
L'utopie de Thomas More à Rabelais : sources antiques et réécritures

Emmanuelle Lacore-Martin



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/kentron/1644>

DOI : [10.4000/kentron.1644](https://doi.org/10.4000/kentron.1644)

ISSN : 2264-1459

Éditeur

Presses universitaires de Caen

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2008

Pagination : 123-148

ISBN : 978-2-84133-322-6

ISSN : 0765-0590

Référence électronique

Emmanuelle Lacore-Martin, « L'utopie de Thomas More à Rabelais : sources antiques et réécritures », *Kentron* [En ligne], 24 | 2008, mis en ligne le 13 mars 2018, consulté le 17 novembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/kentron/1644> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/kentron.1644>



Kentron is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 International License.

L'UTOPIE DE THOMAS MORE À RABELAIS : SOURCES ANTIQUES ET RÉÉCRITURES

L'*Utopia* de Thomas More a été publiée en 1516 au terme d'une gestation de six ou sept années – comme l'a montré A. Prévost¹ – au cours desquelles l'auteur a accumulé des notes de lectures sur toutes sortes de textes traitant des différentes formes de gouvernement, et pendant lesquelles ses échanges réguliers avec Érasme ont peu à peu fait émerger l'œuvre dans sa forme définitive. L'amitié des deux hommes, née de leur rencontre à Londres en 1499 (More avait alors 21 ans, Érasme douze ans de plus), se fonde en particulier sur l'intérêt commun des deux grands humanistes pour une éducation intellectuelle envisagée comme un instrument de réforme et de progrès moral pour l'individu d'abord, et par conséquent pour les sociétés humaines, et leurs institutions. En 1511 Érasme publie l'*Éloge de la Folie*, discours satirique reflétant la colère et la déception qu'il ressent, au terme d'un séjour dans les universités italiennes où il s'est rendu compte de la résistance que rencontrent son projet de réforme éducative et sa défense du retour nécessaire aux textes originaux comme condition fondamentale d'une réflexion en profondeur sur les textes des Anciens comme sur ceux de l'Écriture. Cet *Encomium Moriae* est dédié avec humour à son ami : si le nom de Morus, dit Érasme, rappelle les sonorités de Moria, il ne saurait pourtant y avoir de plus grande distance entre cette folie et l'immense sagesse de More, perçue très tôt par Érasme ; d'ailleurs, les deux hommes tombent d'accord sur la nécessité d'écrire, en parallèle à cet *Éloge de la Folie*, un éloge de la Sagesse dont la responsabilité reviendrait à More. *Utopia* sera cet éloge de la Sagesse, ou du moins le produit de ce projet élaboré comme pendant à l'*Éloge de la Folie*.

Le nom d'*Utopia* n'a été trouvé par More qu'au tout dernier moment, peu de temps avant la publication : *Utopia* s'est longtemps appelée *Nusquama*, dans les échanges entre Érasme et More qui, à la question : où trouver la Sagesse ?, avaient répondu *Nusquam*, nulle part², désignant par la suite leur projet commun sous le nom de *Nusquama nostra*, notre nulle part. Le passage de *Nusquama* à *Utopia* est

1. Prévost 1978, 61 sq.

2. *Ibid.*, 66.

aussi caractéristique de l'hellénisme de l'*Utopie*³, de l'onomastique ludique de noms formés presque exclusivement sur des racines étymologiques grecques à l'expression réitérée de la supériorité de l'héritage philosophique grec sur celui des Latins⁴.

L'histoire de la composition de l'œuvre permet aussi d'en éclairer la structure. L'*Utopie* est composée de deux livres : la description proprement dite de l'île, de ses habitants et de ses institutions ne commence qu'au début de la seconde partie, narration à la première personne qui se présente comme le discours d'un navigateur, Raphaël Hythlodée, personnage parfaitement fictif mais présenté dans le livre I comme compagnon de voyage du grand navigateur florentin, Amerigo Vespucci. On sait, grâce à des allusions très claires à la gestation de l'œuvre dans la correspondance d'Érasme, que le second livre a été composé le premier, au terme d'un long travail préparatoire comprenant lectures, prises de notes, entretiens avec d'autres humanistes, et en particulier Érasme, tandis que ce qui apparaît désormais comme le livre I de l'*Utopie* a en fait été rédigé en 1516, l'année même de la publication du livre (qui paraîtra en décembre de cette année-là). De ce premier livre, More avait cependant déjà composé le court Prologue qui introduit le personnage-narrateur de la seconde partie, le marin Raphaël Hythlodée, dans des circonstances qui mêlent la fiction à l'histoire : le narrateur de la première partie n'est autre qu'un Thomas More-personnage qui se trouve en Flandres au printemps et à l'été de l'année 1515, envoyé par le roi d'Angleterre en mission de négociation politique et commerciale (ce qui est tout à fait conforme à la réalité historique). Ce Thomas More-personnage, se rend de Bruges à Anvers, où réside son ami Pierre Gilles (dans la réalité très proche ami de Thomas More, correcteur chez l'éditeur Martens et coéditeur de l'*Utopie*). C'est Pierre Gilles qui introduit Raphaël Hythlodée, un dimanche à la sortie de la messe, auprès d'un Thomas More intrigué par l'allure de cet « étranger d'un certain âge, au visage hâlé, à la barbe longue, la pèlerine négligemment jetée sur l'épaule », dont le visage et le vêtement font penser « à un capitaine de navire »⁵. La conversation que les trois hommes entament aussitôt convainc More de les inviter à venir la prolonger chez lui, sur un « banc de gazon » dans le jardin de la maison où il réside.

Ce que More a composé en 1516 correspond à l'essentiel du livre I, c'est-à-dire au dialogue qui s'ouvre alors entre les trois hommes, et principalement entre More-

3. Il rappelle aussi la *Moria* de l'*Encomium moriae*, grec latinisé – jeu de mots sur Morus, mais aussi procédé similaire de latinisation du grec.

4. Avant même de le présenter comme compagnon d'Amerigo Vespucci, Pierre Gilles s'empresse de préciser qu'Hythlodée « n'ignore pas le latin et connaît le grec parfaitement », expliquant qu'il « s'est appliqué <au grec> avec plus d'ardeur qu'à la langue de Rome » et que « 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 » (Prévost 1978, 28).

5. Prévost 1978, 27.

personnage et Raphaël Hythlodée, dans lequel ce dernier se révèle être un homme d'une grande sagesse, qui fustige avec violence l'iniquité qui règne dans l'Europe contemporaine et en particulier dans le royaume d'Angleterre où il a séjourné voici douze ans⁶. Il y a été témoin des ravages du mercantilisme et de l'incurie des rois qui préfèrent continuer à régner sur un peuple de mendiants plutôt que de remettre en cause la façon dont leur royaume est gouverné, et qui n'ont en tête que conquêtes et guerres d'expansion, quand leur propre royaume est lui-même si mal administré et réclamerait toute leur attention. L'insertion tardive de ce dialogue entre le Prologue et le livre II a laissé des traces visibles, le retardement de la description de l'île d'Utopie étant évoqué lourdement et à trois reprises par Hythlodée. Mais en dépit de cette jointure peu discrète, le dialogue qui constitue le premier livre représente un texte brillant où s'élabore une critique politique et sociale radicale de l'Angleterre à l'aube du XVI^e siècle, de son mercantilisme et de la corruption de son gouvernement, critique qui prépare et finalement introduit l'éloge d'*Utopia* au livre II.

Le livre I et la forme du dialogue philosophique

L'*Utopie*, pour reprendre les mots d'A. Prévost, « est un extraordinaire exercice de rhétorique »⁷. Si le second livre représente un parfait exemple du genre épideictique de l'éloge paradoxal – l'éloge d'une cité étant reconnu dans la rhétorique classique comme un sous-genre de la rhétorique démonstrative, selon l'analyse de Quintilien⁸ – le premier livre présente des affinités très claires avec l'art de la rhétorique délibérative, à l'intérieur duquel les *topoi*, dont les manuels de rhétorique dressent l'inventaire, fournissent à l'*inventio* matière à création et développement d'arguments convaincants⁹. Les *topoi* ici considérés – l'injustice d'une société oligarchique, la responsabilité des élites oisives dans le développement de la pauvreté et du vol, l'incurie des rois et l'iniquité du système judiciaire, le problème du conseil des rois – sont des thèmes que Thomas More connaît bien : en tant que sous-sheriff de Londres, il est depuis 1510 chargé de juger des affaires courantes de la ville ; responsable de l'amélioration des égouts et canalisations de la ville, il connaît l'insalubrité

6. Bien que Raphaël Hythlodée prenne le soin prudent de faire remonter à douze ans le séjour en Angleterre qui est à l'origine de sa vision profondément sombre et pessimiste, et de ses attaques virulentes contre un régime corrompu, les lecteurs contemporains ne pouvaient s'y tromper : les maux que décrit Hythlodée sont toujours d'actualité.

7. Prévost 1978, 37, rappelle que l'éducation de Thomas More au collège St. Anthony de Londres était entièrement centrée sur l'étude de la rhétorique, les élèves étant même invités à la fin de l'année scolaire à se défier les uns les autres en de véritables joutes oratoires où le jeune Thomas More excellait. Pour une analyse approfondie des divers genres littéraires à travers lesquels le texte s'élabore, voir Prévost 1971, 161-168.

8. Quintilien III.7.26-7.

9. Logan *et al.* 1995, xxvi sq.

de certains quartiers de Londres, ville sale et enfumée où vient se concentrer la pauvreté engendrée par un régime injuste. Homme de terrain, déjà engagé très activement dans la vie politique de son pays, et sur le point d'entrer dans le conseil du roi Henri VIII¹⁰, Thomas More a pourtant choisi dans l'*Utopie* d'aborder en tant qu'humaniste, lecteur des Anciens et rompu aux méthodes de la rhétorique classique, ces sujets dont il possède une connaissance empirique. Ses lectures de Platon d'abord, mais aussi d'Aristote et de Lucien dont il a traduit quatre dialogues – et de bien d'autres auteurs encore, dont les traces dans le texte sont plus équivoques – ont contribué à donner forme à l'*Utopie*, la réflexion de More s'élaborant à l'intérieur d'un dialogue continu avec les textes des Anciens.

