au chaos politique de son temps dans les livres anciens, qu'ils soient de philosophie ou d'histoire. Par là, il se démarque d'une démarche humaniste par excellence entreprise par cet autre contemporain "moderne" d'Hythlodée: Machiavel. Sur ce point - et Hélène Védrine a raison de le souligner - ce dernier est un humaniste à part entière; pour le secrétaire florentin, en effet, la connaissance est une synthèse effectuée à partir de l'observation du passé en général et du comportement des grands hommes en particulier<sup>25</sup>. L'histoire est l'ultime modèle et *Le Prince* comme les *Discorsi* regorgent de détails empruntés pour la plupart à l'histoire romaine, ce modèle humaniste par excellence.

"S'il ne s'est jamais trouvé de république qui ait fait autant de conquêtes que Rome, s'écrie un Machiavel admiratif dans les *Discorsi*, il est reconnu que

---

<sup>24</sup> Q. Skinner, 1983, p.256.

<sup>25</sup> Car à l'origine du principat comme de toute république, il y a une volonté et une seule.

jamais Etat n'a été constitué pour en faire autant qu'elle."<sup>26</sup>

Or, comme nous l'avons vu au chapitre cinquième, Hythlodée est fort ironique quant à l'utilisation de l'histoire comme modèle. Notons l'utilisation exclusive du présent tout au long du texte de *L'Utopie*<sup>27</sup>. Rappelons sa condescendance à l'égard des livres anciens qui ne sont lus par les Utopiens que s'ils sont utiles ou agréables. Il est dit, en fait, à travers tout le texte, que l'on peut se passer complètement de ce savoir et qu'il est possible de trouver, sur la base de cette *tabula rasa* qu'est la *praxis*, la solution aux problèmes de l'humanité. On pourrait même aller jusqu'à avancer qu'Hythlodée est prêt à dire que l'utilisation constante des textes au détriment de l'expérience a ajouté à ces problèmes. Dans tous les cas, et il le dit clairement, elle a ajouté à la liste des parasites qui infestent l'Europe.

Cette redéfinition révolutionnaire des sources du savoir lui permet, après avoir écouté, fort impatientement il est vrai, les arguments humanistes sur le *negotium* et l'*otium*, assortis de ceux qui visent *honestas* et *utilitas*, de ne pas prendre parti, ni de proposer une troisième voie à laquelle personne n'aurait encore pensé, mais de récuser complètement les prémisses épistémologiques des débats. Car sa proposition n'est ni tierce, ni simplement "originale", ni "parallèle": elle est radicalement "autre" en ce qu'elle propose, comme nous l'avons vu, l'hypothèse de l'existence d'une double réalité, faisant ainsi éclater l'*holos* grecque et le

---

<sup>26</sup> *Discours sur la Première décade de Tite-Live*, introd. Jean Giono, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1952, p.513.

<sup>27</sup> "A simple verbal device for abolishing time is to narrate everything about Utopia in the present tense." R. M. Adams, 1975, p.195.

"corps" chrétien.

Remarquablement, et bien qu'étant parti d'autres prémisses dont certaines encore humanistes, Machiavel propose la même hypothèse<sup>28</sup> si bien qu'Hythlodée et lui s'entendent sur la volonté humaine d'un savoir possible, capable de manipuler une réalité qui obéit à ses propres lois objectives<sup>29</sup>. Si Machiavel s'en tient à des recettes éprouvées par l'histoire<sup>30</sup>, Hythlodée propose un champ de recherches vérifiables, ouvert sur l'espace, ouvert sur un savoir accumulable. C'est la recherche d'une cause efficiente appliquée au social et séparée de la cause finale qui sépare le navigateur irascible et le secrétaire florentin de tout le mouvement humaniste et en fait des penseurs modernes.

Certes ni l'un ni l'autre ne développa le thème de manière théorique<sup>31</sup>. Et si

---

<sup>28</sup> Machiavel part d'un fait, d'une réalité immanente qui détermine sans être absolument déterminante (puisqu'il y a du hasard). Thomas More choisit la force des échanges économiques alors que Machiavel opte pour la force politique obéissant à ses propres lois qui ne sont pas les lois de l'individu. "C'est là, écrit Sami Naïr, une thèse frappée, semble-t-il, du sceau de l'évidence (...). Celles-ci [les formes sociales] ne sont plus les émanations d'une volonté transcendante ou divinement originaire." Sami Naïr, 1984, p.25.

<sup>29</sup> Nicole Morgan, "*Utilitas et honestas*. L'étrange pari de Thomas More et de Machiavel." *Relire Machiavel aujourd'hui*, dir. Danièle Letocha, *Carrefour*, 14-2, 1992.

<sup>30</sup> Cf. l'introduction de Bernard Crick in Niccolò Machiavelli. *The Discourses*. London: Penguin Books, 1970, pp.45-60.

<sup>31</sup> Ce qui sera systématiquement reproché à Machiavel. "[...] I suspect, écrit Bernard Crick, that the constant search for the METHOD of Machiavelli is in itself largely a misunderstanding of the nature of scientific method. A rigidity of method is attributed to him which he neither possessed nor did he pursue, and he is then criticized for not in fact proving faithful to it. And this is done both by enthusiastic social scientists, who believe in *the* scientific method, and by historians, who do not believe in that sort of thing at all, but imply that Machiavelli did, but not

*L'Utopie* est structurée de manière plus logique que *Le Prince* ou que *Les Discorsi*, Hythlodée ne traite pas en détail de la relation causale entre le monde des déterminations qu'il postule et l'individu libre parce qu'il y a du hasard quelque part. Mais il traite de l'ensemble du champ de la conscience redéfinissant au sein d'une logique sans faille le bien et le mal, le vrai et le faux, le juste et l'injuste, l'individu et la cité.

Mais alors, dira-t-on, s'il est vrai que la pensée d'Hythlodée est partie d'un postulat moderne, comment expliquer qu'une pensée aussi "moderne" ait pu naître en ce début du XVI<sup>e</sup> siècle<sup>32</sup> et surtout, pourquoi n'a-t-elle jamais été reconnue en tant que telle, notamment par le courant "utilitariste" anglais. Tout au plus, les plus grands admirateurs de Thomas More ont-ils avancé l'hypothèse réductionniste que *L'Utopie* était un traité de théorie politique en avance sur son temps<sup>33</sup>.

Il est difficile d'analyser ce qui n'a pas été dit. On peut avancer comme première hypothèse que Thomas More est peut-être "victime" de la réputation de la philosophie de la Renaissance en général dont on commence seulement à reconnaître l'existence à part entière. Quentin Skinner qui fut l'un des éditeurs de l'impressionnante *Cambridge History of*

---

unnaturally, failed in trying to apply it." 1970, pp.47-48.

<sup>32</sup> "How are we to account for the circumstance that an early sixteenth-century thinker on the periphery of Europe managed to produce such an advanced book?" G. Logan, 1983, pp. 259-260.

