

L'*Utopie* de Thomas More : le penseur, le pouvoir et l'engagement¹

Un compas pour trouver Utopie

Thomas More étonnait beaucoup ses amis lettrés, comme Érasme, Pierre Giles et Busleiden ; ils se demandaient comment cet homme réussissait à penser et à écrire, alors qu'il était tirailé de toutes parts par ses engagements politiques, sociaux et familiaux. Aussi il serait difficile de trouver un penseur *et* un homme dont l'œuvre et la vie se prêtent mieux à une réflexion féconde sur la triade qui sert de sous-titre à cet article : le penseur, le pouvoir et l'engagement. Au sujet de l'*Utopie* de More, on a écrit très justement : « À l'aube de la Renaissance, au moment où le monde prend des dimensions inconnues jusque-là, le penseur [More] pressent qu'il serait bon de mettre à la disposition des communautés politiques un instrument de critique et de découverte ou, pour reprendre le mot appliqué aux ouvrages de la *Logique* d'Aristote, un nouvel *Organon*. » Certes, l'*Utopie* oblige le lecteur à repenser sa relation au politique. Ce n'est pas dire pour autant que l'ouvrage est facile d'accès. « Le chef-d'œuvre de More, l'*Utopie*, fascine par sa puissance d'incantation mais déroute par son caractère insaisissable. Aucun effort ne doit donc être négligé pour en faciliter l'intelligence². »

1. Laval théologique et philosophique, vol. 40, n° 3, 1984, p. 309-333.

2. Ces deux citations sont tirées de l'importante introduction d'André Prévost à son édition critique de l'*Utopie*, Mame, Paris, 1978 (respectivement aux pages 61 et 68). De bien des façons, le

Ceux qui cherchent à comprendre *l'Utopie* doivent se rappeler que son auteur était disciple de Platon. Non pas qu'il faille à tout prix, dans le but de saisir l'essentiel de cette œuvre géniale, lire la *République* ou les *Lois*, puis retrouver dans le texte de la Renaissance des *citations* plus ou moins explicites de Platon ou comparer les *idées* de l'Athénien à celles de l'Anglais en s'efforçant de déceler des influences. Ce genre de travail, fort utile par ailleurs, laisse pourtant dans l'ombre l'œuvre en elle-même ; or c'est l'œuvre en elle-même que More voulait qu'on lise, c'est par elle que l'auteur espérait toucher les cœurs de ses contemporains et éveiller leurs intelligences.

Cette première observation, sur la filiation intellectuelle de More à Platon, ne sera fructueuse que si on en tire la conclusion que la lecture de *l'Utopie* doit être dynamique, le texte lui-même étant dynamique. On entend par là que la lecture doit être attentive à la fois aux mots de l'auteur et à la réalité qu'il essaie de décrire *par* son œuvre et *en* elle ; par dynamique on entend que le lecteur doit réfléchir pendant qu'il lit pour filtrer le texte, pour le commenter, pour *converser* son auteur. On entend aussi par là que le livre présente un dialogue entre diverses personnes qui sont plus que des porte-paroles à peine différenciés d'une seule et même position et qu'un faible souci esthétique aurait distingués par des noms ; on entend que le texte laisse sentir le drame intellectuel caché qui est le bruit de fond presque imperceptible et souvent troublant de toute discussion, quelque parlante, rationnelle et

présent article doit à ce livre exceptionnel plus qu'il ne serait possible d'exprimer.

sereine qu'elle soit par ailleurs. Si on peut en croire Victor Goldschmidt³, c'est ce genre de dynamisme qu'incarnent les œuvres de Platon, et c'est ce genre de dynamisme qu'elles exigent en retour de leurs lecteurs : Platon sème systématiquement les lésineurs intellectuels. Étant supposé que More a créé une œuvre semblable, par son rythme intérieur, aux grands dialogues platoniciens, qu'avec tant de ses confrères humanistes il admirait, il faudra appliquer cette *méthode active* de lecture à l'*Utopie* de More pour tenter d'en sonder la ligne de fond ; on réussira peut-être du même coup à montrer l'utilité et le bien-fondé de ce genre d'analyse et ainsi à en inspirer le désir à d'autres.

Ajoutons une remarque plus fondamentale encore : si la Renaissance fut, comme on le répète sans cesse, une redécouverte des Anciens et une tentative de recréer, pour l'Europe des quinzième et seizième siècles, le charme et la profondeur qui avaient appartenus à Rome et à Athènes, si More fut un homme de son siècle et l'*Utopie* une œuvre bien de son temps, on peut en conclure que la redécouverte de l'homme et de son œuvre serait un traitement curatif pour *notre* temps souvent si pauvre en charme et en profondeur. En somme, il faut espérer que l'étude d'une œuvre de la Renaissance fasse vivre en nous un esprit de renaissance ; car c'est une loi de l'économie de la vie spirituelle que là où il n'y a pas renaissance, la mort ne peut être loin. Si la relecture de l'*Utopie* nous rend un peu plus sensibles à cette vérité, elle

3. Victor Goldschmidt, *Les Dialogues de Platon : Structure et méthode dialectique*, P.U.F., Paris, 1963, (2e édition).

aura déjà atteint son but, ou presque.

I. Le premier livre

On commencera par une observation que beaucoup croiront banale, que d'autres jugeront significative, voire capitale. *L'Utopie* comporte deux livres, mais deux livres qui forment un couple bien inégal, où les unités ne peuvent pas s'additionner selon la fiction mathématique, mais doivent ou bien se séparer et se distinguer l'une de l'autre ou bien se fondre et se perdre la première dans la seconde. Car l'impression initiale qu'on tire de la lecture est que les deux livres sont différents l'un de l'autre au point de former à grand-peine un seul texte, ou encore que le livre premier n'est rien de plus qu'une introduction au livre second beaucoup plus important : *l'Utopie*, c'est ou bien un dialogue suivi d'un monologue ou bien la révélation de l'existence de l'île et du régime utopiens, préparée par une pure et simple description des circonstances qui entourèrent la propagation de cette bonne nouvelle. À qui voudrait de cette observation une certaine confirmation, contemporaine de More, on indiquera la lettre d'Érasme à Ulrich Hutten (le 23 juillet 1519) qui affirme : « Il écrivit d'abord le livre second à loisir ; puis, improvisant, il y ajouta à l'occasion le livre premier. D'où une certaine inégalité de style. »

Malgré le commentaire d'Érasme, qu'inspirent des motifs esthétiques ou autres, on a de bonnes raisons de porter une attention toute particulière au

livre premier. Car c'est là que More présente les personnages qui parleront et écouteront plus tard, c'est là qu'il livre certaines indications importantes quant au poids à accorder aux mots, opinions et jugements du livre second. C'est dans ce même livre premier qu'on trouve le problème-contexte où doit se placer la réponse qu'est le récit d'Hythlodæus. L'importance de ces deux types d'éléments apparaîtra mieux en rappelant une évidence dont on ne tient pas toujours assez compte. Une réponse n'a pas la même signification selon les circonstances qui l'entourent, que ce soit le ton de voix qui porte la réponse ou la question à laquelle elle est censée répondre. Car il y a des façons de dire « C'est un brave type » qui connotent des jugements diamétralement opposés à ce que disent les mots laissés à eux-mêmes. De même, une réponse n'a pas la même étendue selon qu'on considère ce qui y est affirmé comme crucial ou comme accessoire : il y a des réponses à des questions qui sont des fuites devant des problèmes insolubles ou devant des questions embarrassantes, comme le sait bien tout diplomate. Et qui ne sait pas que More était un diplomate par nature et par profession ?

Si ces raisons n'étaient pas suffisantes, on pourrait ajouter, ce que peu d'interprètes osent avouer, que le sens du livre second est une énigme presque insoluble en raison de plusieurs faits qui, eux, sont on ne peut plus clairs. Signalons pour le moment le problème qui se présente le plus naturellement à l'esprit : le titre. *Utopie* signifie *ce qui n'a pas de site* ou, pour en tirer la conclusion nécessaire (du moins pour les choses matérielles dont font partie, jusqu'à nouvel ordre, les régimes politiques), *ce qui n'existe pas*. On

pourrait penser que c'est là une autre évidence et qu'on avancera peu en ajoutant ainsi truismes à lapalissades, fussent-ils le fruit d'une observation minutieuse. Mais ce n'est pas l'avis de More : pour lui le titre est significatif. Aussi dans une deuxième lettre à Pierre Gilles qui accompagnait son merveilleux roman d'anticipation⁴, il écrit : « *Iam quum dubitet verane res an commentitia sit, hic vero exactum ipsius iudicium requiro... At certe sic temperassem tamen, ut si vulgi abuti ignorantione vellem litteratoribus saltem aliqua prefixissem vestigia quibus institutum nostrum facile peruestigarent. Itaque si nihil aliud ac nomina saltem principis, fluminis urbis insulæ posuissem talia, quæ peritiores admonere possent, insulam nusquam esse, urbem euanidam, sine aqua fluuium, sine populo esse principem, quod neque factu fuisset difficile et multo fuisset lepidius quam quod ego feci, qui nisi me fides coegisset hystoriæ non sum tam stupidus ut barbaris illis uti nominibus et nihil significantibus, Utopiæ, Anydri, Amauroti, Ademi voluissem* – Mais quand il se demande si l'histoire est vraie ou mensongère, alors je mets en question la qualité de son jugement... Certes j'aurais organisé [mon mensonge] de façon que même si je voulais abuser de l'ignorance du vulgaire, j'aurais laissé quelques signes grâce auxquels les gens plus éduqués, au moins, auraient deviné mon dessein. Ainsi faute de mieux, j'aurais inventé, pour le prince, le fleuve, la ville et l'île, des noms qui puissent suggérer aux plus habiles que l'île n'existait nulle part, que la ville était fantômatique, que le fleuve était sans eau et le prince sans peuple. Ce qui n'aurait pas été difficile à

4. Elle se trouve après le texte principal.

faire et aurait été beaucoup plus agréable que ce que j'ai fait : si la fidélité de l'historien ne m'y avait pas obligé, je n'aurais pas été assez stupide pour vouloir utiliser des noms aussi barbares et insensés qu'*Utopie*, *Anydre*, *Amaurote*, *Adème*. »

L'ironie de More est manifeste : *Anydre* signifie justement en grec *sans eau* ; et il en va de même pour les autres noms qu'il mentionne ici. Donc, si on veut bien oublier l'épineux problème du mensonge, qui est ainsi soulevé inopinément, More veut que les *sages* comprennent que l'*Utopie* n'existe pas. Belle découverte ! dira-t-on. Qui a pu être la dupe de la plaisante fiction du bientôt Chancelier de l'Angleterre ? demandera-t-on. C'est oublier que dans une première lettre à Pierre Gilles, qui précédait l'*Utopie*, More a parlé d'un prêtre qui aurait pris le mirage de l'île fantomatique pour une réalité certaine ; c'est oublier la lettre de Beatus Rhenanus à Pirckheimer, elle aussi éditée avec le texte principal, qui raconte comment certains courtisans-théologiens dénigraient l'œuvre de More justement parce qu'il n'avait fait que rapporter les paroles de l'imaginaire Raphaël, faisant ainsi la preuve qu'il n'était nullement un esprit original ; c'est oublier donc ces quelques cas de belles dupes, qui ne sont peut-être, il faut l'avouer, qu'un autre exemple de l'humour farouche des lettrés de la Renaissance. Il reste que le titre et, en général, les noms inventés et choisis par More amènent à demander en quel sens *Utopie* n'existe pas : est-elle quelque chose qui n'a pas existé mais qui pourrait voir le jour, ou bien est-elle non seulement absente mais aussi strictement impossible ? Est-elle l'évocation d'un rêve qu'il faut espérer réaliser, pour l'avènement duquel il faut

travailler concrètement et peut-être de façon acharnée, ou bien est-elle la confession d'un monstrueux fantasme, plus fou que la Chimère, dont on aurait tort de désirer l'avènement, parce qu'il est contraire aux possibilités humaines et donc pratiquement mauvais et même pervers ?

