

BR
20.5
UL
1998
G156

UNIVERSITÉ DE SHERBROOKE
Faculté de théologie, d'éthique et de philosophie

**THÈSE PRÉSENTÉE À
L'UNIVERSITÉ LAVAL
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DU DOCTORAT EN THÉOLOGIE**

**OFFERT À
L'UNIVERSITÉ DE SHERBROOKE
EN VERTU D'UN PROTOCOLE D'ENTENTE
AVEC L'UNIVERSITÉ LAVAL**
pour l'obtention du grade de *Philosophiae Doctor* (Ph. D.)

Par

ROLAND GALIBOIS

**RELIGION ET SOCIALISME
DANS «L'UTOPIE» DE THOMAS MORE
ET DANS LES ÉCRITS DU PREMIER TILLICH**

30 NOVEMBRE 1998

© Roland Galibois, 1998



RÉSUMÉ COURT

Dénonciation passionnée d'un capitalisme naissant, *L'Utopie* est aussi une critique radicale du communisme d'État, qui, si religieux qu'il se veuille, n'y subsiste que par la répression, au-dedans, et le cynisme, au dehors. *L'Utopie* regorge de tout ce que "socialisme" put jamais connoter de militantisme valable: d'un côté, de sages réformes; de l'autre, pour en grandir l'urgence, la menace brandie de l'inquiétante alternative: le communisme, remède pire que le mal.

Dénonciation passionnée d'un capitalisme adulte, le socialisme de Tillich est également une critique radicale d'un socialisme a-religieux. Théologien de la culture, qui discerne le fonds religieux latent sous des formes anti-religieuses, Tillich trouve chez Marx des valeurs qu'il intègre à son socialisme religieux: à la lutte anti-capitaliste menée par le prolétaire, ce "combattant du royaume de Dieu", il donne un but religieux, auquel s'adapteront les moyens. Théologien avant tout, Tillich motive en profondeur la *phronêsis* qu'un More versé en politique exerce en plénitude.

Louis Valcke

Roland Galibois

RÉSUMÉ LONG

La comparaison annoncée par l'intitulé entend montrer qu'on ne peut voir en More et en Tillich les communs répondants d'un même socialisme *effectif*, nonobstant les affinités de pensée aptes à rapprocher ces deux chrétiens cultivés. Analysant leurs écrits à la lumière de leur théologie et de leur science politique respectives, nous dressons un inventaire de similitudes et de différences qui se ramène en gros à ce qui suit.

Dénonciation passionnée d'un capitalisme naissant, *L'Utopie* est aussi une critique radicale du communisme d'État, qui n'y subsiste que par la répression, au-dedans, et le cynisme, au dehors. More fait commettre à ses Utopiens la faute même qu'Aristote reproche au Platon de *La République*: de confondre État et famille. La religion qu'il leur donne, si noble soit-elle dans sa proximité chronologique au christianisme, n'apprend pas encore très bien à sévir avec douceur, à aimer jusqu'aux ennemis. Mais créditons More de tout ce que "socialisme" connote de militantisme inventif. Les réformes graduelles que son subtil ouvrage propose en faveur de la masse pauvre gardent toute leur actualité: priorité de l'éducation et de la création d'emplois, travaux communautaires comme punition du crime, lois contre le monopole, etc. La menace qu'il y brandit de l'inquiétante alternative: le communisme, remède pire que le mal, leur gagne un surcroît d'urgence.

Dénonciation passionnée d'un capitalisme adulte, le socialisme de Tillich est également une critique radicale d'un socialisme a-religieux. Sa théologie de la culture, vigilante à discerner en toute production de l'esprit le fonds religieux latent, même sous des formes antireligieuses, repère chez Marx des valeurs qu'il intègre à son socialisme religieux. Mais si Marx lui apprend que le prolétariat est le nouveau nom de la pauvreté, Tillich confère néanmoins un but religieux à la lutte des classes où le prolétaire est engagé malgré lui: rendre celui-ci conscient d'être le "combattant du royaume de Dieu" voudra dire le former à une action anti-capitaliste dont les moyens découlent de cette nouvelle fin. Le talion marxien, la rancœur et l'endoctrinement cèdent donc la place aux droits de l'homme, à l'esprit démocratique et au respect de l'autorité reconnue. Ni stratège, ni tacticien, Tillich, le théologien, s'en tient à motiver en profondeur la *phronésis* que More, l'homme politique, exerce en plénitude.

AVANT-PROPOS

Je tiens à remercier de façon toute spéciale Monsieur Louis Valcke et Monsieur Jean Richard, respectivement mes directeur et co-directeur de recherche, sous la conduite desquels j'ai travaillé durant quelque cinq ans à l'élaboration de cette thèse de doctorat. Le sujet que j'y traite, j'en dois la découverte et la première identification à l'enseignement dispensé par Monsieur Richard lors d'un premier séminaire d'études doctorales, en septembre 1993. Mais, tout au long des seize trimestres consacrés à le développer proprement, j'ai dû et pu compter sans cesse sur les lumières conjuguées de mes deux directeurs: il m'a fallu la constante disponibilité de deux conseillers judicieux pour en arriver à le circonscrire, à le préciser, à en repérer, surtout, les aspects le mieux ajustés à mes capacités de le faire valoir, compte tenu de ma formation antérieure et récente, telle que reçue à l'université Laval, dans les années '50, et à celle de Sherbrooke, durant ces derniers 12 ans.

Tant la direction que la co-direction de mes travaux de recherche ont largement dépassé, en termes quantitatifs et qualitatifs, les règles strictement officielles ou juridiques du protocole d'entente intervenu entre les deux universités. A Sherbrooke, j'ai eu tout le loisir de rencontrer Monsieur Valcke, chaque fois que souhaité; j'ai pu lui soumettre, l'une après l'autre, les différentes parties de ma thèse, au fur et à mesure de leur production, et en recevoir, sans jamais tarder, une évaluation critique fort concrète, sous une forme écrite dont lui et moi pouvions ensuite discuter de vive voix, lors de dîners amicaux, quasi hebdomadaires. A Québec, Monsieur Richard m'a procuré l'inestimable aubaine de prendre part, cinq étés de suite, à ces séminaires du début d'août dont il était le très vivant animateur et dans lequel son renom bien établi de chercheur lui permettait de regrouper nombre de sommités ou de spécialistes européens et nord-américains de la théologie tillichienne ou autrement allemande. A son invitation et sous son égide, j'ai pu y faire des communications sur tel ou tel aspect de ma thèse et tirer grand profit des réactions qu'elles suscitaient tant chez les participants que chez mon

sage mentor, qui, lecteur et auditeur vigilant, m'aidait à redonner vie à mon travail en le ramenant au plan initial, dont je m'écartais parfois.

A chacune de ces semaines privilégiées, c'était l'hébergement gratuit, la Société des amis de Tillich en ayant assumé les frais. Dans la même ligne des facilités d'ordre économique et académique offertes à l'étudiant, il me faut mentionner les livres, les précieux livres, donnés ou prêtés, les tirés à part d'articles incontournables, gracieusement fournis par des tillichiens de Laval ou de Sherbrooke, et le plus libre accès à une bibliothèque de consultation –spécifiquement tillichienne, à Laval, spécifiquement morienne, à Sherbrooke. C'était là, en somme, le merveilleux avantage de se constituer aux moindres frais et avec le minimum de déplacement, la bibliographie essentielle, tant sur More que sur Tillich, les deux auteurs que ma thèse entend comparer.

Bénéficiaire, en outre, d'une bourse accordée par l'université de Sherbrooke, sur la recommandation de Monsieur Jean Desclos, notre doyen, et de mon directeur, Monsieur Valcke, je leur en exprime ici à tous deux ma plus vive gratitude. Mais c'est d'abord à toute notre faculté que va ma reconnaissance, pour le support indéfectible que j'y ai trouvé chez la direction et le corps professoral, le personnel et les condisciples.

Ayant eu l'heureuse occasion de collaborer avec Monsieur Desclos au livre de mon ami et confrère doctorand, Louis Vaillancourt (à savoir *Etre image de Dieu*, qui vient de sortir des presses), j'y ai beaucoup appris sur un aspect important du processus de formation continue en quoi consistent les études doctorales. La haute qualité linguistique mise alors au programme de cette révision conjointe d'un consciencieux travail de traduction m'est restée en mémoire et sert toujours à motiver, pour une bonne part, ma fierté d'appartenir à l'institution. De toute évidence, elle augure au mieux des normes élevées que la faculté se fixe quant à la rédaction, en français correct, des mémoires et des thèses. Mais c'est surtout lors de la soutenance de celles-ci que j'ai pu constater, ces derniers mois, le sérieux sans faille avec lequel on les

examine, sous la présidence de Jean. Ce me fut là un autre motif, encore plus déterminant, de réconfort, d'estime et de respect, même s'il me fallait tempérer d'une juste crainte l'assurance et la satisfaction de vivre dans un milieu imbu d'esprit scientifique: comme j'ai pu le voir, l'extrême bienveillance dont on y fait preuve à l'endroit du candidat entend bien ne rien sacrifier des exigences de la discipline et de la vérité.

Un grand merci, également, au doyen précédent, Monsieur Jean-François Malherbe, qui a mis en place les formes souhaitées d'examen de contrôle et de synthèse, et m'a aimablement fait part de ses impressions favorables, au reçu des rapports périodiques sur le déroulement de ma recherche. Je sais gré à tous les professeurs de leur entière serviabilité, en particulier à Monsieur Marc Dumas, dont l'écoute attentive et la vaste érudition tillichienne ont su m'aplanir bien des difficultés.

Enfin, je n'aurais garde, ici, d'oublier dans la très longue liste de ceux à qui je dois beaucoup, Madame Lucie Dutremble, la plus efficace, disponible et dévouée des secrétaires, ainsi que mes confrères ès études doctorales, comme Pierre Noël, Patrick Schneider, Martine Pelletier, Suzanne Lambert et Louis Vaillancourt, pour ne nommer que les principaux, celles et ceux avec lesquels j'ai eu, dès le début, des contacts plus personnels et plus fréquents. L'atmosphère de convivialité où baigne notre milieu académique nous a permis de nouer des rapports d'amitié, et d'échanger avec fruit sur nos travaux respectifs, nonobstant la diversité de nos horizons d'origine et de formation. Ce fut le cas, à un titre tout particulier, avec Louis Vaillancourt, qui est en un sens mon aîné, si jeune soit-il, dès qu'il s'agit de raison pratique, où il possède sur moi une bonne longueur d'avance. Je lui dois, entre autres choses, d'avoir pu présenter à mes directeurs et aux invités des colloques lavallois, des exposés ou des fragments de mon manuscrit pratiquement impeccables du point de vue de la visibilité, de l'esthétique même, dans une certaine mesure. Qu'il en soit ici remercié tout spécialement.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	1
--------------------	---

TABLE DES MATIÈRES	4
--------------------------	---

INTRODUCTION

1. Notre propos	7
2. Problématique: affinités et divergences	11
3. L'édition morienne et " <i>L'Utopie</i> "	17
4. L'édition tillichienne et les thèses socialistes	21
5. Tillich et " <i>L'Utopie</i> "	27
6. Questions de méthodologie: philologie et herméneutique	31
7. Le plan	35

CHAPITRE 1: BIOGRAPHIE SOMMAIRE DE MORE

1. Quelques dates	39
2. "Allen 999" et " <i>L'Utopie</i> "	43
3. Le curriculum de More et " <i>L'Utopie</i> "	48
3.1 St Anthony's (1484-1490)	50
3.2 More chez Morton (1490-1492)	53
3.3 More à Oxford et à Londres (1492-1504)	55
3.4 More et Henry VII (1504-1509)	59
3.5 More et Henry VIII (1509-1535)	62
4. Conclusion	67

CHAPITRE 2: "*L'UTOPIE*" AUTOCOMMENTÉE

1. " <i>L'Utopie</i> "	
1.1 L'Europe au temps de More	70
1.2 L'Etat idéal?	75
1.2.1 Le code moral	80
1.2.2 Les Utopiens et la guerre	82
1.2.3 Religions des Utopiens	83
2. Les sources du communisme utopien	
2.1 Un double commentaire	86
2.2 Plutarque	88
2.3 Platon	93
2.4 Aristote	96
3. La critique de More	
3.1 More et la cité idéale	100
3.2 Les deux introductions	108
3.2.1 La Lettre-Préface à Pierre Gilles	109

3.2.2 "L'Utopie" rédigée en deux temps	111
3.3 La conclusion de "L'Utopie"	115
4. Conclusion sur la pensée de More	117
4.1 Un socialisme engagé	118
4.2 Un socialisme anti-communiste	119
4.3 Un socialisme éminemment religieux	121

CHAPITRE 3: DE MORE À TILlich: LECTURES DE "L'UTOPIE"

Introduction	123
1. Marx, lecteur de "L'Utopie"	126
1.1 Marx et le passage de la féodalité au capitalisme	130
1.2 Capitalisme et propriété privée selon Marx	131
1.3 Un Marx auquel Tillich pourra dire "oui"	132
1.4 Le Marx auquel Tillich dira "non"	134
2. Karl Kautsky: <i>Thomas More and his "Utopia"</i>	137
2.1 L'époque de More selon Kautsky	139
2.2 Thomas More	141
2.3 "L'Utopie"	143
2.3.1 Racines du socialisme de More	143
2.3.2 Le mode de production des Utopiens	147
2.3.3 Les familles des Utopiens	150
2.3.4 Politique, science et religion en Utopie	151
2.3.5 Le but de "L'Utopie"	151
3. William Morris, lecteur de "L'Utopie"	152
4. R.W. Chambers, lecteur de "L'Utopie"	153
5. André Prévost et son édition critique de "L'Utopie"	154
6. G.-M. Logan: <i>The Meaning of More's "Utopia"</i>	155
6.1 Un socialisme d'expérimentation	156
6.1.1 More imite Platon	158
6.1.2 More dépasse Platon et l'époque d'Aristote	159
6.2 La méthode éclaire le propos de l'auteur	163
Conclusion	165

CHAPITRE 4:

UNE THÉOLOGIE DE LA CULTURE:

THÉORIE D'UNE CULTURE À SUBSTANCE RELIGIEUSE

Introduction	167
1. Similitudes:	172
1.1 Vocation socialiste	173
1.2 Socialisme et universalité	174
2. Différences:	179

2.1 Deux siècles différents	179
2.2 Deux approches différentes	185
3. Religion et culture:	
programme tillichien d'une théologie de la culture	188
4. La théologie de la culture comme science de l'esprit	191
4.1 La création de l'esprit	192
4.2 La théologie de la culture: une triade parmi d'autres	193
4.3 Le rôle utile, mais limité, du théologien de la culture	194
5. Théonomie	197
5.1 Entre deux tempéraments	198
5.2 Entre hétéronomie et autonomie	201
6. Le kairos	204
7. Le démonique	206
Conclusion	209

CHAPITRE 5:

LA SOCIÉTÉ THÉONOME: UN PROJET DE RECONSTRUCTION

Introduction	213
1. Propos et division	215
2. Le prophétique	219
2.1 Tillich, Marx et la prophétie	221
2.2 Utopie selon Marx - Esprit d'utopie selon Tillich	224
2.3 Prophétie et utopie chez More	228
3. Le théonome	231
3.1 Agir théonome et utopie concrète	232
3.2 Rapport de l'agir théonome à la religion et à la culture	233
3.3 L'agir théonome et les Eglises	235
3.4 " <i>L'Utopie</i> " et l'attitude théonome	237
3.4.1 " <i>Utopia</i> "	238
3.4.2 " <i>L'Utopie</i> " et les rapports religion-culture	239
3.4.3 " <i>L'Utopie</i> " et les diverses confessions religieuses	241
4. Le démonique	241
4.1 Nature générale du démonique	242
4.2 Le démonique actuel et la théorie	245
4.3 Le démonique actuel et l'action	247
4.3.1 L'économie	248
4.3.2 Le droit	250
4.3.3 L'État	253
4.3.4 La communauté	256
4.4 "La Cité de Dieu" lue par Tillich	259
4.4.1 La critique chez Augustin	260
4.4.2 Passage de la critique à la reconstruction	263
4.4.3 Mise à jour tillichienne du schéma augustinien	267

CONCLUSION

1. Similitudes:	278
1.1 Affinités de prophètes	278
1.2 Conclusions générales communes	281
2. Différences:	284
2.1. Un socialisme de praticien	287
2.1.1 "Tout pour le peuple, rien par le peuple"	287
2.1.2 Caractère concret et utile de " <i>L'Utopie</i> "	291
2.2 Un socialisme de théologien	292
2.2.1 Souci de concrétion chez Tillich	295
2.2.2 Socialisme tillichien et principes universels	296
2.2.3 Socialisme tillichien et prolétariat	298
 BIBLIOGRAPHIE	 303

INTRODUCTION

1. Notre propos

L'*Utopie* de Thomas More (1516) décrit un Etat idéal qui, au nom de la religion, se veut essentiellement communiste. Est-ce à dire que More prônait déjà, longtemps avant la lettre, ce socialisme religieux dont Paul Tillich s'est fait le théoricien en son premier enseignement (1919-1933)?