<sup>33</sup> Quentin Skinner écrit en ce sens: "*Utopia* is unquestionably the greatest contribution to the political theory of the Northern Renaissance (...)." Q. Skinner, 1978, p.256.

*Renaissance Philosophy* fait remarquer dans son introduction que le champ de recherche en la matière est récent<sup>34</sup>. Notamment, écrit-il:

"[...] Anglo-Saxon traditions of scholarship generally treated the two centuries after the death of William of Ockham, if at all, merely a backdrop to the heroic age of Francis Bacon and the 'new philosophy'."<sup>35</sup>

Nicholas Jardine renforce le point de vue développé par Quentin Skinner lorsqu'il écrit, à propos de l'épistémologie des sciences de cette époque et que l'on peut extrapoler à toutes les formes de la connaissance:

"Only a small part of this vast field is even touched on by recent scholarship, and there are but a handful of studies that epistemological writings of the period in detail in terms of their genres, their disciplinary and intellectual contexts and the concerns and projects of their authors."<sup>36</sup>

On peut avancer l'hypothèse que l'extraordinaire développement des arts et des techniques à la Renaissance a éclipsé les autres formes de recherches, renforçant le préjugé, non fondé, selon lequel les formes "intuitives" artistiques de connaissance se feraient au détriment des "sciences". Buckhardt qui ouvrit un champ de recherche considérable sur l'art renaissant, est remarquablement silencieux quant aux formes de pensée philosophiques du XVe et XVIe siècles.

---

<sup>34</sup> "As the scale of this volume attests, the period of the Renaissance was one of intense philosophical activity. It is only recently, however, that the extent of this activity has come to be recognised fully." In *Cambridge History of Renaissance Philosophy. Op.cit.*, 1988, p.1.

<sup>35</sup> *Ibid.* p.1

<sup>36</sup> Nicholas Jardine. "Epistemology of sciences." *The Cambridge History of Renaissance Philosophy. Op.cit.*, 1988, p.711.

Lorsque un domaine de travail vient de s'ouvrir, les hypothèses sont dangereuses dans leur nouveauté puisque, dans le cas qui nous intéresse, elles ont le potentiel de remettre en question toute une interprétation de l'histoire de la pensée, laquelle a ses repères, acceptés par tous comme celui qui fait commencer la modernité avec Francis Bacon et René Descartes. Avancer une hypothèse différente, a "bold conjecture"<sup>37</sup> pour reprendre une expression de Karl Popper, sera la soumettre à l'épreuve de la réfutabilité et l'on ne pourra qu'accepter le défi lancé en ces termes:

"So my answer to the questions 'how do you know? What is the source or the basis of your assertion? What observations have led you to it?' would be: 'I do *not* know: my assertion was merely a guess. Never mind the source, or the sources, from which it may spring - there are many possible sources, and I am not aware of half of them; and origins or pedigrees have in any case little bearing upon truth. But if you are interested in the problem which I tried to solve by my tentative assertion, you may help me by criticizing it as severely as you can; and if you can design some experimental test which you think might refute my assertion, I shall gladly, and to the best of my powers, help you to refute it.' This answer applies, strictly speaking, only if the question is asked about some scientific assertion as distinct from an historical one. If my conjecture was an historical one, sources (in the non-ultimate sense) will of course come into the critical discussion of its validity. Yet fundamentally, my answer will be the same [...].<sup>38</sup>

Un fait est certain, la présentation narrative et ludique du texte a non seulement confondu bien des commentateurs mais a également exclu à jamais Thomas More des rangs

---

<sup>37</sup> "The method of science is the method of bold conjectures and ingenious and severe attempts to refute them." Karl Popper. *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*. Oxford: Clarendon Press, 1972, p.21.

<sup>38</sup> Karl Popper. *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*. New York: Harper Torchbooks, 1963, p.27.

de ce qu'il est convenu d'appeler la philosophie.<sup>39</sup>

Non pas que dialogues et ironie n'aient point été utilisés dans les textes des plus grands noms de la philosophie: Platon et Kierkegaard. Mais jamais discours reconnu comme philosophique n'a laissé le lecteur aussi désespéré quant aux thèses de l'auteur. S'il est possible de reconstituer une pensée kierkegaardienne sérieuse à travers les personnages qui disent et dédisent sa pensée, Thomas More semble échapper, pour sa part, à la reconstitution. Il a peu écrit et ses actions elles-mêmes - jusqu'à sa mort - restent énigmatiques.

Et surtout, le "ludique" Kierkegaardien ou socratique est un ludique de prêcheur. Ils veulent passionnément convaincre, et si ironie il y a, elle est maïeutique. On pourrait incidemment ajouter à la catégorie de ces prêcheurs Nietzsche lui-même qui a professé pourtant qu'il croirait à un philosophe "pourvu qu'il sache rire." Car le discours philosophique qui est une recherche de la vérité derrière les idéologies ne peut échapper au sérieux de l'entreprise. Pour qu'il y ait philosophie, il faut qu'il y ait thèse reconnue comme telle par son auteur au sujet du réel et de sa vérité.

Or, chez Thomas More, le sérieux de la thèse est sans arrêt dénié. Il se moque constamment des prêcheurs de vérité, lesquels incluent le personnage Thomas More et

---

<sup>39</sup> "Unfortunately, écrit George Logan en ce sens, while this mode of presentation has helped to make *Utopia* an unusually popular work of political theory, it has also acted in one way to lessen its influence." G. Logan, 1983, p.269.

Hythlodée eux-mêmes. Thomas More joue avec les mots, avec ses propres pensées et celles des autres tout en les organisant selon les lois de la rhétorique. Il ne conclut jamais et oblige ainsi son lecteur à une "gymnastique" intellectuelle<sup>40</sup> qui n'est, à vrai dire, pas loin de celle imposée par les paradoxes du scepticisme grec.

Ce non-sérieux lui coûte également une appartenance à la catégorie des "penseurs" dans laquelle on a refoulé ceux qui proposent une vérité ou des vérités sous le mode narratif et dans laquelle on retrouve un grand nombre de ses contemporains et plus tard les humanistes du courant sceptiques.

Ni humaniste, ni philosophe, ni même penseur, Thomas More ne se laisse point catégoriser à moins qu'on le réduise à être un utopiste. Ce serait, à notre sens, un non-sens. Certes, Thomas More a donné son nom à un genre littéraire mais ce serait le traiter bien pauvrement si on le limitait à ce nom.

Car on trouve dans *L'Utopie* - et c'est ce que nous avons essayé de démontrer - une proposition de définition de l'homme remarquablement cohérente et complexe mais également révolutionnaire par rapport à son époque. En cela, pensons-nous, elle se distingue du genre dit "utopique" qui est comme le fait justement remarquer Jean Servier:

---

<sup>40</sup> "More does not tell us what he is doing. Speaking as a candid and conscientious reporter (...) he will deny it or create leads which are both true and false, in these and other ways making strenuous demands upon his readers." E. McCutcheon, 1983, p.12.