Pour espérer répondre à ces questions, il faut lire, et lire respectueusement, le livre premier ; car le livre second est presque tout occupé par la description de l'île merveilleuse. Il ne s'agirait plus alors d'examiner une entrée en matière reconnue fastueuse ou charmante selon les goûts, de disséquer une introduction accessoire qui ne sert qu'à donner aux yeux de l'esprit le temps de s'habituer aux ombres ou aux images qui lui seront présentées ; le lecteur devrait reconnaître qu'il est devant des pages lourdes de sens qui peuvent conditionner toute sa compréhension du texte, qui constitueront peut-être la seule partie qu'il pourra vraiment comprendre, le drame d'individus et le dialogue entre eux étant plus proportionnés à notre intelligence que les abstractions et les inventions trop insolites. Le moins qu'il faudrait dire serait que le livre premier présente avec le contexte de la discussion, qui aboutit au long soliloque d'Hythlodæus, les qualités des interlocuteurs et que ces considérations accessoires ne peuvent manquer de jeter une lumière additionnelle sur le livre second.

Les personnages

À part John Clement, élève et serviteur qui, silencieux, accompagnait son maître, un certain Thomas More, les personnages du dialogue sont Pierre Gilles, Raphaël Hythlodæus et le dit More. Il faut ne

jamais oublier l'humble personnage silencieux ; il faut ne jamais oublier que ceci est une fiction et donc que le More qui y parle n'est qu'un personnage, c'est-à-dire qu'il est près de l'auteur sans aucun doute, mais sans s'identifier en tout avec lui.

Le portrait de Pierre Gilles est direct et on ne peut plus louangeur. On aura oublié peu de choses en disant que, de l'avis de More, il se trouverait avec difficulté une personne qui soit un ami aussi complet que ce jeune homme. C'est à Pierre que More adresse son texte, qui n'est, semble-t-il, rien d'autre que la réalisation de la promesse de mettre par écrit la conversation ayant eu lieu un an avant à Anvers ; c'est Pierre qui aurait causé la rencontre entre Raphaël et More ; c'est lui qui, en suggérant à Raphaël de s'occuper des choses politiques, aurait fait démarrer la discussion qui occupe presque tout le livre premier et dont le livre second, la description d'Utopie, est la suite. On ne peut donc surestimer l'importance de ce personnage. Pourtant ses interventions sont, matériellement, de peu d'envergure. Il ne manque, pour en faire la liste complète, que de rappeler celle qui met fin, à peu près, au livre premier : Pierre ne pouvait pas croire qu'il se trouvât dans le nouveau monde une république mieux organisée que celles de l'Europe, du fait que ces dernières sont plus anciennes et ont pu bénéficier plus longtemps du labeur humain et des découvertes que la fortune a permises. Après s'être fait promptement rabrouer par Hythlodæus, il est, lui aussi, silencieux pour le restant du récit. Faut-il l'oublier pour autant ?

Thomas More ne fait jamais de son homonyme un portrait en bonne et due forme. Mais le texte est

farci de remarques qui permettent au lecteur de le dessiner par lui-même. Peut-être résumerait-on tout en disant que More est un homme *incarné* et donc occupé : il est en mission pour le royaume anglais ; il est attaché à sa famille et à son pays, même s'il est physiquement loin de tout ce qui lui est cher ; il est un chrétien pratiquant ; c'est lui qui reçoit Raphaël et Pierre ; c'est lui qui suggère qu'on mette un terme à la conversation d'abord pour déjeuner et ensuite pour dîner. Quand on tient compte de ces indices, on n'est pas du tout surpris de l'entendre prendre la défense des choses telles qu'elles sont contre les propos révolutionnaires de son interlocuteur ; en somme, ses paroles sont en harmonie avec ses actes.

Raphaël comme son nom l'indique, est un ange, c'est-à-dire un homme à peine homme, détaché dans tous les sens du mot. Son détachement pourtant n'est pas légèreté ou cynisme, puisqu'il est au fond un attachement exclusif à une *chose* : Utopie, le royaume des cieux sur terre, la république de Platon ici et maintenant. C'est un grand voyageur, et il en a d'ailleurs toutes les apparences extérieures ; il ne parle jamais des siens, si ce n'est pour affirmer un peu cavalièrement qu'il a déjà pleinement rempli ses devoirs envers eux, qu'il ne leur doit plus rien ; il méprise et critique tout ce qui est européen ; il fait la louange de la liberté de l'intellectuel ; à l'instar d'Erasme, le grand ami de More, il est brusque et cassant, un peu intimidant, comme le sont si souvent ceux qui sont certains de voir ce que les autres refusent de voir (car comment guérir les aveugles volontaires si ce n'est en prêchant à temps et à contretemps). On ne devra pas se surprendre de le voir

se faire l'apôtre de la *désincarnation* économique : le communisme.

Le problème

Ostensiblement, le but du livre premier n'est que de présenter un cadre dialogique pour le livre second. Or pour reprendre les mots de More lui-même : « C'est mon intention pour cette fois de rapporter ce qu'il raconta au sujet des mœurs et institutions des Utopiens, mais en le faisant précéder de la discussion qui nous amena à la mention de [la] république [de Hythlodæus]. » De cette façon, prétendait-il, More retranchait de son propos tout ce qui pouvait être une critique directe des régimes européens ou les leçons politiques qu'on aurait pu tirer des remarques de Raphaël : « ... peut-être nous en parlerons ailleurs... ainsi il présenta un bon nombre d'exemples aptes à corriger les erreurs de nos villes, nations, peuples ou royaumes, mais comme j'ai dit, il faudra que j'en parle ailleurs. » Or il est patent que l'*Utopie* en général et le livre premier en particulier sont tout le contraire de ce que More dit qu'ils sont, puisque Raphaël, qui parle le plus au livre premier et qui parle seul au second, ne fait que critiquer les peuples et régimes européens et offre Utopie comme un exemple de justice infamant pour l'Europe corrompue. Ceux qui se souviennent de la *supercherie* des noms, dont il fut question plus haut, seront à peine scandalisés de cette contradiction flagrante ; plutôt que de dire que More y fait un mensonge, ils préféreront dire qu'il n'a pas été transparent ou encore qu'il aura usé du tour si commun de la prétérition. C'est qu'ils auront tout de suite saisi pourquoi il hésitait à souligner en toutes

lettres le côté révolutionnaire de son texte: n'avait-il pas dû quitter sa très chère Angleterre en 1507 parce qu'il avait critiqué publiquement, comme c'était son droit et son devoir en tant que député au Parlement d'Angleterre, certaines mesures de taxation de Henry VII. Le rappel de ce fait de la biographie de More permet de sentir les dures nécessités qui ont conduit à la création du personnage de Raphaël: l'*Utopie* devient ainsi un reportage plutôt qu'un traité, l'auteur *réel* du récit et celui qui attirerait les premières foudres d'une colère royale possible n'étant pas More, mais un homme d'un autre pays, que l'auteur n'a rencontré qu'une fois par hasard hors d'Angleterre et qu'il ne saurait dénoncer. Bien faible stratagème, dira-t-on. Mais quand on sent le besoin de dire des vérités, tout en en connaissant bien les conséquences *désagréables* possibles, on ne dédaigne aucune protection, même rudimentaire.

Du reste, si le livre premier est plus que ce que More n'avoue qu'il est, n'est-on pas alors obligé de poser la question du rôle *véritable* de la première partie, de son sujet réel ou du problème fondamental qu'il fait peut-être ressortir? Un peu de réflexion conduit à la question de l'engagement du sage auprès des rois ou, plus généralement, de chaque citoyen dans le brassage des choses politiques. S'entrevoit aussi la question de tout engagement moral quel qu'il soit; mais puisque cette dernière est presque complètement occultée par le texte, il est sans doute plus prudent et plus conforme à l'intention de More de la laisser dans son ombre originelle.

Quant au premier problème, capital s'il en est, deux positions s'affrontent dans le livre premier, ou

plutôt deux hommes s'affrontent : More, qui argumente en faveur de l'engagement, et Raphaël, qui n'en veut rien savoir. Car après que Pierre, étonné par la sagacité de l'étranger, ait formulé le désir de le voir aux côtés d'un des rois pour le bien de l'Etat et pour son bien privé, après que Raphaël lui ait répondu avec une certaine rudesse qu'il préférerait sa liberté à tous ces rêves d'action efficace, More entre dans le débat.

Les options

More et Raphaël présentent alors, chacun pour soi, une des deux options qui s'offraient alors, et qui s'offrent encore, aux hommes de talent, voire à tous les membres d'une société. More affirme que les gens doués (et il prend la peine de rappeler à Raphaël ses nombreuses qualités) doivent, par esprit de générosité et de philosophie, s'engager auprès des grands, même si cela suppose quelques désagréments ; car le Christ a dit qu'on ne peut enfouir ses talents, qu'il faut en tirer profit pour soi et pour les autres. En clair, More soutient que la liberté individuelle ne peut pas être le but unique poursuivi par un sage, et surtout un sage chrétien. Étant donné l'influence énorme qu'il peut avoir en se plaçant à la source même du bien et du mal politiques, l'engagement devient pour lui un devoir absolu.

La réponse de Raphaël ne se fait pas attendre. Il pare habilement le compliment que lui a fait More : il n'est pas aussi talentueux que l'autre l'a dit. Puis il affirme sans ambages qu'un sage ne serait d'aucune utilité dans un conseil de roi, puisque les conseillers sont déjà satisfaits de leurs propres lumières et qu'ils considèrent la sagesse politique comme leur chasse

gardée ; en conséquence, se joindre à eux pour les éclairer serait peine perdue. Pour prouver ce qu'il avance, il raconte ce qui lui arriva une fois chez le cardinal Morton, anciennement chancelier d'Angleterre.