Qu'il s'agisse de la forme choisie, celle d'un dialogue politique et philosophique, ou bien de l'analyse en elle-même des maux politiques et sociaux engendrés par une mauvaise forme de gouvernement, la référence à Platon s'impose dès les premières pages du livre I, et Platon lui-même est cité dans ce premier livre, à travers un vibrant hommage d'Hythlodée¹¹. Mais c'est aussi à Aristote, et plus particulièrement au livre II de la *Politique*, que renvoie le titre complet de l'*Utopie* : « La meilleure forme de communauté politique et la nouvelle île d'Utopie »¹². La référence à Aristote est cependant plus déterminante pour le livre II de l'*Utopie* où l'exposition des différentes composantes de la société utopique rappelle le plan de la *Politique*¹³.

Le P. Surtz, jésuite américain auteur d'une des plus importantes éditions commentées de l'*Utopie*, a été l'un des premiers commentateurs de More à s'intéresser de près à l'intertextualité qui unit le livre I de l'*Utopie* à la *République* de Platon, une intertextualité que More souligne dès l'ouverture narrative du Prologue, en choisissant de commencer son récit par une conversation dans une ville portuaire entre philosophes et amis, à l'issue d'une cérémonie religieuse : au début de la *République*, une fête d'Artémis au Pirée est l'occasion de la visite de Socrate dans la maison de Céphale, tandis que les humanistes d'Anvers se rencontrent à la sortie de la messe. Dans une étude plus récente¹⁴, C. Starnes a étudié la façon dont More, au début du livre I, suit en tout point la méthode d'exposition qui est celle de Platon au début de la *République* : More, comme Platon, décrit les racines du problème politique et défend la thèse du caractère inadéquat de toutes les solutions existantes. Il s'agit ainsi de préparer le terrain à l'exposé de la nécessité de structures radicalement nouvelles :

10. En 1517. Voir MacNalty 1977, à propos des activités politiques et sociales de More.

11. Prévost 1978, 65 : « En vérité, ce très grand sage avait prévu qu'il n'y avait pour la société qu'une seule et unique voie de salut : imposer l'égalité des biens [...] ».

12. Trad. : Prévost 1978. Le titre complet de l'édition de 1518, à Bâle, est le suivant : *De optimo Reipublicae Statu, deque nova insula Utopia, libellus vere aureus, nec minus salutaris quam festivus*.

13. Voir *infra*.

14. Starnes 1990.

dans la *République*, il s'agit d'examiner l'origine d'un État pour découvrir ce qu'est la justice ; dans l'œuvre de More, c'est la description d'Utopie qui doit permettre de découvrir quelle pourrait être la meilleure forme de communauté possible.

La dénonciation virulente par Raphaël Hythlodée de l'injustice sociale qui règne en Europe en général, et en Angleterre en particulier, est centrée sur une analyse critique de la société oligarchique et de ces nobles qui « ne se contentent pas de vivre dans l'oïveté, comme des frelons nourris du labeur d'autrui », mais entraînent à leur perte, par leur exemple déplorable, des hordes de courtisans oisifs qui après leur mort, incapables de remplir la moindre fonction utile dans la société, viendront grossir les rangs des hordes de voleurs¹⁵. La métaphore des frelons est directement tirée du livre VIII de la *République* où Socrate analyse la perversité du système de recrutement des oligarques en fonction non de leur aptitude particulière à diriger l'État et à lui être utile, mais en fonction de leur fortune, et interpelle ainsi son interlocuteur :

Veux-tu donc que nous disions d'un tel homme que, comme le frelon naît dans une cellule pour être le fléau de la ruche, il naît, frelon lui aussi, dans une famille pour être le fléau de la cité¹⁶ ?

D'une manière générale, l'analyse platonicienne de l'oligarchie semble avoir fourni à More un cadre très précis à sa propre réflexion sur les méfaits d'une organisation politique qui fait passer la fortune avant le mérite, et sur la relation étroite qui lie dans ces sociétés l'extrême richesse des uns à l'extrême pauvreté des autres.

Le personnage de Raphaël Hythlodée, chargé de l'essentiel de cette critique virulente au livre I, doit lui-même beaucoup au personnage de Socrate¹⁷. Hythlodée se voit attribuer les caractéristiques du philosophe : il s'est entièrement consacré à la philosophie, n'est ni avide de pouvoir, ni avide de richesses, et s'est donné pour but de répandre la vérité : sa préférence personnelle aurait été de continuer à vivre en Utopie – où il est resté cinq ans – mais le sentiment du devoir d'en parler au monde lui a fait braver les dangers du retour en Europe¹⁸. Il ne se distingue pas non plus par un style brillant, mais par la vérité et la simplicité de son discours.

15. Prévost 1978, 37.

16. *République*, VIII, 552 b (trad. Baccou 1966 qui sera utilisée pour toutes les autres citations de la *République*).

17. Pour une analyse approfondie du parallèle entre Socrate et Hythlodée, voir Starnes 1990, 24 sq. Voir également à propos du personnage d'Hythlodée, Coogan 1971 et Kautsky 1927, 131-139.

18. Quattrochi 1971, 27, souligne le parallèle entre le sens du devoir dont fait preuve le voyageur philosophe et le mythe de la caverne tel qu'il est exposé par Platon au livre V de la *République* : le philosophe retournera dans la caverne, après avoir vu la lumière.

Pour autant, si la sagesse de Socrate est tout intérieure, le philosophe ne s'étant éloigné que des apparences pour pouvoir contempler la vérité intelligible, la sagesse de Raphaël Hythlodée vient en grande partie de ses voyages et des expériences humaines auxquelles ces derniers l'ont conduit. Pour More et les humanistes chrétiens, le problème se pose de toute façon en des termes bien différents, puisque le Christ, depuis son avènement, représente le plus parfait des philosophes et le détenteur de la vérité intelligible – le problème pour More est davantage celui de l'application concrète de cette vérité dans tous les aspects matériels de la vie terrestre. Mais là encore, More rejoint explicitement le texte de la *République*, à travers une interrogation sur la place du sage dans la cité et sur le rôle que peut jouer celui qui sait auprès de ceux qui règnent.

C'est en effet cette sagesse née de l'expérience, en même temps que la capacité d'Hythlodée à divertir par le récit pittoresque de ses voyages, qui conduisent ses auditeurs à s'étonner de ce qu'il ne se soit encore jamais mis au service d'un roi, ce à quoi ils l'exhortent, mais ce qu'Hythlodée refuse catégoriquement. En s'adressant à Hythlodée sur le sujet de son non-engagement politique, More-personnage fait surgir explicitement la référence au texte de la *République* :

Votre cher Platon estime que les États n'ont de chance d'être heureux que si les philosophes sont rois ou si les rois se mettent à philosopher. Combien s'éloigne ce bonheur si les philosophes ne daignent même pas donner aux rois leur avis¹⁹ ?

More-personnage fait ici référence au livre V de la *République* mais semble délibérément omettre le passage du livre VI où Socrate revient sur la place qui peut être faite à un philosophe dans un gouvernement inique, et l'inutilité pour lui de participer à un régime corrompu :

comme un homme tombé au milieu de bêtes féroces, se refusant de participer à leurs crimes et par ailleurs incapable de résister seul à ces êtres sauvages, il périrait avant d'avoir servi ses amis et sa patrie, inutile à lui-même et aux autres²⁰.

Mais ce développement du dialogue platonicien se retrouve pourtant indirectement dans le texte de More, non plus cette fois dans la bouche de More-personnage, mais dans celle d'Hythlodée lorsqu'il se justifie de son refus d'entrer au service d'un roi : il fait alors référence à la fois à la *République* et à l'expérience malheureuse de Platon chez Denys le Tyran, pour conclure que 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

19. Prévost 1978, 53 : More cite Platon, *République*, V, 473 a-474 a.

20. *République*, VI, 496 c-d.

et infectés par eux, ils n'approuveraient jamais pleinement les conseils de ceux qui s'adonnent à la philosophie²¹.

À l'appui de cette conviction, Hythlodée demande à ses interlocuteurs d'imaginer quelle serait la réaction d'un roi auquel il exposerait, en réaction à ses actions injustes, l'exemple de peuples très sages ayant choisi d'autres voies de gouvernement : sur ce mode prétéritif se déploient deux microrécits utopiques qui transcendent les références clairement identifiables à l'actualité politique et sociale dans le discours d'Hythlodée, et annoncent l'expansion de l'écriture utopique dans la deuxième partie.

Le débat sur le conseil des rois avait déjà été précédé d'un premier microrécit utopique introduisant le peuple des « Polylérites »²². En s'attaquant quelques pages plus loin à la volonté de puissance des rois et à leurs guerres de conquêtes, qui les empêchent de s'occuper de leur royaume, Hythlodée oppose à l'exemple condamnable du roi de France celui des « Achoriens » : seconde préfiguration d'Utopie²³, ce peuple « sans territoire », selon l'étymologie de son nom, s'est paradoxalement retrouvé à la tête de deux territoires à un moment de son histoire, et l'administration du second, récemment conquis, a créé tant de difficulté que le peuple a fini par demander au roi de choisir entre les deux territoires et de n'en garder qu'un, qu'il pourrait administrer convenablement. Aux manipulations monétaires des rois et à leur soif de richesse, il oppose ensuite l'exemple des Macariens, ces bienheureux qui constituent une troisième préfiguration de l'île d'Utopie ; leur roi s'engage à ne pas amasser dans ses coffres plus de mille livres : il est en cela la personnification même de la sagesse, car « l'honneur du roi exige qu'il exerce le pouvoir non pas sur des mendiants, mais sur un peuple heureux et riche »²⁴.