"un rêve qui pallie (une) *Weltschmerz*, douleur du monde, douleur de vivre, toujours de la même façon, ne variant que peu dans ses thèmes et ses modes d'expression d'un moment à l'autre de l'histoire. Elle est avant tout une volonté de retour aux structures immuables d'une cité traditionnelles dont ils [les utopistes] se veulent les maîtres éclairés, une cité se dressant par-delà les eaux troubles du rêve, comme une île au bout de l'océan, comme la Cité de l'Homme délivré des ses angoisses, au bout de la nuit."<sup>41</sup>

Nous voudrions insister sur cette distinction en ce qu'elle peut expliquer les réactions "émotives" qui accompagnent souvent la lecture contemporaine de *L'Utopie* (comme celles d'ailleurs qui accompagnent la lecture du *Prince* de Machiavel). On ne retrouve pas en effet de telles réactions au contact de l'Atlantide, de la Cité de Dieu, de la Cité du Soleil, des bergeries physiocratiques ou des phalanstères. Car nous devons faire face, pensons-nous, dans le texte morien, aux conséquences nécessaires d'une hypothèse qui nous est si familière que nous la tenons pour "vraie" parce qu'elle est entrée dans le sens commun; hypothèse selon laquelle une bonne gestion de l'économie améliorera l'homme. Si les théoriciens diffèrent bien sûr sur les moyens de gérer l'économique, ils partagent le même espoir que cette gestion s'ouvre sur un avenir toujours plus prometteur appelé progrès. Le texte morien nous oblige à "fonder" cet espoir et à rester logique avec nous-même quant aux implications des fondements. D'où ce sentiment de "déjà vu" qui accompagne un texte dont beaucoup s'applique à dénoncer l'inhumanité. Bref, le texte nous force à réfléchir la logique de la modernité<sup>42</sup>.

---

<sup>41</sup> Jean Servier, 1967, p.27.

<sup>42</sup> Encore une fois, il revient à Karl Popper, d'avoir énoncé ce principe logique. "As far as I can see, écrit-il, Utopianism is the result of a form of reasoning which is accepted by many who would be astonished to hear that this apparently quite inescapable way of reasoning leads to Utopian results." 1963, p.358.

Cette logique du texte fait qu'il serait bien injuste d'attribuer la modernité de *L'Utopie* à la seule intuition morienne. Thomas More est parti d'un postulat radical que le maître rhéteur a développé magistralement, ne semblant avoir peur d'aucune implication, ouvrant son esprit au jeu le plus fou de l'humanité: celui de trouver une cohérence et un guide d'action dans le réel, le but, s'il en est, de....la philosophie.

Hythlodée a joué le jeu jusqu'au bout et est allé jusqu'au bout de son voyage rationnel. Peut-être Thomas More voulait-il partir pour les Indes, mais c'est bien Hythlodée qui a découvert l'Amérique.

## **BIBLIOGRAPHIE**

## SOURCES PRIMAIRES

### Édition de référence

Nous avons choisi comme édition de référence celle d'André Prévost intitulée: *L'Utopie de Thomas More*, Edition intégrale de Bâle, Novembre 1518, Mame, Paris, 1978. Cette édition reproduit en *fac simile* l'édition latine intégrale de Bâle de Novembre 1518.

Il s'agit de la dernière édition revue et corrigée par Thomas More lui-même et de la quatrième édition du texte après celle de Louvain (1516), de Paris (1517) et une édition précédente à Bâle en mars 1918. More et Erasme prirent grand soin à améliorer le texte de cette dernière édition: changement de style, correction de la ponctuation défectueuse, notes marginales, changements apportés aux gravures, réimpression (avec une faute) de l'alphabet utopien.

Le texte même de *L'Utopie* est précédé des "Documents préparatoires" ou *Parerga* (lesquels n'ont pas été reproduits par Marie Delcourt dans sa traduction). Ces documents sont essentiels à la compréhension d'un texte qui fut écrit pour un petit groupe de lecteurs. Ils comprennent:

- une lettre de l'éditeur Erasme à l'imprimeur Jean Froben; 25 Août 1517.
- une lettre de Guillaume Budé à Thomas Lupset; 31 Juillet 1517.
- un poème probablement écrit par Thomas More: Sizain par Anémolius
- une carte idéalisée d'Utopie
- l'alphabet de la Langue Utopienne
- une lettre du coéditeur P. Gilles au Mécène J. Busleiden; Novembre 1516.
- L'auteur Thomas More au coéditeur P. Gilles

André Prévost reproduit également à la fin de son édition les "documents de conclusion" et une lettre de Jérôme Busleiden à Thomas More.

Le texte latin (reproduit en *fac simile*) est alterné avec la traduction laquelle est assortie de renvois de bas de page détaillés (notes bibliographiques, références à d'autres textes, sources, explications du contexte socio-politique, nuances de la traduction etc...)

Enfin, en fin de texte, l'on trouve des notes complémentaires qui détaillent, lorsque besoin est, les notes explicatives en bas de page.

## Autres éditions et traductions

Éditions latines de l'*Utopie*

Lieu	Imprimeur ou éditeur	Année de publicat.	Titre ou caractéristiques
Louvain	Martens Scholar Press	1516	<i>Libellus vere aureus</i> Fac-similé Leeds, 1966.
Paris	Gourmont	1517	Ad lectorem
Paris	Gourmont	1517	Pages d' <i>errata</i> placées à la fin de l'édition.
Paris	Gourmont	1517	Lectures différente des deux premières
Bâle	Froben	1518	<i>De Optimo</i>
Bâle	Froben	1518	<i>De Optimo</i>
Florence	Giunta	1519	<i>Opuscula-Utopia</i>
Cologne	Birkmann	1555	<i>De Optimo</i>
Bâle	Episcopus	1563	<i>Lucubrationes</i>
Louvain	Bogardus et Zangrius	1566	<i>Omnia Latina Opera</i>
Francfort	Saurius	1601	<i>De Optimo</i>
Hanovre	Hennius	1613	<i>De Optimo</i>
Cologne	Egmond	1629	<i>Utopia</i> Édition expurgée
Amsterdam	Iansonius	1631	<i>Utopia</i>
Oxford	Hall	1663	<i>Utopia</i>
Francfort	et Christian	1689	<i>Opera</i>
Leipzig	Gensch et Weidmann		
Frankfurt/	Minerva	1963	Fac-similé

in André Prévost, p.275.

## Traductions anciennes

### Traductions anglaises

Robynson, Ralph. *A fruteful and pleasaunt worke of the beste state of a publique weale ... called Vtopia... translated into Englysche by Raphe Robynson*. London: Abraham Vele, 1551. Malgré les erreurs, cette traduction a été réimprimée plus de cent fois.

Burnet, Gilbert. *Utopia, written in latin by sir Thomas More, Chancellor of England, Translated into English by Gilbert Burnet, late bishop of Sarum.*, Dublin, London: Chiswell, 1684. Cette traduction a été réimprimée une quarantaine de fois.