More n'est pas du tout impressionné par l'exemple que lui donne Raphaël, si ce n'est qu'il est, avoue-t-il, touché par la peinture que ce dernier a faite de la maison et des mœurs de son premier maître. Il revient à la charge : il cite Platon, « *tuus Plato* – ton Platon », pour conclure encore une fois que Raphaël devrait s'aventurer sur cette mer incertaine qu'est la politique active.

Hythlodæus lui répond en premier lieu que les philosophes ont déjà fait tout ce qu'il est nécessaire et possible lorsqu'ils ont écrit leurs livres (Raphaël a-t-il écrit des livres ? *l'Utopie* ne pourrait-il pas trouver place parmi les livres politiques des philosophes ?). De plus, ajoute-t-il, la vie de Platon et en particulier ses expériences avec Denys le tyran de Syracuse sont d'éloquents témoignages de ce qui arrive aux philosophes qui se mêlent de donner leur avis aux rois : au mieux, ils sont ignorés ; au pis, ils sont punis et risquent d'y perdre leur peau. La raison en est simple : les salles de conseil des rois sont des officines d'injustice, de fraude et d'impiété. Il donne, à ce moment-là, deux exemples imaginaires pour étayer sa position : il met More, Pierre Giles et le toujours silencieux John Clément au beau milieu d'une assemblée où le roi de France prépare l'invasion de l'Italie ; puis il les transporte tous auprès d'un roi anonyme, mais qui pourrait bien être Henry VII, pour montrer comment un roi vole son peuple ; il prouve

ainsi que les conseils lénifiants des sages et les expériences qui les inspireraient seraient fort mal accueillis. Après chaque exemple il exige que More confirme ses conclusions devant Pierre Gilles et ce cher John Clement ; on croirait sentir que More ne le fait pas de bon gré. Il est ainsi obligé d'avouer que la réalité politique est semblable à ce que décrivait, presque au même moment, Machiavel dans son livre choc, le *Prince*.

Néanmoins, More n'abandonne pas le combat : il propose ce qu'il appelle « *philosophia civilior* – une philosophie plus modérée ». Puisque les hommes ne sont pas parfaits et qu'ils ne le seront jamais, au lieu de s'attaquer directement à l'injustice et à l'ignorance, le sage devrait procéder « *obliquo ductu* – par une voie oblique », en corrigeant le mal qu'il peut. En somme, pour être efficace le philosophe doit faire des concessions à ses interlocuteurs.

Raphaël ne veut rien entendre de cela, on s'en doutait. Mais, plutôt que d'appuyer sa décision sur des préférences liées à son tempérament, il signale à More que, lui, il rejette toute forme de mensonge, d'autant plus que cette voie oblique risque d'être aussi peu efficace que la voie directe, plus honnête, qu'il préconise. Enfin, objecte-t-il non sans quelque vraisemblance, cela conduira inévitablement le sage à cautionner des injustices et en même temps à les cacher par l'éclat de sa vertu, au lieu de les laisser sans excuses, nues et ouvertes à la vue de tous. C'est alors qu'il propose pour la première fois l'exemple des Utopiens. L'argument de More repose, a-t-on signalé, sur le principe qu'on ne peut pas avoir un État tout à fait bon et des citoyens tout à fait bons ; or Raphaël

sait par expérience qu'il n'en est rien : puisqu'il a vu Utopie, puisqu'il a rencontré les Utopiens, la base même de l'argument de More s'est écroulée. Ou plutôt s'écroulera, lorsque le voyageur aura fourni son précieux témoignage sur cette terre jusqu'alors inconnue en Europe, jusqu'alors seulement imaginée par Platon.

Chez le cardinal Morton

Avant d'en arriver au nœud de l'opposition entre More et Raphaël quant à la viabilité du régime utopien, il siérait de revenir un peu en arrière et de revoir l'exemple le plus circonstancié, le plus concret, pour ne pas dire le plus historique, de l'inefficacité du sage dans les conseils des grands. On se rappellera que More ne l'avait pas trouvé probant. On comprendra bientôt pourquoi.

L'exemple est donné pour illustrer la thèse que les conseillers d'un roi sont plutôt de vaniteux flatteurs que de véritables et véridiques conseillers : vaniteux parce qu'ils ne peuvent pas souffrir de paraître apprendre d'un autre, flatteurs parce qu'ils cherchent avant tout à plaire à leur maître. Et l'exemple est très efficace sur le plan rhétorique, quoiqu'il ne prouve aucunement que c'est toujours le cas : autant dire que tous les chats sont noirs parce que le mien ou celui de mon voisin l'est. Mais il devrait appeler la réflexion pour des raisons beaucoup plus graves.

D'abord, on ne doit pas oublier que Morton fut un conseiller du roi Henry VII. Pourtant, Raphaël en fait un éloge magnifique. Il avoue donc implicitement que tous les conseillers ne sont pas de vils personnages. Ensuite, selon son propre récit, il aurait

réussi à toucher, ne serait-ce qu'un instant, le cardinal-conseiller ; car à la fin de l'entretien, il paraît clair que ce dernier a reconnu que la valeur des suggestions d'Hythlodæus ; il semble que ce ne soit qu'une question de temps avant qu'elles ne soient portées par ce même cardinal dans la réunion du conseil du roi. Et si elles n'ont pas porté fruit – comme l'histoire du règne d'Henry VII le montre sans l'ombre d'un doute – cela peut tenir, si on revient maintenant à la fiction, à mille causes et accidents, mais certes pas à l'esprit obtus et orgueilleux de Morton.

Il y a plus encore. L'exemple contredit catégoriquement la position qu'il doit servir à soutenir. Car Raphaël se montre en train de donner des conseils, ce qu'il a dit qu'il ne ferait pas. On peut répondre, en restant à l'intérieur du cadre de la dramatique créée par More, que cela fut fait lorsqu'il était plus jeune, avant qu'il n'ait vu la perfection d'Utopie et conclu à la vanité de l'engagement politique. Et peut-être aurait-on raison. Mais on est alors amené à imaginer que, tel qu'il est présenté dans l'*Utopie*, il a dû évoluer avec le temps, passant d'une attitude de désir de réforme à celle d'un mépris profond pour les institutions politiques européennes. Du même coup, on reconnaîtra que si Utopie n'est pas aussi belle et raisonnable qu'il le dit – ce que le personnage More soutiendra à travers l'œuvre – son expérience là-bas a été néfaste, en dernière analyse, puisqu'elle a détourné un habile homme du difficile et dangeureux labeur politique pour se réfugier dans une orgueilleuse solitude, pour ne pas dire une vaine et vaniteuse rêverie. Comme quoi, il n'y a pas que la propriété privée qui puisse nourrir l'orgueil et rendre inhumain. Quoi qu'il en soit, ces

remarques montrent que le statut non pas *historique*, mais *philosophique* d'Utopie devra être examiné de près tôt ou tard.

Il y a un autre problème dans la position que prend Hythlodæus durant la discussion. Il condamne catégoriquement la peine capitale, non seulement au nom de l'efficacité politique, mais aussi du christianisme. Le Christ porta en Europe un message d'amour qui est irréconciliable avec la peine capitale, qui est finalement un assassinat. Il argumente *a fortiori*: si la loi mosaïque ne permettait pas le meurtre comme punition du vol, la loi chrétienne, la loi d'un État chrétien, ajoutons, la loi qui est appliquée par un pasteur chrétien, comme l'est le cardinal Morton, ne permettent certes pas de punir le vol par le meurtre. Et voilà qu'il s'envole dans la description des mœurs des Polylérites, certainement plus douces, peut-être plus humaines que celles de l'Angleterre et des pays chrétiens. Ce passage augmente le malaise senti plus tôt au sujet de l'intervention de Raphaël. Car, contrairement à ce à quoi on aurait pu s'attendre, la peine de mort n'est pas éliminée en Polylérie (ni d'ailleurs en Utopie). Son appel à l'autorité du Christ ne serait-elle que rhétorique? De plus, il est clair que la vie de labeur à laquelle y sont condamnés les voleurs est loin d'être plaisante et peut devenir aussi horrible que la mort. Appliquée en Angleterre par exemple, la peine d'emprisonnement et d'esclavage permettrait sans doute aux nobles d'employer une foule de démunis pour les travaux publics, entendre pour leurs fins à eux. La description du sort des esclaves polylérites évoque pour nous certaines pages de Soljénitsyne, révélant les affres du Goulag où les

citoyens sont la chair à canon de la guerre économique que livre une oligarchie politiquement toute-puissante⁵. Enfin, une des raisons les plus percutantes que Raphaël avait pour condamner la peine capitale était qu'elle encourageait au crime : la peine pour le vol et le meurtre étant la même, un voleur serait normalement tenté de tuer sa victime pour éviter d'être découvert. Au fond n'y a-t-il pas une situation semblable, pour ne pas dire identique, en Polylérie : comploter pour s'échapper de prison est puni exactement comme une tentative réelle et les mouchards sont récompensés pour avoir joué les indicateurs, ouvrant ainsi la porte à des mensonges sans fondement forgés pour écourter sa peine et aussi à des évasions devant être tentées du seul fait d'avoir été imaginées et peut-être chuchotées dans l'oreille d'un frère dans la souffrance.

Une analyse plus poussée révélerait encore d'autres failles dans la législation polylérite présentée alors par Raphaël, desquelles on peut tirer deux conclusions : la solution politique, s'il en existe une, ne peut pas se trouver dans une législation partielle, mais dans une éducation ou une rééducation totale de l'âme humaine ; les législations *idéales* dont semble se régaler l'interlocuteur de More recèlent souvent des difficultés dont il semble inconscient. En somme, elles disposent le lecteur à examiner plus attentivement encore le livre second, où est offerte du problème politique la solution radicale, totale et définitive, selon Raphaël du moins.

On ajoutera en appendice une question

5. Voir Soljénitsyne, *Le Premier Cercle* « Parmi les jeunes », 39.

justement au sujet de l'appendice ajouté à la fin de l'épisode Morton. À quoi sert au juste l'exposition de la discussion bouffonne entre le fol du cardinal et le théologien irascible. Malgré la remarque de Raphaël que « *aliquid ad hanc rem pertinebant* – cela avait un certain rapport avec la question », il est difficile d'en voir : comment cette scène pouvait-elle ajouter grand chose à la thèse de l'inefficacité des conseils d'un sage ? À moins qu'on ne dise que le cardinal Morton accueille cette discussion burlesque avec autant de détachement que celle, éminemment sérieuse, qui l'a précédée. En tout cas, cette nouvelle vignette est peu flatteuse pour le clergé ; et pourtant on apprend que More l'a écoutée « *cupide* – attentivement ». On se prend à demander ce que les sages Utopiens auraient pensé d'avoir à intégrer un personnage comme le théologien dans leur société ou même d'en faire un prêtre chez eux ; si Raphaël leur a raconté à eux aussi son séjour chez le cardinal Morton ils n'ont pu que se faire une piètre idée du christianisme.