C'est ce que semble suggérer André Prévost, dans sa savante édition commentée de l'ouvrage de More¹, où il ne se prive pas de référer souvent à Paul Tillich, surtout quand il s'agit de souligner l'aspect religieux du communisme d'*Utopie*; il en cite à maintes reprises des oeuvres clés, comme *Theology of Culture* et même *Systematic Theology*². Quand donc un premier

¹ L'"*Utopie*" de Thomas More, Nouvelles Editions Mame, Paris, 1978, 783 pages. Texte original de More, apparat critique, exégèse, traduction nouvelle, notes, index par André Prévost, docteur ès lettres et en théologie.

² Pour rendre compte de l'inspiration qui pousse More à créer "le mythe de l'*Utopie*", il rappelle –page 76 de l'*op. cit.*– la définition tillichienne de "la raison extatique", de "la raison saisie par le caractère ultime de la réalité" (*Systematic Theology*, Chicago, University of Chicago Press, 1951, I, p. 53).

Pour montrer qu'un sens religieux profond imprègne, en *Utopie*, tous les domaines des sciences de l'esprit: spéculation, morale, esthétique, Prévost fait appel à la définition tillichienne de la religion: [Religion] "is [...] the dimension of depth in all man's spiritual function [...] the moral function [...] the cognitive function [...] the aesthetic function [...]" (*Theology of Culture*, New York, Oxford University Press, 1959, pp. 5-7, *passim*).

Nous reviendrons sur ces renvois et sur d'autres à différents ouvrages de Tillich. Notons seulement, pour l'instant, que l'exégète morien doit toujours rester conscient de ce que l'abolition de la propriété privée en *Utopie* a une intention morale: couper les vivres à la cupidité, dès le départ. Mais, comme l'éthique utopienne tire manifestement ses principes de la religion, on est toujours justifié de dire aussi que, en *Utopie*, la mise en commun des biens se fonde sur une communauté de nature et de destin perçue dans la lumière religieuse d'une origine divine commune. D'où ce communisme "au nom de la religion" dont nos premières lignes font état.

séminaire d'études doctorales nous eut fait découvrir le Tillich socialiste, nous nous sommes rappelé la fréquence de ces renvois, qui attirait notre attention sur une possible communauté de pensée entre deux écrivains importants. D'où le projet de comparaison défini par l'intitulé.

L'intérêt de cette recherche, il va sans dire, dépasse celui des deux auteurs étudiés. *Primo*, c'est tout le rapport entre le socialisme utopique et le socialisme marxiste, qui est en cause. Confronter l'*Utopie* aux thèses tillichiennes donnera-t-il lieu de confirmer ou d'infirmer cette division sommaire, qui bloque sous le qualificatif d'"utopique" tout le socialisme pré-marxiste? D'une part, en effet, les spécialistes de More peuvent juger cette étiquette réductrice; aussi, parlent-ils plus volontiers, à propos d'*Utopie*, d'un socialisme "utopien", *sui generis*³. Et n'est-ce pas More lui-même qui affirme n'être pas solidaire en tout point des Utopiens qu'il fait vivre, au point de dénoncer assez clairement dans son *Utopie* ce qu'un chercheur morien réputé appelle "l'irréalité du communisme d'Etat"⁴? D'autre part, le socialisme tillichien se veut de tradition marxiste et s'estime donc éminemment applicable. Mais n'oublions jamais que la relation de Tillich à Karl Marx fut toujours "dialectique, comportant un Oui et un Non"⁵. Tillich dit oui à la

³ Cf. A. PRÉVOST, *op. cit.*: "La société utopienne, hautement hiérarchisée, s'opposerait à la fois au libéralisme individualisant et au socialisme égalitaire" (p. 469, note 4). "Le socialisme utopien repose sur des valeurs morales et sur le sens de la responsabilité de chacun à l'égard de sa propre conscience" (p. 521, note 1). "Partant de la communauté des biens vers le bonheur des individus, le socialisme utopien est essentiellement *personnaliste*" (p. 621, note 5).

⁴ Germain MARCHADOUR, *Thomas More (saint)*, article 27 du *Dictionnaire de la vie spirituelle*, 860.

⁵ "The Yes was based on the prophetic, humanistic and realistic elements in Marx's passionate style and profound thought, the No on the calculating, materialistic and resentful elements in Marx's analysis, polemics and propaganda". "Autobiographical Reflections" in: C.W. Kegley and R.W. Bretall, eds., *The Theology of Paul Tillich*, New York: MacMillan Co., 1952, pp. 12-13.

profondeur et à l'élan passionné d'un Marx prophétique; il dit non au matérialisme et à la rancœur, au noyautage et à la pression propagandiste. Bref, à la lumière des textes que nous entendons comparer, même s'il n'est pas exclu que le diptyque familier à l'historien du socialisme: "utopique"/"marxiste" s'avère, en général, un instrument de mesure et de classification des plus utiles, il se peut aussi fort bien, néanmoins, que, sous certains aspects, on y voie un lit de Procuste, compte tenu de la très forte originalité de More et de Tillich, réfractaires tous les deux à de trop étroites catégorisations.

Secundo, le rapport entre socialisme et religion évoque d'emblée la théologie de la libération, mouvement socialiste d'inspiration ouvertement religieuse. Un capitalisme tiers-mondien, aussi sauvage que son pire devancier d'Occident, des théologiens de la libération qui invitent à lire Marx sans préjugés comme saint Thomas d'Aquin sut lire Aristote, les échanges chrétiens/marxistes des 30 dernières années, n'est-ce pas là, en gros, la réédition de la problématique commune à l'ouvrage de More et aux thèses tillichiennes⁶? Il nous paraîtra donc essentiel d'identifier et de distinguer clairement ce que peuvent apporter dans ce débat crucial deux grands penseurs chrétiens qui, aux deux extrémités de l'ère moderne, plaident la cause des

⁶ Cf. Jean RICHARD, "Introduction au Tillich socialiste", in: *Paul Tillich. Christianisme et socialisme*, p. XXV. Se rangeant à l'avis exprimé par John Stumme dans sa thèse sur la pensée socialiste de Tillich: *Socialism in Theological Perspective. A Study of Paul Tillich, 1918-1933*, Missoula (Montana), Scholars Press, 1978, pp. 6-7, il nous dit: "Pour lui aussi, la situation économique internationale et l'intérêt des chrétiens pour Marx et le socialisme offrent un nouveau contexte pour une lecture renouvelée des écrits socialistes de Tillich. Stumme se référait alors plus précisément à une conférence de dom Helder Camara à l'Université de Chicago en octobre 1974, à l'occasion du septième centenaire de la mort de saint Thomas d'Aquin. L'archevêque de Recife invitait alors les intellectuels chrétiens à faire aujourd'hui avec Karl Marx le même travail qu'avait accompli en son temps saint Thomas avec Aristote, en cherchant les valeurs chrétiennes qui s'y trouvent cachées".

pauvres avec les mêmes accents, dirait-on, la même vigueur que, jadis, le prophète Isaïe et l'Apôtre Jacques. More et Tillich, comme ceux-ci, sont de grands éveilleurs de conscience. Si l'un christianise à sa manière le communisme de Platon, il peut fort bien, cependant, ne condamner dans la propriété privée que l'absolu sans nuance qu'en fait l'Europe d'alors avec la bénédiction ou le silence complice de l'Eglise. Quant à Tillich, s'il puise à fond dans une pensée non chrétienne, il s'en tient en général, croirions-nous, aux éléments de sagesse que l'on peut y retrouver. Ainsi se référera-t-il volontiers à la philosophie du jeune Marx que l'action révolutionnaire n'accapare pas encore au point de lui faire bannir les philosophes de sa cité sans classe⁷. Tillich découvre même, à l'arrière-plan de la dialectique marxiste "une conscience religieuse du destin", qu'il intègre à son propre socialisme, y voyant "la conscience d'être porté par un inconditionné, un au-delà de l'être", tout en reconnaissant qu'une telle conscience "s'allie à des formes conceptuelles d'expression qui la contredisent absolument"⁸. "Si le prolétaire, dira Tillich sur la même lancée, considère instinctivement le marxisme comme une science définitive, c'est que le marxisme est devenu pour lui un symbole; en fait, il croit au contenu (*Gehalt*) symbolique du marxisme, qui ne s'exprime

⁷ Cf. Jean RICHARD, *op. cit.*, p. XX. Parlant du "Cercle Kairos", fondé en 1919 à Berlin par Tillich et son ami Carl Mennicke, Richard nuance en ces termes le degré d'influence que la pensée marxienne y exerce dans l'élaboration d'un socialisme religieux: "Le groupe reconnaît pleinement l'importance de Marx, mais il ne peut être simplement qualifié de marxiste". Plus tard, à Francfort, dans le cadre du nouvel Institut de recherche sociale, Tillich se proposera "de revoir la théorie marxiste, tout spécialement à partir des écrits du jeune Marx" (p. XXII). En 1932, J. P. Mayer et Siegfried Landshut découvrent et éditent *Les manuscrits de 1844*, de Karl Marx. Or, ce sont deux collaborateurs des *Nouveaux cahiers du socialisme* -périodique publié par Tillich et ses amis, à Francfort, dès 1930.

⁸ P. TILLICH, "La lutte des classes et le socialisme religieux" (1930), in: *Christianisme et socialisme*, *op. cit.*, p. 380.

qu'insuffisamment dans la forme scientifique [...]. Il en va de même en *politique* [...]. La *détermination* du but ultime du socialisme est frappée de la même ambiguïté que ses formes de pensée et d'action"⁹. Croire au marxisme comme à une science d'une absolue rigueur, comme à un parti d'une efficacité certaine, et qui promet le "grand soir", tout cela, pour Tillich, est d'une naïveté consommée. Bref, on peut douter en le lisant que le socialisme soit l'ennemi juré du christianisme, tellement il revendique avec force, au nom de son propre socialisme religieux, le droit "de formuler une critique radicale du socialisme, tout en s'appuyant sur le socialisme"¹⁰.

2. Problématique: affinités et divergences

Est-ce à dire que le More de l'*Utopie* et le Tillich socialiste nous livrent fondamentalement le même message? Tous deux, à quatre siècles de distance, affrontent *un même problème social* issu d'un même capitalisme, naissant, puis adulte: l'extrême pauvreté de masses entières. Ils en proposent *une même solution politico-religieuse*: les Utopiens de More, s'estimant tous fils d'un même "*Parens*" divin, jugent que cette communauté de nature commande une mise en commun des biens qui abolit la propriété privée; arguant de la même dignité originelle de l'homme, Tillich promeut l'avènement d'une société basée sur l'égalité fondamentale des personnes, et qui répartit les biens matériels selon les besoins de chacune. Tous deux tiennent *un même discours rationnel*: c'est sans la citer qu'ils peuvent s'inspirer de la Bible dans leur analyse de structures politiques; chacun rend compte ou raison de sa foi et formule sa

⁹ *Ibid.*, p. 381-382.

¹⁰ *Ibid.*, p. 384.

position de croyant dans le langage du destinataire: l'humaniste, le collègue, le laïc instruit, qu'il soit croyant ou pas.

Mais cela suffit-il pour conclure à l'identité du message? Car ces traits fort communs, perceptibles à première lecture, ne livrent tout leur sens que rapportés à ceux plus particuliers, plus personnels qui les déterminent dans leur ensemble respectif. D'un côté, en effet, l'*Utopie* est une parabole: on n'y discute pas toujours entre philosophes, entre juristes; on y invente et raconte; fiction romanesque et allusions historiques y font bon ménage; or, décrire des coutumes imaginaires, fussent-elles imaginées en toute vraisemblance, n'est pas nécessairement les justifier, encore moins les recommander. Les Utopiens sont communistes, mais More l'est-il? Si son "Ile-de-Nulle-Part" est, comme on l'a dit souvent, un immense monastère¹¹, c'est peut-être que le communisme lui

¹¹ Travail agricole, tenue vestimentaire, horaire quotidien, réfectoires communs, études, liturgie, contemplation, architecture, tout, chez les Utopiens, rappelle la vie monastique. Dans sa traduction annotée de *L'Utopie* (Flammarion, Paris, 1987), Marie DELCOURT le signale en maints endroits: "Toute *L'Utopie* est une réhabilitation du travail manuel, à commencer par le plus essentiel, celui de la terre [...]. Les vêtements sont conçus comme des robes monastiques [...]. More estime que pour garder ses qualités humaines, nul ne doit travailler plus de six heures. Mais il ne juge pas nécessaire de laisser chacun disposer de son loisir à son heure et à sa guise. Toute la journée utopienne est réglée comme celle d'un couvent" (pp. 147-148). "Rien ne fait plus penser à la vie cénobitique que cette description d'un repas en Utopie, avec un menu identique pour tous, des places fixées et, au début, une lecture édifiante, si ce n'est que les convives se réunissent à l'appel du clairon, non de la cloche, et que la lecture préliminaire traite de morale, non de religion. Dans une société fondée non sur le célibat, mais sur le mariage, il faut bien que les hommes et les femmes mangent ensemble; encore sont-ils séparés comme dans une église" (pp. 158-159).

Cf. aussi, A. PRÉVOST, *op. cit.*, p. 171: "Mais il s'agit bien plus que de simples évocations. En fait, l'idée monastique tient dans *L'Utopie* une place éminente". Et R. W. CHAMBERS, *Thomas More*, Londres, Cox and Wyman Ltd., 1935, pp. 128-130: "Il est significatif que les maisons religieuses soient la seule institution européenne à recevoir l'approbation des Utopiens. Et avec raison, car, en Utopie, bien que la règle du célibat soit nécessairement absente, l'idée monastique est à l'oeuvre". Etc. La traduction est nôtre.

paraît viable dans la seule société des parfaits. De l'autre côté, Tillich, dans les cours, articles, conférences, lettres ouvertes de sa période allemande, présente son socialisme comme une science qui, même en sa partie normative, ne peut orienter que de loin l'action concrète, en sorte qu'il n'est pas facile de se représenter la *praxis* qu'il préconise pour telle ou telle conjoncture.