Le mode de surgissement de ces microrécits dans le dialogue éclaire le rapport entre utopie et dystopie, le récit utopique se produisant en réaction à une situation de dysfonctionnement dont l'exposé conduit à une aporie du discours : au moment même où Hythlodée s'étrangle de fureur dans sa dénonciation des dysfonctionnements tragiques de la société et de l'inconscience des rois, apparaît la description de peuples dont le fonctionnement même fournit une solution à l'aporie du discours dystopique. Placés à la fin d'un texte que More a rédigé peu avant la publication de

21. Prévost 1978, 54.

22. Prévost 1978, 46 : après une diatribe passionnée contre la peine de mort appliquée aux voleurs, Hythlodée lui oppose le système pénal d'un peuple lointain et isolé, les Polylérites. Préfiguration des Utopiens par sa sagesse et sa modération, ce peuple pacifique applique en cas de vol une loi bien plus juste et humaine, qui prévoit la restitution au propriétaire du bien volé, et la condamnation du voleur aux travaux forcés au service de la collectivité.

23. Le narrateur précise que l'île des Achoriens se trouve « au sud-est de l'île des Utopiens », renvoyant ainsi métaphoriquement à l'économie interne de l'œuvre et à la fonction narrative de ces microrécits qui préfigurent la description d'Utopia au livre II.

24. Prévost 1978, 59-60.

l'œuvre, après avoir achevé entièrement la rédaction du livre II, ces microrécits éclairent également la démarche de Thomas More dans cet ajout *a posteriori* qui souligne le lien étroit dans le texte entre la dénonciation des dysfonctionnements d'une société et l'émergence de l'écriture utopique.

Le livre II de l'*Utopie* : de Platon et Aristote à Lucien

Présenté comme le discours de Raphaël Hythlodée, le texte de la seconde partie de l'*Utopie* se construit autour d'une tension fondamentale entre discours prescriptif et description « réaliste »²⁵, entre un discours sur le caractère idéal de l'organisation politique et sociale en Utopie, et une description extrêmement précise, détaillée, concrète, de l'organisation matérielle et du fonctionnement de cette république.

La République d'Utopie n'est pas figée dans un éternel présent : elle possède une histoire, longue de 1760 ans, elle a pu bénéficier du progrès apporté par les inventions des Romains quand, 1200 ans avant le séjour d'Hythlodée, une poignée de voyageurs romains égarés a débarqué sur ses côtes, et elle se présente généralement comme une société éminemment perfectible, extraordinairement ouverte et avide de recevoir de nouveaux enseignements. Pourtant, l'isolement géographique de l'île et ce qui apparaît comme l'immuable répétition des gestes de la vie bien réglée des Utopiens dans la description d'Hythlodée semblent contredire cette insertion d'Utopie dans le temps. Plus encore, il existe une tension constante, dans le texte du second livre, entre l'apparente description mimétique d'une île censée exister en amont du récit, et le caractère éminemment prescriptif qui se dégage néanmoins de cette description, qui représente en définitive une mise en fiction de principes abstraits²⁶.

25. La notion de réalisme peut sembler pour le moins paradoxale, appliquée à cette fiction utopique ; nous ne l'employons ici qu'avec précautions, pour désigner l'inscription de l'île dans l'espace et dans le temps, ainsi que le souci de précision dans la description des détails matériels de la vie des Utopiens et de leur habitat.

26. Ce même glissement de l'abstrait vers le concret, s'il n'existe qu'en filigrane du texte de More, est explicitement représenté dans un dialogue de Lucien, *Hermotime*, que More n'a pas traduit lui-même mais qu'en tant que grand admirateur et traducteur de Lucien, il ne pouvait ignorer. Au paragraphe 22, un personnage du nom de Lycinos propose la comparaison suivante : « Admettons que la vertu, ou l'excellence, soit comme une cité ne comptant que des citoyens heureux [...] et, qui plus est, parvenus au sommet de la sagesse, tous absolument courageux, justes et prudents et vivant à peu près comme des dieux. Tout ce qui arrive chez nous, le vol, la violence, l'ambition, rien de tout cela on n'a jamais osé le commettre dans cette cité. La paix et la concorde règnent entre les citoyens... ». La ressemblance de ce texte avec le livre II de l'*Utopie* ne se limite pas à cette description des bonnes lois, de l'harmonie, de la parfaite modération en toutes choses qui assure le bonheur des habitants de la cité. C'est aussi la forme même de l'exposé qui rappelle cette tension entre discours prescriptif et narration mimétique dans le texte de More, présente ici dans le passage sans transition de l'exposé abstrait d'une idée (« Admettons que... ») à la description concrète de la mise en œuvre de cette idée (« La paix et la concorde règnent... »).

Cette ambivalence du texte au livre II se retrouve dans l'ambivalence de la forme de l'île telle qu'elle se présente d'abord au voyageur, par son port d'accès. En cela, le début du livre II rappelle aussi le Lucien des *Histoires vraies* et du genre des narrations fabuleuses auxquelles il se rattache, en particulier dans cette description initiale de l'île vue par le voyageur qui s'apprête à y débarquer. L'île a la forme d'un croissant de lune dont les extrémités se rapprochent et forment pour le voyageur venant de la haute mer d'abord un étroit « goulet », dangereux d'accès car parsemé de nombreux récifs cachés, mais qui une fois franchi donne accès à un port si parfaitement bien protégé des courants qu'il est comparé à « un grand lac ». L'accès à l'île se définit essentiellement comme difficile ; Utopie est une île fortifiée, une île sur la défensive, de par sa forme naturelle, mais aussi par les constructions qui la protègent. Une île où l'on guide les arrivants à travers les récifs par des signaux depuis l'île, mais où les habitants ont aussi la possibilité, en cas d'attaque, de déplacer ces signaux, envoyant ainsi à leur perte les navires ennemis²⁷. Ce motif frappant du déplacement des signaux en vue de tromper l'ennemi apparaît aussi comme une métaphore à peine voilée du jeu de l'auteur vis-à-vis de son lecteur qu'il se plaît à surprendre et à rendre perplexe, en lui donnant en particulier des angoisses interprétatives face à une onomastique dont les références se dérobent et s'estompent à mesure qu'on les observe de plus près, à la manière de la capitale utopienne, Amaurote, ville qui s'obscurcit, ville qui s'estombe, ville mirage²⁸, et du fleuve Anhydre qui la traverse.

L'impression dominante qui se dégage de la présentation géographique de l'île est celle d'une forteresse, d'un isolement et d'un retranchement recherchés. Il est également très significatif qu'un travail herculéen, partagé par tous, soit au commencement de l'histoire d'Utopia : le narrateur rapporte qu'« autrefois », l'île n'en était pas une, et que c'est Utopus²⁹ qui, immédiatement après sa victoire sur la horde grossière qui peuplait jusqu'alors ces terres, commença par faire creuser, aux indigènes comme à ses propres soldats, un fossé large de quinze milles destiné à séparer l'île du continent auquel le territoire était jusque-là rattaché. Les conditions naturelles de l'île d'Utopie n'ont rien d'extraordinaire, et le travail également partagé par tous constitue le fondement du bon fonctionnement d'Utopie.

27. Dubois 1968, 12, voit dans ces côtes inhospitalières « la signification d'un interdit, celui de la terre promise dont le seuil est interdit à Moïse. L'utopiste chrétien ne peut admettre la réalisation terrestre d'une cité idéale : il la rendra donc inaccessible ou difficile d'accès ».

28. Prévost 1978, 457.

29. Prévost 1978, 450, n. 2, souligne qu'avec le nom du fondateur d'Utopie, More « reprend un mythe classique : le peuple et la cité trouvent leur origine dans un ancêtre héroïque apparu au moment où une bataille décisive anéantissait la civilisation précédente pour permettre la naissance d'une nation », et que More a pu s'inspirer de Virgile.

L'Utopie n'est pas l'Arcadie, d'abord parce qu'elle se compose avant tout d'un ensemble de villes, cinquante-quatre cités (autant que de comtés dans l'Angleterre contemporaine) bâties sur le même plan, éloignées suffisamment les unes des autres sans que la distance qui les sépare dépasse une journée de marche, certes entourées de campagnes, mais sans qu'il existe pour autant de séparation entre peuples des villes et peuples des campagnes : ce sont les peuples des villes qui vont habiter par roulement de deux ans dans les campagnes, dans les fermes pourvues de tous les outils agricoles nécessaires qui les y attendent³⁰, et travaillent ainsi deux ans de suite, cependant que se renouvelle, année après année, la population des campagnes. Le but de ce roulement est clair : « que nul n'ait à subir trop longtemps et malgré soi un genre de vie plutôt pénible », même si les citoyens qui trouveraient au contraire un charme particulier à la vie agricole ont la possibilité de rester à la campagne plusieurs années de suite. La campagne utopienne n'est donc aucunement idéalisée, elle est représentée avant tout comme le lieu de travaux agricoles essentiels mais « plutôt pénibles », et dont le degré de pénibilité, entendu comme supérieur à celui de l'artisanat, nécessite la mise en place d'un roulement pour que soient respectées la justice et l'équité de la répartition du travail entre les citoyens. Pour reprendre les mots de C.-G. Dubois, Utopie est

le rêve d'un citadin mécontent de sa cité, mais qui ne choisit pas pour paradis de ses rêves ce qui s'oppose à la ville – paradis artificiels ou campagnes arcadiennes – mais une autre cité autrement organisée³¹.

Les Utopiens ne sont en rien des hommes de l'âge d'or, ils sont des hommes comme les autres qui ont su s'organiser autrement, des hommes susceptibles de péché comme tous les hommes d'après la chute – en cela le christianisme de More s'affirme davantage que la tradition platonicienne³².

Le plan des villes utopiennes est largement fondé sur l'expérience concrète de Thomas More³³, en tant que responsable des égouts et canalisations de la ville de Londres. Si les campagnes d'Utopie n'ont rien du *locus amœnus* arcadien, c'est à l'intérieur des villes que ce dernier se retrouve, dans les jardins clos de ces cités faites de maisons à façade sur la rue et pourvues d'un jardin clos à l'arrière, directement

30. Ce détail rappelle Platon, *République*, 421 d-422 c : si la pauvreté empêche le potier de se procurer des outils, il sera empêché d'exercer son métier.