En résumé, cette section d'*Utopie* est éclairante au moins en ceci qu'elle conduit à réfléchir un peu plus sérieusement sur Raphaël et sur la légitimité, disons, de sa prodigieuse découverte, Utopie.

Pour ou contre Utopie

Il est temps maintenant de *visiter* Utopie. Car les options quant à l'action politique, présentées plus haut, se transforment en deux options face à Utopie ; elles sont offertes au lecteur en abordant l'île conquise par le bon roi Utopus, puis elles lui sont présentées à nouveau à la fin du récit d'Hythlodæus : avec Hythlodæus et pour Utopie ou avec More et contre

Utopie. Car encore une fois, il sera plus conforme à l'intention de More de passer par les opinions des personnages qu'il a créés. Il y a donc d'un côté celui qui a vu Utopie et qui refuse en conséquence de s'impliquer dans les aléas du souvent mortel jeu politique. Il y a ensuite More qui ne l'a pas vue : c'est un homme qui croit ou du moins veut croire que l'action du sage, sans être efficiente, est quand même efficace, ou peut l'être. Peut-être en raison des exigences de la fiction-cadre, le problème ne saurait être celui de l'existence physique d'Utopie : Hythlodæus, évidemment, y croit, et More ne met jamais en doute la véracité de son récit. C'est pourquoi l'excellence du régime est le contentieux autour duquel leur débat fondamental s'articulera dorénavant. Si Utopie est vraiment comme le titre des livres premier et second l'indique « *optimo reipublicæ statu* – la meilleure forme de république », alors l'option de More est invalidée du fait même ; il ne lui reste plus qu'à sillonner le monde comme un prophète sans patrie, ou retourner en Angleterre pour chanter les louanges d'Utopie, refusant de s'impliquer dans le monde de l'action « *nisi ut nouum illum orbem proderem* – si ce n'est pour faire connaître ce nouveau monde ». On voit que le livre second est bien introduit par la discussion examinée jusqu'ici ; à tel point qu'on est en droit de s'interroger si ce n'est pas ce livre second avec ses présentation et description d'Utopie qui serait secondaire et qui serait un appendice à la discussion de fond dont on a le compte rendu dans le livre premier. En clair, le livre second ne serait-il pas le terrain d'une lutte dont les antagonistes, les causes et peut-être l'issue ont été fixés auparavant ?

II. Le livre second

On fera sans doute pour le mieux en étudiant le récit de Raphaël à la lumière des critiques qu'en fait More. Car l'examen du livre premier a rendu manifeste l'opposition intellectuelle entre ces deux interlocuteurs. Or la critique de More porte sur trois éléments de la structure politique utopienne : le communisme économique et social, les institutions militaires et, finalement, la religion. Cependant, c'est sur le premier point que ses critiques sont les plus claires, les plus fermes et le plus spontanées : dès la première fois que Raphaël décrit Utopie, More s'objecte au communisme qu'on y trouverait ; à la fin, après avoir écouté patiemment le récit complet du voyageur portugais, il répète son objection, mais seulement pour ses lecteurs, en y ajoutant les deux autres matières où il voit des impossibilités politiques. D'ailleurs, à son avis, le communisme est « *totius institutionis fundamentum* – le fondement de tout leur régime », point sur lequel Hythlodæus est parfaitement d'accord, quoique, quant à la viabilité d'Utopie, son jugement, il va sans dire, soit diamétralement opposé à celui de More. Nous mettant donc à son école, nous commencerons par une analyse critique de ce premier élément, pour passer ensuite, mais plus brièvement, aux deux dernières difficultés. Il serait malavisé de déconsidérer ces deux dernières parties sous prétexte que ces points sont tout à fait secondaires pour More, son attention ayant porté presque exclusivement sur le communisme ; car, bien

que les deux dernières critiques soient moins articulées que la critique du communisme, More n'en juge pas moins que l'art militaire et la religion d'Utopie « *absurde videbantur institua* – semblaient avoir été instituées de façon absurde ». En somme, selon le jugement de More, ces éléments sont décidément inacceptables.

Le communisme et son prix

La critique du communisme utopien qu'on trouve au livre premier est la plus complète ; celle du livre second ne fait que la reprendre en partie. Elle revient à ceci : « Comment peuvent suffire les produits [de consommation], là où chacun se retire du travail... surtout lorsqu'on enlève la révérence pour les magistrats et leur autorité ; je ne puis même pas imaginer quel rang peuvent tenir chez des hommes entre lesquels il n'y a aucune distinction. » En somme, l'île, où on a supprimé la propriété, n'est capable de survivre ni sur le plan économique (pénurie de biens de première nécessité) ni sur le plan strictement politique (mépris de l'autorité).

Le récit de Raphaël peut donc être lu d'abord dans cette double optique. En réponse au premier point de la critique, on y découvre les divers mécanismes de surveillance serrée qui existent en Utopie, dont le plus insidieux, parce qu'omniprésent et bienveillant en apparence, est la *famille*. Le mot doit être italicisé, puisque la *famille* utopienne (il y en a même deux : la *famille* de ville et la *famille* de campagne) a fort peu à voir avec la famille telle qu'on la conçoit ordinairement. Par exemple, le nombre d'adultes peut varier d'un groupe à l'autre, pour atteindre de dix à seize dans une *famille* citadine, mais

au moins quarante dans une *famille* rurale ; seules les premières, à la différence des *familles* rurales, peuvent inclure des enfants (comment vivent pendant deux ans les parents affectés aux travaux de campagne et qui doivent laisser leurs enfants en ville ?) ; les père et mère de la *famille* rurale n'ont manifestement aucun lien de sang avec la plupart des membres de leur *famille* ; le père de la *famille* citadine n'est que le plus âgé parmi un groupe de dix à seize artisans ; les enfants sont transférés d'une *famille* citadine à l'autre selon les exigences démographiques comme autant d'unités impersonnelles dans les comptes d'un administrateur ; les filles devenues femmes, quittent leur *famille* pour se mêler à tout jamais à celle de leur époux ; un artisan, insatisfait de son art, peut quitter sa *famille* pour faire partie d'une autre *famille* dont le métier lui plaît plus ; les *familles* sont transplantées d'un bout à l'autre du pays ou même en terre étrangère, selon les besoins politiques. Quoi qu'on puisse penser de ces caractéristiques de l'institution utopienne, qui la distinguent de la famille communément entendue, un fait est indubitable : cette institution ne naît pas comme d'elle-même pour être un rempart naturel contre l'État ; au contraire, elle est une création et un instrument politiques, servant à surveiller et encadrer les individus jusque dans leurs vies privées. Par exemple, les repas sont moins des moments d'intimité et de différence ou d'originalité familiale qu'un autre moment fort pour l'État homogénéisant : trente *familles* se réunissent trois fois par jour sous la surveillance du phylarque ; les conversations sont contrôlées et servent à la fois de leçons de morale, pour les jeunes gens physiquement encadrés par des vieillards, et

d'examens de leurs qualités et défauts. En somme, si le nom *Utopie* est révélateur, le nom *famille* est plutôt un voile dont Hythlodæus se sert pour cacher une institution profondément nouvelle et troublante. On peut s'imaginer comment le personnage More a dû juger cet élément, lui qui était tenaillé par « *patriæ desyderium, ac laris domestici, uxoris, et liberorum* – le désir de revoir sa patrie, sa maison, son épouse et ses enfants ».

Quand on ajoute à cet impressionnant moyen de contrôle, les faits, entre autres, qu'aucun Utopien ne peut voyager sans une permission préalable accordée par l'État, que tous sont fortement encouragés à suivre les cours donnés par la classe des intellectuels d'où sont tirés les dirigeants politiques de l'île, que tous doivent, à toutes fins utiles, assister aux cérémonies religieuses qu'on a mises au service du nationalisme utopien (« *In his deum et creationis, et gubernationis, et cæterorum præterea bonorum omnium, quilibet recognoscit autorem, tot ob recepta beneficia gratias agit, nominatim vero quod deo propitio in eam rempublicam inciderit quæ sit felicissima, eam religionem sortitus sit, quam speret esse verissimam* – Dans ces prières, il reconnaît que Dieu est la cause de la création et de la providence et de tous les autres biens ; il Le remercie pour tous les bienfaits reçus, particulièrement d'être né par faveur divine dans la république qui est la plus heureuse et d'avoir reçu la religion qu'il espère être la plus vraie. ») ; quand on tient compte de toutes ces données, il est permis de parler d'un totalitarisme utopien. Plutôt que de s'en indigner et de condamner More ou encore de faire dévier l'effort d'analyse du texte en suggérant qu'il y a là un anachronisme

(comme si on n'avait pas pu imaginer et penser le totalitarisme avant notre siècle), il serait utile de voir que l'exposé de ces mesures de contrôle sont, pour ainsi dire, la réponse de Raphaël à la critique initiale de More. En Utopie, il n'y a pas de pénurie de biens parce que le peuple travaille, et le peuple travaille parce qu'il est surveillé de près, persuadé et contraint par mille moyens de participer toujours et en tout temps à l'activité commune. Ou comme le dit Hythlodæus lui-même : « *omnium præsentes oculi necessitatem aut consueti laboris, aut ocii non inhonesti faciunt* – puisque les yeux de tous sont présents, ils doivent faire le travail ordinaire ou avoir un loisir qui n'est pas malhonnête ». La vertu généralisée s'acquiert et se paie par une surveillance universelle et une éducation surpénétrante.