Mais retenons surtout ce mot de "science", le plus apte peut-être –malgré l'ambiguïté due aux multiples sens qu'il recouvre– à nous faire distinguer le socialisme de Tillich, ce disciple de Marx, et le socialisme de More, ce pionnier. Marx et Engels, rappelons-nous, c'était déjà toute une équipe, et qui disposait, pour son étude des faits sociaux, d'une bonne information et de savantes grilles d'analyse. A l'opposé, More, disait Kautsky, "s'est fait le champion des classes opprimées, même s'il était seul. Homme de génie, il a compris les problèmes de son temps, trois siècles avant que n'existent les conditions permettant de les résoudre"¹². Même s'il "domine ses contemporains, tel un géant", même si "les buts qu'il s'est proposés ne sont pas les rêves fantaisistes d'une heure de

¹² Karl KAUTSKY, *Thomas More and his "Utopia"*, Russell and Russell, New York, 1959, p. 250 (la traduction est la nôtre, ici comme dans les autres passages que nous citerons de cet ouvrage). Biographe de More, Kautsky s'est fait aussi exégète de *L'Utopie* dans son *Thomas More und seine "Utopie"*, publié à Stuttgart, en 1888 (et dont la traduction anglaise due à H.J. STENNING paraîtra à Londres, en 1927, avant d'être réimprimée avec une préface de Russell AMES, en 1959). Il passe aussi pour "le plus célèbre théoricien marxiste avant la guerre" (François FURET, *Le passé d'une illusion* Essai sur l'idée communiste au XXe siècle; Robert Laffont/Calmann-Lévy, 1994, p. 107). Admirateur de More, éditeur de Marx, ami d'Engels, dont il est le secrétaire et l'héritier, il peut paraître l'intermédiaire rêvé pour situer l'un vis-à-vis de l'autre le socialisme de More et celui de Tillich. Sa conception de la révolution prolétarienne a beaucoup en commun avec celle de ce dernier. Tillich, nous dit Jean Richard, "est aussi anti-bolchévique, aussi anti-léniniste qu'il est pro-marxiste" (*Christianisme et Socialisme*, p. XVII). Or, il en va de même pour Kautsky, qui oppose incessamment à la barbarie du communisme russe la tradition démocratique du socialisme et le recours aux textes fondateurs.

détente, mais le résultat d'aperçus profonds sur les tendances économiques réelles de son époque"¹³, More, au XVI^e siècle, n'a que les moyens du bord, pourrait-on dire, dans son examen de structures socio-politiques. Bref, les objectifs pourront peut-être se ressembler, tant pour More que pour Marx et sa filiation: remédier aux abus du système en place; mais sur le plan de l'équipement, de l'outillage, de la méthode et du travail concerté, la différence est considérable, et notre étude devra s'en souvenir. A plus forte raison, ne faut-il pas chercher chez More une quelconque théorie du prolétariat et de la lutte des classes. Ni surtout une forme quelconque de ce déterminisme historique en vertu duquel le socialisme marxiste revendique le terme de "scientifique": une science de l'histoire socio-économique et de ses lois, une science historique conçue sur le modèle des sciences de la nature lui permet de prédire pour tel ou tel moment l'avènement nécessaire de la société socialiste¹⁴.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Lalande attribue à Engels la création de l'expression: "socialisme utopique" comme faisant antithèse à "socialisme scientifique" (cf. Friedrich ENGELS, *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft. Le retournement de la science par M. Eugène Dühring*, 1878, 3e éd., 1894, p. 274 et suivantes). "Elle sert pour lui à opposer le marxisme aux systèmes antérieurs des Saint-Simoniens, de Fourier, de Weitling, qui partent d'un idéal sentimental pour décrire une société où il se trouverait réalisé; il convient de partir, au contraire, comme les économistes, de l'étude historique, scientifique, des phénomènes de la production et de l'échange, pour en déterminer les lois d'évolution. L'étude du système actuel des rapports économiques permet de conclure que ce système se transformera nécessairement dans le sens du socialisme" (André LALANDE, *Vocabulaire critique et technique de la philosophie*, Presses Universitaires de France, 1962, Paris, p. 1180).

Au reste, Lalande est fort critique sur le caractère factice de cette antithèse: "utopique-scientifique" due à Engels. Et ce, dès la page suivante: "Il y a, dit-il, dans ces expressions, un double sens de fait et de droit résultant de l'import péjoratif du mot 'utopique' et de l'import laudatif des mots 'scientifique' et 'expérimental'; ils créent une confusion d'idées presque inévitable, et par suite seraient à remplacer par des désignations plus objectives". En fait, avant même de donner la parole à Engels, il réfère son lecteur à un cours où "j'ai montré, dit-il, la communauté de nature de l'utopie et de l'hypothèse" (*ibid.*). En ce sens, *L'Utopie* de More, qui, par analogie avec les sciences expérimentales, propose des modèles fictifs à vérifier

C'est tout cela que peut recouvrir la dénomination de "scientifique" comme propre à spécifier le socialisme marxiste dont Tillich se recommande. A première vue, du moins. Car, si, pour ce dernier, "le socialisme religieux n'a pas à rejeter le marxisme, pas même sous sa forme de matérialisme économique"¹⁵, nous avons vu que, pour lui également, dans la mesure où l'idée marxiste "s'est exprimée en pensée, elle peut être reformulée et même démentie au plan de la pensée"¹⁶, En fait, le socialisme de Tillich est scientifique, au sens où la philosophie morale peut être une science. Il le qualifie de "science normative, celle qui fixe un but"¹⁷. C'est une réflexion, "une

théorie qui découle de la réalité" socio-économique, en vue de la transformer, et même de modifier la conception inadéquate qu'on a pu s'en faire jusque-là¹⁸. Socialisme engagé, donc: "Nous avons besoin, dit-il, d'une science du socialisme, d'une science qui ait la force de transformer le socialisme"¹⁹. Ainsi Tillich, ménageant Marx et accablant Engels, interprètera-t-il le déterminisme historique des marxistes, d'après une théorie du destin qui sauvegarde la

par l'expérimentation, est scientifique en un sens tout à fait différent, et beaucoup moins discutable, que le socialisme marxiste. Sens qu'ignore Tillich, et qui distingue donc son socialisme de celui de More.

¹⁵ "La lutte des classes et le socialisme religieux", *op. cit.*, p. 380.

¹⁶ "La lutte des classes et le socialisme religieux", *op. cit.*, p. 380. Voir aussi, p. 382: "Chaque forme scientifique est soumise à la critique et se trouve dépassée".

¹⁷ "L'élaboration religieuse et philosophique du socialisme", in: *Christianisme et socialisme*, *op. cit.*, p. 203.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

liberté humaine²⁰. En sorte que son socialisme, qui n'a plus rien d'une science naturelle, conserve cependant tous les attributs d'une science qui, dans son caractère éthico-religieux, indique ce qui doit être fait pour transformer une situation socio-économique aberrante.

Malgré tout, même compte tenu de la critique tillichienne du marxisme comme science, ce déterminant de "scientifique" –qui apparente *L'Utopie* aux sciences expérimentales, et les écrits tillichiens aux sciences morales– semble plus propre à distinguer les socialismes respectifs de More et de Tillich que ne le paraît celui de "religieux", Tillich et More étant tous les deux pénétrés d'esprit chrétien dans leur réflexion sur les réalités socio-économiques de leur temps. Au reste, Tillich voit en Marx un prophète, comme Kautsky en voit un chez More.

De toute façon, un tel contraste déjà grand entre ces deux messages

²⁰ Comparer, toujours pour le non et le oui au marxisme: "Jusqu'à présent, le socialisme [...] a repris dans sa dialectique historique une ontologie déterminée [...], la plus dépourvue d'esprit: le matérialisme des sciences de la nature. Chez Marx [...], ce n'est le cas que dans une certaine mesure. Son matérialisme historique est fort différent de celui des sciences de la nature. Cependant, Marx [...] partage [...] la responsabilité d'avoir permis, surtout par l'intermédiaire d'Engels, que se propage dans les dernières décennies un matérialisme vulgaire, [...] vieil habit conceptuel de l'attitude capitaliste et bourgeoise" (*Ibid.*, pp. 203-4). "La vraie dialectique est une foi historique en la prédestination, et elle comporte toute la puissance de l'activité qui suscite la conscience d'être porteur du destin. C'est là la force religieuse qui se trouvait cachée dans la dialectique marxiste, et il est d'une importance décisive que le socialisme puisse la retrouver" (*Ibid.*, p. 209). Nos chapitres 3, 4 et 5 reviendront souvent sur ce oui et sur ce non. Notamment pour montrer que, chez le Tillich américain, l'analogie –qu'il apercevait en ses années allemandes entre l'idée chrétienne de prédestination et "la vraie dialectique marxiste"– disparaît derrière l'opposition.

nettement personnels invite à réfléchir. Nous dirions même qu'une étude comparative plus poussée mène au constat principal que nous nous proposons de démontrer: bien que More et Tillich expriment souvent, sur le problème de la masse pauvre, des vues politico-religieuses qui s'accréditent réciproquement par la complémentarité de leur justesse propre, *il est tout à fait impossible, pour les raisons évoquées et d'autres semblables, de voir en l'un et en l'autre les communs répondants d'un même socialisme effectif.*

Néanmoins, vérifier cette hypothèse de départ, accompagnée des nuances qu'on a dites, nous aura conduit tout droit à un corollaire presque aussi important: la profondeur de l'esprit religieux qui inspire More et Tillich dans leur dénonciation des excès du système en place fait de l'un et de l'autre des consultants de choix et de prestige à toute époque où, comme à la nôtre, le même problème renaît avec une particulière acuité.

3. L'édition morienne et "*L'Utopie*"

Qui trop embrasse mal étreint! Aussi entendons-nous bien nous garder ici de juxtaposer deux thèses sous un même intitulé, au lieu d'en approfondir une seule. Quelques considérations, sur le contenu d'abord, sur la méthodologie ensuite, pourront rassurer sur la pertinence et sur la viabilité de notre sujet, en montrant, d'une part, que la recherche en son état actuel nous fraie la voie en quelque sorte et nous invite déjà à comparer More et Tillich sous le double aspect qui nous intéresse, de la *religion* et du *socialisme*; en faisant valoir, d'autre part, que le domaine couvert par une telle comparaison se laisse circonscrire avec toute la précision souhaitable.

More est de mieux en mieux raconté, traduit, édité, commenté. Il en va de même pour Tillich. Dans l'un comme dans l'autre cas, le recul, la distanciation temporelle et spatiale favorise l'impartialité, tandis que la concertation inhérente au travail d'équipe facilite le consensus sur les points fondamentaux. Ce que ce double effort de chercheurs érudits et d'éditeurs consciencieux a de plus heureux pour nous, c'est qu'il amène à concentrer l'attention sur l'essentiel de la pensée de l'auteur considéré ou, du moins, sur l'ouvrage et sur l'enseignement où ce dernier a pu mettre beaucoup de lui-même. Or, si l'on en croit les études les plus récentes, l'*Utopie* est de mieux en mieux reconnue comme occupant dans l'oeuvre de More une place privilégiée, alors que, parallèlement, l'importance de l'oeuvre socialiste de Tillich vient d'être confirmée par la publication de ses *Ecrits socialistes allemands*²¹. En plaçant ainsi les accents aux bons endroits, me semble-t-il, la recherche érudite dégage respectivement d'une production considérable et diversifiée les textes qui peuvent le mieux réunir nos deux penseurs et suggérer de les mettre en parallèle.

Une biographie modèle comme celle de R.W. Chambers²² –qui profite enfin de la publication ou de la réédition des écrits anglais de More et de ses tout premiers biographes, tous des témoins oculaires– une telle Vie, dis-je, rend évident, par sa facture d'ensemble et son traitement du détail, que l'*Utopie* tient un rang unique dans toute l'oeuvre morienne, au titre même de son contenu politico-religieux. Tout, dans la vie de More, comme dans son intense

²¹ Paul TILLICH, *Christianisme et socialisme Ecrits socialistes allemands (1919-1931)*, Cerf, Labor et Fides/Presses de l'Université Laval, 1992, XC-546 pages.

²² R.W. CHAMBERS, *Thomas More*, Londres, Coy and Wyman Ltd, 1935, 413 p.

activité d'orateur et d'écrivain, paraît tirer son sens –direction et signification– de cette *Utopie* publiée pour la première fois en 1516: l'on trouve en amont ce qui la prépare, en aval ce qui la commente. Donnant alors, en effet, à l'*Eloge de la Folie* d'Érasme la réplique, depuis dix ans promise et attendue, d'un "Eloge de la Sagesse", More, en son *Utopie*, prend position sur toutes les valeurs politiques, religieuses et sociales qu'il a promues à ce jour et pour la défense desquelles il ira jusqu'à mettre –au sens très littéral du terme– sa tête sur le billot. La *standard life* du professeur londonien –à juste titre, nous semble-t-il– situait ainsi l'ouvrage de 1516 au point le plus central de toutes les expériences existentielles et littéraires de More.

La grande édition critique de l'intégrale morienne²³, au fur et à mesure qu'elle se complète, semble confirmer une telle perspective, en attestant avec une force croissante l'unité d'une vie et d'une oeuvre qui militent, avec une continuité et une cohérence exemplaires, en faveur de l'unité, qu'elle soit d'ordre religieux, politique ou social. Ce qui, encore une fois, fait voir dans l'*Utopie* un ouvrage typique de More. Pour celui-ci, en effet –toute sa carrière d'écrivain et d'homme d'Etat en fait foi–, une Eglise réformée de l'intérieur ne fera pas que prévenir les dissensions internes; essentielle à la paix de l'Europe, elle rendra possible, du même coup, l'avènement d'une société plus juste, où le cloisonnement social sera moins étanche, où la richesse collective circulera plus librement d'une classe à l'autre. Là où l'Eglise retrouve ses origines apostoliques, où les rois ne dilapident plus les finances publiques en des guerres de conquête, les biens peuvent enfin revenir, dans une proportion

²³ *Complete Works of Thomas More*, Yale, University Press, en marche depuis 1964.



décente, à ceux qui les produisent plutôt qu'à des clercs oisifs ou à des nobles fainéants. Or, telle est là, précisément, la triple unité, religieuse, politique et sociale, à la poursuite de laquelle l'*Utopie* paraît vouloir mobiliser les humanistes et tous les hommes de bonne volonté de l'époque, en leur proposant l'Etat rationnel rêvé, en regard duquel une Chrétienté censément issue de la révélation rougira de se montrer inférieure: d'esprit foncièrement religieux, la "république optimale", où chacun invoque le dieu de son choix, n'interdit en matière de croyances que l'irrégiosité active et que le prosélytisme religieux, y voyant deux formes d'une même intolérance, deux germes de sédition propres à menacer -en même temps que son unité religieuse- l'unité politique et l'unité sociale qui en découlent. Car, rappelons-le, c'est une sorte de credo d'Etat: "Nous sommes tous fils immortels d'un même *Dieu rémunérateur* des bons et des méchants", qui, en sa minimalité même, fonde ou justifie tant cette confédération utopienne de cités vivant en paix dans le partage égal des biens, que cette société universellement constituée de travailleurs, première société sans classes dont fasse mention l'histoire de la philosophie et des lettres. Puisque même dans la *République* de Platon, la classe communiste des "gardiens" n'est pas la seule de l'Etat.