31. Dubois 1968, 18.

32. Lacroix 2007, 262 : « La perfection de l'essence d'Utopie n'est pas de ne pas comporter de mal, comme la cité juste de Platon, mais de disposer parfaitement des moyens de le combattre ».

33. Voir à ce propos R. Klein, « L'urbanisme politique de Filarete à Valentin Andreea », in *Les Utopies à la Renaissance*, Paris, PUF, 1963, p. 211, cité par Dubois 1968, 26 : « L'urbaniste et l'utopiste sont liés par une affinité psychologique. Ces grands imaginatifs ont en commun le postulat qu'on peut changer les hommes en organisant l'espace où ils se meuvent ».

inspirées de ce que Thomas More avait pu admirer dans les villes de Flandres. Les superlatifs et modalisateurs d'intensité se multiplient soudain dans la description des talents de jardiniers de ces Utopiens : « ces jardins sont d'une telle beauté et sont l'objet de soins si attentifs que je n'ai jamais rien vu de plus luxuriant ni de meilleur goût ». Ces jardins sont d'ailleurs le seul lieu où s'exprime une créativité individuelle, chacun étant libre d'appliquer au domaine purement récréatif du jardinage le savoir-faire appris dans le travail agricole. Une fantaisie, une abondance de couleurs et de formes, un luxe presque, qui seul vient tempérer ce que peut avoir d'angoissant la parfaite similitude du plan des cinquante-quatre cités utopiennes, qui se ressemblent tellement qu'avoir visité l'une équivaut à connaître n'importe laquelle de ses cinquante-trois semblables. L'équité est à ce prix : rien ne doit distinguer un Utopien d'un autre, tous étant destinés à recevoir la même part ; mais l'irréelle perfection de la reproduction à l'identique se double d'un sentiment étrange de dés-humanisation qui rappelle le caractère cauchemardesque des sociétés dystopiques imaginées, quatre siècles après More, par Wells ou par Orwell.

Le commentaire détaillé de la situation géographique de l'île et du plan de ses villes ouvre la voie à la description de l'organisation politique et sociale d'Utopie. Comme le souligne G.M. Logan, si l'ordre choisi pour l'exposé des différents aspects de cette organisation doit beaucoup à la rhétorique, la structure même de la communauté décrite par Hythlodée relève quant à elle de la théorie politique³⁴. La *Politique* d'Aristote semble avoir été présente à la mémoire de More³⁵ lors de la rédaction de la description d'Utopie, l'ordre des différents aspects considérés dans son ensemble rappelant en effet précisément celui que suit Aristote au livre VII lorsqu'il passe en revue les différents points qui doivent être considérés dans la description de la meilleure communauté politique possible³⁶ : d'abord les questions relatives au territoire, à l'emplacement de la ville, et à la communication avec la mer, puis la question de la participation de certains individus à la vie de la cité, et de leurs différentes fonctions, qui mène à la considération de la vie sociale et en particulier des repas pris en commun ; enfin, la constitution en elle-même, les lois, ainsi que la guerre et les modalités de l'entraînement militaire.

Mais c'est aussi le début de ce livre VII qui éclaire un aspect essentiel de la structure du livre II de l'*Utopie* : Aristote y recommande de commencer, avant d'envisager la meilleure constitution possible, par définir d'abord ce qui constitue le genre de vie le plus désirable³⁷. L'*Utopie* n'est pas un traité politique, mais une fiction en

34. Logan *et al.* 1995, xix.

35. Les commentateurs s'accordent à dire qu'il n'a pas pu avoir accès directement au texte pendant les mois de la rédaction du livre II, l'été 1516 à Anvers.

36. Voir Duhamel 1977, 239-243.

37. *Politique*, VII, 1-3.

forme de discours, et si More subordonne en effet, selon le conseil d'Aristote, toute description des institutions et des activités des Utopiens à la philosophie morale et à la conception du bonheur de ces derniers, ce n'est pas à l'orée du texte, mais en son centre, qu'il a choisi de placer l'exposé détaillé des principes moraux et des conditions du bonheur utopien³⁸. Au fondement de la doctrine morale des Utopiens se trouve la conviction, que l'on trouve à la fois chez Platon et chez Aristote, que l'accumulation de richesses n'est pas ce qui fait la grandeur d'un État ou le bonheur d'un individu, la fin d'une communauté politique étant d'assurer le bonheur de ses membres par l'exercice de la vertu. Les Utopiens s'attachent donc « par-dessus tout aux plaisirs de l'esprit, qu'ils mettent à la première place et regardent comme essentiels »³⁹.

L'économie des Utopiens est entièrement organisée selon ce principe du « rien de trop », et de la supériorité du plaisir pris aux occupations de l'esprit : on demande la participation de tous aux travaux agricoles⁴⁰, afin que le temps de travail de chacun soit réduit au strict nécessaire. Au fondement du fonctionnement économique d'Utopie, le travail partagé n'est en effet pas considéré comme une fin en soi : il s'agit de veiller à ce que les heures de travail ne soient pas inutilement alourdies par la production d'objets superflus (le luxe n'a pas droit de cité en Utopie), afin de dégager pour tous des heures qu'ils pourront consacrer à la liberté et à la culture de l'esprit, garant ultime du bonheur des Utopiens (même si le travail en reste la condition *sine qua non*) : ainsi, les institutions de cette République

n'ont essentiellement qu'un seul but : [...] 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 de l'existence⁴¹.

Il y a là un rappel frappant d'Aristote qui souligne au livre VIII de la *Politique* que « notre nature elle-même... cherche non seulement à exercer correctement ses activités, mais aussi à pouvoir jouir noblement du loisir : c'est là le principe de tout ». Travail et loisir « tous deux sont nécessaires », mais le loisir est préférable au travail, « car il est son but »⁴². Seule une élite de moins de cinq cents personnes, pour la plupart intellectuel(le)s de haut vol, est dispensée de travaux manuels mais, précise le

38. Prévost 1978, 102-115.

39. Prévost 1978, 112. Le passage rappelle Aristote, *Politique*, VII, 1, 7, à propos des « biens extérieurs » : « leur excès est forcément ou nuisible ou sans aucune utilité pour ceux qui les possèdent ; les biens de l'âme, sont, chacun, d'autant plus utiles qu'ils sont plus abondants ».

40. Prévost 1978, 83-84.

41. *Ibid.*, 86.

42. *Politique*, VIII, 3, 3 (trad. Aubonnet 1989).

narrateur, le principe du labeur commun est ancré si profondément chez les Utopiens que la plupart des dispensés demandent d'eux-mêmes à participer aux travaux.

Les produits de ce labeur commun sont distribués gratuitement aux Utopiens, et l'or est méprisé comme symbole de l'absurdité de son accumulation chez des peuples qui le considèrent comme hautement désirable⁴³. L'or, source de tous les vices et de tous les crimes, est aussi source d'inspiration pour la verve comique de More : il est utilisé en Utopie pour couler des objets humbles et quotidiens comme les pots de chambre, et il est même associé à la marque de l'infamie puisqu'il sert en particulier à fondre les chaînes de ceux qui se sont vus condamner par les magistrats utopiens⁴⁴. Hythlodée déplore que l'or « par nature si inutile, ait acquis aujourd'hui, dans toutes les nations du monde, une telle cote que l'homme lui-même, par qui et pour qui cette valeur a été créée, ait beaucoup moins de prix que lui », et se félicite, dans la diatribe finale qui conclut le livre II, de ce qu'une véritable « moisson de crimes » ait été « détruite » en Utopie par la suppression de la valeur accordée à l'or.

Les propos d'Hythlodée rappellent ici ceux de Socrate dans la *République* :

Pour l'or et l'argent, on leur dira qu'ils ont toujours dans leur âme les métaux qu'ils ont reçus des dieux, qu'ils n'ont pas besoin de ceux des hommes, et qu'il est impie de souiller la possession de l'or divin en la joignant à celle de l'or mortel, parce que beaucoup de crimes ont été commis pour le métal monnayé du vulgaire, tandis que le leur est pur⁴⁵.

Pour More comme pour Platon, l'or mène au crime, et sa valorisation en elle-même est un crime à l'encontre de la valeur incomparable de l'âme humaine.

L'*Utopie* reflète également très nettement le communisme platonicien tel qu'il se trouve exposé au livre III de la *République*⁴⁶ à propos des gardiens de la cité platonicienne ; la description des maisons utopiennes illustre ce que préconise

43. Prévost 1978, 96 sq.

44. L'épisode des ambassadeurs anémoliens (Prévost 1978, 98-99) permet à More d'exploiter plus longuement le potentiel narratif et comique de ce renversement des valeurs matérielles : ce peuple plein de vent, creux et artificiel, ignorant – en raison de son éloignement géographique – le mépris des Utopiens pour l'or et le luxe, prend pour une pauvreté qu'ils jugent indigne et honteuse la simplicité de mise et l'absence de luxe de ce peuple. Ils décident alors de les éblouir en paradant par les rues de la ville vêtus de leurs plus beaux atours tissés de fine étoffe et portant force chaînes et ornements en or : bien évidemment, ils ne rencontrent pas l'admiration et la fascination auxquelles ils s'attendaient de la part de ce peuple fruste ; au contraire, Hythlodée décrit la façon tout à fait « réjouissante » (le mot est dans le texte) dont les ambassadeurs sont regardés avec consternation par la population qui les prend pour des proscrits, n'accordant d'intérêt qu'à leurs serviteurs et allant même jusqu'à se gausser de leurs chaînes d'or, remarquant qu'elles sont bien courtes et bien légères pour empêcher efficacement ces proscrits de s'enfuir, s'il leur en venait l'idée.

45. *République*, III, 416 a-417 b.

46. *République*, III, 416 a-417 b.