De plus, les Utopiens sont plutôt sobres ou tempérants, ce qui assure que les biens de consommation ne sont pas gaspillés par quelques-uns ou encore par l'ensemble de la population. C'est comme si les effets ordinaires de l'imagination avaient été effectivement neutralisés en cette terre imaginaire : les Utopiens recherchent tel plaisir ou poursuivent tel bien, parce qu'il est véritable et non parce que l'opinion en a fait l'objet de la convoitise. Il y a un exemple frappant de cette clairvoyance dans le fameux épisode des ambassadeurs anémoliens ; le glossateur d'*Utopie* le souligne en écrivant dans la marge : « *Elegantissima fabula* – Fiction des plus élégantes ». On y apprend qu'en Utopie même les enfants voient ce que les grands des autres pays ne savent pas voir : que l'or et les bijoux n'ont que peu de valeur en eux-mêmes. Cependant cette perspicacité est le résultat de

l'éducation utopienne ; on peut donc en toute justice se demander si les Utopiens sont effectivement plus sages que les autres peuples. Plusieurs passages du récit de Raphaël attestent que des différences intellectuelles importantes entre les êtres humains existent en Utopie tout comme ailleurs. C'est dire que s'ils n'étaient pas conduits à voir, presque obligés de voir, les choses comme la classe des dirigeants le veut, les gens ordinaires seraient sujets aux illusions qu'on retrouve partout. Mieux encore : la plupart des Utopiens, lorsqu'ils restent indifférents à l'or et l'argent, ne sont pas libres de l'opinion ; au contraire, ils véhiculent une opinion qui leur a été inculquée depuis leur enfance ; inconscients, ils portent le fruit de la sagesse d'un autre. C'est ainsi que, dans l'épisode analysé, la mère ne peut pas expliquer à son fils pourquoi les ambassadeurs anémoliens portent des chaînes d'or ; c'est ainsi que les Utopiens se moquent des peuples étrangers parce que ceux-ci respectent servilement un métal qu'ils ont été conditionnés, eux, à mépriser ; ces comportements venus d'ailleurs leur sont risibles du seul fait d'être étrangers et donc impénétrables. Il est peut-être significatif que le chapitre du livre second qui parle de la pensée utopienne s'intitule « *De peregrinatione Utopiensium* – Des voyages des Utopiens ». Il débute en expliquant en long et en large que les voyages libres, comme ceux qui auraient rendu possible l'admirable découverte politique d'Hythlodæus, sont interdits en Utopie. N'est-ce pas un lieu commun que les voyages sont une forme d'éducation qui peuvent libérer l'individu de ses opinions et préjugés ? *L'Utopie* en donne une illustration inversée.

En tout cas, l'éducation officielle est d'autant plus nécessaire que l'épicurisme est la *philosophie* nationale. À deux reprises, et seulement là, le narrateur Hythlodæus prend légèrement ses distances d'avec Utopie, parce que, dit-il, les habitants sont peut-être un peu trop enclins aux attitudes et aux opinions des épicuriens. On comprend son malaise : il n'y a aucune doctrine philosophique qui ait plus attiré les critiques des autres écoles que l'épicurisme l'a fait. D'ailleurs, Hythlodæus s'efforce de montrer que leur épicurisme est ennobli par le stoïcisme et par les dogmes d'une religion nationale qui postule la vie après la mort et le jugement individuel des personnes. Il n'en reste pas moins que le lecteur serait intrigué de savoir pourquoi More, l'auteur, a tenu à imaginer une république *parfaite* où les habitants s'expliquaient leur agir en fonction de la jouissance ou du plaisir. On écartera sans doute du revers de la main l'hypothèse qu'un disciple de Platon puisse être en secret un allié des Épicuriens, ou que son maître, un socratique, voyait en Épicure, un autre Socratique. Il restera alors, entre autres, la possibilité que l'option philosophique incongrue des Utopiens soit une autre invitation à inspecter d'un œil soupçonneux l'ensemble du récit d'Hythlodæus. Une seule difficulté : le personnage More, non plus, ne souffle mot de critique sur cette question.

Une réflexion portant sur ces longues pages consacrées à la philosophie et à l'éducation utopiennes permet d'en venir au deuxième problème inhérent au communisme. À part les gens du peuple, il y a, semble-t-il, trois autres classes en Utopie : les politiciens (syplograntes, tranibores, princes et ambassadeurs),

les éducateurs et enfin les prêtres. Cependant ces distinctions sont largement artificielles. Car « *ex hoc literatorum ordine legati, sacerdotes, Tranibori ac ipse denique deligitur princeps* – c'est de cette classe d'hommes de lettres qu'ils choisissent leurs ambassadeurs, leurs prêtres, leurs tranibores et enfin leur prince »; en conséquence, toute la vie politique d'une cité de plusieurs milliers d'âmes (affaires internes, éducation, religion, affaires extérieures) est à tout jamais entre les mains de cinq cents citoyens, dont peu sont des femmes. Il faut donc que le signe de la capacité de régner, le signe que recherche le peuple qui élit les hommes d'Etat et même les prêtres, soit la supériorité intellectuelle. On comprend peut-être mieux maintenant un des sens de l'objection que More avait présentée plus haut : comment peut-il y avoir respect des lois, là où les magistrats ne peuvent pas porter sur leurs personnes des signes distinctifs, évidents et émouvants de leur rôle social, des signes qui reposent sur des ressources capitalisables ? La réponse de Raphaël semble être la suivante : l'or ne compte pas en Utopie, car on a remplacé le culte aliénant du métal par le respect universel pour les *âmes d'or*. Même pour un homme de lettres fervent comme l'était More l'auteur, cette réponse est loin d'être satisfaisante. Car aucune qualité humaine naturelle est moins visible que l'intelligence ou la sagesse ; or dans le domaine politique la visibilité est tout. Faute d'or, la force, la confiance en soi, la passion sont certainement plus voyantes ou impressionnantes et sont donc des signes plus efficaces et des assises plus sûres de l'autorité politique. More le personnage objecte que même ces qualités ne sauraient émouvoir efficacement les foules

et revigorer la majesté souvent anémique des lois par la gloire des magistrats. En clair, sans propriété privée pour lui donner un éclat, sans l'admiration conséquente des petites gens, l'autorité politique n'est que l'ombre d'elle-même. La réponse que les Utopiens sont vertueux ne vaut pas ici, puisqu'il s'agit de trouver le fondement et la cause de leur vertu politique : la force morale des lois et surtout des magistrats utopiens. Comme il a été indiqué plus haut, on ne peut pas répondre non plus que le peuple utopien serait plus perspicace que les autres peuples que porte la Terre.

Au moment de terminer cet examen du communisme utopien, il serait équitable d'abandonner le point de vue de son censeur pour reprendre quelques instants celui de son apôtre. Même en admettant que les critiques, intimées par More et développées ici aient un poids certain, il ne faut pas en inférer sans plus que le récit d'Hythlodæus n'est qu'un rêve de plus à ajouter à la trop longue liste des grotesques fantasmes humains. Ce serait ne tenir aucun compte de l'intention qu'avait More en écrivant son dialogue fictif ; ce serait oublier que si le personnage More refuse d'accorder à Utopie le titre d'*optima respublica*, d'autre part il n'exprime que brièvement sa dénégation et n'expose que discrètement ses raisons ; ce serait ignorer que Raphaël est sans l'ombre d'un doute le personnage principal du texte, étant l'équivalent d'un Socrate ou plutôt d'un Timée de Platon ; en deux mots, ce serait faire fi des circonstances dramatiques de l'œuvre. De plus, personne ne peut rester indifférent au fait que l'île étonnante décrite par Raphaël fait vibrer, encore

aujourd'hui, certaines cordes sensibles du cœur humain. Malgré les nombreuses difficultés pratiques et autres qui pourraient être soulevées contre les institutions utopiennes, la description d'un lieu presque magique où règnent l'abondance, la paix, l'égalité, la force et la vertu, remplit l'âme d'une vive *nostalgie* pour un *au-delà* ou d'un désir de ce qui est parfait. Ou encore, cette description donne une forme ou un contenu à une pulsion humaine profonde, celle qui cherche le parfait, le même ou l'être. Ce sentiment, nourri par la vision du monde utopien, donne de la vigueur à la critique toujours nécessaire des choses telles qu'elles sont. Ce n'est pas un hasard, conclut-on, si Hythlodæus, après avoir terminé son récit, s'attaque aux injustices sociales et s'il fait alors la guerre à l'orgueil, ce serpent infernal qui « *non suis commodis prosperitatem, sed ex alienis metitur incommodis* – ne mesure pas sa prospérité à la lumière de ses avantages, mais à la lumière des désavantages des autres ». La conscience de l'utopisme d'Utopie protégera le lecteur contre certains élans purement négatifs et nihilistes ; cependant, cette conscience ne doit pas, du même coup, l'endurcir contre les malheurs actuels environnants qui appellent à être vus, dénoncés et, si possible, soulagés. Un difficile équilibre philosophique sans doute, mais ce tour de bateleur intellectuel est possible, si l'on en croit l'exemple de l'auteur Thomas More : après avoir mis dans la bouche d'un de ses personnages une des plus radicales et sévères accusations jamais portée contre les systèmes judiciaires, il a pourtant passé bon nombre d'années à exercer le mieux qu'il a pu la profession d'avocat ; après avoir vertement condamné les régimes politiques

européens sous le masque d'Hythlodæus, il servit son pays dans les plus hautes charges auxquelles un citoyen anglais pouvait aspirer. Certains trouveront là un signe qu'il faut chercher More l'auteur quelque part entre les deux personnages qui s'affrontent dans *l'Utopie*.

L'art militaire

On sera plus bref en analysant les institutions militaires d'Utopie. Car le personnage More est laconique, et l'auteur More ne fait qu'enregistrer un désaccord sans le motiver : au lecteur attentif et assidu de trouver ce qui aurait pu laisser insatisfait l'interlocuteur de Raphaël. Oublions purement et simplement la question des femmes-soldats ; il y a trop de signes dans le texte que l'égalité sexuelle en Utopie était plus dans les paroles que dans les faits.

« Dis-moi pour quelle cause mourir et je te dirai ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue. » Ce paradoxe est applicable *mutatis mutandis* à la politique internationale : les motifs qui, dans l'esprit d'un peuple, justifient une guerre, révèlent les valeurs de ce peuple. La question devient donc : pourquoi les Utopiens déclarent-ils la guerre ? La section dédiée aux affaires militaires commence avec à-propos en donnant la liste complète, semble-t-il, des causes de guerre : « *non temere capessunt tamen, nisi quo aut suos fines tueantur, aut amicorum terris, infusos hostes propulsent, aut populum quempiam tyrannide pressum, miserat, (quod humanitatis gratia faciunt) suis uiribus Tyranni iugo, et seruitute liberent* – ils ne s'engagent pas à l'aveuglette dans une guerre, à moins qu'il ne s'agisse de protéger leurs frontières, ou de chasser des ennemis

qui auraient envahi les terres de leurs amis, ou, prenant pitié d'un peuple opprimé par une tyrannie (ce qu'ils font par humanité) de le libérer par la force des armes de la servitude et du joug du tyran ». Après avoir applaudi ces motifs relevant de la plus pure justice, quelqu'un pourrait se demander si tous les régimes, aux yeux des Utopiens, ne sont pas des tyrannies. Certes, si on interrogeait Hythlodæus, notre unique source de renseignements et celui qui a prononcé la phrase citée, il n'y a qu'une seule nation juste sur la terre ; du fait même, cet admirable principe de droit international autorise les Utopiens à attaquer tous les pays du monde. La bonne conscience et la justice parfaite, *immodérée*, seraient-elles les mères de l'expansionnisme illimité, c'est-à-dire du rêve de la tyrannie mondiale ?