### Traductions françaises

Le Blond, Jehan, *L'Utopie*, Charles l'Angelier, Paris, 1550.

Le Blond, Jehan, *La République d'Utopie*, texte retouché par Barthélemy Aneau, Saugrain, Lyon, 1559.

Sorbière, Samuel, *L'Utopie de Thomas More*, Jean Blaeu, Amsterdam, 1643.

Gueudeville, Nicolas, *L'Utopie de Thomas Morus*, R.et G. Westein, Amseterdam, 1717. Cette traduction a été reproduite en 1730 et 1741.

Rousseau, Thomas, *Tableau du meilleur gouvernement possible ou l'Utopie de Thomas Morus, Chancelier d'Angleterre, en deux livres. Traduction nouvelle*, Jombert le Jeune, Paris, 1780. Seconde édition, J. Blanchon, Paris, 1789.

## Traductions modernes

### Traductions anglaises

Richards, G.C. *More's Utopia, translation into English*. London: Blackwell, 1923.

Ogden, H.V.S. *Utopia, by Sir Thomas More*. New York: Appleton-Century-Crofts, 1949.

Surtz, Edward S.J. et Hexter, J.H. *The Complete Works of S. Thomas More*, Vol. 4. New Haven: Yale University Press, 1965. Nous utiliserons les notes abondantes et détaillées de

cette traduction qui est, sans doute, la traduction anglaise la plus utilisée<sup>1</sup>. Dans le volume 4, elle reproduit le texte latin de la première édition de Bâle (mars 1518) en y introduisant des corrections empruntées aux éditions précédentes ou à l'éditeur. Cette édition reproduit, en outre, les *parerga* des autres premières éditions de l'*Utopie*.<sup>2</sup>

Marshall, Peter. *Utopia*. New York: Washington Square Press, 1965.

Turner, Paul. *Thomas More Utopia*. London: Penguin Classics.

Adams, Robert M., *Utopia, Sir Thomas More. A New Translation. Background Criticism*. New York: Norton Critical Edition, 1975.

Cette traduction est jugée remarquable par André Prévost. George Logan l'utilise également comme traduction de référence dans son excellente analyse de *L'Utopie*. Elle est vivante et élégante. Nous l'utiliserons comme traduction anglaise de référence.

### Traductions françaises

Stouvenel, Victor, *L'Utopie de Thomas More, traduction nouvelle par M. Victor Stouvenel, avec une introduction, une notice bibliographique et des notes par le traducteur, Paulin*, Paris, 1842. Nouvelle édition, A l'Enseigne du Pot-Cassé, Paris, 1927, 1945.

Grunebaum-Ballin, P., *L'Île d'Utopie, le Planisme au XVI<sup>e</sup> siècle, Par Thomas More*, Albin Michel, Paris, 1935.

Delcourt, Marie, *Thomas More. L'Utopie, texte traduit et commenté, La Renaissance du livre*, Bruxelles, 1966. Cette traduction a été jugée excellente par André Prévost et Germain Marc'hadour; Simone Goyard-Fabre la qualifie de "véritable classique". Marie Delcourt a choisi, comme ses homologues américains, la troisième édition de *L'Utopie*, dite édition de Bâle de mars 1518. Malheureusement, elle a négligé les *Parerga* de la 4<sup>ème</sup> édition du texte latin.

---

<sup>1</sup> cf. pour commentaires, Arthur E. Barker. "Clavis Moreana: The Yale Edition of Thomas More." *The Journal of English and Germanic Philology* 65(1966): 318-330.

<sup>2</sup> E.E. Reynolds a critiqué de manière assez sévère cette traduction: "The editors of the Yale edition missed a great opportunity when they decided to amend the rather pedestrian translation made by G.C. Richards in 1923". in *Moreana* 8(1965): p.101. En revanche André Prévost lui trouve le mérite "de fournir avec une prodigalité et une sûreté dignes de la critique la plus exigeante des commentaires qui illustrent le récit en indiquant les sources attestées ou conjecturales du texte". in André Prévost, *L'Utopie de Thomas More*, Mame, Paris, 1978.

Delcourt, Marie. *Thomas More. L'Utopie* ou le Traité de la meilleure forme de gouvernement. Présentation et notes de Simone Goyard-Fabre, G.P.Flammarion, Paris, 1987. Simone-Goyard Fabre a reproduit fidèlement la traduction de Marie Delcourt, à laquelle elle a ajouté des notes ainsi qu'une introduction substantielle.

## Autres oeuvres de Thomas More (1504-1535)

### En français

*Correspondance*, Érasme de Rotterdam et Thomas More. Traduction et introduction G. Marc'hadour, Roland Galibois. Université de Sherbrooke, 1985.

*Lettre à Dorp et la Supplication des Âmes*, avec Érasme *Lettre à Hutten sur Thomas More*. Trad. par G. Marc'hadour, Editions du Soleil Levant, Namur, 1962.

-  
*La Tristesse du Christ*, trad. d'Henri Gibaud. Préface et notes de Germain Marc'hadour. Index biblique de Patrick O'Neil, Téqui, Paris, 1990.

### En anglais

*The Life of John Picus, Earl of Mirandola, The Writings of the same. The Life of Richard III*. London: Eyre and Spottiswood, 1927-1931.

*The Confutation of Tyndale's Answer*. Edited by L.A. Schuster, R.C. Marius, J.P. Lusardi and R.J. Schoeck. *The Complete Works of St Thomas More*, Vol.8. New Haven: Yale University Press, 1973.

*The Correspondence of Sir Thomas More*. Edited by Elisabeth F. Rogers. Princeton: Princeton University Press, 1947.

*A Dialogue Concerning Heresies*. Edited by T.M.C. Lawler, G. Marc'hadour and R.C. Marius. *The Complete Works of St Thomas More*, Vol.6. New Haven: Yale University Press, 1976.

*The English Work of Sir Thomas More*. Edited by W.E. Campbell et al. Vol.I. London: Eyre & Spottiswood Publishers Ltd., 1931.

*Selected Letters*. Translated by Elizabeth F. Rogers. *The Yale Edition of the Works of St Thomas More: Modernized Series*. New Haven: Yale University Press, 1961.

*A Treatise upon the Passion*. Edited by Garry E. Haupt. *The Complete Works of St Thomas More*, Vol 13. New Haven: Yale University Press, 1976.

*A Dialogue of Comfort against Tribulation*. Edited with an introduction and Notes by L.I. Martz and Frank Manley, in *The Complete Works of St Thomas More*, Vol 12, 1977.

## SOURCES SECONDAIRES

### Ouvrages généraux

#### Sur le XVe et XVIe siècles

Adams, Robert P., *The Better Part of Valor: More, Erasmus, Colet, and Vives, on Humanism, War and Peace, 1496-1535*. Seattle: University of Washington Press, 1962.

Allen, J.W. *A History of Political Thought in the Sixteenth Century* [1928]. Reprint. London: Methuen & Co Ltd., 1957.