Socrate pour le logement des gardiens, en y ajoutant l'idée du roulement par tirage au sort :

toutes les portes, qui sont à deux battants, cèdent à une légère poussée de la main et se referment automatiquement. Entre donc qui veut. Ainsi, nulle part on ne trouve la moindre trace de propriété privée. Quant aux maisons elles-mêmes, on en change tous les dix ans après tirage au sort⁴⁷.

Mais More va plus loin que Platon dans sa description d'Utopie, puisque la communauté des biens n'y est pas réservée à une élite, mais s'applique à la société tout entière.

Pourtant, on ne saurait définir avec certitude la valeur prescriptive aux yeux de More de cette généralisation du communisme à la société tout entière : si Hythlodée, à la fin du livre I, s'était passionnément exprimé en faveur de l'abolition de la propriété privée et de l'argent, le personnage Thomas More s'était au contraire élevé contre un tel communisme, selon lui source de pénurie et ferment de sédition⁴⁸.

L'organisation de la vie sociale en Utopie semble quant à elle répondre exactement à l'injonction de Platon au même livre III : « Ils prendront leurs repas ensemble et vivront en commun », les repas en commun étant aussi pour Thomas More l'occasion d'un plaisir visible pris à la description pittoresque de l'organisation pratique de ces immenses tablées mêlant toutes les générations⁴⁹. En revanche, la communauté des femmes et des enfants telle qu'elle est décrite dans la *République*⁵⁰ ne se retrouve pas dans l'*Utopie* : les Utopiens sont monogames, et les cités utopiennes se subdivisent en familles formées en général de ceux qui sont unis par une parenté naturelle, chaque famille comptant entre dix et seize adultes, et chaque cité six mille familles. De même, en ce qui concerne l'allaitement et les soins à donner aux enfants, Utopie diffère notablement de la cité platonicienne : il est dit en effet dans la *République* que les enfants seront allaités par les mères indistinctement (on mettra en œuvre « tous les moyens possibles pour qu'aucune d'elle ne reconnaisse sa progéniture »⁵¹), tandis que chez les Utopiens, « chaque mère allaite son enfant », sauf si la mort ou la maladie l'en empêche – d'autres nourrices seront trouvées dans ce cas.

La divergence essentielle entre More et Platon tient aux modèles d'organisation politique différents qu'ils ont respectivement adoptés pour leur cité idéale : la République platonicienne s'appuie sur une aristocratie, tandis que l'idéal politique

47. Prévost 1978, 76.

48. Prévost 1978, 65-67.

49. Prévost 1978, 91-92.

50. *République*, V, 458-459.

51. *République*, V, 461 a.

au cœur d'Utopie est celui d'une démocratie représentative⁵². La communauté des femmes et des enfants dans la *République* apparaît d'ailleurs directement liée à l'élitisme de la cité idéale platonicienne et à l'eugénisme qui prévaut dans la recherche d'une race toujours meilleure, que seule l'incitation à des unions fréquentes à l'intérieur de l'élite peut garantir. Les deux textes se rejoignent pourtant sur le sujet de la régulation de la population. La population des villes utopiennes est régulée selon un principe qui rappelle celui des vases communicants : un chiffre, prévu par la loi, nous dit-on, mais non communiqué par le texte, fixe les limites supérieures et inférieures du nombre d'habitants par cité : tout surplus est reversé immédiatement aux cités qui ne sont pas encore surnuméraires, ou sont déjà menacées de dépopulation. Le motif est à mettre en rapport avec le passage du livre V de la *République* où Socrate rappelle que la taille de la cité ne doit en rien compromettre son unité :

Jusqu'au point où, agrandie, elle conserve son unité, la cité peut prendre de l'extension, mais non pas au-delà. – Fort bien. – Donc nous prescrirons aussi aux gardiens de veiller avec le plus grand soin à ce que la cité ne soit ni petite ni grande en apparence, mais à ce qu'elle soit de proportions suffisantes, tout en gardant son unité⁵³.

Mais là où Platon ne fait qu'énoncer un principe pour sa cité idéale, More, dans la description de sa cité de chair, confronte le principe de ce système de régulation à la réalité du vivant : reconnaissant que le nombre de naissances par famille est quelque chose qui ne saurait être déterminé à l'avance et que le système d'équilibrage doit aussi prendre en considération la possibilité d'un accroissement global de la population de l'île, les législateurs utopiens ont prévu dans ce cas l'établissement de colonies utopiennes⁵⁴. On retrouve là un des exemples les plus frappants de ce procédé propre au texte du livre II dans son entier, celui d'un glissement sans transition de l'hypothèse envisagée de façon abstraite et prescriptive, à la narration au présent d'habitude de ce qui se passe une fois l'hypothèse devenue réalité : à la différence de Platon, qui prescrit de veiller à la conservation de l'unité de la cité, mais n'envisage pas les actions à mener au cas où cette unité éclaterait, le texte de Thomas More déroule jusqu'au bout toutes les hypothèses possibles et ne se contente pas de décrire leurs conséquences possibles, mais les narre comme s'étant déjà effectivement produites.

Le motif des colonies conduit également à un développement paradoxal sur le thème de la guerre dans l'*Utopie*. L'Utopie en tant que lieu de la justice et de l'équité condamne la guerre, et les Utopiens font tout ce qui est en leur pouvoir pour éviter

52. En Utopie, chaque groupe de trente familles élit tous les ans un magistrat, et les magistrats ainsi élus sont chargés d'élire un « Gouverneur », parmi quatre citoyens « présentés par le peuple ». Le Gouverneur, s'il est « soupçonné d'aspirer à la tyrannie », pourra être destitué (Prévost 1978, 77-78).

53. *République*, V, 422 c-423 c.

54. Prévost 1978, 87.

de la faire. S'ils y sont forcés, en cas d'agression ou pour venir au secours d'un peuple ami, ils font la guerre avec humanité : victorieux, ils ne se livrent jamais au massacre et se refusent à piller ou à détruire les récoltes⁵⁵. Le texte de More rejoint ici la *République* sur la conduite que doivent adopter les vainqueurs⁵⁶. Mais la nécessité de réguler la taille des cinquante-quatre cités par l'établissement de colonies conduit à des développements plus inattendus : les Utopiens proposent d'abord aux autochtones de vivre en harmonie avec eux selon les lois utopiennes qu'ils transportent naturellement avec eux sur le continent, mais si les autochtones refusent d'adopter la loi utopienne, une guerre contre ces récalcitrants sera engagée, le régime utopien ne pouvant accepter le moindre compromis qui mènerait inmanquablement à la corruption de ses lois. Cette colonisation par la force contredit-elle l'idéal humaniste par ailleurs affiché par les Utopiens, celui du refus des guerres de conquêtes ? Ou faut-il plutôt voir ici l'illustration du fait que, pour reprendre les mots de J.-Y. Lacroix, « l'humanisme utopique est concret »⁵⁷ ? Ce qui justifierait la guerre dans le cas de figure évoqué, c'est qu'il serait impossible de laisser les autochtones négliger la terre qu'ils entendent conserver pour eux seuls : vouloir garder pour soi, sans la cultiver, une terre dont on n'a nul besoin est une injustice flagrante qui justifie de déclencher une guerre visant à rétablir la justice et l'équité⁵⁸.

La description d'Utopie au livre II s'élabore à travers un mouvement de va-et-vient continu entre le texte de la *République* et la réflexion personnelle de More, nourrie des lectures des Anciens et de ses contemporains. Mais s'il est vrai qu'elle ne peut être lue en dehors de ce parallèle fondamental avec le texte de Platon, la description d'Utopie se distingue pourtant de la cité idéale platonicienne par son essence même, en ce qu'elle prend forme à travers une description qui présuppose son existence et la donne à voir sur le mode de la mimésis ; pour reprendre les termes de J.-Y. Lacroix⁵⁹, elle apparaît ainsi comme « existence sensible de l'essence de la cité parfaite » telle que Platon l'envisage, la description sensible d'Utopie par Raphaël étant ce qui la donne à connaître. Si la cité de Platon venait à exister, elle finirait par se corrompre⁶⁰, mais

tel ne peut pas être le cas pour Utopie, pensée pour essentiellement durer, puisqu'encore une fois son essence ne peut être altérée par une existence qu'elle est déjà par elle-même⁶¹.

55. Prévost 1978, 131.

56. *République*, V, 469 b-470 b.

57. Lacroix 2007, 253.

58. Hexter & Surtz 1964, p. cixii, fait l'inventaire des similarités qui existent entre la manière de faire la guerre utopienne et celle des Germains tels que les décrit Tacite dans *Germania*.

59. Lacroix 2007, 158.

60. *République*, VIII, 546 a : « Tout ce qui est né est sujet à se corrompre ».