Toute la vie de More est un combat mené pour faire reconnaître dans son pays natal et dans la chrétienté d'alors ces valeurs religieuses, politiques et sociales; mais l'*Utopie* est sans doute celui de ses ouvrages où se trouve le mieux manifestée l'étroitesse du lien qui en unit les trois ordres.

4. L'édition tillichienne et les thèses socialistes

Quelque chose d'analogue semble se produire pour Tillich, grâce aux initiatives éditoriales des dernières années: mettre en rapport étroit sa vie et sa pensée, évaluer ses écrits à la lumière de son engagement, comme il le fit lui-même en ses nombreux documents autobiographiques, amène à constater que son intense activité en matière de socialisme religieux, au double plan théorique et pratique, "constitue la matrice de sa théologie de la culture, peut-être même de toute sa théologie"²⁴.

Encore ici, il nous faut considérer une réflexion politico-religieuse qui s'enracine dans les conditions concrètes de sa production. En 1516, More imagine délibérément son Etat utopien comme prenant l'exact contrepied de l'Angleterre et de l'Europe d'alors: il le dote, en fait, d'une culture politique, sociale et religieuse toute nouvelle; une sorte d'esprit religieux naturel et primordial –une sorte de christianisme implicite en attente inconsciente d'un christianisme explicite– y commande l'établissement de coutumes justes, qui se veulent fondées sur la nature de l'homme et propres, certes, à garantir la dignité de chaque citoyen, mais telles qu'on ne saurait plus en attendre, sans une profonde réforme, des chefs politiques et religieux de la chrétienté. De même, Tillich, dès 1919, se veut résolument à la recherche d'une solution de rechange, face à une culture qui semble s'être totalement désintégrée sous le choc de la Grande Guerre. Lui aussi pense en corrélation avec la situation historique –surtout spirituelle– du moment, conscient de ce que "son destin personnel coïncide parfaitement en ce point avec le destin de son peuple et de

²⁴ Jean RICHARD, "Introduction", *op. cit.*, p. XII.

l'Europe entière"²⁵.

En fait, l'enseignement proprement universitaire de Tillich commence en 1919, dans le contexte extrêmement pénible d'une patrie qui, humiliée par une cuisante défaite, s'en relève tant bien que mal: la révolution allemande de 1918 vient de porter au pouvoir le parti social-démocrate, qui dirige désormais la nouvelle république de Weimar. Si luthérien qu'il soit, fils de pasteur et pasteur lui-même, Tillich salue pourtant comme un temps de grâce, comme un *kairos*, l'avènement d'un régime socialiste dont sembleraient le détourner tant son appartenance religieuse que ses origines bourgeoises. Distinguant, toutefois, l'"*idée socialiste*" des réalisations grossières où elle lui paraît s'incarner pour le moment, il va consacrer quelque quinze ans à en faire, oralement ou par écrit, l'analyse la plus critique, utilisant de plus en plus, à cet effet, un concept de religion dans l'élaboration duquel il entend renouveler son luthéranisme et mettre à profit ses connaissances philosophiques.

Certes, l'analyse, en tant que telle, est théorique, au sens où elle se résout en définitions et en principes, que l'on peut ensuite appliquer à tel ou tel ensemble de circonstances particulières. Ainsi voit-on Tillich, dans un premier temps, spéculer sur les rapports entre religion et culture, "dépasser" le concept traditionnel de religion et assigner à la théologie la tâche spécifique de rendre compte du contenu religieux des productions de l'esprit humain, en

²⁵ *Ibid.*, p. XIII.

quelque domaine qu'on les retrouve, en art, en science, en métaphysique, etc²⁶. A la lumière de ces données nouvelles, il examine ensuite la situation religieuse de l'époque et, tout autant, ce qui se passe dans les sphères politique et sociale, où s'expriment également, croit-il, des fonctions de l'activité humaine susceptibles de devoir leur profondeur ultime à leur contenu religieux²⁷.

Non pas, cependant, que la réflexion tillichienne "procède à sens unique, du général au particulier, de l'universel au concret, des principes fondamentaux de la théologie de la culture aux applications concrètes de la théologie socialiste"²⁸. Il ne s'agit pas que de juger du concret à partir de l'abstrait, pour se prononcer sur ce qui est à partir de ce qui doit être, tel que la raison l'a d'abord défini. Le mouvement inverse est encore plus propre à spécifier la pensée de Tillich et à nous en révéler le propos principal. Son concept de religion, Tillich a pu le dégager de ses lectures et de ses états de conscience, de sa formation philosophique et de son expérience religieuse antérieures. Mais, le moment venu de retrouver dans les structures sociales et politiques de l'heure cette même notion soigneusement décantée, pour en consacrer la validité dans ce secteur précis, il se doit d'en approfondir l'analyse en partant de faits plus concrets, de faits visibles et extérieurs qui ressortissent proprement à l'histoire du "temps présent", du *Gegenwart*. C'est

²⁶ Cf. Paul TILLICH, "Sur l'idée d'une théologie de la culture" (1919) et "Le dépassement du concept de religion en philosophie de la religion" (1922), in: *La dimension religieuse de la culture*, Les Presses de l'Université Laval, 1990, resp. pp. 29-48 et 63-84.

²⁷ Cf. Paul TILLICH, "La situation religieuse du temps présent" (1926), in: *La dimension religieuse de la culture*, op. cit., pp. 163-247.

²⁸ Jean RICHARD, "Introduction", p. XII.

à la lumière d'expériences toutes nouvelles -collectives, cette fois- et au cours d'un engagement intense et soutenu, que Tillich pourra tirer des faits et du temps présent cette "idée socialiste", dont il proposera ensuite telle ou telle application à des situations nouvelles et toujours changeantes. Bref, le socialisme religieux a constitué pour Tillich, "un type de réflexion contextuelle"²⁹. Cela est même si vrai que l'avènement du régime nazi va y mettre un terme brutal: sa théologie du socialisme est alors "emportée avec le contexte socialiste qui la soutenait"³⁰.

Elle se sera quand même élaborée pratiquement sans arrêt, de 1919 à 1933, à Berlin, d'abord, dans le cadre du *Cercle Kairos*, puis à Francfort, dans la proximité du nouvel *Institut de recherche sociale*. Nombreux sont les spécialistes de Tillich qui voient dans sa théologie du socio-politique le chapitre le plus important de sa théologie de la culture³¹.

Les biographes qui voient dans la guerre de 1914 "le point tournant" de

²⁹ *Ibid.*, p. XXIII.

³⁰ *Ibid.*

³¹ Jean Richard, entre autres, l'a bien montré: l'une et l'autre théologies -de la culture et du socio-politique- s'élaborent concomitamment chez Tillich, à partir d'un même contexte culturel, dont les aspects socio-politiques, cependant, font de plus en plus l'objet privilégié de sa réflexion. Il y a dans la culture "toute une dimension pratique, incluant [...] avant tout la structure sociale et politique d'un lieu et d'une époque" ("Introduction", p. XI).

la vie de Tillich³² doivent être lus à la lumière de ce que dit là-dessus l'intéressé lui-même. Tillich est très explicite à ce sujet dans sa lettre circulaire de 1919 à d'anciens confrères et amis d'université: "La guerre a eu sur moi un double effet. Un, je l'ai vécue comme destin, à savoir le destin de la culture européenne [...]. Et deux, j'ai appris à la voir comme une conséquence nécessaire d'un ordre social déterminé [...]". D'où, chez Tillich, désormais, "une volonté animée d'une forte colère contre une société ainsi construite". Surtout, à l'été 1918, quand il constate "la bouleversante largeur du fossé qui sépare les deux classes sociales de l'officier et du simple soldat"; quand il voit "à Berlin la profondeur inouïe de la misère du peuple"; quand il mesure enfin "la limite de l'idée nationale et la redoutable malédiction que son absolutisation fait peser sur l'humanité". Conclusion: "J'étais donc socialiste d'esprit déjà avant la révolution"³³.

³² Wilhelm and Marion PAUCK, *Paul Tillich. His Life and Thought*, Vol. I: *Life*, New York, Harper & Row, 1976, pp. 40-56: "The Turning Point: World War I (1914-1918)".

³³ Lettre de 1919 reproduite par Renate Albrecht et Werner Schüssler -in: *Paul Tillich. Sein Leben*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1993, 187 pages, p. 52- avec ces quelques mots d'introduction: "C'est au tout début de sa période berlinoise que Tillich opta pour le socialisme". Ici, "il fonde cette décision devant ses amis sur ce qui lui est arrivé au front l'année précédente".

Jean Richard a donc raison de réagir devant le sens que l'on donne souvent à cette sombre expérience d'un aumônier militaire en contact étroit avec les horreurs de la guerre. "On la reporte directement sur le Tillich existentialiste, pour en faire la base de sa conscience aiguë de la précarité de la vie, du non-sens de l'existence. Or l'interprétation qu'en fait Tillich lui-même à cette époque est toute différente, beaucoup plus concrète et historique, dans le sens socialiste précisément" ("Introduction", *op. cit.*, p. XIII). La lettre lui donne raison: à cette guerre bien particulière Tillich "impose tout uniment le nom de fin (*Ende*)", car elle sonne le glas "de la culture européenne". "Conséquence nécessaire d'un ordre social déterminé", on en sort avec "une sainte colère contre une société ainsi construite", contre l'inégalité flagrante "des deux classes sociales de l'officier et du simple soldat". Les italiques sont de nous.

Socialiste dès 1918, Tillich l'est encore en 1952, au plan, du moins, de la pensée théorique: "Si le message prophétique est vrai, il n'y a rien au-delà du socialisme religieux"³⁴. Bref, aucun déni, chez le Tillich américain, du socialisme de ses années allemandes, qui va faire l'objet de notre étude³⁵.

Car, notons-le bien, l'intuition de Prévost, qui, dans sa profonde étude et dans son magistral commentaire de *L'Utopie*, met souvent en rapport le socialisme de More et celui de Tillich, du point de vue de leur commune inspiration religieuse, ne peut encore tirer origine que des écrits américains de Tillich, les seuls qui lui soient disponibles, à l'époque. Tandis que nous avons à portée de main une édition des plus récentes –et des plus à point– de l'oeuvre allemande du Tillich socialiste. Elle nous permet, tout comme les documents autobiographiques ayant trait aux essais tillichien de la période berlinoise, d'être plus précis que Prévost put jamais l'être, sur les origines de la vocation socialiste de Tillich et sur la constante fidélité dont il sut faire preuve à un tel appel. Nous verrons même, au chapitre 4, à quel point celui-ci put être précoce.

On ne dira donc pas: Tillich se convertit de l'idéalisme au socialisme, en 1918, et du socialisme à l'existentialisme, durant son exil américain. Comme

³⁴ P. TILLICH, "Autobiographical Reflections", *op. cit.*, pp. 12-13. Tillich "reproche alors à l'éditeur d'avoir faussement intitulé un de ses articles: "Au-delà du socialisme religieux" (Jean RICHARD, "Introduction", p. XXIV).

³⁵ Même s'il faudra faire mention, à l'occasion, des nuances que prend l'expression d'un tel socialisme, aux Etats-Unis, quand Tillich évoque avec nostalgie ce *kairos* des années 1919-1933 que l'Allemagne a manqué, par la faute du nazisme.

s'il fallait quitter celui-là pour celui-ci! "Loin d'être une approche opposée au socialisme, la pensée existentialiste de Paul Tillich s'est d'abord élaborée dans le cadre du socialisme religieux"³⁶.

5. Tillich et "*L'Utopie*"

Pour Tillich, donc, comme pour More, les structures sociales et politiques considérées dans une lumière religieuse font l'objet d'une préoccupation dominante, d'une étude principale. De part et d'autre, comme nous allons le constater avec une évidence croissante, l'érudition qui se consacre à l'examen circonstancié de leur oeuvre respective atteste le caractère essentiel de tels soucis communs et, par là, nous suggère déjà de dresser le parallèle qui sera le sujet de notre thèse.

L'incitation se fait encore plus pressante si l'on tient compte des rapports qui tendent à s'établir entre les deux recherches morienne et tillichienne. Déjà, dans son *Thomas More*, Chambers abonde en références allemandes, citant fréquemment, entre autres, Karl Kautsky, Hermann Oncken

³⁶ Jean RICHARD, "Introduction", p. XXIV. Dans ses documents autobiographiques, Tillich montre bien l'aide que lui a value la pensée de Kierkegaard pour une conception plus distincte de son socialisme religieux. Référant à ses années de Berlin et de Francfort, il nous dira, par exemple: "Quand la philosophie existentialiste fut introduite en Allemagne, j'en vins à une nouvelle intelligence de la relation entre théologie et philosophie [...]. Car celle-ci pose d'une manière nouvelle et radicale la question dont la réponse est donnée à la foi en théologie [...]. La distinction est maintenant plus tranchée qu'elle ne l'était, au début, dans ma philosophie de la religion" (*On the Boundary. An Autobiographical Sketch* (1936), New York, Charles Scribners' Sons, 1966, pp. 56-57). Notons bien, surtout, que, à cette époque, le socialisme religieux est déjà devenu, dira Tillich, "le point de convergence de toute ma pensée" (*On the Boundary*, p. 80).

et même cet Ernst Troeltsch que Tillich admirait tant. Troeltsch, en effet, emboîtant le pas à Oncken et à Kautsky, a fait un examen souvent judicieux de l'*Utopie*, dont le chercheur anglais s'est estimé tenu de faire état dans sa magistrale biographie de More, où il en vante souvent l'acuité critique³⁷. Les seiziémistes nord-américains qui, à partir des années 50, prennent la relève de leurs prédécesseurs britanniques en matière d'érudition morienne, font aussi grand cas de l'approche allemande dans leur étude de l'*Utopie*. Nous le verrons dans la suite, notamment pour George M. Logan, érudit dont il faut faire le plus grand cas quand il est question d'interpréter l'ouvrage de More³⁸. Quant aux experts français des questions moriennes, dont la contribution est de la plus grande importance depuis la fondation de la revue *Moreana* (1963), ils ne sont pas en manque à ce sujet. Signalons, pour le moment, l'édition Prévost de l'*Utopie*, où les renvois à des auteurs allemands sont nombreux, Tillich lui-même étant cité sept ou huit fois³⁹.

³⁷ R.W. CHAMBERS, *Thomas More*, *op. cit.*, p. 133 et suiv.; p. 246.

³⁸ Il en a fait une exégèse détaillée dans son *The Meaning of More's "Utopia"*, Princeton, University Press, 1983, 297 pages. Il en a aussi publié une traduction nouvelle, accompagnée de notes et de commentaires, en collaboration avec Robert M. ADAMS: *More's Utopia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, 137 pages.