Cette réflexion sera taxée d'injustice ou d'excessive finesse. Aussi fait-on mieux de revenir au texte, où Raphaël ajoute que les Utopiens font la guerre aussi pour venger une injure faite à leurs alliés ; cette injure peut n'être qu'une fraude commerciale perpétrée par les ennemis des amis des Utopiens. Plus loin encore, on apprend que les Utopiens déclarent la guerre aussi si un de leurs citoyens a été tué ou blessé dans un autre pays et que les autorités concernées refusent de faire juste amende. Les causes de guerre se multiplient et s'élargissent. Quoiqu'on puisse reconnaître la légitimité de la plupart d'entre elles, il reste qu'on est déçu de voir qu'Utopie peut être une terre aussi belliqueuse que l'Europe fustigée par Hythlodæus.

Il faut ajouter une dernière cause de guerre qui, pourquoi s'en surprendre, ne se trouve pas dans la

section appropriée. Dans les premières pages du livre second, on remarque que, lors d'une émigration en raison de pressions démographiques, les Utopiens font la guerre contre tout peuple dont ils annexent le territoire qui refuse de vivre selon les lois de la mère-patrie. Un principe qui laisse rêveur ; on serait tenté de parler à nouveau d'impérialisme ; on est porté à se souvenir du sort de certaines peuplades indigènes au temps du triomphalisme politique de l'Europe.

De plus, et surtout, on ne peut laisser sans commentaire le triste sort du peuple des Zapolètes. En supposant qu'un peuple semblable ait pu exister, cette partie du récit de Raphaël est troublante ; on a l'impression que les Utopiens utilisent les Zapolètes comme de la chair à canon. Impression fondée d'ailleurs, puisqu'on lit qu'ils se croiraient justifiés « *si tota illa colluio populi tam terri, ac nepharii orbem terrarum purgare possent* – s'ils pouvaient purger la terre entière de ce ramassis de gens dégoûtants et criminels ». Une seule expression peut rendre justice au sentiment que ces fauves humains inspirent aux Utopiens : le haine méprisante ; mais du même coup, leur attitude à eux nous cause un certain dégoût. Les Utopiens, ces humains qui traitent humainement leurs esclaves et leurs criminels, qui montrent une tolérance exemplaire en matière religieuse et une modération sans faute quant à toutes les passions, on voudrait qu'ils soient un peu plus sensibles au malheur des Zapolètes, ces presque bêtes. C'est à croire qu'on est toujours les tyrans de quelqu'un, même lorsqu'on vit dans la république en soi.

Hythlodæus, dans le livre premier, avait affirmé qu'il était intéressé par les arts de la paix et qu'en tant

que tel, il ne pouvait être que d'une bien maigre utilité aux rois européens. Avec cette remarque en tête, le lecteur est surpris de voir le détail de ses considérations sur la guerre en Utopie. D'autant plus que les tactiques utopiennes ressemblent à s'y méprendre aux moyens condamnés sans appel alors : les Utopiens sèment la zizanie dans le territoire ennemi, trament des complots, forment des alliances avec des peuples moins que justes, tentent d'acheter leurs ennemis quand ils n'achètent pas leurs alliés, récompensent les traîtres. Bien que de telles stratégies soient couvertes du voile de la louange que les rusés ont agi « *quomodo nullum animal præter hominem potuit, id est ingeniis viribus* – comme aucun animal sauf l'homme ne peut agir, c'est-à-dire par la force de l'intelligence », le lecteur se sent tirailé par le sentiment que les tactiques utopiennes manquent de loyauté. Il serait plus satisfait d'apprendre qu'ils se sentent quelque peu gênés par les exigences de la guerre plutôt que de les voir fêter leurs victoires acquises par tous ces subterfuges.

Peut-être ces trois caractéristiques, l'impérialisme possible des Utopiens, leur insensibilité au sort des Zapolètes et le machiavélisme de leurs tactiques militaires, sont-elles les brins d'une même corde. Ne remontent-elles pas toutes à une source unique : l'orgueil national ? On oubliera ici la question de savoir si cet orgueil est justifié pour n'examiner que les effets secondaires du sentiment. Si on peut estimer la force du nationalisme d'un Utopien moyen d'après celui d'Hythlodæus, qui pourtant n'est qu'un Utopien *naturalisé* après quelque cinq ans de résidence, il faut en conclure que c'est là un amour-passion sans

condition, qui dédaigne tout ce qui n'est pas semblable à l'objet aimé. Les persifleurs diront que c'est justement pour cela qu'il faut consoler les citoyens utopiens envoyés en mission spéciale, en leur permettant de vivre comme des pachas. Mais pour revenir aux choses sérieuses, le nationalisme utopien, médicament souhaitable et même nécessaire pour le bien-être du peuple et des dirigeants, est moralement morbifique. En ce sens, Hythlodæus peut être une image, à l'échelle individuelle, du régime qu'il aime tant.

La religion

Malgré ce qui est, à ses yeux, l'évidente supériorité d'Utopie, Raphaël reconnaît y avoir contribué à trois progrès majeurs : l'imprimerie, l'apprentissage de la langue grecque et la découverte de plusieurs auteurs anciens, et mieux encore la révélation du christianisme. Les deux premières nouveautés ont été intégrées rapidement à la vie utopienne. On ne peut malheureusement en dire autant de la troisième.

Il ne s'agit pas ici simplement de l'épisode du nouveau converti utopien trop zélé qui vouait aux feux de l'enfer ses concitoyens, autrefois si chers. Qu'après ces frasques les autorités utopiennes n'aient pas prohibé le christianisme offre une mesure sûre de leur esprit de tolérance et peut-être de leur sympathie spontanée pour le christianisme des *Actes des Apôtres*. Néanmoins, on peut s'imaginer qu'ils ont senti le besoin de surveiller de près une religion, si vite populaire, qui en peu de temps pouvait déséquilibrer un citoyen. Beaucoup plus significatif est le conflit

inévitables entre la pratique utopienne de l'euthanasie et l'attitude chrétienne traditionnelle envers le suicide. Aussitôt que, comme Raphaël le suggère, les chrétiens formeront la majorité en Utopie, cette pratique devra cesser : la parfaite Utopie changera pour devenir plus parfaite encore. Il est permis de se demander, cependant, si le conflit larvé sur cette question n'est pas le signe d'une différence plus fondamentale entre les deux. Par exemple, le suicide est-il permis et encouragé en certaines situations, précisément parce que le citoyen utopien n'a aucune référence pratique véritable à un critère hors de l'État ? D'autre part, le suicide est-il défendu en chrétienté parce que l'individu n'appartient pas à lui-même et encore moins à l'État ? Si la réponse à ces deux questions devait être oui, il y a fort à craindre que l'intégration du christianisme en Utopie soit plus difficile que Raphaël ne l'a laissé entendre.

Notons enfin, quant à la religion utopienne, quelques autres points de friction avec le christianisme européen pour lequel Thomas More mourra dans quelques années : les Utopiens élisent leurs prêtres ; ils tiennent sans doute à l'autonomie la plus complète vis-à-vis d'un pouvoir religieux extérieur à leur patrie ; le divorce est non seulement toléré, mais encadré légalement ; les femmes peuvent être élues prêtresses ; le rituel public est assez universel pour ne heurter aucune croyance allant du polythéisme au monothéisme et des opinions parfois étranges (par exemple l'immortalité des animaux) sont tolérées et ne coupent pas l'hétérodoxe de la communion des fidèles.

III. Le sage saint ou le saint sage

*Gyve me thy grace good Lord...
Recreationys not necessary to cutt off
of worldely substauns frendys libertie life and all
to sette the loss
at right nougth for the wynnyng of christ.*

*Faites-moi la grâce, Seigneur...
De pouvoir retrancher les divertissements superflus
de pouvoir compter pour rien au prix du gain de la
personne du Christ
la perte des biens de ce monde, de mes amis, de
ma liberté, de ma vie et de tout le reste.*

Si le problème de la relation entre la foi et la raison n'avait pas été suggéré par la *conversion* des Utopiens, c'eût été la vie et surtout la mort de l'auteur Thomas More qui l'auraient fait. Car More est, sans l'ombre d'une doute, à la fois *sir* Thomas More et *saint* Thomas More. Pourtant, on a trouvé plusieurs façons de jouer au sourd et à l'aveugle et d'éviter de reconnaître ce double titre, qui échappe aux catégories usuelles et aux simplifications ordinaires. Les uns ne veulent voir et entendre que le politicien et le lettré, l'homme du monde qui éblouit son siècle et éclaire le nôtre ; ils relèguent aux oubliettes de l'histoire ses œuvres de piété d'une vibrante sincérité et tous ses écrits consacrés à la défense vigoureuse, pour ne pas dire agressive, de la foi chrétienne catholique romaine. Les autres ne veulent regarder et écouter que ce qu'il y a de pieux et de religieux chez lui ; en conséquence, ils

s'efforcent d'oublier qu'il fut l'ami intime d'un Érasme moins que saint, puis de taire les historiettes parfois scabreuses dont leur modèle régala ses amis et qu'il alla jusqu'à publier, pour enfin bloquer de leur mémoire le fait que ce grand chrétien plongeait à pleines mains dans tout ce qui rend la vie agréable, ressemblant en cela à ses Utopiens épicuriens. Donc un saint sans doute, mais un drôle de saint. D'autres ont analysé ce problème⁶, pour montrer que le paradoxe de la vie de More, n'en est un que si on évalue mal les points saillants de cette dernière ou bien si on conçoit confusément les caractéristiques essentielles de la sainteté : quoique plongé dans tout ce qu'il y a de plus mondain et de plus terre à terre, un homme peut conserver un détachement intérieur qui fait de lui un homme hors du monde et dont le trésor est ailleurs qu'ici bas. Pour le dire comme Érasme dans sa lettre à Ulrich Hutten, citée plus haut : More sera toujours une pierre d'achoppement pour ceux qui pensent « *Christianos non inueniri nisi in monasteris* – qu'on ne trouve des chrétiens que dans les monastères » ; vivant extérieurement comme une personne *ordinaire*, il était pourtant, intérieurement, indifférent aux flatteries des sens et aux cajoleries des louanges. Et en vérité, le christianisme est affaire d'intériorité.

Donc More était détaché de tous ces biens *inférieurs*, aurait-il dit, dont il avait l'occasion de jouir à peu près à volonté. Cependant il est légitime de s'interroger sur la différence entre le détachement du

6. Voir Hans Küng, « La liberté individuelle » dans *La Liberté du chrétien*, Bruges, D.D.B., 1967.

philosophe ou du sage et celui du chrétien pour ensuite réfléchir au cas de More. Car pour l'œil non averti, ces deux types d'homme à part peuvent sembler identiques dans leur marginalité : le sage ne porte-t-il pas le nom d'homme divin ? le saint ne se réclame-t-il pas d'une sagesse qui est au-delà des opinions ordinaires de ce monde ?

Certes, on peut dire sans craindre l'erreur qu'une des caractéristiques des sages anciens était le détachement. Oublions la grotesque image que présente Aristophane dans les *Nuées*, celle d'un Socrate debout dans un panier qui flotte dans les airs et refusant de vivre honnêtement comme les autres citoyens d'Athènes. Ou plutôt reconnaissons dans cette vignette burlesque une déformation comique de ce qui devait faire aux yeux de plusieurs l'étrangeté de cette race humaine nouvelle pour les Athéniens ordinaires et qui se donnait le nom de philosophes.