61. Lacroix 2007, 162.

L'« existence » de l'île, paradoxalement affirmée dans la fiction, est mise en scène également dans les nombreux paratextes de l'œuvre, de la carte de l'île placée au début de l'ouvrage et accompagnée d'un document présentant l'« alphabet des Utopiens », au sizain du poète lauréat utopien Anémolius : ce dernier souligne la supériorité d'*Utopie* sur la *République* qui n'a fait que « dessiner en lettres » ce qu'*Utopie* « montre » véritablement⁶². Thomas More lui-même, dans la lettre à Pierre Gilles placée en exergue de l'*Utopie*, s'attache à prolonger le jeu sur la « vérité » de la fiction, évoquant la mise en scène du Prologue comme un véritable souvenir commun, et faisant référence à Hythlodée comme à un personnage tout à fait authentique. Le jeu sur la fiction « vraie » atteint un degré de complexité particulier dans cette lettre où More, prétextant qu'un théologien désireux de se rendre en Utopie s'est adressé à lui pour obtenir de plus amples informations d'ordre géographique, avoue son « embarras » à devoir reconnaître qu'il ne sait pas où se trouve Utopie... « Il ne nous vint pas à l'esprit de demander, et Raphaël n'a pas songé à nous dire, dans quelle partie de ce nouveau monde se trouve située l'Utopie », écrit-il, demandant à Pierre Gilles de bien vouloir poser la question à l'intéressé pour réparer cet « oubli », afin, dit-il, que dans son ouvrage « ne subsiste rien de faux, ni ne manque rien de vrai »⁶³. Dans ce jeu sur la vérité de la fiction, c'est le Lucien des *Histoires vraies* qui s'inscrit en filigrane du texte de More, dans un jeu de mise en abyme du prologue des *Histoires* où Lucien annonce que les aventures qui vont suivre sont un tissu de mensonges⁶⁴, et qu'il ne dira la vérité que sur un seul point : en disant qu'il ment. More semble ici jouer à prendre le contre-pied des propos de Lucien, qui évoque ces auteurs habitués à mentir de par leur profession de philosophes, mais qui l'étonnent « sur un point : c'est qu'ils avaient cru pouvoir écrire ce qui n'est pas vrai sans qu'on s'en aperçût »⁶⁵. La mise en scène volontairement et comiquement exagérée de l'histoire « vraie » dans les paratextes de l'*Utopie* semble ainsi ne pouvoir être lue en dehors d'un dialogue de Thomas More avec Lucien et une œuvre qui lui était familière

62. Poème présent dans les quatre premières éditions : *HEXASTICHON ANEMOLII POETAE LAUREATI, HYTHLODAEI EX SORORE NEPOTIS IN UTOPIAM INSULAM* / *Utopia priscis dicta, ob infrequentiam, / Nunc civitatis aemula Platonicae, / Fortasse victrix (nam quod illa literis / Delineavit, hoc ego una praestiti, / Viris et opibus, optimisque legibus) / Eutopia merito sum vocanda nomine* « SIZAIN D'ANÉMOLIUS, POÈTE LAURÉAT, NEVEU DE HYTHLODÉE PAR SA SŒUR / Utopie, pour mon isolement par les anciens nommée, / Émule à présent de la platonicienne cité, / Sur elle peut-être l'emportant – 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 » (trad. Prévost 1978, 11).

63. Prévost 1978, 350.

64. Voir Saïd 1994, 150 : « Lucien inverse le rapport du réel et de la littérature : si l'ethnographe écrit (ou prétend écrire) ce qu'il a vu, Lucien ne voit (et ne fait voir) que ce qui a été écrit ».

65. *Histoires vraies*, I, 4 (trad. Bompain 1998).

depuis qu'il s'était, avec Érasme, attelé à la traduction du grec en latin des *Épigrammes* et des *Dialogues*⁶⁶.

D'un point de vue stylistique, l'influence de Lucien est palpable dans tous les passages où pointent l'ironie ou le burlesque sous l'apparent sérieux de la description, et en particulier dans le jeu sur les créations de noms de peuples et de lieux qui parsèment l'*Utopie*, et rappellent les créations onomastiques de Lucien⁶⁷. Dès la parution de l'*Utopie*, les lecteurs et exégètes de l'œuvre se sont évertués à traduire et à interpréter ces noms composites, formés pour la majorité d'entre eux sur des racines grecques, mais des racines parfois tronquées ou associées à d'autres plus obscures, au point que bien souvent l'interprétation finit par se heurter à une aporie insurmontable.

Les créations onomastiques de Thomas More peuvent être divisées en deux groupes : les noms qui fonctionnent sur le mode du paradoxe et de l'impossibilité absurde, en particulier ceux qui commencent par un a- privatif⁶⁸, et ceux qui semblent au contraire vouloir capturer une qualité morale. Pour ce qui est du premier groupe, dans le premier livre déjà, les Polylérites, donnés en exemple comme peuple très sage, évoquaient par leur nom un bavardage abondant, de même que le sage théoricien Hythlodée, que son nom désigne comme vain discoureur ; les Achoriens quant à eux annoncent les Utopiens par leur ancrage géographique dans le nul-lieu. Au début du livre II, le fleuve Anhydre a beau prendre sa source en amont d'Amarrote pour se diversifier en courants qui se rejoignent près de la mer en un large fleuve, il n'en reste pas moins le fleuve sans eau, vidé de sa substance même par son nom ; les gouverneurs d'Utopie sont appelés « Adèmes », les « sans-peuple »⁶⁹.

Dans le second groupe, on trouve les Macariens, ces bienheureux dont le roi s'engage à ne jamais amasser plus de mille livres en or, mais aussi les noms attribués

66. Cf. « Luciani compluria opuscula ab Erasmo et Thoma Moro interpretibus optimis in Latinorum linguam traducta », in K. Kumaniecki, R.A.B. Mynors, C. Robinson, J.H. Waszink Leyde (éd. & notes), *Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami I, 1 : Ordinis primi tomus primus*, Amsterdam, North Holland, 1969 et C.R. Thompson, *The Translations of Lucian by Erasmus and St. Thomas More*, Ithaca (New York), Cornell University Press, 1940.

67. Voir Bompaire 1958, 699 *sq.*, pour une analyse exhaustive de l'invention des noms propres chez Lucien.

68. Dubois 1968, 15, avance une explication intéressante des « a » privatifs dans l'*Utopie*, même si cette interprétation se situe à un tout autre niveau, qu'il qualifie de « psychologique » : « La création de l'utopie est liée à un échec, ou du moins à un sentiment d'échec [...]. L'utopie repose sur un "blocage" initial, un sentiment d'impossibilité, souvent conscient et souligné par l'auteur : c'est une explication psychologique possible des a privatifs dans les noms propres d'Utopie ».

69. Ce terme rappelle le mélange des dèmes et des tribus chez Lucien que Bompaire 1958, 157, commente ainsi : « Cet emploi très libre de l'état civil athénien est un aspect de cette fantaisie attique qui se développe dans l'ensemble de l'œuvre et dépasse le stade de la reconstitution historique ou comique : elle crée, par son insistance même, un climat attique qui équilibre le mirage barbare ». La création d'un « climat attique » n'est-elle pas l'un des objectifs de l'onomastique de More ?

aux différentes fonctions dans la hiérarchie de la cité ou aux castes religieuses, parfois compliqués de variantes latinisées ou censées appartenir à un état plus récent de la langue utopienne : ainsi les « Phylarques » élus par les groupes familiaux s'appelaient autrefois « Syphogrates », les « Buthresques », ces religieux par excellence⁷⁰, sont aussi appelés *religiosi*. Mais cette séparation, qui ne permet pas de rendre compte de l'ensemble des créations onomastiques de More, échoue également à mettre en lumière une logique d'ensemble ou un principe unifiant derrière ces créations verbales.

J. Romm⁷¹ s'est posé la question de la stratégie onomastique de More dans l'*Utopie*, à travers l'étude de ce que celle-ci doit en particulier à Lucien. À la recherche d'un système cohérent de production de ces noms propres, il avoue sa perplexité face à l'absence de distinction étymologique entre Utopiens et non-Utopiens, le poète utopien Anémolius, lui, partageant son nom avec le peuple non utopien des « Anémoliens ». Les « Néphélogètes », en faveur de qui les Utopiens ont autrefois mené la guerre, constituent pour J. Romm un autre type de difficulté interprétative : il rappelle que le linguiste Vossius au XVII^e siècle avait déjà noté la difficulté présentée par le suffixe « gètes » qui ne correspond à aucune racine grecque, et s'il est capable lui-même de rapprocher ce nom des *Nephelokentauroi* de Lucien, ou bien de *Nephelokokygia* chez Aristophane, ou même encore de l'épithète homérique appliquée à Zeus, *néphélegeta*, il se heurte toujours à une difficulté d'interprétation irréductible.

Faut-il s'acharner à essayer de traduire les noms de l'*Utopie*? Ou faut-il, comme J. Romm le pense, accepter comme structurelle et essentielle l'ambiguïté de l'onomastique utopienne, à l'image d'un texte qui décontenance parfois le lecteur et le conduit à se poser la question du sérieux ou de l'ironie du discours, sur un mode très lucianesque? Et rire avec More du piège qu'il avoue à demi-mot, dans sa lettre à Pierre Gilles, avoir délibérément tendu à ses lecteurs érudits, amateurs de philologie, et peut-être aussi trop facilement impressionnés par ce qui porte le cachet de l'ancien⁷².

Lucien, More et Rabelais

C'est également Lucien qui fournit une clef essentielle de la lecture de l'*Utopie* par Rabelais et des formes prises par cette intertextualité particulière dans l'œuvre

70. Prévost commente ainsi l'étymologie de « Buthresques » : « Du grec Bou-, énorme, ayant trait à *bous*, bœuf, pour marquer l'énormité, et *thrèskhos*, religieux. Le mot signifie le religieux *par excellence* » (Prévost 1978, 605, n. 5).

71. Romm 1991.

72. Prévost 1978, 353 : « Les demi-savants dédaignent comme vulgaire tout ce qui ne fourmille pas de termes désuets. Certains n'ont de goût que pour les ouvrages des anciens ».

narrative rabelaisienne. Au-delà de points de rencontres explicites, thématiques ou narratifs, que nous allons mentionner, au-delà de la parenté humaniste qui lie deux auteurs, tous deux admirateurs d'Érasme, le texte de Thomas More et le texte rabelaisien semblent liés, plus profondément encore, par la dette qu'ils ont l'un comme l'autre envers Lucien de Samosate, et qui se manifeste en particulier, dans leurs œuvres respectives, par la place laissée à l'ironie et à la satire, au non-sens bouffon même, mais aussi à une réflexion sur la production du sens par le texte, entre « plus hault sens » à extraire d'une lecture interprétative complexe et joyeuses facéties de bouffons ou de bienyvres.

Le chapitre II du *Pantagruel*, publié en 1532, comporte la première attestation du mot *utopie* en français : la ville d'Amaurote donne son nom à un peuple en Utopie dans le récit de l'origine du géant éponyme :

Gargantua en son eage de quatre cent quatre vingt quarante et quatre ans engendra son filz Pantagruel de sa femme nommée Badebec, fille du Roy des Amaurotes en Utopie⁷³.