Ariès, Philippe et Georges Dubuy (sous la direction de), *Histoire de la vie privée, de l'Europe féodale à la Renaissance*, Vol. 2, Seuil, Paris, 1985.

Attali, Jacques, *Au propre et au figuré, une histoire de la propriété*, Fayard, Paris, 1988.

Baron, Hans. *The Crisis of the Early Italian Renaissance*. Princeton: Princeton University Press, 1966.

Benassar Bartolomé et Jean Jacquart, *Le XVIe siècle*, Armand Colin, Paris, 1972.

Braudel, Fernand.

- *The Structures of Everyday Life. Civilization and Capitalism 15th-18th Century*, Vol.1. Translation by Siân Reynolds. New York: Harper & Row Publishers, 1979.

- *The Wheels of Commerce. Civilization and Capitalism 15th-18th Century*, Vol.2. Translation by Siân Reynolds. New York: Harper & Row Publishers, 1982.

- *The Perspective of the World. Civilization and Capitalism 15th-18th Century*, Vol.3 > Translation by Siân Reynolds. New York: Harper & Row Publishers, 1984.

- Delumeau, Jean, *La peur en Occident (XIVe-XVIIIe siècles)*, Fayard, Paris, 1978.
- Cassirer, Ernst, *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, [1927], traduit de l'allemand par Pierre Quillet, Editions de Minuit, Paris, 1983.
- Cassirer, Ernst, Paul Oskar Kristeller & J.H. Randall (eds). *The Renaissance Philosophy of Man*. Chicago: University of Chicago Press, 1948.
- Garin, Eugenio,  
 - *Moyen-Âge et Renaissance*, trad. de l'Italien par Paul Carme, Gallimard, Paris, 1969.  
 - (sous la direction de), *L'homme de la Renaissance*, Seuil, Paris, 1990.
- Gilson, Etienne, *L'Esprit de la pensée médiévale*, Vrin, Paris, 1932.
- Gusdorf, Georges, *Introduction aux sciences humaines*, Tome I, Les Belles Lettres, Paris, 1960.
- Hauser, H. et A. Renaudet, *Le début de l'âge moderne*, P.U.F., Paris, 1956.
- Huizinga, Johan. *The Waning of the Middle Ages. A Study of the Forms of Life, Thought and Art in France and in the Netherlands in the Dawn of the Renaissance*. New York: Doubleday Anchor Books, 1954.
- Letocha, Danièle, (sous la direction de) *Aequitas, Aequalitas, Auctoritas. Raison théorique et légitimation de l'autorité dans le XVIe siècle européen*, Vrin, Paris, 1992.
- Kristeller, Paul Oskar. *Renaissance Thought, [I]. The Classic, Scholastic, and Humanist Strains*. New York: Harper Torchbooks, 1961.
- Mesnard, Pierre, *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*. [1936], Vrin, Paris, 1969.
- Popkin, Richard H. (editor and introduction). *The Philosophy of the Sixteenth and Seventeenth Century*. New York: The Free Press, 1966.
- Prévost, André, *Thomas More (1478-1535) et la crise de la pensée européenne*, Mame, Paris, 1969.
- Schmitt, Charles B., Quentin Skinner Eckhard Kessler and Jill Kraye (editors). *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Seebohm, Frederick. *The Oxford Reformers: Colet, Erasmus, and More*. [1867]. Edited by

Hugh E. Seebohm. New York: E.P. Dutton & Co., 1914.

Skinner, Quentin. *The Foundation of Modern Political Thought. The Renaissance*, Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

Védrine, Hélène, *Les philosophes de la Renaissance*, P.U.F., Paris, 1971.

## PERIODIQUES

Bouwsma, William J., "Changing Assumptions in the Later Renaissance." *Viator* 7(1976): 421-40.

Kristeller, Paul Oskar, "Studies on Renaissance during the Last Twenty Years." *Studies in the Renaissance* 9(1962): 7-30.

Writh, Jean, "Le sujet médiéval", *Penser aujourd'hui*, sous la direction d'Elisabeth Guibert-Sledwziewski et de Jean-Louis Vieillard-Baron, Colloque de Cerisy, Méridiens Klincksieck, Paris, 1988.

## Biographies de Thomas More

Anouilh, Jean, *Thomas More ou l'homme libre*, La Table Ronde, Paris, 1987.

Bolt, R. *A Man for All Seasons*. London: Heineman Educational Books, 1969.

Chambers, R.W. *Thomas More*. London: Jonathan Cape, 1935.

Elton, G.R. "The Real Thomas More." *Reformation Principle and Practice*, ed. Peter Newman Brooks, London: 1980.

Fox, Alistair. *Thomas More, History & Providence*. New Haven: Yale University Press, 1982.

Guy, J.A. *The Public Career of Sir Thomas More*. Brighton: The Harvester Press, 1980.

Harpfield, Nicholas. *The Life and Death of Sir Thomas More*. London: E.V. Hitchcock, 1932.

Kenny, Anthony. *Thomas More*. Oxford: Oxford University Press, Past Masters, 1983.

Lemonnier, Léon, *Un résident catholique*, La Colombe, Paris, 1948.

Leslie, Paul. *Sir Thomas More*. Freeport: Books for Libraries Press, 1953.

Leyris, P., *Thomas More. Ecrits de Prison et Vie de Sir Thomas More*, Paris, Seuil, 1953.

Marius, Richard. *Thomas More. A biography*. [1984] New York: Alfred A. Knopf, 1985.

RO:BA. *The Lyfe of Syr Thomas More, sometymes Chancellor of England*. London: Ed. E.H. Vaughan, 1950.

Roper, W., *La vie de sir Thomas More*, trad. P. Leyris, Seuil, Paris, 1953.

Stapleton, Thomas. *The Life and Illustrious Martyrdom of Sir Thomas More*. Trad. P. E. Hallett. London: Burns & Oates, 1966.

## PÉRIODIQUES

Greene, James J. "Utopia and Early More Biography." *Moreana* 31-32(1971): 199-207.

Naguire, John. "William Roper's Life of More: The Working Methods of a Tudor Biographer." *Moreana* 23(1969): 59-65.

Mermel, Jerry. "Preparations for a politic life: Sir Thomas More's entry into the king's service." *The Journal of Medieval and Renaissance Studies* 7(1977): 53-66.

Mesnard, Pierre, "Vers un nouveau portrait de Saint Thomas More", *Recherches et Débats*, avril 1954.

## COLLOQUES

Université Libre de Bruxelles, *Thomas More, 1477-1977*, Colloque International, Novembre 1977, Université de Bruxelles, Bruxelles, 1980.

## Travaux sur l'Utopie comme catégorie et discours

Adorno, Theodor W., *Prisms*. Letchwoth: Neville Spearman, 1967.

Auerbach, Eric, *Mimésis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*,

Traduit de l'allemand par Cornélius Heim, N.R.F. Gallimard, Paris, 1968.

Baczko, B., *Lumières de l'Utopie*, Payot, Paris, 1978.