Le philosophe, justement parce qu'il est, si on tient compte de l'étymologie, un amant de la sagesse, ne donne pas son cœur aussi entièrement que les gens ordinaires ou normaux aux biens ordinaires ou normaux : les enfants, la richesse et le pouvoir politique. De sorte que s'il est vrai que, selon Platon, Diogène sans peur et sans attache était « *Sokratès mainomenos* – un Socrate devenu fou⁷ », corrélativement il faut ajouter que, sans être un cynique qui bafoue ouvertement opinions, coutumes et comportements usuels, le philosophe de tradition socratique est détaché ou indifférent du fait même d'être philosophe ; en deux mots, Socrate est un

7. Diogène Laërce 6 54.

Diogène modéré ou assagi.

La même conclusion peut être tirée en partant cette fois du lieu commun que la philosophie commence dans l'étonnement. Cet arrêt, début du mouvement philosophique, est causé par la prise de conscience d'une ignorance : on se rend compte qu'on ne savait pas ce qu'on croyait savoir, ou on perçoit un effet dont on ignore la cause ; plus souvent qu'autrement cette constatation d'ignorance s'accompagne d'un difficile aveu d'erreur : l'explication, qu'on croyait valable, qui rendait inutile toute interrogation et qu'en bon citoyen soucieux de l'éducation des siens, on a peut-être contribué à répandre autour de soi, cette explication s'est révélée insuffisante. Si, au moins pour éviter de porter l'accusation d'être un défenseur de l'académisme, on doit admettre que le philosophe chercheur trouve une réponse à sa question, mettant régulièrement la main sur de quoi remplacer son ignorance ou son erreur irréfléchies, il n'en reste pas moins que sa vie est marquée par une expérience répétée d'étonnements ; en conséquence, il est toujours prêt à renouveler son étonnement : il n'est pas fermé à la possibilité qu'il se soit trompé encore une fois ou que sa réponse exige des raffinements que son investigation n'a pas su lui fournir jusqu'ici. Dans cette optique, combien est éloquent le témoignage de saint Thomas d'Aquin, le plus grand des Aristotéliens chrétiens, lorsqu'il écrit que la crainte de Dieu est le début de la sagesse et surtout lorsqu'il laisse tout à fait dans le silence le rôle de l'étonnement⁸. N'y a-t-il pas une différence

8. *Summa theologicæ* II I 19 7.

irréductible entre l'étonnement et la crainte de Dieu ? Pour le dire le plus carrément possible, le philosophe n'est pas sûr d'avance, et il ne sera jamais aussi sûr qu'un croyant, qu'il y a un dieu et encore moins qu'il faille le craindre. Ou encore : le philosophe envisage la mort avec une assurance qui est d'une autre qualité que celle des fils de Dieu : Socrate lui a donné un exemple ineffaçable de courage philosophique⁹.

Le *Socrate* de Xénophon témoigne que le philosophe n'est pas indifférent aux biens que chérissent ses concitoyens et qu'il les respectait jusque dans leurs préjugés ; mais il y a même chez ce *Socrate*, le plus incarné, une dimension *théorétique*, un côté poseur-de-questions qui le distingue un tant soit peu des autres, intérieurement au moins, quand ce n'est pas plus¹⁰. Le *Socrate* de Platon, lui, est franchement tourné vers un monde d'idées, vers la sortie de cette caverne qu'est le monde mental typique, siège des opinions si insatisfaisantes de ses contemporains. L'un et l'autre *Socrates* sont mis à mort par leurs concitoyens, finalement, pour le crime d'être différents ou, ce qui revient au même, indifférents à ce qui est l'essentiel de la vie de leurs concitoyens. Cette condamnation et cette exécution ne peuvent que rappeler à un chrétien la mort du Christ. Mais comme l'affirme le Vicaire Savoyard de Rousseau, il y a des différences importantes : « La mort de Socrate philosophant tranquillement avec ses amis est la plus douce qu'on puisse désirer ; celle de Jesus expirant

9. Xénophon, *Apologie de Socrate adressée à ses juges* 1 ; Platon, *Apologie* 40b3-41c6.

10. Xénophon, *Banquet* 7 4 et 8 14.

dans les tourments, injurié, raillé, maudit de tout un peuple est la plus horrible qu'on puisse craindre ; Socrate prenant la coupe empoisonnée bénit celui qui la lui présente et qui pleure ; Jesus au milieu d'un supplice affreux prie pour ses bourreaux acharnés. Oui, si la vie et la mort de Socrate sont d'un sage, la vie et la mort de Jesus sont d'un dieu¹¹. » Et ces différences doivent finalement se retrouver dans le type de vie que le chrétien épousera et qui fera de lui autre chose qu'un socratique un peu plus mystique.

C'est à la lumière de ces considérations et d'autres du même genre qu'il faudrait examiner la vie et la mort de More et se demander quelle est la source de sa *sainteté*. Or pour un incroyant, qui refusera de s'appuyer sur le témoignage, autrement irrécusable, de l'autorité ecclésiastique, la question est difficile à trancher. On remarque d'abord qu'il y a comme deux temps dans son œuvre littéraire : un premier qui va jusqu'en 1523, où More se consacre davantage aux genres littéraires typiques du lettré de renommée internationale qu'il était en train de devenir, et un deuxième, qui conduit comme il se doit à sa mort, où sa plume était exclusivement au service de sa foi, ne servant qu'à l'expression de ce qu'il *croyait* (le mot est parfaitement de mise ici) le plus important. La tentation est grande de voir deux *Mores*, de les opposer et de voir l'homme véritable dans son activité dernière. Certains vont jusqu'à affirmer que More est devenu un saint un peu malgré lui, c'est-à-dire grâce aux circonstances historiques, qui l'ont comme obligé de prendre une position chrétienne claire, nette et pure à l'intérieur de

11. *Émile*, Pléiade IV page 626.

la communion des Saints alors qu'il avait flirté auparavant avec les *literati* de diverses couleurs et qualités; les circonstances, grâces de Dieu cachées sous un voile naturel, lui ont permis de découvrir le christianisme alors qu'il n'était rien de plus qu'un stoïcien, un homme de lettres ou autre chose du genre.

Évidemment, l'hypothèse peut être juste. Mais il n'y a pas de doute qu'elle soit difficile à prouver puisqu'elle repose sur *ce qui aurait pu arriver si...* et non pas sur ce que l'histoire a laissé comme documents. Une voie de recherche plus sûre serait d'examiner les œuvres de la première période pour y considérer la qualité de l'engagement chrétien de More. Dans cette perspective, il faudrait lire, d'abord et avant tout, *l'Utopie* afin de voir s'il s'y trouve quelque chose de radicalement non-chrétien, ou plutôt achrétien, ou si l'œuvre contient des élans inexplicables sans supposer l'adhésion de son auteur à une foi qu'il laisserait à demi exprimée.

Un tel travail, quoique méthodologiquement plus sûr que l'autre, serait pourtant difficile en raison de l'ambiguïté de l'œuvre telle qu'elle s'est manifestée dans les pages précédentes. En somme, on peut craindre que l'option fondamentale (sagesse chrétienne ou sagesse humaine) de l'auteur soit aussi ardu à découvrir que le statut de l'engagement politique et du détachement de l'intellectuel, un des leitmotifs de *l'Utopie*: les deux problèmes ne peuvent pas ne pas être liés. Cette difficulté, cependant, ne doit pas détourner de ce travail on ne peut plus important pour l'interprétation de l'œuvre de More, sans parler de la gravité de la question en elle-même.

Il a déjà été souligné que la religion civile

d'Utopie aurait eu de sérieuses difficultés à s'intégrer au christianisme. Après réflexion, il serait plus exact de dire que les Utopiens ne peuvent accepter le christianisme qu'à la condition que celui-ci accepte à son tour de jouer le jeu politique comme il a toujours été joué dans leur hémisphère. Car il est patent qu'en Utopie c'est le monde à l'envers à plus d'un titre : la religion en Utopie est éminemment civile, puisque les Utopiens sont hommes religieux en tant que bons citoyens et non bons citoyens en tant qu'hommes religieux. La règle du Christ, de donner à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu, ne peut pas être comprise comme une espèce de partage égalitaire des champs d'expertise ; tout chrétien comprend que cette phrase signifie qu'en dernière analyse les choses des royaumes de ce monde sont peu importantes au regard de celles du Royaume des cieux ; or tout Utopien jugerait inacceptable cette option politique et vitale.

La religion en Utopie fait partie du tissu social ; même plus, elle est une partie parmi d'autres d'un tout qui est gouverné par des considérations d'ordre politique, ou anthropologique, ou naturel. En fin de compte, non seulement les prêtres sont-ils les soutiens du régime utopien et forment-ils une de ses pièces maîtresses, mais aussi ils sont la création du système dont ils sont les porte-parole, leur légitimité, aux yeux des Utopiens du moins, leur venant du régime et non de Dieu. Conclusion : ce qui semblait n'être qu'un problème pratique, par exemple l'opposition entre le caractère révélé du christianisme et celui *naturel* de la religion utopienne, est le signe d'une opposition radicale entre l'esprit du christianisme et celui

d'Utopie.

Comment oublier alors que c'est Hythlodæus qui présente et défend Utopie. Et comment oublier ce qu'il en dit : « *Descripsi uobis quam potui uerissime eius formam Reipublicæ quam ego certe non optimam tantum, sed solam etiam censeo, quæ sibi suo iure possit Reipublicæ uendicare uocabulum* – Je vous ai décrit aussi exactement que j'ai pu la forme de la république que moi, je pense être non seulement la meilleure, mais aussi la seule qui peut de plein droit revendiquer pour soi le nom de république. » Les remarques précédentes aident peut-être à mesurer le poids de cette affirmation, qui n'est pas la seule de son genre et qui de toute façon n'est que la mise en paroles de l'attitude de Raphaël depuis le début. Or il lui faut choisir : si le christianisme est *la* religion et qu'elle soit incompatible avec le régime utopien, non pas quant à tel ou tel point de la discipline religieuse, mais quant à l'esprit même de la doctrine du Christ (on voudrait dire la nature même du christianisme), il faut que Hythlodæus critique Utopie et se détache d'elle. En revanche, si le régime qu'a vu Hythlodæus, ou du moins qu'il aurait voulu voir, est le meilleur et qu'il soit fondamentalement antichrétien ou achrétien, il faut qu'il s'attaque, tôt ou tard, furtivement ou non, au christianisme. Or il est manifeste qu'Hythlodæus n'a que des louanges pour Utopie.