³⁹ Mentionnons également Ernst BLOCH, dont Prévost a consulté cinq ouvrages importants. Entre autres, *Geist der Utopie*, Frankfurt am Main, 1964 (tr. fr. A.M. Lang et C. Piron-Audard, *L'Esprit de l'Utopie*, Bibliothèque de Philosophie, Paris, Gallimard, 1977), dont le titre même, nous le verrons, a fourni à Tillich un thème privilégié de réflexion; *Thomas Munzer, Théologien de la Révolution* (tr. M. de Gandillac, Paris, Julliard, 1964), où il est question de ce Munzer que Kautsky met en parallèle avec More, dans son *Thomas More and his "Utopia"*; *La Philosophie de la Renaissance* (tr. fr. P. Kamnitzer, Paris, Payot, 1974), auquel Prévost fait appel pour étayer sa comparaison de Thomas More avec Pic de la Mirandole; enfin, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt am Main, 1967 (tr. fr. F.R. Vuilmart, *Le Principe Espérance*, I, Paris, Gallimard, 1976), dont l'auteur appelle l'*Utopie* "l'Organon méthodique de la découverte du Nouveau". Sur ce passage – cité in: *Sacramentum Mundi*, Herder, vol. 4, 1969, Art. Utopie, col. 1137– Prévost appuie son rapprochement du *Novum Instrumentum* d'Erasmus et de l'*Utopie* de More. Deux oeuvres publiées la même année, qui

Il est vrai que, dans son oeuvre, Tillich semble faire assez peu de cas de *L'Utopie*; il parle même avec mépris de ce qu'il appelle "la pensée utopique", rejetant notamment l'idée du "grand soir", telle qu'il la retrouve dans le Marx révolutionnaire des dernières années. C'est que Tillich, encore une fois, distingue l'esprit et la lettre, faisant bon marché de telle ou telle utopie particulière dont la réalisation serait espérée ou prévisible pour tel moment plus ou moins prochain de l'histoire. Mais "l'esprit de l'utopie", qui fait aller de l'avant, le regard tourné vers le haut, c'est pour lui tout autre chose; c'est même un point de réflexion où il affirme avoir trouvé son idée du *kairos*⁴⁰. Or, en ce sens, Tillich est proche de More, qui ne croit pas, lui non plus, que la cité parfaite soit réalisable ici-bas: si l'on en croit le personnage qui porte son nom dans *L'Utopie*, la reproduction, dans l'histoire, des idéaux de son Ile-de-Nulle-Part est "*plus à souhaiter qu'à espérer. magis optanda quam speranda*"⁴¹.

"L'esprit d'utopie": voilà certes un des points le plus propres à rapprocher More et Tillich en matière de religion et de socialisme. Néanmoins,

font de 1516, dit-il, "l'*Annus Mirabilis*, où l'*Organon* théologique et l'*Organon* politique sont mis à la disposition des hommes" (A. PRÉVOST, *op. cit.*, p. 62).

⁴⁰ "Sans l'esprit de l'utopie, il n'y a pas de force de bouleversement, pas de force véritablement prophétique" ("Kairos II", in: *Christianisme et Socialisme*, *op. cit.*, p. 260). Page suivante: "L'idée du *kairos* est née d'une discussion avec l'utopie".

⁴¹ *L'Utopie*, *op. cit.*, p. 162. Prévost commente: "Ce texte final reprend donc le principe essentiel déjà énoncé par le Personnage-More, à la fin du Livre I: "Puisqu'il est impossible que tout aille bien sans que tous ne soient devenus bons, je ne m'attends pas à voir cet idéal réalisé avant de nombreuses années" (*Ut.*, p. 62). "Contre Hythlodée, il opte non pour la révolution, mais pour la patience, la réforme intérieure, la culture, et l'éducation de l'homme" (*ibid.*).

le sujet n'est qu'amorcé, les seules grandes lignes du parallèle sont dessinées. Distinguer utopie rêvée et utopie transcendante; utopie absolue et utopie relative; ce qu'il y a d'effectivement réalisable et ce vers quoi il nous faut tendre sans espoir d'y atteindre ici-bas; distinguer la force illimitée du désir et les moyens d'action marqués d'une finitude originelle, comme Prévost le fait dans un esprit qui se veut tout aussi tillichien que morien, cela demeure un discours général, qu'il faut surtout réexaminer à la lumière des textes dont on estime pouvoir le dégager. N'oublions surtout pas, encore une fois, que Prévost, dans son commentaire de l'*Utopie*, ne connaît encore, à toutes fins pratiques, que le Tillich américain.

Bref, la recherche actuelle, en son tout dernier état, peut nous ouvrir la voie d'une comparaison entre More et Tillich, en ce qui a trait à des réformes socio-politiques d'inspiration religieuse. Mais si elle souligne par là la pertinence de notre sujet, elle indique aussi qu'il faut poursuivre l'enquête, en misant sur le socialisme tillichien de la période allemande et en faisant les mises au point qui s'imposent. Car Tillich nous semble connaître l'*Utopie* de More par ouï-dire seulement, à la différence du grand socialiste allemand, Karl Kautsky, qui en a publié une édition commentée. Il faudra donc, entre autres choses, nuancer et compléter la réponse de Tillich à Karl Mannheim: *Idéologie et Utopie* -où il rejette, l'un après l'autre, tous les types d'utopie s'estimant réalisables dans le temps- par ses articles sur le *kairos* et tous ses écrits des années 1919-1933, où il donne à l'*esprit d'utopie* le sens le plus positif qui soit.

6. Question de méthodologie: philologie et herméneutique

Toutefois, ce sont des précisions d'ordre méthodologique qui peuvent le mieux écarter l'objection la plus forte au parallèle que nous nous proposons d'établir: More et Tillich sont tellement éloignés l'un de l'autre, sur tous les plans, spatio-temporel, culturel, ethnique, etc. Il importe ici de distinguer le possible et l'impossible; bref, de se prescrire un propos dont la modestie contrebalance l'ambition. Seule la prudence avec laquelle on circonscrit un tel sujet peut garantir la possibilité de le traiter d'une manière un tant soit peu fructueuse.

Disons d'abord que notre étude entend se fonder sur une base philologique sûre, telle que peuvent la définir l'usage d'éditions critiques, l'accès direct au latin de l'*Utopie* et à l'allemand des thèses, la traduction fidèle et, enfin, l'analyse minutieuse des textes, qui permet d'en dégager le thème unique: le politico-religieux, et de le ramener aux propositions essentielles.

Fort de ces données premières et de tels énoncés concis, il nous faut ensuite évaluer au mieux la distance socio-culturelle qui sépare les auteurs l'un de l'autre, et de nous-mêmes. En fait, l'on compare ici non pas deux, mais quatre termes. Exemple: s'interroge-t-on sur l'identité chrétienne des deux messages? En quelque énoncé qu'on croie la trouver, elle reste corrélative tant de leur contexte respectif que du nôtre; l'un conditionne leur formulation, l'autre, notre interprétation. Il faut alors parler, non pas d'identité, mais

d'*analogie*, de correspondance, d'*égalité proportionnelle*⁴²; il faut éviter l'anachronisme, compte tenu de la vie des mots et de l'évolution des choses. Etat et république, communisme et socialisme, humanisme et sciences humaines: autant de termes d'une grande plasticité, dont le sens précis est toujours tributaire de l'époque à laquelle et pour laquelle on les emploie. Du catholique d'avant la Réforme au luthérien de notre siècle, l'écart est grand: professions, maîtres, genres traités, tout diffère. More est juge, député, diplomate; Tillich est un intellectuel, si engagé soit-il; More est plutôt disciple d'Aristote, Tillich, plutôt de Platon, tel que lu par le néo-platonisme⁴³; l'*Utopie* relève de plusieurs genres littéraires, le socialisme tillichien se donne comme une science; du moins, qui *tend* vers la rigueur maximale. Etc.

En somme, toute traduction est re-création, toute interprétation est "attribution créative de sens"⁴⁴. Ainsi en est-il de tous les grands textes, qui vécut, vivent et vivront toujours dans une situation historique donnée.

⁴² Cf. Edward SCHILLEBEECKX, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, traduit du néerlandais par Hélène Cornelis-Gevaert, Les éditions du Cerf, Paris, 1992, p. 82: "L'identité chrétienne, toujours unique et identique à elle-même, n'est jamais *reproduction* de la même chose mais *égalité proportionnelle*".

⁴³ Y compris celui du Pseudo-Denys. Quoique, ici, la distance s'atténue, nous le verrons, le Pseudo-Denys étant aussi une lecture privilégiée de More.

⁴⁴ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *op. cit.*, p. 85.: "La saisie chrétienne du sens de l'offre de révélation s'effectue dans une *attribution* créative de sens, dans une production nouvelle de sens ou une relecture de la Bible et de la tradition de foi, au sein de situations nouvelles de tout genre". C'est selon une méthode analogue que nous estimons devoir relire More et Tillich, *au sein de notre situation nouvelle*.

D'emblée, les analogies sont frappantes quand on lit Tillich après avoir lu More. Les affinités de pensée abondent quand on lit leur oeuvre respective comme enracinée dans la vie concrète de tous les jours: l'un et l'autre ont le génie de l'amitié, tirent de l'oral plus que de l'écrit leur autorité et leur crédibilité de penseur, privilégient la pratique de la discussion et l'échange dialectique, etc. En termes d'appartenance culturelle fondamentale et extra-ethnique, tant More que Tillich sont des Grecs, si on peut dire: capables de lire Platon et Aristote dans l'original, ils sont fiers de leur connaissance du grec, épris de la formule grecque, et même du vocable grec, sur lequel leur réflexion s'attarde à loisir, pour en scruter l'étymologie et les diverses significations. Etc.

Avant tout, la perspective philosophique qui leur est commune met sans cesse une sorte de théologie naturelle à l'arrière-plan de leur conception du sens religieux, qui est, pour l'un comme pour l'autre, la racine et le contenu profond de toutes les activités théoriques et pratiques de l'esprit. A telle enseigne que l'*Utopie* peut paraître, avant la lettre, un exercice de cette théologie de la culture dont le socialisme religieux de Tillich serait le meilleur exemple⁴⁵.

⁴⁵ C'est ce que semble suggérer Prévost quand, pour illustrer le rôle prépondérant de la religion, en *Utopie*, dans tous les domaines de la vie de l'esprit, il cite les passages suivants de *Theology of Culture*: "Selon Paul Tillich, "Religion is [...] the dimension of depth in all man's spiritual function [...] the moral function [...] the cognitive function [...] the aesthetic function. *Depth* [...] means that the religious aspect points to that which is ultimate, infinite, unconditional in man's spiritual life". Paul TILLICH, *Theology of Culture*, New York, Oxford University Press, 1959, pp. 5-7, *passim*" (A. PRÉVOST, *op. cit.*, p. 116, note 5).

Mais toutes ces ressemblances, retenons-le, ne sont que des similitudes de rapports, de relations; elles laissent subsister toutes sortes de différences, voire d'oppositions, quand on en approfondit le détail, quand on les *situe* dans le temps, dans l'espace, dans la culture. Justement, pour ne citer qu'un cas, nous parlions, à l'instant, d'un arrière-plan théologique "en quelque sorte" commun. Mais il est évident que cette idée de "théologie naturelle" convient beaucoup mieux au catholique More –qui la distingue de la théologie d'Eglise, surnaturelle, celle-là– qu'au luthérien Tillich, qui entend ne pas miser sur ces distinctions⁴⁶.

Et pourtant, là encore, il y a une similitude. Car, dans sa conférence de 1919: *Sur l'idée d'une théologie de la culture*, Tillich lui-même propose, dans le dernier tiers, de distinguer la théologie de la culture, telle qu'il la conçoit,

⁴⁶ Du moins, quand il est question d'anthropologie. Cf. Paul TILLICH, *Christianisme et socialisme*, p. 369, note 7: "Toute anthropologie qui parle de la précarité inconditionnée de l'homme est une anthropologie théologique et elle partage le présupposé théologique de la révélation, selon lequel l'être se trouve saisi inconditionnellement". Il n'y a qu'une nature de l'homme, chez qui ce qu'il doit être est en conflit constant avec ce qu'il est. Nature d'un être raisonnable par définition, chez qui pourtant l'appétit prend le pas sur la raison, la plupart du temps, disaient les Grecs. Nature, justement, que la grâce présuppose et investit. Tillich ne voit pas de raison de parler d'une "surnature", au sens où le théologien aurait une autre conception de l'homme que celle du philosophe. Tillich s'en prend donc à "la naïveté qu'il y a à juxtaposer ou à hiérarchiser l'anthropologie théologique et l'anthropologie philosophique [...]" (*ibid.*). More, autant que nous sachions, n'aurait rien là contre. Mais la théologie d'Augustin –et celle de Thomas d'Aquin commentant Boèce– dont il se recommande, parle de "surnaturel" là où Tillich parle de "transrationnel" pour qualifier ce que la révélation apporte à l'homme, selon s. Paul: un degré de connaissance inaccessible par le moyen de la seule raison. "L'oeil n'a point vu, l'oreille point entendu, ni n'est-il monté au coeur de l'homme, ce que Dieu réserve à ceux qu'il aime", à savoir une vie éternelle d'union cognitive et affective avec lui. Il y a donc distinction, chez Tillich et chez More, entre le rationnel et le transrationnel, entre l'ordre de la grâce et celui de la nature laissée à elle-même: celle-ci est "*capax gratiae*", peut accepter ou refuser la grâce, qui ne lui est pas due, qu'elle ne mérite pas, qui est tout à fait gratuite; d'où son nom de "grâce".

d'une théologie d'Eglise qui la précède chronologiquement et logiquement, à telle enseigne que la relation entre les deux en doit être une, à son avis, de nécessaire complémentarité. Ce qui n'est pas sans rapport –comme nous le verrons, en notre chapitre 4– avec une théologie morienne où l'expression "ordre surnaturel" désigne simplement l'ordre de la grâce, comme distinct de l'ordre d'une nature laissée à elle-même et privée d'une révélation explicite.

Peut-être faudrait-il dire ici théologie d'université pour désigner une théologie qui, tant dans l'*Utopie* que dans les thèses tillichiennes, évite le plus possible les références directes à la révélation biblique: dialogue oblige! (avec l'interlocuteur séculier).

On le voit, c'est dans la seule mesure où les textes respectifs de More et de Tillich sont constamment étudiés à la lumière de leur double contexte interne et externe, que l'*analogie*, notion clé de notre travail, peut en fonder la pertinence et lui promettre une quelconque utilité.

7. Le plan

Comme l'indique le titre, notre travail se veut essentiellement une comparaison entre deux socialismes d'inspiration religieuse: celui de More en son *Utopie*, et celui de Tillich en ses écrits allemands.

Mais un tel exercice, disions-nous, risque à tout moment l'anachronisme

et l'ambiguïté: "socialisme" n'existe pas dans le vocabulaire de More; Tillich se donne le droit "de formuler une critique radicale du socialisme, tout en s'appuyant sur le socialisme"⁴⁷. En fait, que peut bien être, dans *L'Utopie*, ce socialisme dont l'auteur ne peut parler nommément, mais que de nombreux lecteurs y trouvent, depuis la création du terme, non sans quelque apparence de raison? Et qu'est-ce qu'un tel socialisme, qualifié par les uns d'*utopique*, par les autres, de spécifiquement *utopien*, peut bien avoir de commun avec le socialisme tillichien? Pour rapprocher l'un de l'autre deux penseurs si éloignés dans le temps et la terminologie, il ne suffit pas de les situer de notre mieux. Tout notre exposé doit prendre une dimension historique qui permette de ménager la transition voulue entre la réflexion politico-religieuse de l'un et celle de l'autre. Aussi notre plan prévoit-il cinq chapitres, dont les deux premiers, qui ont trait à la vie et à l'ouvrage de More, sont rattachés aux deux derniers, qui portent sur Tillich et sur ses écrits socialistes, par un chapitre central où se trouve racontée à grands traits, via maintes lectures marxistes et non marxistes de *L'Utopie*, l'histoire du socialisme telle que Tillich a pu se la représenter, entre autres, à partir de Marx, qu'il a beaucoup lu.