Bloch, Ernst, *Le Principe Espérance*, I, Gallimard, Paris, 1976.

Cionarescu, A. *L'avenir du Passé. Utopie et Littérature*, Gallimard, Paris, 1972.

Dermenghen, E., *Thomas More et les Utopistes de la Renaissance*, Plon, Paris, 1972.

Dubois, C-G., *Mythe et Langage au Seizième siècle*, Ducros, Bordeaux; 1970.

Dumont, Louis, *Homo Hierarchicus. Essai sur le système des castes*, N.R.F. Gallimard, Paris, 1966.

Dupont, V., *L'Utopie et le roman utopique dans la littérature anglaise*, Didier, Paris, 1941.

Duveau, G., *Sociologie de l'Utopie et autres essais*, P.U.F., Paris, 1961

Eliade, Mircea, *Aspects du Mythe*, Gallimard, Paris, 1963.

Gilson, Etienne, *Les Métamorphoses de la Cité de Dieu*, Vander Oyez, Louvain, 1952.

Lapouge, G., *Utopie et civilisations*, Flammarion, Paris, 1973.

Mannheim, K., *Ideologie et Utopie*, Trad. P. Pollet, Marcel Rivière, Paris, 1956.

Marin, Louis, *Utopiques: jeux d'espaces*, Editions de Minuit, Paris, 1971.

Morgan, Arthur E. *Nowhere Was Somewhere: How History Makes Utopias and How Utopias Make History*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1946.

Muchielli, R. *Le mythe et la cité idéale*, P.U.F., Paris, 1960.

Rhis, G., *Les philosophes utopistes*, Marcel Rivière, Paris, 1970.

Servier, Jean, *Histoire de l'utopie*, Gallimard, Paris, 1967.

Trousson, R., *Voyages aux Pays de Nulle-Part, Histoire littéraire de la pensée utopique*, Université de Bruxelles, Bruxelles, 1975.

Vernant, J.P., *Mythes et pensée chez les Grecs*, 2 tomes, Maspero, Paris, 1965.

## PÉRIODIQUES

Frye, Northorp. "Varieties of Literary Utopias." *Daedalus* 94(1965): 323-37.

## COLLOQUES

*Utopies de la Renaissance* (Les). Colloque International, avril 1963, U.L.B., Bruxelles, 1963-1965.

## Travaux canoniques

*A Preliminary Bibliography*, R.W. Gibson, J. Max Patrick and J. Delcourt. *The Library of St Thomas More*. Dublin Review, Octobre 1946.

*Moreana*. Directeur, Germain Marc'hadour, quarterly bilingue, Angers. Depuis 1963, signale et recense tout ce qui a paru d'essentiel sur Thomas More et sur les thèmes qu'il traite. Une *Yale Newsletter* paraît tous les ans dans *Moreana*.

*The Thomas-Morus-Jachbuch* put out by the German branch of the *Amici Thomae Mori* (Milano), 1981-1991)

## Articles d'encyclopédie et extraits d'histoire de la philosophie

Bastide, Georges, *Les grands thèmes moraux de la civilisation occidentale*, Bordas, Paris, 1958.

Marc'hadour, Germain, *L'Univers de Thomas More, Chronologie critique de More, Érasme et leur époque (1477-1536)*, Vrin, Paris, 1963.

Berlin, Isaiah. *The Crooked Timber of Humanity*. New York: Albert A. Knopf, 1991.

Cassirer, Ernst, *Essai sur l'homme*, Les Editions de Minuit, Paris, 1975.

Coulanges, Fustel (de), *La cité antique*, Hachette, Paris, 1957.

Finley, M.I., *The Ancient Economy*. Berkeley: University of California Press, 1985.

Foucault, Michel, *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris, 1966.

Horkheimer, Max, *L'éclipse de la raison*, Payot, Paris, 1974.

Lenoble, Robert, *Esquisse d'une histoire de l'idée de nature*, Albin-Michel, Paris, 1969.

Letwin, William. *The Origins of Scientific Economics*. New York: Doubleday, 1964.

MacPherson, C.B. *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*. [1962]. Oxford: Oxford University Press, 1982.

Sabine, Georges, H., *A History of Political Theory*. 3rd ed. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1961.

## Contexte de l'*Utopie* (lectures externes)

### Contexte socio-économique

Attali, Jacques, *Au propre et au figuré. Une histoire de la propriété*, Fayard, Paris, 1988.

Boorstin, Daniel J., *The Discoverers. A History of Man's Search to Know his World and Himself*. New York: Vintage Books, 1983.

Caspari, Fritz. *Humanism and the Social Order in Tudor England*. New York: Teachers College Press, Columbia University, 1968.

Geremek, Bronislaw, *La potence ou la pitié. L'Europe et les pauvres du Moyen Âge à nos jours*, traduit du polonais par Joanna Arnold-Moricet, Gallimard, Paris, 1987.

Mairet, Georges, "L'éthique marchande", *Histoire des idéologies. De l'Église à l'État du XIe au XVIIe siècle*, sous la direction de François Châtelet, Hachette, Paris, 1978.

### Contexte littéraire

Barret-Kriegel, Blandine, *La défaite de l'érudition*, P.U.F., Paris, 1988.

Buckhardt, Jacob, *La civilisation de la Renaissance en Italie*, 3 tomes, Livre de Poche, Paris, 1958.

Copenhaver, Brian P. "Translation, terminology and style in philosophical discourse." In *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

D'Amico, John. "Manuscripts." in *The Cambridge History of Renaissance of Renaissance Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp.11-24.

Grendler, Paul F., "Printing and Censorship." in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Lewis, C.S., *English Literature in the Sixteenth Century Excluding Drama. The Oxford History of English Literature, III*. Oxford: The Clarendon Press, 1954.

Régnier-Bohler, Danièle, "Fictions", *Histoire de la vie privée, De l'Europe féodale à la Renaissance*, Tome 2, sous la direction de Philippe Ariès et Georges Duby, Seuil, Paris, 1985.

## PÉRIODIQUES

Camapana, Augusto. "The origin of word 'Humanist'." *Journal of the Warburd and Courland Institute* 9(1946): 60-73.

Elliott, Robert C., "The shape of *Utopia*", *English Literary History* 30(1963): 317-34.

Wooden, Warren W. "Anti-Scholastic Satire in Sir Thomas More's *Utopia*." *Sixteenth Century Journal* 8,2(1977): 29-45.

## Contexte juridico-politique et religieux

Ames, Russell. *Citizen Thomas More and His Utopia*. Princeton: Princeton University Press, 1949.

Ball, Terence, James Farr and Russell L. Hanson, ed. *Political innovation and conceptual change*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Bury, J.B. *The Idea of Progress, an Inquiry into its Origin and Growth*. New York: Dover Publications Inc., 1955.

Constant, G. *La Réforme en Angleterre, Le Schisme anglican, Henry VIII*, Paris, Perrin, 1929.