S'il a des mots durs, c'est pour la religion chrétienne. Car personne n'est dupe lorsque, au livre second, il affirme grandiloquemment : « *Etenim in Europa idque his potissimum partibus quas CHRISTI fides et religio possidet, sancta est et inuolabilis ubique maiestas foederum, partim ipsa iustitia et bonitate*

principum, partim summorum reuerentia metuque pontificum... – Cependant, en Europe et surtout dans ces parties où dominant la foi et la religion du Christ, partout la majesté des traités est sainte et inviolable, en partie à cause de la justice et de la bonté des princes, en partie en raison de la révérence et de la crainte qu'on porte aux Souverains Pontifes... » Et si le livre premier du texte même de More n'était une preuve que Raphaël ironise méchamment ici, il suffirait de rappeler que le trône épiscopal avait été occupé depuis quelques décennies successives par des hommes de la trempe d'un Francesco da Savona (Sixte IV), d'un Roderigo Borgia (Alexandre VI), d'un Giuliano della Rovere (Jules II), d'un Giovanni de' Medici (Léon X). Il est donc clair que Raphaël ne critique jamais Utopie, mais qu'il fustige la religion chrétienne¹².

On pourrait répondre qu'il le fait en tant que fils fidèle de l'Église, mais inquiet des abus qu'il a rencontrés ici et là. Que ce soit là l'intention de l'auteur More, on ne le contestera pas sans doute. Mais est-ce bien l'intention de son personnage? Il semble au contraire qu'il soit plus intéressé par la moquerie que par la correction fraternelle efficace. En plus du passage qui vient d'être examiné, on a le tableau qu'il brossa de la cour du cardinal Morton et surtout la discussion entre le théologien et le bouffon qu'il

12. C'est suite à ces remarques qu'on saura mesurer tout le poids d'une absence : parmi les nombreux livres grecs que Hythlodæus apporte avec lui, la Bible n'est pas mentionnée ; il semble que dans le cœur de l'ange Raphaël, Hérodien, Plutarque et Cicéron pesaient plus que Matthieu, Luc et Paul. Mais alors que *vaut* son appel à la loi mosaïque et à la perfection chrétienne quand il argumente contre devant le cardinal Morton.

rapporta alors. On avait déjà remarqué qu'elle cadrait mal avec l'exemple et son but : montrer que les conseillers politiques professionnels seront toujours sourds aux avis des sages. Cette anecdote et surtout son incongruité deviennent révélatrices lorsqu'on se met à examiner et à remettre en question les allégeances profondes de Hythlodæus : il y a de quoi affirmer que l'épiphanie de l'ange Raphaël est plutôt l'apparition d'un ange tentateur, d'un diable, étymologiquement, d'un calomniateur.

Il devient un exercice intéressant, et même, pour certains, rien de moins qu'une question vitale, de scruter les paroles et actions du personnage More pour se faire une idée du statut du christianisme dans l'*Utopie*. Or il faut justement scruter, puisque l'interlocuteur d'Hythlodæus est la discrétion même. Il n'enregistre presque pas sa réaction au portrait du théologien ridicule ; il ne révèle pas quelle fut sa réaction en entendant la remarque ironique déjà discutée sur la fidélité exemplaire des princes chrétiens. Au fond, il n'y a que le mot qui termine le débat et que More n'adresse même pas à Hythlodæus : « *tamen quoniam defessum narrando sciebam, neque mihi satis exploratum erat, possetne ferre, ut contra suam sententiam sentiretur... idcirco et illorum institutione, et ipsius oratione laudata, manu apprehendens intro cœnatum duco* – cependant parce que je savais qu'il était fatigué par son récit et qu'il ne m'était pas assez évident qu'il pourrait supporter que quelqu'un soit d'un avis contraire au sien... après avoir loué leur régime et son discours, je l'ai pris par la main et conduit au repas. » En d'autres mots, le personnage More trouve chez Raphaël exactement les mêmes

défauts qu'avait le théologien discrédité au livre premier : l'intraitable philosophe aurait sans doute dû se reconnaître dans le moine qu'il avait ridiculisé et peut-être aurait-il dû l'épargner un peu. Mais moins fou que le fol du livre premier, More décide de mettre un terme à la discussion ou, plus diplomatiquement, de la renvoyer *sine die*, comme le cardinal Morton la réfutation religieuse des suggestions de Hythlodæus ou les débats ridicules entre un clown et un religieux. Le lecteur peut maintenant goûter plus entièrement la scène finale : l'*ange* Raphaël est conduit charitablement vers la table humaine, trop humaine, du repas, là où chacun refait chaque jour l'expérience première de sa corporalité et est, par là, invité à l'humilité.

Lorsqu'on se rappelle, de plus, que More avait trouvé absurde la religion des Utopiens, on est conduit à se demander s'il ne s'oppose pas justement en tant que chrétien à une religion qui, en fin de compte, paraît n'être qu'un appendice de l'État ou à tout le moins l'expression d'un élan naturel d'où sont chassées grâce, transcendance et révélation chrétiennes. En tout cas, si on reprend le dilemme exposé plus haut et qu'on place en imagination More devant un choix à faire entre Utopie et chrétienté, on infère, à partir de ces indices faibles, mais décisifs, que le personnage More est, encore une fois, la figure renversée de Hythlodæus : il critique Utopie ou, du moins, il serait prêt à le faire ; mais il ne passe aucun commentaire désobligeant sur l'Eglise ou le christianisme.

Un dernier point. Au tout début de l'œuvre, l'auteur avait marqué que More le personnage sortait de l'office divin célébré à l'église Notre-Dame, lorsqu'il

rencontra Pierre Gilles à l'extérieur ; il est donc sûr qu'il y avait accompli son devoir de chrétien. Cependant, notons-le, on ne dit pas un mot au sujet de la piété pratique de Raphaël. Quoi qu'il en soit de cela, More, cet émule de Platon, mais qui ne fait pas de Platon son auteur, préféra présenter une discussion qui se passa après le culte religieux et non, comme dans la *République*, une discussion qui s'étira si tard dans la nuit qu'elle remplaça le culte consacré à une nouvelle déesse faisant son entrée triomphale à Athènes¹³.

En guise de conclusion

Cette analyse a mené à un triple cul-de-sac : la position de More, l'auteur, est incertaine au sujet de l'engagement politique, au sujet de la viabilité et même de la légitimité du régime utopien et, plus sérieusement, au sujet de la source de la grandeur morale qui fut sans contredit la sienne. En cela nous ressemblerons, croyons-nous, à More que certains contemporains trouvaient une énigme du fait qu'ils ne savaient jamais quand il était sérieux et quand il riait ; la page de titre d'*Utopie* ne parle-t-elle pas d'un mélange, difficilement concevable, d'utile et de gai (*nec minus salutaris quam festivus*). Chez lui, il est question non pas de cassure et d'antithèse, mais de synthèse et de totalisation ; non pas de pile *ou* de face, mais de pile *et* de face : il s'agit d'abord et peut-être avant tout de connaître les deux faces de la médaille des possibles

13. *République* 328a1-b1 ; 331a6-7.

humains.

On peut toujours trancher net le débat et prendre position soit avec Hythlodæus soit avec le personnage More: l'auteur More, supposerait-on, utiliserait comme porte-parole exclusif l'une ou l'autre de ses créations. On argumenterait à partir de la proximité évidente entre l'auteur et son sosie fictif pour conclure avec lui pour la foi chrétienne et l'engagement politique et contre Utopie. Ou bien on argumenterait à partir du fait indubitable que Raphaël est le personnage principal de l'œuvre, celui qui parle le plus, pour conclure avec lui tout autrement. Mais on n'aura pas pour autant la *science* de la pensée de More. Et il y en a qui malgré tous leurs efforts ne pourront jamais taire tout à fait la voix de l'autre argument, qui en toute honnêteté ne manqueront jamais de sentir la plausibilité de l'autre interprétation de l'œuvre. À moins de se boucher les oreilles et de devenir un de ces sourds *proverbiaux*, les pires, qui, justement, ne veulent pas entendre.

Peut-être est-ce là le message le plus durable d'*Utopie*? Peut-être est-ce là la leçon première que More voulait enseigner aux hommes, chrétiens ou non, de son temps et qui est parvenue, affaiblie, jusqu'à notre époque aux idéologies meurtrières et concentrationnaires? En tout cas, c'est la conclusion à laquelle cette lecture-ci s'arrêtera pour le moment. S'il y a une certitude humaine à la fois anthropologique, morale et épistémologique à inférer d'*Utopie*, c'est que la conversation est la condition *sine qua non* de la véritable humanité. Le meilleur dont l'homme est capable ne se trouve pas dans un louvoiement continu où il change d'opinion comme il change de

chemise. Mais l'excellence ne se trouve pas non plus dans une intransigeance de béton armé qui résiste comme une place forte sans pont-levis à toutes les suggestions et à toutes les nouveautés. Elle se trouve et se retrouve dans la conversation, où chacun tient à sa position autant qu'il la croit valable, dans l'idée qu'il est possible et parfois nécessaire d'abandonner ses positions pour *devenir* autre. Cette condition du meilleur peut sembler impossible à certains, elle peut sembler donnée par nature et plus que facile à d'autres. En tout cas, dans *Utopie*, croyons-nous, More affirme que l'épanouissement, individuel sinon collectif, de l'homme est mesuré et simultanément nourri par la vigueur de son désir de converser avec un autre. Si cette suggestion est juste, les dernières lignes d'*Utopie* qui annoncent une reprise du débat entre More et Hythlodæus doivent se lire non pas comme un aveu d'échec, mais comme un exemple du seul comportement digne de l'homme et de son premier devoir politique et moral. En bon pédagogue, More aurait tenu à ce que l'essentiel de son message soit là où il doit être pour avoir le maximum d'impact ; car nous savons tous que c'est une vérité psychologique, peut-être désagréable mais vérité malgré tout, que le dernier à parler est tenu pour avoir eu raison et sa dernière parole pour être le dernier mot du problème.

Il vaut donc la peine de relire ces lignes ultimes et de tenir compte du mouvement qu'elles impriment dans notre âme. Si nous y obéissons, nous refermerons respectueusement l'admirable livre de More, réfléchirons un instant... puis l'ouvrirons de nouveau pour recommencer notre conversation avec l'auteur, conversation qui se mêlera inextricablement à celle qui

eut lieu *un jour* entre un certain Raphaël Hythlodæus, voyageur et aventurier autrefois de nationalité portugaise, et un certain Thomas More, avocat et homme politique anglais, devant leur ami commun, Pierre Gilles d'Anvers, et le serviteur de More, John Clement. En faisant cela, nous nous engagerons sur une voie qui devrait nous mener vers le bien que More demandait, dit-on, tous les jours pour lui-même dans une prière qu'on lui attribue : « Seigneur, donnez-moi la force pour changer ce qui doit être changé, la patience pour accepter ce qui ne le peut pas, et la sagesse pour distinguer l'un de l'autre. »