Le chapitre 1, *Biographie sommaire de More*, met à forte contribution *L'Utopie* elle-même comme ouvrage autobiographique, ainsi que la longue lettre où Erasme se fait le premier biographe de More, confirmant

⁴⁷ "La lutte des classes et le socialisme religieux" (1930) in: *Christianisme et socialisme*, *op. cit.*, p. 384.

historiquement à titre de témoin oculaire ce qu'il y a d'allusif dans *L'Utopie*⁴⁸. Le chapitre 2, "*L'Utopie*" autocommentée", analyse d'abord l'ouvrage de More et fait ensuite grand cas du commentaire que l'auteur en a donné en son *Utopie* même, notamment en s'en faisant l'un des personnages; commentaire que nous jugeons tout aussi nécessaire à l'intelligence du socialisme morien.

Le chapitre 3, *Lectures de "L'Utopie"*, présente dans l'ordre chronologique les diverses façons dont marxistes et non marxistes ont lu l'ouvrage de More, à la lumière de leurs grilles de lecture respectives.

Le chapitre 4, *Paul Tillich, critique de la culture de son temps*, complète d'abord de quelques dates essentielles le curriculum de l'éminent professeur, grande figure, au demeurant, de l'histoire de la philosophie et de la théologie, plutôt que de l'histoire tout court. Il montre ensuite comment Tillich, dans un contexte analogue à celui de More, critique, lui aussi, le capitalisme de son époque. La conférence de 1919, *Sur l'Idée d'une théologie de la culture*, où Tillich élabore ce concept de religion à partir duquel il va dénoncer une culture bourgeoise à base de rationalité pure, est alors notre référence principale. Histoire de situer le socialisme tillichien dans cette théologie de la culture, dont il est, disions-nous, "le chapitre le plus important".

⁴⁸ Lettre de plus de vingt pages à Ulrich von Hutten, un correspondant allemand (*Opus Epistolarum D. Erasmi*, 999 dans l'édition Allen). Erasme estime que la vie de More est essentielle à l'intelligence de l'ouvrage.

Le chapitre 5, *Reconstruction et société théonome*, corrélatif à la critique du chapitre 4, présente le socialisme religieux de Tillich dans ce qu'il a de plus constructif: il lui faut saisir le *kairos* de l'événement socialiste pour y incarner l'"idée" socialiste, et instaurer une culture nouvelle. L'article de 1923, *Les Principes fondamentaux du socialisme religieux*, où Tillich entend donner une synthèse méthodique de son socialisme religieux, est alors la source principale.

Déjà à l'oeuvre dans la présente introduction, la comparaison se poursuit jusqu'à la fin, les premiers chapitres, y compris celui de transition, se souciant sans cesse de faire ressortir dans le socialisme morien les traits majeurs susceptibles de trouver une réplique dans celui de Tillich, en termes d'affinités ou de divergences. Elle se précise et s'approfondit, cela va de soi, à mesure qu'apparaissent les traits correspondants ou opposés du socialisme tillichien.

Récapitulant ressemblances et oppositions, la *Conclusion* montrera ce qui en découle directement, avec ses corollaires. Telle que nous entendons la démontrer, la différence de fond entre les deux socialismes n'ôte rien à l'égale importance actuelle des deux penseurs; elle permet, surtout, de répondre aux deux questions qui se profilent, disions-nous, à l'horizon de notre thèse: le socialisme morien doit-il être qualifié d'utopique? le Tillich socialiste alimente-t-il de fait cette théologie de la libération qu'il n'a pas connue?

CHAPITRE 1

BIOGRAPHIE SOMMAIRE DE MORE

1. Quelques dates

Thomas More naît à Londres, le 6 février 1477.

Fils aîné de John More, magistrat, il fera ses premières études à St Anthony's, la meilleure école de Londres.

A 12 ans, son père le place chez John Morton, l'Archevêque de Canterbury et Chancelier du Royaume, pour qu'il y apprenne les belles manières en servant comme page.

En 1492, le prélat le fait entrer à l'université d'Oxford.

En 1494, John More ramène son fils à Londres pour qu'il y étudie le droit, à New Inn d'abord, puis à Lincoln's Inn, principale école juridique de la capitale. En 1499, More fait la connaissance d'Erasme. C'est le début d'une indéfectible amitié.

En 1501, admis au Barreau de Londres, il devient 'Maître More', à l'âge de 23 ans. Il se plonge dans l'étude du grec, qu'il mène de front avec celle de la loi anglaise. Hésitant entre le droit et le sacerdoce, il réside pendant quelque 4 ans à la Chartreuse de Londres, où il partage la vie des moines, "so far as a young law student could"¹.

En 1504, sa décision est prise: il fera carrière dans le droit. Cette année même, il épouse Jane Colt, qui lui donnera en cinq ans quatre enfants.

Elu député du comté de Londres, il s'attire la colère de son roi, Henry VII, en faisant bloquer au Parlement une demande royale de dépenses

¹ R.W. CHAMBERS, *op. cit.*, p. 72.

somptuaires qu'il estime exagérée. Il juge même bon de quitter l'Angleterre pour le continent en 1508; il n'y rentre qu'en 1509, à la mort du roi, auquel succède alors son jeune fils de 18 ans.

L'avènement d'Henry VIII, prince lettré lui-même et ami des lettres, dissipe ces nuages menaçants: un âge d'or semble s'annoncer pour les humanistes, qui portent aux nues le nouveau monarque. Erasme, accouru de Rome pour les fêtes du couronnement, s'installe chez More et y rédige l'*Eloge de la Folie* (où apparaissent déjà une ville et des habitants que nous reverrons dans *L'Utopie*).

En 1510, More est élu *Undersheriff* –i.e. juge au municipal– de Londres.

En 1511, Jane Colt meurt; la même année, More se remarie avec Alice Middleton, veuve elle-même et mère de deux enfants.

Jules II, le pape casqué, forme alors contre la France de Louis XII cette Sainte Ligue où l'Angleterre d'Henry VIII jouera un rôle militaire très actif, les deux années suivantes.

En 1513, More rédige une *History of Richard III*, qu'il ne terminera, ni ne publiera; oeuvre inachevée qui subsiste en deux versions, l'une latine, l'autre, anglaise, et dont la composition s'étale "sur au moins 5 ans"².

En 1515, il l'interrompt pour écrire *L'Utopie*, au cours d'une mission diplomatique et commerciale dans les Flandres; ouvrage qu'il complète en 1516 et publie à Louvain la même année.

1516 est l'*annus mirabilis* où triomphe aussi la réforme érasmienn³.

Le 1er mai 1517, c'est, pour les Londoniens, l'*Evil may day*, émeute populaire qui allait tourner au désastre, l'éloquence de More n'eût-elle limité

² Germain MARCHADOUR, *Thomas More*, Paris, Editions Seghers, 1971, p. 184.

³ Erasme publie alors la grande oeuvre de sa vie, son *Instrumentum Novum*, édition critique du Nouveau Testament grec, qu'accompagne une paraphrase en latin. Se trouve ainsi posée la base philologique d'une théologie restaurée.

les dégâts. Le 1er novembre 1517, Luther affiche ses 95 thèses à la porte de l'église de Wittenberg. More –qui est à Calais, comme ambassadeur– n'a pu d'abord s'en inquiéter tellement: "proposer des sujets en vue d'une discussion académique est chose courante, à l'époque"⁴.

En 1518, More fait partie du Conseil du roi, comme Maître des Requêtes: il est chargé d'entendre les plaintes des pauvres.

En 1519, Erasme écrit, peut-on dire, la première biographie de More, dans la lettre à Hutten, déjà citée (Allen, 999)⁵. Charles Ier –désormais Charles V (Charles Quint)– est élu empereur de la chrétienté.

En 1520, More accompagne Henry VIII au Camp du Drap d'or; il y fait la connaissance de Guillaume Budé, qui avait préfacé *L'Utopie*.

En 1521, More est créé chevalier et devient *Undertreasurer* (le grand argentier du royaume); il accompagne Wolsey, le Chancelier, à Bruges, en mission diplomatique. Henry VIII répond par son *Assertio septem sacramentorum* à la *Captivitas Babylonica* de Luther. Invectivé par ce dernier, il se décharge sur More du fardeau de cette polémique.

En 1523, More est nommé *speaker* (orateur, porte-parole, président) à la Chambre des Communes. Il y fait entendre le premier plaidoyer connu pour la liberté de parole au Parlement.

En 1524, il est nommé *High steward* de l'Université d'Oxford.

En 1525, il est nommé Chancelier du Duché de Lancastre et *High steward* de l'Université de Cambridge; il résigne son poste de grand argentier. Comme François Ier a été défait à Pavie par Charles Quint, l'allié d'Henry VIII, More fera partie des conseillers chargés de négocier la trêve et les traités subséquents; mais il demeure toujours à la disposition du Roi.

En 1527, au début de l'été, le Roi consulte More sur son divorce; en

⁴ R.W. CHAMBERS, *op. cit.*, p. 162.

⁵ Il la complètera successivement dans trois autres lettres importantes, à Germain de Brie (1519), Guillaume Budé (1520) et Johann Faber (1532).

juillet et en août, celui-ci est en ambassade en France avec Wolsey; à la toute fin de l'été, le roi le consulte encore sur son divorce.

Le 7 mars 1528, son évêque et ami, Tunstal, lui confie la tâche de réfuter tous les livres hérétiques des dernières années; mandat qui va donner lieu à 7 ouvrages rédigés en anglais, que More publie de 1529 à 1533.

En août 1529, Tunstal et lui représentent le roi, à la Paix des Dames, à Cambrai; les trois grands monarques de la chrétienté: Charles Quint, François Ier et Henry VIII signent alors un traité qui maintiendra l'Europe plus ou moins en paix durant un bon six ans. Le 25 octobre, More succède à Wolsey, comme Grand Chancelier. Peu après, le roi le consulte encore sur son divorce. More ouvre le *Reformation Parliament*.

A l'été de 1530, il refuse de signer un appel au pape en rapport au divorce.

En 1531, il annonce en Chambre le jugement des universités concernant le divorce. Quand on lui demande alors s'il est lui-même favorable au divorce, il se contente de dire qu'il a mis le roi au courant de sa pensée sur ce sujet. Ce qui équivaut pratiquement à une muette désapprobation, silence bien plus 'à risque' que ceux des tête-à-tête antérieurs avec Henry.

En 1532, il résigne la chancellerie pour raisons de santé: il souffre du coeur, apparemment, une sorte d'angine, "un mal de poitrine", comme il dit; mais il est surtout malade d'écoeurement, devant l'attitude du roi qui manie le Parlement à sa guise, et devant la démission du clergé qui accepte le roi comme "chef suprême de l'Eglise d'Angleterre" (Acte de Suprématie).

En 1533, il refuse d'assister au couronnement d'Anne Boleyn; ce qui équivaut à signer sa propre condamnation.

En 1534, le 13 avril, il refuse de signer l'Acte de Succession, qui lui semble contraire à l'unité de l'Eglise. Le 17 avril, il est incarcéré à la Tour de Londres.

En 1535, le 1er juillet, il est condamné à mort pour trahison (il a refusé de prêter serment aux deux 'Actes'). Le 6, il est décapité à Tower Hill.

2. "Allen 999" et "*L'Utopie*"

La lettre où Erasme présente l'auteur de *L'Utopie* au chevalier Ulrich von Hutten "is so intimate that we might have believed More to dislike its publication; but he does not seem to have done so"⁶. Si More ne juge pas la lettre indiscreète, ce n'est pas simplement qu'il n'ait rien à cacher; mais sans doute estime-t-il particulièrement opportun qu'on connaisse mieux désormais l'homme dont l'écrit le plus récent suscite des remous; il vaut la peine, croit-il, qu'on le voie vivre dans le quotidien le credo dont témoigne *L'Utopie*: celui de l'humaniste, du réformateur, de l'humoriste, du fervent chrétien, du laïc "agrégé à l'ordre des époux", du chercheur à la curiosité universelle, etc. Le romancier est pris sur le vif, à domicile: la lumière y est un peu crue, alors qu'elle est tamisée dans sa fiction. Mais c'est le même homme; voilà l'essentiel.

A lire le maître épistolier, en effet, on apprend que ce qui fit renoncer More à l'état religieux, c'est un désir incoercible de prendre femme: il a pris tout le temps de se bien connaître et d'inventorier ses ressources, comme dans la parabole évangélique, pour savoir quelle hauteur de tour il pourrait édifier; après trois ans de prière et d'ascèse, le sacerdoce lui est paru hors de portée. Erasme nous apprend ensuite que More s'est remarié après six semaines de veuvage; qu'il avait rendu sa première épouse "savante en tout genre de musique", que la seconde doit "apprendre à jouer de la guitare, du luth, du clavecin et de la flûte", que More fait donner à ses filles, au risque de paraître un peu fou, une éducation aussi complète qu'à ses fils, soit une culture littéraire de haut niveau, et même un savoir religieux suffisamment poussé pour qu'elles puissent juger, au retour de la messe, de la compétence ou de l'incompétence du prédicateur local. Orphelinat autant qu'académie, la maison du Londonien –où des enfants adoptifs et d'autres de milieu indigent complètent une famille déjà nombreuse avec ses trois générations– est aussi

⁶ R.W. CHAMBERS, *op. cit.*, p.20

une véritable ménagerie d'espèces rares, venues de loin. La plaisanterie, les jeux savants, le théâtre et le goût du paradoxe y sont à l'honneur autant que la pratique caritative et que l'étude des Anciens. More ne s'y délecte pas qu'à la *Cité de Dieu*, mais aussi, comme saint Jean Chrysostome, à l'oeuvre de Lucien, ce Voltaire de l'Antiquité, tellement il redoute la superstition et déteste ces vies de saints dont la crédulité notoire discrédite sa religion!

Il faut que l'on sache tout cela, More en demeure convaincu. Toutes ces singularités, ces audaces de l'éducateur, cette haute idée qu'il se fait de la femme et du prêtre, cette réédition de la grande *domus* ancienne –où s'exprime par surcroît un accueil typiquement chrétien des plus démunis; cet amour du rire, du plaisir, de l'exotisme, de la musique et des lettres, tout cela prépare et dispose on ne peut mieux à la lecture de *L'Utopie*, oeuvre d'avant-garde, destinée à "ceux qui entendent le grec", comme le suggère le titre.

Car, en Utopie, l'éthique même est une sorte d'éloge du plaisir, d'ailleurs tirée de la religion⁷; la musique et les lettres occupent une grande place et certain type d'enseignement universitaire est offert à tous; la *domus* est aussi grande que dans la Rome antique et la famille obtient une importance politique encore plus grande; la femme en est le chef, si elle s'en trouve l'aînée; et puisque, tout aussi bien, elle peut être prêtre, elle joue encore, de ce fait, un rôle majeur dans le secteur le plus vital de toute la constitution utopienne: l'éducation. On pourrait poursuivre encore l'analogie.

Mais il y a plus encore, quelque chose de plus immédiatement pertinent à notre sujet précis. Si la vie familiale de More jette une si vive lumière sur *L'Utopie*, ce n'est pas simplement qu'elle s'y trouve transposée à plus grande

⁷ Cf. "*L'Utopie: un éloge du plaisir?*", Roland GALIBOIS, *Moreana*, no 99, 1989, pp. 171-187.