Desroche, H., *Dieux d'hommes, Dictionnaires des Messianismes et Millénarismes de l'ère chrétienne*, Mouton, Paris, 1969.

Hexter, J.H. *The Vision of Politics on the Eve of the Reformation, Machiavelli and Seyssel*. New York: Basic Books Inc., 1973.

Janelle, P., *L'Angleterre Catholique à la veille du schisme*, Beauchesne, Paris, 1953.

Macaulay, Thomas Babington. *History of England*, Vol.I. Philadelphia: J.B. Lippincott & Co., 1879.

Mairet, Gérard, "la personnalité morale: individu et communauté", *Histoire des idéologies*, Hachette, Paris, 1978, pp.208-211.

Pocock, J.G.A., *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press, 1975.

Sala-Molins, Louis, "l'ordre de l'univers: Dieu et le Diable", *Histoire des idéologies*, Hachette, Paris, 1978, pp.152-163.

## PÉRIODIQUES

Chomarat, Jacques, "La philosophie de l'histoire d'Érasme d'après ses réflexions sur l'histoire romaine", *Moreana* 100(1989): 159-167.

Goyard-Fabre, Simone, "Au tournant de l'idée de démocratie: l'influence des Monarchomaques", *Cahiers de philosophie politique et juridique*, n° 1, 1982.

Schöpflin, George. "The Political Traditions of Eastern Europe." *Daedalus* 119 (1990): 55-90.

Surtz, Edward L., "The Praise of Wisdom: A Commentary on the Religious and Moral Problems and Backgrounds of St Thomas More's Utopia." *Jesuit Studies*. Chicago: Chicago University Press, 1957.

## Contexte philosophique

Bloch, Ernst, *La philosophie de la Renaissance*, trad. P. Kammitzer, Payot, Paris, 1974.

Bodéüs, Richard, *Le philosophe et la cité*, "Les Belles Lettres", Paris, 1982.

Cassirer, Ernst. *The Platonic Renaissance in England*. Trans. by James P. Pettegrove [1932]. Reprint. New York: Thomas Nelson and Sons, 1953.

Heidegger, Martin, *Lettres sur l'Humanisme*, tr. fr. R. Munier, Aubier, Paris, 1967.

Ingenuo, Alphonse, "The New Philosophy of Nature." *The Cambridge History of Renaissance philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp. 236-65.

Jardine, Nicholas, "Epistemology of the sciences." *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp. 685-712.

Krayle, Jill. "Moral Philosophy." *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp. 303-86.

Lohr, Charles H., "Metaphysics." *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp.537-638.

Park, Katherine. "The organic Soul." *The Cambridge History of Renaissance philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp.464-84.

Popkin, Richard H., "Theories of Knowledge." *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp.668-84.

Poppi, Antonio. "Fate, Fortune, Providence and Human Freedom." *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press. 1988, pp.641-67.

Vasoli, Cesare. "The Renaissance Concept of Philosophy." *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978, pp.57-74.

Lubac, Henri de, *Pic de la Mirandole: Etudes et discussions*, Aubier-Montaigne, Paris, 1974.

Reboul, Olivier, *Introduction à la rhétorique*, P.U.F., Paris, 1968.

## PÉRIODIQUES

Bodéüs, Richard, "Entre l'esprit et la nature: Aristote à la Renaissance", *Le Beffroi*, n° 62, septembre 1988.

Don Cameron, Allen. "The Rehabilitation of Epicurus and His Theory of Pleasure in the Early Renaissance." *Studies in Philology* 42(1944):1-15.

## INÉDITS

Valcke, Louis, "Jean Pic de la Mirandole et le retour au style de Paris: portée d'une critique littéraire", inédit, 1991.

## Sources de More pour l'Utopie

Aristote, *Ethique de Nicomaque*, trad. Jean Voilquin, Flammarion, Paris, 1965.

Aristote, *Politique*, tr. J. Aubonnet, Les Belles Lettres, Paris, 1960-1973.

Cicéron

- *De Finibus*, tome 1, tr. J. Martha, Les Belles Lettres, Paris, 1928; tome 2, 1930.
- *De Officiis*, tome 1, tr. M. Testard, Les Belles Lettres, Paris, 1965; t.2, 1972.

Diogène, Laërce, *Vie, doctrine et sentences des philosophes illustres*, [1933], tr. R. Genaille, Garnier, Paris, 1965.

Érasme, *Desiderii*,

- *Opera*, Critical edition with commentary and notes, Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 1969, 1971, 1973, 1974, 1975, 1977...
- *Éloge de la Folie*, trad. P. de Nolhac, Garnier, Paris, 1908.

Ficin, Marcile, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, éd. et tr. Raymond Marcel, Les Belles Lettres, Paris, 1956.

Nicolas de Cuse, *Oeuvres choisies*, éd. Maurice de Gandillac, Aubier-Montaigne, Paris, 1942.

Platon, *La République*, tr. E. Chambry, Les Belles Lettres, Paris, 1933.

Pline, *Histoire Naturelle*, tr. A. Ernout, 1952; tr. E. de Saint-Denis, Les Belles Lettres, Paris, 1961.

Plutarque, *Oeuvres morales*, t.VII, tr. J. Defradas et J. Dumonier, Les Belles Lettres, Paris, 1975.

Tacite, *Vie d'Agricola*, tr. E. de Saint-Denis, Les Belles Lettres, Paris, 1949.

Thomas (St) Aquinas, O.P. *Questions on the Soul*. Translated from the Latin with an introduction by James H. Ross. Milwaukee: Marquette University Press, 1984.

Valla, L. *De Voluptate ac de Vero Bono*, [1431], Florence, G. Radetti, 1953.

Vespucii, Amérigo, *Quatuor Americi Vespucij Navigationes*, in *Cosmographiae Introductio*, Saint-Dié, 1507.

Virgile, *Enéide*, tr. R. Durand, A. Bellesort, Les Belles Lettres, Paris, 1956.

### Etudes de texte (lectures internes)

Bescond, L., "Didactique, politique et histoire dans l'*Utopie* de Thomas More", *Les signes et leur interprétation*, Editions Universitaires Lille III, Lille, 1972.

Bolchezy, Ladislaus J. *A Concordance to the Utopia of Saint Thomas More and Frequency Word List*. New York: Georg Olms Verlag, 1978.

Campbell, W.E. *More's Utopia and His Social Teaching*. London: Eyre & Spottiswoode Publishers Ltd., 1930.

Delcourt, J., *Essai sur la langue de Sir Thomas More d'après ses oeuvres anglaises*, Didier, Paris, 1914.

Donner, Henry W. *Introduction to Utopia*. London: Sidwick and Jackson Ltd., 1945.

Hexter, J. H. *More's "Utopia": The Biography of an Idea*. Princeton: Princeton University Press, [1952]. Reprint with an Epilogue, New York: Harper Torchbooks, 1965.

Johnson, Robbin S. *More's "Utopia": Ideal and Illusion*. New Haven: Yale University Press, 1969.