Au chapitre VIII, Gargantua signe sa fameuse lettre à son fils Pantagruel, dans laquelle il pose les principes de l'éducation éclairée et moderne qu'il désire pour lui, de la ville d'Utopie – clin d'œil textuel qui a conduit les commentateurs à se demander dans quelle mesure le lieu « utopique » de la signature de la lettre devait conduire le lecteur à mettre en doute le sérieux de son contenu.

C'est en tout cas de façon toujours ludique que l'*Utopie* est intégrée au cours narratif de l'œuvre rabelaisienne. Après la mention d'Utopie dans la signature de la lettre de Gargantua, nous la retrouvons citée dans le dernier tiers du *Pantagruel* au chapitre XXIII⁷⁴ : on y apprend que, profitant de l'absence du roi Gargantua, les Dipsodes, peuple des assoiffés, ont envahi une grande partie d'Utopie et assiègent le « pays des Amaurotes », avec ce même glissement que l'on retrouve ici du nom de la ville chez More à un nom de peuple. Pantagruel et ses compagnons triomphent des Dipsodes à la fin de ce premier volume rabelaisien, épisode qui clôt le livre. On sait que le volume publié ensuite est le *Gargantua*, Rabelais remontant le temps narratif pour faire précéder la geste du fils par celle du père. Ce n'est que onze ans après la publication du *Pantagruel*, en 1546, que paraîtra le *Tiers Livre*, donné par Rabelais comme « suite » au *Pantagruel* : le *Tiers Livre* s'ouvre en effet sur la période qui suit immédiatement la victoire de Pantagruel sur les Dipsodes, et sur sa décision de transporter en Dipsodie une colonie d'Utopiens, afin de s'assurer la docilité et la bonne volonté du peuple nouvellement conquis. C'est la dernière fois qu'Utopie est mentionnée explicitement dans le texte rabelaisien : la navigation d'île en île de

73. Rabelais (Huchon 1994), 222.

74. Rabelais (Huchon 1994), 298.

Pantagrue et de ses compagnons dans le *Quart Livre*, sur le modèle des narrations fabuleuses de Lucien, présente en fait encore d'importants recouvrements possibles avec le texte de l'*Utopie*.

M. Leslie, dans une étude sur les rapports entre l'écriture utopique à la Renaissance et le problème de l'histoire, a mis en lumière le fait que la référence à l'*Utopie* dans la fiction rabelaisienne a pour effet de la vider de son contenu proprement utopique⁷⁵. Gargantua puis Pantagrue sont présentés comme les nouveaux rois d'Utopie, sans qu'aucune explication ne soit donnée sur l'histoire de la succession du roi fondateur Utopus : en tant qu'éminents souverains philosophes et humanistes, les géants rabelaisiens s'approprient spontanément cette Utopie lointaine, non plus fiction utopique, mais véritable lieu littéraire, dans lequel Rabelais ancre son texte, en en faisant le berceau familial de sa dynastie humaniste.

Certains motifs narratifs ont également retenu particulièrement l'attention de Rabelais, comme celui des colonies utopiennes. Il reprend en effet le motif de façon très détaillée au début du *Tiers Livre*, dans ce qui constitue l'exemple le plus développé et le plus explicite de l'intertextualité qui unit le texte rabelaisien à celui de More. Ayant « entièrement conquis le pays de Dipsodie », Pantagrue

en icelluy transporta une colonie de Utopiens en nombre de .9876543210. homes, sans les femmes et petit enfans : artisans de tous mestiers, et professeurs de toutes sciences liberales : pour ledict pays rafraichir, peupler et orner, mal autrement habité et desert en grande partie⁷⁶.

Rabelais reprend ici le motif des terres en friche qui dans l'exposé de Raphaël Hythlodée sont considérées comme un motif suffisant pour justifier leur annexion par les colons utopiens. En revanche, il n'est pas question chez Rabelais de l'épanchement d'un trop-plein de population utopienne, ni de possible résistance des colonisés pouvant mener à la guerre : c'est parce qu'il souhaite maintenir son autorité, qu'il exerce avec la plus grande bonté, sur ce pays nouvellement conquis que Pantagrue installe en Dipsodie une colonie d'Utopiens. La suite du chapitre est d'ailleurs une longue mise en garde, assortie de nombreuses références aux textes antiques, contre l'usage de la violence et de la force en de telles circonstances : rien ne vaut la douceur et la générosité d'un chef pour gagner à sa cause la population du nouveau territoire⁷⁷.

75. Leslie 1998, 3.

76. Rabelais, *Tiers Livre*, chapitre I, *incipit*.

77. Rabelais a probablement à l'esprit, au moment où il écrit, l'exemple de son protecteur et ami, Guillaume du Bellay, nommé gouverneur du Piémont récemment annexé et dont la gestion humaine et généreuse lui a attiré très vite l'estime de tout un peuple, et, par-delà les frontières, la réputation d'un très grand homme d'État. Sans doute aussi Rabelais, lecteur de l'*Utopie*, n'est-il pas resté insensible

Le narrateur rabelaisien souligne l'efficacité de l'approche non violente de Pantagruel en montrant avec quelle rapidité les Dipsodes se montrent acquis à leur nouveau roi, enthousiasme qui pourrait paraître surprenant mais qui s'explique

par ne sçay quelle ferveur naturelle en tous humains au commencement de toutes œuvres qui leur viennent à gré. Seulement se plaignaient... de ce que plus toust n'es-toit à leur notice venue la renommée du bon Pantagruel⁷⁸.

La référence à un autre passage du livre II de l'*Utopie* se fait jour ici, qui montre bien à quel point le texte de More était encore présent à l'esprit de Rabelais pendant la rédaction du *Tiers Livre* : le passage semble en effet faire directement référence à la description par Hythlodée de la réaction des Utopiens lorsqu'ils découvrent pour la première fois le Christianisme à travers les récits du groupe de voyageurs dont Hythlodée fait partie : nombre d'Utopiens sont immédiatement conquis par cette doctrine dont leur religion naturelle s'avère être somme toute très proche, bien qu'ils n'aient jamais entendu parler du Christ : ils ne peuvent que regretter de ne pas l'avoir connu plus tôt⁷⁹.

Les références explicites à l'île d'Utopie prennent fin avec l'épisode des colonies utopiennes en Dipsodie. Mais More et Lucien n'en restent pas moins présents en filigrane dans les navigations de Pantagruel et de ses compagnons, en quête de l'oracle de la « dive bouteille » dans le *Quart Livre* : le genre de la navigation fabuleuse auquel le livre se rattache renvoie non seulement aux *Histoires vraies* de Lucien, dont s'inspirent plusieurs épisodes du *Quart Livre*⁸⁰, mais aussi à l'écriture utopique : la référence à l'*Utopie* reste présente implicitement à l'arrière-plan de chaque débarquement dans des îles qui sont pour les compagnons autant de mondes nouveaux. À cet égard, l'épisode de l'île de Medamothi⁸¹, cette île de Nulle-Part qui constitue la première escale des compagnons, peut apparaître tout à fait symbolique de cet intertexte implicite, renforcé par un faisceau de détails intrigants : Pantagruel et ses compagnons ne s'aventurent pas plus avant que le port de Medamothi, où se tient une foire des plus animées qui va les conduire à l'achat de tableaux assez mystérieux. Parmi ces derniers, deux en particulier retiennent l'attention : une peinture, achetée par Frère Jean, représente le visage d'un plaideur – faut-il y voir une allusion cryptée au magistrat de Londres, ou bien à la péroration de son personnage Hythlodée ? Épistemon, quant à lui, fait l'acquisition d'un tableau « on quel

au paradoxe que constitue la justification de ces guerres contre l'indigène récalcitrant, de la part d'un peuple qui s'est construit sur sa détestation de la guerre.

78. Rabelais (Huchon 1994), 354.

79. Prévost 1978, 142.

80. Pour une analyse détaillée de l'intertexte lucianesque de Rabelais, voir Lauvergnat-Gagnière 1988.

81. Rabelais (Huchon 1994), 540-542.

estoient au vif peinctes les idées de Platon », intéressant paradoxe qui n'est pas sans rappeler le réalisme de la peinture de l'irréalité dans le texte de More⁸². Le fait que Frère Jean règle ses achats « en monnaie de singe » peut également se lire comme une confirmation de la présence en filigrane du chapitre de cette île d'Utopie où toute monnaie d'échange a été proscrite.

L'épisode de l'escalade à Medamothi est suivi de près par celui, bien connu, du mouton que Panurge achète au marchand Dindenault⁸³. Le navire de Pantagruel croise au début du chapitre VI un navire de retour du pays des Lanternes (directement tiré des *Histoires vraies* de Lucien). À son bord se trouve Dindenault, prospère marchand de moutons, avec qui Panurge entame presque immédiatement une querelle, Dindenault refusant de lui vendre un de ses moutons. Le personnage du marchand est particulièrement odieux : il fait l'article de ses moutons mirifiques à Panurge, en soulignant qu'ils sont destinés à des clients royaux, et en se moquant de façon humiliante de la prétention de Panurge à lui en acheter un. Le thème du commerce des moutons, couplé au caractère particulièrement arrogant du marchand, rappelle la diatribe d'Hythlodée au livre I dans laquelle ce dernier dénonce l'« oligopole » des éleveurs de moutons anglais qui se sont enrichis par le procédé inique des *enclosures*, ces barrières élevées autour de champs jusque-là accessibles à tous, et en particulier aux plus miséreux⁸⁴. Ils ont ainsi enlevé aux pauvres les ressources qu'ils pouvaient encore trouver comme ouvriers agricoles ou par un modeste élevage ou artisanat familial.

« Chassez ces mortels fléaux !... Mettez un frein aux achats massifs des riches et restreignez la liberté de tout ce qui ressemble à un monopole » s'exclame Hythlodée en conclusion du sombre tableau qu'il vient de dresser des conséquences désastreuses d'un commerce sauvage. Le geste de Panurge, qui jette à la mer le mouton qu'il vient à grand-peine d'acheter au marchand, provoquant aussitôt sa ruine par la perte de tout le troupeau, prend une dimension nouvelle dans ce parallèle, comme si le geste de Panurge pouvait se lire comme la matérialisation narrative, dans le texte rabelaisien, de la colère d'Hythlodée.