échelle, au point d'imprégner de ses formes la vie même de tout l'Etat et de la rendre remarquablement communautaire; c'est encore et surtout, nous le verrons, que la mise en commun des biens, leur partage équitable, l'absence de numéraire et de propriété privée semblent –à première lecture, du moins– trouver en Utopie une bonne part de leur vraisemblance et de leur viabilité dans un mode de vie familial qui s'étend, en quelque sorte, à toute la Cité: tout ce communisme fait partie du coutumier, dirait-on, plus encore que de la législation, qui n'en fait, du reste, aucune mention explicite; remontant à la plus haute antiquité, il est bu avec le lait, pour ainsi dire, dans chaque famille de cet Etat qui se glorifie de ses 1760 années d'existence⁸. L'éducation et la discipline font le reste: tâche relativement facile, semble-t-il, puisque ce partage égal des biens à tous les niveaux semble devenu chose naturelle, l'accoutumance étant une seconde nature. A telle enseigne que les lois semblent arriver en retard; n'est-ce pas pourquoi l'Utopien se vante d'en avoir si peu? Elles feraient double emploi: la famille semble les avoir prises de vitesse en jouant à la perfection son rôle d'éducatrice.

C'est ce que notre analyse de la constitution utopienne tentera de montrer, au chapitre 2. Mais il valait la peine, nous semble-t-il, de souligner dès le départ que les expériences personnelles de More –vie de famille intense et méditation prolongée sur les états de vie– ont beaucoup à dire dans sa conception de l'Etat utopien comme constituant une sorte de grande famille et aussi, nous l'avons déjà signalé, d'immense monastère⁹.

⁸ Cf. *L'Utopie*, p. 77: "Leurs annales, transcrites avec un soin religieux, relatent une histoire qui, depuis la conquête de l'île, embrasse une période de mille sept cent soixante années".

⁹ "*Ita tota insula velut una familia est. Ainsi l'île tout entière est comme une seule famille*" (*Ut.*, p. 94). La traduction est nôtre. Cf. aussi, sous la rubrique: *Famille et esprit familial*, André PRÉVOST, *op. cit.*, pp. LXXIV-LXXVIII. Pour le monachisme en Utopie, voir surtout R.W. CHAMBERS, *op. cit.*, pp. 128-129.

Dès lors, on comprend que More ait vu dans la lettre d'Erasme une introduction tout indiquée à son ouvrage. Autre fait qui atteste de son importance: Kautsky lui-même, dans son *Thomas More and his "Utopia"* s'est contenté de la citer quasi intégralement pour présenter l'auteur dont il allait commenter l'ouvrage¹⁰. Mais cette lettre –si géniale soit-elle et si admirée de tous pour les dons qui s'y manifestent, du peintre et du psychologue– n'est encore qu'un premier aperçu biographique, et qui ne saurait nous suffire, pour deux raisons notamment.

Primo, il n'y a pas que la vie familiale de More; il y a aussi cette vie publique qu'il mène au grand jour, bien conscient, d'ailleurs, de ce que ses faits et gestes de député, de négociateur, de juge, de diplomate sont consignés dans des papiers d'Etat. Seules ses tâches de conseiller du Roi le trouveront discret comme la tombe. Pour tout le reste, il doit constamment avoir l'impression de *pouvoir* et *devoir* sans cesse alimenter la plume d'éventuels biographes. Rappeler la conduite de More homme d'Etat et expert reconnu en matières économiques devrait donc nous éclairer tout autant sa réflexion politico-religieuse de *L'Utopie*. Car, nous le verrons, cet ouvrage est, entre autres choses, une diatribe contre le capitalisme naissant et contre la tyrannie qui lui laisse le champ libre; tyrannie dont More, en 1516, a déjà fait et prévoit devoir faire encore l'expérience, en Chambre et à la Cour. Or, ceci jette une vive lumière non seulement sur la façon dont More, au Livre I de son *Utopie*, conçoit les responsabilités du conseiller d'un roi plus ou moins tyrannique et favorable à la concentration des richesses entre les mains d'un petit nombre, mais encore sur un aspect très particulier du communisme d'Utopie, qui rend celui-ci unique et inclassable: le partage égal des biens s'y fait sans argent, à tel point qu'il n'y en a même pas dans le trésor public. Pourquoi? On veut

¹⁰ "Such is Erasmus's account of the first modern socialist", conclut Kautsky, *op. cit.*, p. 94.

obvier ainsi à l'établissement de la tyrannie. On craint que quelque gouvernant ne se laisse tenter par la présence éventuelle d'un numéraire immédiatement disponible et n'utilise celui-ci pour un coup de force.

Au reste, c'est pour la même raison, que, en Utopie, "délibérer de matières d'intérêt public, hors du Sénat ou des assemblées du peuple, est puni de mort"¹¹. On craint que le gouverneur et ses conseillers ne complotent pour renverser la constitution. Mais brimer à ce point la liberté de parole, n'est-ce pas là obvier à la tyrannie virtuelle par une tyrannie actuelle? Sur de pareils aspects, donc, la loi et son pouvoir coercitif reprennent toute leur importance en Utopie: si parfaite qu'ait été l'éducation, si naturel que soit devenu l'esprit de partage, reste la nature humaine, restent l'orgueil et la cupidité, contre lesquels une loi spéciale pourra constituer un rempart ultime et supplémentaire, quelque chose comme un cran de sûreté. Dès lors se trouve posé le problème majeur concernant le communisme utopien: dans quelle mesure est-il imposé? dans quelle mesure est-il libre? que veut dire, au juste, cette tension dialectique entre éducation et loi, entre coutumier et législation?

Le grand mystère de la constitution utopienne apparaît d'emblée: d'un côté, sa finalité dernière, c'est qu'on y puisse consacrer tout son temps "à la liberté de l'âme et à la culture de l'esprit"¹²; de l'autre, à lire avec attention, les contraintes nécessaires pour rendre vertueux cet Utopien essentiellement adonné à la vie spéculative s'y révèlent multiples.

Seconde raison de compléter Erasme, il n'y a pas chez More que le jeune homme et l'adulte à son *akmê*; il y a l'enfant, l'adolescent et le quinquagénaire.

¹¹ La traduction est la nôtre. "*Extra senatum aut comitia publica, de rebus communibus inire consilia, capitale habetur*" (*Ut.*, p. 78).

¹² *Ut.*, p. 86.

Or, la biographie d'Erasmus part de 1499, où on lui présente un More de 22 ans; elle ne remonte pas plus haut. Erasmus ne pouvait non plus se permettre d'évoquer, sous Henry VIII, les rapports difficiles, en 1504, de More avec le prédécesseur et père, Henry VII. Il ne peut enfin soupçonner, dès 1519, ce qu'il y a de prophétique dans *L'Utopie* sur ce qui opposerait son ami au pouvoir tyrannique du prince régnant, qui n'est encore, à l'époque, qu'un tyran virtuel.

3. Le curriculum de More et "*L'Utopie*"

Ce sont là deux raisons qui nous obligent à puiser dans le calendrier biographique élaboré ci-dessus, pour y trouver ce qui complète la lettre d'Erasmus et permet de mieux introduire le lecteur à l'intelligence de *L'Utopie*. Expliciter, en effet, les données minimales qui s'y trouvent énumérées, c'est donner, du même coup, l'arrière-plan historique d'un ouvrage où l'auteur prend constamment position sur les problèmes de son temps, notamment en matière d'économie, de politique et de religion. Il faut donc les développer quelque peu pour en définir le rapport à *L'Utopie*, plus ou moins étroit selon le cas. Bref. mieux montrer de quelle façon et à quel point cet ouvrage est autobiographique pourra mieux nous préparer à en faire l'analyse détaillée. Car, ce faisant, on l'aura situé dans la vie publique de More et dans tout le contexte où il a pris naissance.

Jusqu'en 1504, les événements alignés au tout début du chapitre ne concernent *grosso modo* que la formation de l'humaniste et du juriste; à partir de là, ils ne décrivent plus que la carrière de l'écrivain et de l'homme de loi - devenu homme d'Etat malgré lui, par la force des choses et par devoir. Or, ces deux séries de données sont omniprésentes dans *L'Utopie*, d'une façon ou de l'autre: le latin et le grec, la rhétorique et la dialectique sont à l'honneur dans l'Ile-de-Nulle-part; More a fait de son Utopien un humaniste, "à qui rien d'humain n'est étranger"; pour qui, cependant, l'éthique et le droit sont des matières d'élection; qui donne priorité à la loi naturelle sur la loi écrite; qui

aime bien l'arbitrage et n'est pas plus processif que More ne l'était, etc. Bref, More lui a prêté nombre de ses valeurs et de ses préoccupations personnelles. En politique et en religion, surtout, More lui a donné des principes à quelques-uns desquels lui-même sera fidèle jusqu'à la fin, au prix de sa vie; c'est le cas, notamment, pour l'inviolabilité de la conscience et pour certaine subordination du politique au religieux: par exemple, l'immunité sacerdotale est un absolu tant pour l'Utopien que pour More, ce "laïc engagé", comme on dirait aujourd'hui¹³. Bref, ce qui, de la vie de More, précède la composition de l'ouvrage prépare à le lire; ce qui la suit, le commente. Surtout pour les rapports qui lient politique et religion.

Au reste, comme nous l'avons dit, *L'Utopie* est une constante allusion à l'époque contemporaine de sa création: on n'y retrouve pas que More lui-même avec les différentes facettes de sa personnalité, mais, tout aussi bien, les papes, les rois et les nobles de l'Europe, avec leur machiavélisme avant la lettre, leurs ambitions "picrocholines" et leurs duperies réciproques; avec leur entourage de moines fainéants, de religieux cupides et d'avocats pervers, sous l'égide desquels le capitalisme naissant se développe à souhait. Ce sont là autant d'aspects par lesquels la chrétienté d'alors fait un vif contraste avec l'île d'Utopie et avec ses institutions qui se veulent fondées sur la raison droite. Car on sait que *L'Utopie* est en deux livres, dont le second seul parle de l'Etat d'Utopie, qu'on peut donc nommer *Eutopie* aussi bien qu'*Utopie*, au titre de ses coutumes saines et de ses citoyens heureux; alors que le Livre I présente l'Etat malade, la *Dystopie*, l'Etat chrétien du temps; comme si, dans l'esprit de l'auteur, l'histoire voulait faire désirer l'idéal, en accusant les traits qui distinguent celle-là de celui-ci.

¹³ Ou mieux: "an ecclesiastically-minded man", comme dirait Chambers, *op. cit.*, p. 226.

Voyons donc ce surplus d'éclairage que projettent sur *L'Utopie* l'enfance de More (3.1), son adolescence (3.2), sa jeunesse (3.3) et sa façon d'assumer ses hautes charges politiques, sous Henry VII (3.4), puis sous Henry VIII (3.5).

3.1 St Anthony's (1484-1490)

A la petite école, More fut, pour ainsi dire, "élevé en latin: brought up in the Latin tongue"¹⁴. Ses Utopiens eux-mêmes devront beaucoup au latin et, plus encore, à la Rome antique: leur histoire millénaire a consigné dans ses archives du début la visite providentielle de navigateurs romains abordant sur leurs rives après s'être perdus en mer; devant Raphaël Hythlodée –le voyageur portugais qui, dans la fiction morienne, décrira à des Européens leur constitution idéale– ils font état volontiers de ce que leur mode de gouvernement doit à des institutions romaines; aussi Raphaël leur fait-il cadeau d'ouvrages d'éthique et de politique dus aux meilleurs moralistes de la Rome classique: Cicéron et Sénèque.

Mais il y a plus: ce Raphaël, si éloquent dans la discussion, l'auteur l'a doté d'une mémoire prodigieuse qui rappelle la sienne propre, dont Erasme s'émerveillait (A. 999). Or, c'est à St Anthony's, déjà, que More dut cultiver cette faculté d'une façon toute particulière, dans le cadre, justement, d'un type de discussion aux normes précises. Certes, la parution du premier livre imprimé en Angleterre a eu lieu en 1477, l'année même de sa naissance. Mais, dans l'école londonienne où More apprend les rudiments scolaires, la pénurie de livres est telle encore que l'instituteur dispose seul d'un texte imprimé. D'où le caractère foncièrement oral, actif et concentré de l'enseignement et de l'apprentissage; d'où les dictées, les notes à prendre, la mnémonique; d'où les débats sur des points de grammaire, qui mettent aux prises les élèves eux-mêmes, en des joutes de plein air où le meilleur d'entre eux monté sur un banc

¹⁴ R.W. CHAMBERS, *op. cit.*, p. 51.

explique la règle mise à l'ordre du jour et fait face aux questions, sinon aux objections de ses jeunes pairs, à charge, s'il n'y suffit pas, de céder la place à un plus fort¹⁵.

C'est à Londres, de 1496 à 1501, que More sera vraiment initié à la dispute dialectique sur des principes du droit et à la discussion de cas bien concrets qui auront pu faire juridiction. Mais, c'est dès l'adolescence qu'il écrira et parlera couramment le latin. Il vient d'avoir 21 ans quand Erasme, dans une de ses lettres, le classe parmi les humanistes anglais dignes de mention.

Pareille insistance sur les quelque six ans d'études primaires de Thomas More peut paraître exagérée. C'est de fort loin, évidemment, qu'elles peuvent le préparer à écrire *L'Utopie*. Encore que cet ouvrage soit essentiellement un exercice de prudence et de théorie politiques; et que la mémoire enrichie par l'expérience soit, à un titre très particulier, partie intégrale de la prudence sous toutes ses formes, personnelle d'abord, politique plus encore. Par ce biais, les premières études de More retiennent l'attention de ses biographes et même des interprètes de son *Utopie*: autant et plus que dans toute la vie active de More, la mémoire joue un rôle singulier dans *L'Utopie*, ouvrage de la maturité, où

¹⁵ Catéchisme de questions-réponses, dira-t-on, et mémoire de perroquet? On parlerait plutôt de mémoire intellectuelle et de discussion méthodique. Oui, déjà. Car il s'agit bel et bien d'*assimiler*, ne fût-ce qu'une seule matière, qu'un seul livre, commenté par un seul maître, de fréquentation quotidienne. L'élève ne peut avoir raison qu'en référant à l'un et à l'autre, qui font foi de tout. Il doit faire appel à une certaine vue d'ensemble, à l'interrelation des règles et à tout le savoir acquis, pour tenir tête au rival éventuel. Il répète, d'accord, mais avec à propos, et donc à condition d'avoir compris; et même, si possible, d'avoir tout compris. Sinon, il est supplanté par un opposant.

L'on est ici à l'antipode du latin sans larmes et d'un super-marché des connaissances. La pléiade de lettrés et d'érudits anglais, dont Erasme admire le nombre et la profondeur dans sa correspondance, moins de vingt ans plus tard, s'explique peut-être, en partie, par ces écoles élémentaires d'alors, encore quelque peu médiévales, où la discipline et le *bonum arduum* sont à l'honneur, avec cette culture poussée de la mémoire et du raisonnement.

l'auteur, constamment, *se ressouvient* d'une foule de choses et de cas significatifs; il ne s'y trouve, pour ainsi dire, pas un mot, pas un fait, qui ne réfère à quelque écrit –classique, biblique, humaniste– ou à quelque événement de l'histoire ancienne ou contemporaine¹⁶. Ceci pose même d'emblée le problème capital des *sources du socialisme* de More, en son *Utopie*, sur lequel nous devons revenir au chapitre 2. En fait, le communisme même des Utopiens devra être jugé à la lumière de ce que More sera devenu pour avoir tant lu, tant observé, tant retenu, à savoir un "comparatiste" de grande compétence. Exemple: il paraît d'abord s'appuyer sur Platon pour en proposer la nécessité, puis s'inspirer d'Aristote pour en contester la viabilité et n'en retenir que ce qu'il a de plus sain et de plus applicable.