Kautsky, Karl. *Thomas More and His Utopia*. Trans. by H.J. Stenning, [1927]. Reprint with a foreword by Russell Ames. New York: Russell and Russell, 1959.

Logan, George M. *The Meaning of More's "Utopia"*. Princeton: Princeton University Press, 1983.

Marc'hadour Germain, *Thomas More et la Bible: la place des Livres saints dans son apologétique et sa spiritualité*, Vrin, Paris, 1969.

McCutcheon, Elizabeth. *My Dear Peter. The Ars Poetica and Hermeneutics for More's Utopia*. Angers: Moreana, 1983.

Ruyer, R., *L'Utopie et les Utopies*, P.U.F., Paris, 1950.

Starnes, Colin. *The New Republic*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1991.

Surtz, Edward, S.J. *The Praise of Pleasure: Philosophy, Education, and Communism in More's Utopia*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1957.

Sylvester, R.S. and G.P. Marc'hadour, ed. *Essential Articles for the Study of Thomas More*. Hamden, Conn.: Archon Books, 1977.

## PÉRIODIQUES

Allen, Peter R. "Utopia and European Humanism: the Function of the Prefatory Letters and Verses." *Studies in the Renaissance* 10(1963): 91-107.

Barker, Arthur E. "Clavis Moreana: the Yale Edition of Thomas More." *The Journal of English and Germanic Philology* 65(1966): 318-30.

Berger, Harry, Jr. "The Renaissance Imagination: Second World and Green World." *The Centennial Review* 9(1965): 36-77.

Bevington, David M. "The Dialogue in *Utopia*: Two Sides to the Question." *Studies in Philology* 58(1961): 496-509.

Binder, James. "More's *Utopia* in English: A Note on Translation." *Modern Language Notes* 62(1947): 370-76.

Boewe, Charles. "Human Nature in More's *Utopia*." *The Personalist* 41(1960): 303-9.

Coles, Paul. "The Interpretation of More's *Utopia*." *Hibbert Journal* 56(1958): 365-70.

Delcourt, Marie, "Recherches sur Thomas More: la tradition continentale et la tradition anglaise", *Renaissance et Humanisme III*, 1936.

Duhamel, P. Albert. "Medievalism of More's *Utopia*." *Studies in Philology* 52(1955): 99-126.

Gallibois, Roland, "L'*Utopie*: Éloge du plaisir?" *Moreana* 98-99 (1988): 171-187.

Jones, Judith P. "The Philebus and the Philosophy of Pleasure in Thomas More's *Utopia*." *Moreana* 31-32(1971): 61-69.

Margolin Jean-Claude, "Sur l'insularité d'*Utopie*", *Moreana* 100 (1989): 303-321.

McCutcheon, Elizabeth

- "Denying the Contrary: More's Use of Litotes in the *Utopia*." *Moreana* 31-32(1971): 107-21.

- "Thomas More, Raphael Hythlodæus, and the Angel Raphael." *Studies in English Literature* 9(1969): 21-38.

Morgan, Nicole, "La traversée du miroir. Naissance de la rationalité moderne", *Carrefour*, 13-1(1991): 17-32.

Morgan, Nicole, "*Utilitas et Honestas*. L'étrange pari de Machiavel et de Thomas More", *Carrefour*, 14-2(1992): 93-104.

Rudat, Wolfgang E.H. "More's Raphael Hythlodæus: Missing the Point in *Utopia* once More?" *Moreana* 69(1981): 41-64.

Schaeffer, John D. "Socratic Method in More's *Utopia*." *Moreana* 69(1981): 5-20.

Simon Elliott M., "Thomas More's *Utopia*: creating an image of the soul." *Moreana* 69(1981): 21-39.

Stroszki, Christopher, "L'*Utopie* de Thomas More: une réponse au débat sur le nouveau monde", *Moreana* 101-102 (1990).

Surtz Edward L.

- "Logic in *Utopia*." *Philological Quarterly* 46(1950): 389-401.

- "Defense of Pleasure in More's *Utopia*." *Studies in Philology* XLVI (1949): 99-112.

- "Interpretations of *Utopia*." *Catholic Historical Review* 38(1952): 156-74.

Sylvester, R.S. "'Si Hythlodæo Credimus': Vision and Revision in Thomas More's *Utopia*." *Soundings* 51(1968): 272-89.

Ward, Allen. "Hythlodæus and the Root of Evil." *Moreana* 31-32(1971): 51-59.

Weiner, Andrew D. "Raphael's Eutopia and More's *Utopia*: Christian Humanism and the Limits of Reason." *Huntington Library Quarterly* 39(1975): 1-27.

Wooden, Warren W. "Anti-Scholastic Satire in Sir Thomas More's *Utopia*." *Sixteenth Century Journal* 8,2(1977): 29-45.

## TRAVAUX INÉDITS, CONFÉRENCES, THÈSES, ETC...

Allard, Gérald, "L'*Utopie* de Thomas More ou le penseur, le pouvoir et l'engagement", Inédit 1990.

Baker-Smith, D. "Thomas More and Plato's Voyage." An Inaugural Lecture Given on 1<sup>st</sup> of June 1978 at University College. Cardiff. Cardiff: University College Cardiff Press, 1978.

Cavanaugh, John R. *The Interpretation and Use of Sacred Scripture in the Writings of St Thomas More*. Unpublished M.A. Dissertation, Toronto, 1956.

## Travaux comparatifs

Adams, Robert M. "The Prince et the Phalanx." reprint in *Utopia, Sir Thomas More. A New Translation*. Translated by Robert M. Adams. New York: Norton Critical Edition, 1975, pp.192-203.

Nair, Sami, *Machiavel et Marx*, P.U.F., Philosophe d'aujourd'hui, Paris, 1984.

Reynolds, E.E. *Thomas More and Erasmus*, London: London Barnes & Oates, 1965.

## PÉRIODIQUES

Dorsch, T.S. "Sir Thomas More and Lucian: An Interpretation of Utopia." *Archiv für das Studium der Neueren Sprachen und Literaturen* 203(1966-67): 345-63.

Guy, A., "Vivès socialiste et l'*Utopie* de More", *Moreana* 31-32(1971): 263-79.

Margolin, Jean-Claude, "Erasme et Budé ou le jeu de miroir d'une correspondance humaniste", *Moreana* 7(1965): 109-12.

Morgan Nicole, "Idiot, zélateur ou doux rêveur", *Optimum* 22-1 (1991). 24-7.

Olin, J.C. "Erasmus's *Adagia* and More's *Utopia*." *Moreana* 100(1989): 127-36.

Shoock, R.J. "More, Plutarch and King Agis: Spartan History and the Meaning of Utopia." *Philological Quarterly* 35 (1956): 366-75.

Valcke, Louis, "Jean Pic de la Mirandole lu par Thomas More", *Moreana* 100(1989): 77-98.

White, Thomas I. "Aristotle and Utopia." *Renaissance Quarterly*, 29(1976): 635-75.