82. J. Bompaigne (Bompaigne 1958, 708) a analysé l'importance du motif de l'*ecphrasis* d'œuvre d'art dans l'œuvre de Lucien, qui éclaire le rapport à la réalité tel qu'il se construit dans l'écriture : « Pour Lucien, le monde est à l'image d'un relief ciselé et, qui plus est, immortalisé par un poète : on ne peut rêver plus total et plus significatif renversement des rapports de réalité ». Le procédé, note-t-il, « devient encore plus complexe lorsque l'œuvre d'art est elle-même le reflet d'une œuvre littéraire » : c'est exactement le cas de figure que l'on retrouve ici, dans la description des tableaux achetés sur l'île de Medamothi, où Rabelais reprend le procédé de l'*ecphrasis* si présent chez Lucien pour faire affleurer l'intertexte de Platon et de More.

83. Rabelais (Huchon 1994), 550-556.

84. Prévost 1978, 38.

Les références à l'*Utopie* dans le texte rabelaisien se font donc essentiellement sur le mode éminemment lucianesque de l'allusion, de l'imitation⁸⁵ et de la réécriture. L'humanisme de l'écriture utopique de More est ce qui retient avant tout l'attention de Rabelais, beaucoup plus que son utopisme. Si l'ombre de l'*Utopie* se dessine à l'arrière-plan des navigations fabuleuses du *Quart Livre*, à travers le motif de la découverte de mondes nouveaux, d'autant plus intéressants qu'ils sont isolés du reste du monde et se sont développés en vase clos, la description de la majorité de ces îles tient davantage de la dystopie que de l'utopie. Le seul épisode du texte rabelaisien qui se rapproche à proprement parler d'un essai d'écriture utopique est celui de la fondation de l'abbaye de Thélème à la fin de *Gargantua*⁸⁶ : pour remercier Frère Jean de son rôle décisif dans la défaite de Picrochole, Gargantua lui offre « tout son pays de Thélème près de la rivière Loyre et à deux lieues de la grande forêt du Port Huault », afin qu'il puisse fonder une abbaye « a son devis », où sera instituée une religion « au contraire de toutes les autres ». Le terrain est décrit, commode, baigné par les eaux d'un fleuve, non loin d'une forêt : toutes les conditions sont réunies pour que s'ébauche la description de cette communauté utopique. Mais toute ressemblance avec Utopie s'arrête là : en prenant le contre-pied de ce qui fait l'essence de toute communauté monastique, l'abbaye de Thélème fait resurgir le luxe et le raffinement qui avaient été bannis des cités utopienne et platonicienne, aussi bien dans le détail des riches atours des Thélémites que dans l'aménagement intérieur de leur abbaye-palais. La seule devise qui règle la vie des Thélémites est « fay ce que voudras » : le temps lui-même n'est plus compté, ni horloges ni cloches ne viennent ponctuer la vie de la communauté, qui navigue au gré du désir de chacun s'accordant naturellement à celui de tous, par la grâce de la bonté naturelle et du bon sens des Thélémites. De ce point de vue, et malgré le raffinement de l'architecture et des jardins de l'abbaye, Thélème est, pour reprendre le mot de C.-G. Dubois, « plus arcadienne qu'utopienne »⁸⁷.

Reflète inversé de la vie religieuse, l'épisode de Thélème fait aussi ressortir avec une acuité particulière ce que l'organisation de la vie en Utopie doit à l'exemple des communautés monastiques⁸⁸. Les dialogues philosophiques et les traités de philosophie politique des Anciens ont donné forme et matière à la réflexion de More sur

85. Voir Trédé 1994, pour une analyse du jeu des citations et de la parodie dans l'œuvre de Lucien, décrite comme « un débordement jubilatoire d'imitation ».

86. Rabelais (Huchon 1994), 137-150.

87. Dubois 1968, 5 : « L'Arcadie fait une loi sociale du désir individuel, en supposant plus ou moins consciemment la bonté naturelle de l'homme. La devise de Thélème, "fay ce que voudras", est en ce sens beaucoup plus arcadienne qu'utopienne ».

88. A. Prévost a analysé l'importance, dans ce qu'il appelle « l'élaboration subconsciente du modèle utopien » chez Thomas More, du séjour de quelques années qu'il fit dans sa jeunesse à la Chartreuse de Londres (Prévost 1978, 42-45).

la meilleure forme de communauté politique ; mais les détails concrets de l'existence bien réglée des Utopiens, de leur travail commun, de la simplicité de leur mise comme de leur mépris des richesses sont puisés directement à la source de ces communautés d'hommes et de femmes vivant selon l'exemple du Christ. Dans sa lettre à Thomas Lupset datée de juillet 1517, et placée par les éditeurs en préface de l'*Utopie*, Budé a scellé l'interprétation d'une Utopie entre terre et ciel, refuge de la Justice sur le chemin du ciel, dans un ailleurs qu'il nomme « Udépotie » et qui pourrait bien être selon lui l'une des îles fortunées. Il la nomme « Hagnopolis », préfiguration de la Cité Sainte dans l'Apocalypse, avec laquelle elle ne se confond pourtant pas : elle est ce pas vers le ciel, ce havre d'espérance qui hisse la justice et l'équité un peu plus haut vers les idéaux auxquels aspirent depuis les temps anciens, philosophes ou non, les justes parmi les hommes.

Emmanuelle LACORE-MARTIN

Université d'Édimbourg

Références bibliographiques

Éditions de l'Utopie de Thomas More

- HEXTER J.H., SURTZ E. (1964), *Utopia, The Complete Works of St. Thomas More*, vol. 4, New Haven – Londres, Yale University Press (bilingue latin-anglais, fondée sur l'édition de mars 1518 à Bâle (la n° 3) avec collation des trois autres de 1516 à 1518 et la traduction revue de G.C. Richards, Oxford, Blackwell's, 1923).
- PRÉVOST A. (1978), *L'Utopie de Thomas More*, Tournai, Mame (présentation du texte original de l'édition de Bâle, 1516, avec appareil critique, exégèse, traduction et notes).
- LOGAN G.M., ADAMS R.M., MILLER C.H. (1995), *More : Utopia. Latin Text and English Translation*, Cambridge, Cambridge University Press (réimpr. 2006).

*

- ARISTOTE (Aubonnet 1960-1989), *Politique*, J. Aubonnet (éd. et trad.), Paris, Les Belles Lettres (CUF).
- BOMPAIRE J. (1958), *Lucien écrivain. Imitation et création*, Paris, De Boccard.
- COOGAN R. (1971), « Nunc vivo ut volo », *Moreana*, n° 31-32, *A Festschrift on More's Utopia in honour of Edward Surtz*, G. Marc'hadour (éd.), p. 29-46.
- DUBOIS C.-G. (1968), *Problèmes de l'utopie*, Paris, Lettres modernes (Archives des Lettres modernes ; 85).

- DUHAMEL A. (1977), « Medievalism of More's Utopia », in Sylvester & Marc'hadour (1977), p. 234-250.
- KAUTSKY K. (1927), *Thomas More and his Utopia*, Londres, Lawrence and Wishart (réimpr. 1979).
- LACROIX J.-Y. (2007), *L'Utopia de Thomas More et la tradition platonicienne*, Paris, Vrin.
- LAUVERGNAT-GAGNIÈRE C. (1988), *Lucien de Samosate et le lucianisme en France au XVI^e siècle*, Genève, Droz.
- LESLIE M. (1998), *Renaissance utopias and the problem of history*, New York, Cornell University Press.
- LUCIEN (Dumont 1993), *Hermotime*, J.-P. Dumont (trad.), Paris, PUF (Perspectives critiques).
- LUCIEN (Bompaigne 1998), *Histoires vraies*, J. Bompaigne (trad.), Paris, Les Belles Lettres (CUF).
- MACNALT Y A. S. (1977), « Sir Thomas More as Public Health Reformer », in Sylvester & Marc'hadour (1977), p. 119-134.
- MARC'HADOUR G. (1971), *Moreana*, n° 31-32, *A Festschrift on More's Utopia in honour of Edward Surtz*, G. Marc'hadour (éd.).
- PLATON (Baccou 1966), *République*, R. Baccou (trad., introd. et notes), Paris, Garnier-Flammarion.
- PRÉVOST A. (1971), « L'Utopie comme genre littéraire », in Marc'hadour (1971), p. 161-168.
- QUATTROCKI E. (1971), « Injustice, the theme of *Utopia*, Book I », in Marc'hadour (1971), p. 19-28.
- RABELAIS (Huchon 1994), *Œuvres complètes*, M. Huchon (éd.), Paris, Gallimard (Pléiade).
- ROMM J. (1991), « More's strategy of naming in the Utopia », *Sixteenth Century Journal*, XXII, n° 2, p. 173-183.
- SAÏD S. (1994), « Lucien ethnographe », in *Lucien de Samosate* (Actes du colloque international de Lyon, 30 septembre-1^{er} octobre 1993), A. Billault (dir), Lyon, Centre d'études romaines et gallo-romaines de l'université Jean Moulin – Lyon III, p. 149-170.
- STARNES C. (1990), *The New Republic, a Commentary on Book I of More's « Utopia » showing its relation to Plato's « Republic »*, Waterloo (Ontario), Wilfrid Laurier University Press.
- SYLVESTER R. S., MARC'HADOUR G. (1977), *Essential Articles for the Study of Thomas More*, R. S. Sylvester, G. Marc'hadour (éd.), Hamden (Conn.), Archon Books.
- TRÉDÉ M. (1994), « Comique et *mimésis* dans l'œuvre de Lucien de Samosate », in *Lucien de Samosate* (Actes du colloque international de Lyon, 30 septembre-1^{er} octobre 1993), A. Billault (dir), Lyon, Centre d'études romaines et gallo-romaines de l'université Jean Moulin – Lyon III, p. 185-189.