Voir poindre l'auteur de *L'Utopie* dès St Anthony's, faire dire tout cela à l'expression de Chambers: "élevé en latin", cela peut sembler vouloir jouer au prophète après coup. En fait, rien ne nous reste des premières performances

¹⁶ Au reste, la mémoire fabuleuse de More n'a pas que stupéfié ses amis humanistes; aidée d'un sens particulier de l'ascèse qui s'éveilla dès la petite école, elle lui permit de conjuguer l'esclavage juridique et les études libérales.

Son étonnante faculté de photographier du regard une page entière de grec et de garder un souvenir fidèle du contenu fait qu'il chemine au rythme des confrères hellénistes qui ont tout le temps de lire. Et tel il lit, tel il observe, prenant note de tout mentalement, au tribunal et à la Cour, aux réunions du Conseil, etc. Ces lieux-là, pourtant, c'est ce qu'il appelle son "pétrin: *pistrinum*", i.e. la "cave" où il tourne consciencieusement sa meule: la pratique du droit, pour faire vivre une nombreuse famille. Quel temps lui reste-t-il pour écrire?

En réalité, nous devons *L'Utopie* non seulement aux lenteurs, aux retards et aux tergiversations des ambassades, mais au fait également que More, doué d'une mémoire prodigieuse, dérobe à la table et au sommeil les heures nécessaires à l'écriture et à la lecture. La vie de l'écolier avait déjà eu quelque chose d'une ascèse; et il y aura nombre d'ascètes en Utopie. Mais c'est l'austérité de More adulte qui servira singulièrement sa mémoire et son pouvoir de concentration: porter le cilice et coucher sur la dure, avec une buche comme oreiller, lui permet, dit Chambers, "de rester éveillé 19 ou 20 heures sur 24!" (*op. cit.*, p. 79).

de More l'écolier¹⁷. Seuls ses écrits témoigneront plus tard de sa nostalgie pour cette école primaire où, selon l'esprit de Quintilien et de saint Jérôme, l'on met à profit maximal les virtualités intellectuelles et morales de l'enfant. Néanmoins, même s'il n'est pas question, ici, de faire de More un enfant prodige, voici, en tout état de cause, un exemple bien attesté, cette fois, de la précocité du génie: voyons More, à 12 ans, au palais de Lambeth, chez l'Archevêque de Canterbury.

3.2 More chez Morton (1490-1492)

John Morton, le Chancelier du royaume, chez qui le jeune More se familiarisait avec l'étiquette de la Cour, aurait souvent prédit aux membres de la noblesse invités à sa table que ce garçon deviendrait "*a marvelous man*"¹⁸. D'après les témoins, le prélat admirait en lui une présence d'esprit et une force d'âme hors du commun. Il lui arrivait d'interpeller à dessein avec une certaine brusquerie n'importe quel solliciteur ou tout membre de son personnel, histoire de le prendre par surprise, pour sonder son caractère à sa réaction spontanée. C'est un des traits que More lui prête en son *Utopie*, quand il l'évoque par la bouche de Raphaël et en décrit la personnalité attachante¹⁹. A Lambeth, le jeune serveur qui ne se laissait jamais démonter, mais répliquait avec aplomb, du tac au tac, comme conscient déjà de sa jeune dignité, dut plaire singulièrement à un patron qui se reconnaissait lui-même à ce type de franchise et de fierté dans la légitime défense²⁰.

¹⁷ Voir cependant, à ce sujet: R.W. CHAMBERS, *op. cit.*, p. 54.

¹⁸ ROPER, p. 5, cité par Chambers, *op. cit.*, p. 54.

¹⁹ Il a même doté de ce trait les anciens de la communauté utopienne, qui, dans le restaurant communautaire, ont la même façon de mettre à l'épreuve les jeunes gens des tables voisines (*Utopie*, p. 91).

²⁰ Notons-le toutefois, les prompts et spirituelles réparties qu'il osait restaient en-deçà de l'impudence: on ne remet pas le maître à sa place, mais on lui laisse voir qu'on est comme lui une personne, tout page que l'on est. Savoir jusqu'où l'on peut

Au reste, notre page n'avait pas qu'à servir à table. En plein cours des pièces que la domesticité de l'Archevêque avait à tâche de monter, il arrivait au jeune More de se mêler soudain à l'action comme personnage venu de nulle part, et d'improviser avec un sens inné du langage scénique le rôle qu'il se donnait d'emblée. Il développait alors celui-ci avec un tel à-propos, une telle cohérence interne et une si juste intégration à l'ensemble qu'il pouvait voler la vedette au protagoniste, pour le plus grand plaisir du maître et de sa maisonnée²¹.

Je signale ces dons du jeune page non seulement parce que More adulte écrira quelques-unes de ces pièces pour usage interne qui égayeront des fêtes familiales ou des réunions d'amis, mais encore parce que son *Richard III* et son *Utopie* sont deux drames politiques où le sens dramaturgique de More doit retenir l'attention. Le *Richard III* de Shakespeare doit beaucoup à celui de More²². Mais, surtout, le sens de *L'Utopie* nous échappe si nous ne tenons pas assez compte de ce que l'auteur a conçu *progressivement* son ouvrage comme

aller soi-même tout en suggérant à l'autre jusqu'où ne pas aller lui-même: tel est le mélange de prudence et de vivacité qui semble devoir expliquer la prophétie –toute d'intelligence– du dignitaire ecclésiastique, principal conseiller de son roi et expert en choses humaines. Ce que More lui-même deviendra, si l'on en croit Budé qui, préfaçant *L'Utopie*, l'appelle "un sage consommé dans l'appréciation des choses humaines: *in rerum humanarum aestimatione veterator*". Conscient d'être allé très tôt à bonne école, More tenait à le rappeler dans son *Utopie*.

²¹ Plus encore, l'idée était ainsi lancée d'amener sur scène des personnages secondaires de tout âge, de toute classe et de toute condition. A cette différence près, cependant, que l'auteur de pareilles pièces, après le départ du jeune More, se dut d'écrire lui-même ces rôles épisodiques, ne pouvant plus les faire dépendre de quelque génial intervenant. Par là néanmoins, s'installait la coutume qui ferait du théâtre élizabéthain une représentation socialement globale de la vie, où le comique se mêle au tragique, le familier au sublime, la prose populaire au vers iambique, avec un art *sui generis* que le drame shakespearien portera à son plus haut niveau de perfection.

²² "A comparison of Shakespeare's *Richard III* with More's leaves one astonished at the debt", R.W. CHAMBERS, *op. cit.*, p. 111. Ce qui vaut tant pour les thèmes et les caractères que pour la façon de les traiter.

un drame²³.

Une telle *refonte* de l'ouvrage initial en vue de le dramatiser nous paraît même le moyen privilégié que l'auteur s'est donné pour manifester ses plus subtiles intentions, y compris entre autres, sa solidarité toute relative avec le communisme et maintes autres institutions des Utopiens. Il nous faudra plus loin examiner de près un tel dessein; mais il m'a semblé opportun d'en suggérer dès maintenant la très lointaine origine: les prouesses du jeune acteur-auteur du palais de Lambeth.

3.3 More à Oxford et à Londres (1492-1504)

De 1492 à 1504, More va poursuivre et terminer sa formation proprement académique²⁴. Il y a peu à dire sur l'université d'Oxford, où More sera un étudiant de 15 et 16 ans, sinon que ses études subséquentes dans les grandes écoles juridiques de la capitale seront plus proprement universitaires

²³ Erasme, en effet, nous dit de l'auteur: "Il avait d'abord écrit le Livre II, à loisir. Mais, profitant d'une occasion, il lui ajouta le Livre I, fruit de l'improvisation" (Allen, 999). Et quelle improvisation! L'*Ur-Utopie* -qui devait se suffire à elle-même- n'était qu'un monologue. Mais le Livre I, dialogue lui-même, où le ton monte parfois jusqu'à celui de vives altercations, va faire de l'ouvrage entier un dialogue ou, pour mieux dire, un drame, l'auteur se donnant alors, pour ainsi dire, deux porte-parole en fréquent entretien, au grand désespoir parfois de l'interprète, qui ne voit pas toujours quand ils se complètent et quand ils s'opposent. Qui plus est, le Livre II ayant dû lui-même être retouché à la suite et à cause du Livre I, voilà notre exégète contraint de rechercher "la couche primitive", comme si une rédaction prophétique avait succédé à une rédaction sacerdotale! Car, en fait, c'est le Livre I, rédigé en dernier, qui met les points sur les 'i' et qui dénonce les maux de la chrétienté d'alors avec une vigueur, avec une hargne de prophète quasi absente de l'*Ur-Utopie*. Une lecture vraiment critique de l'ouvrage consistera alors à scruter le crescendo de l'action fictive et, surtout, le caractère et la psychologie des personnages en présence.

²⁴ Ecrivain précoce qui publie ses premières épigrammes latines à 19 ans, More, en 1504, est ce génial autodidacte qui joint livresque et vécu d'une façon unique; d'emblée, Erasme l'autorise à ne pas figoler ses écrits, pour ne pas retarder la sortie d'un message jugé par lui original et précieux entre tous.

qu'elles n'avaient pu l'être à l'université de nom où son patron de Lambeth l'avait fait entrer. More n'a pu qu'y mieux connaître le latin et l'Antiquité romaine²⁵.

Ce qu'il faut plutôt retenir de l'expérience oxfordienne, c'est que More y eut comme un premier contact avec la pauvreté, avec les différents degrés de gêne ou d'aisance auxquels préside la fortune en son aveugle désinvolture, sans trop se soucier de ce qui, dès la naissance ou le jeune âge, décide parfois du sort de toute une vie: la réalité économique fonde en bonne partie les autres aspects de la condition humaine, More en sera très tôt conscient, bien avant d'en faire, à son insu, une des idées les plus "modernes" (Kautsky) de son *Utopie*. A Oxford, les étudiants pauvres qui, à l'occasion, manquent du nécessaire, sont autorisés par l'Archevêque à mendier. More lui-même ne reçoit qu'au compte-gouttes les subsides de son père²⁶. A New Inn, les années suivantes, More pourra connaître un régime plus généreux, qui va encore s'améliorer à Lincoln's Inn, dès 1498, à ses 20 ans. Comme si tout se méritait âprement et que l'étudiant pût voir l'aisance s'approcher de très loin, à mesure

²⁵ C'est plus tard seulement, une fois devenu "*high steward*" de l'université, que More pourra insister pour qu'on y enseigne le grec, clé du retour aux Pères grecs et de ce qu'il appellera -le premier- la théologie "positive".

On a cru longtemps que, dès son adolescence, à Oxford même, More avait été en contact avec les meilleurs hellénistes anglais de l'époque, ses aînés: Colet, Grocyn et Linacre; tous ensemble, disait-on, ces *Oxford Reformers* entendaient promouvoir les études grecques. C'est de *London Reformers* qu'il faudra parler, toutefois, sous peine d'anticiper d'un bon 5 ou 6 ans sur l'aspect hellénisant de la réforme humaniste en Angleterre et sur l'apprentissage intensif du grec de la part du jeune More.

²⁶ Certes, il n'est pas tenu, comme certains condisciples, d'aller chanter à la porte des riches, sébile en main; mais a-t-il, par exemple, quelque chaussure à confier au cordonnier, il lui faut faire, en quelque sorte, une pétition: John More semble trouver pédagogique et tout indiqué que des étudiants d'université qui suent sang et eau pour réussir des examens exigeants soient mal chauffés, pas trop bien nourris, manquent d'argent de poche et soient même, parfois, contraints de "tirer le diable par la queue" (*i.e.* d'actionner la sonnette que commande un dispositif en forme de petit diable, à la porte du monastère où les pauvres se présentent pour quêter).

qu'il accède aux épreuves terminales²⁷.

L'on voit dès lors à quel point il était nécessaire de réussir ses études de droit pour faire partie du corps juridique londonien, c'est-à-dire, en fait, "de l'aristocratie de l'Ile", comme dit Erasme. Comment More put-il alors se permettre, à 17 et 18 ans, de mettre au second rang le latin, langue du droit, et de se lancer dans l'étude du grec, langue du haut savoir, sous l'égide des meilleurs hellénistes de la capitale, et de traduire en latin, en compagnie de son condisciple Lily, ses premières épigrammes grecques, puisées dans l'Anthologie Palatine? Son père voit d'un très mauvais oeil cet engouement pour le grec: si Thomas choisit les lettres, John le déshérite.

Or, c'est dans cette conjoncture que More songe à la prêtrise. Tous ces hellénistes de ses amis: Colet, Grocyn et Linacre sont des prêtres. Et, autant

²⁷ Lorsque More quittera le service du roi, qu'il s'y sera passablement appauvri et ne pourra reprendre, dans la cinquantaine avancée, cette pratique du droit qui lui avait jadis procuré certaine sécurité financière, il décrira à ses enfants, en termes d'une qualité de vie graduellement progressive, les 4 étapes parcourues par lui jusque-là: Oxford, New Inn, Lincoln's Inn, le barreau; et ce, pour leur faire comprendre que toute la famille devrait désormais se serrer la ceinture et redescendre les 4 degrés de la montée, mais méthodiquement, si possible, au rythme d'un seul par année, en budgetant à cette fin précise. Encore plus tard, quand on lui aura confisqué ses biens et, surtout, qu'il aura refusé une somme importante réunie par des membres du haut-clergé, en guise de reconnaissance envers un laïc défenseur de la foi, lui-même et tous les siens se trouveront vraiment réduits alors, au "stade d'Oxford", contraints de faire maigre chère et de se chauffer avec les fougères du jardin avant d'aller dormir. Il déclare n'avoir alors imaginé pour eux tous qu'un seul style de vie en-deçà de celui-là: aller chanter quelque *Salve Regina* à la porte des voisins les plus charitables (Chambers, *op. cit.*, pp. 62-63).

Evidemment, ses fonctions d'undersheriff qui, dès 1511, vont le mettre constamment en contact avec le prolétariat de Londres, lui procureront une expérience autrement plus concrète de la misère des pauvres. Au reste, en 1515, assistant comme diplomate à la signature de traités commerciaux, il voit comment le commercialisme intensif est en train de ruiner l'agriculture et les paysans. C'est donc en toute connaissance de cause qu'il pourra dénoncer, en 1516, dans son *Utopie*, les inégalités sociales qui sévissent en Angleterre.

semblent s'exclure mutuellement le droit et le grec, autant le grec et la théologie sont étroitement liés. Mais on n'opte pas pour le sacerdoce, sans vocation, fût-ce pour restaurer la théologie en lui rendant ses lettres de noblesse, essentiellement grecques. Et revenir au stade pré-oxfordien, point de vue régime de vie, ce serait un coup de tête ne menant à rien. More qui, au terme d'une si longue délibération, entend désormais se marier (malgré ce profond attrait pour la vie contemplative qui lui durera toute sa vie), décidera donc d'obéir à son père et de marcher sur ses traces.

Sur tous ces points également, *L'Utopie* est autobiographique. En Utopie, cité fondée sur la discipline et l'obéissance, l'autorité paternelle aura une importance primordiale. Le grec aussi: Raphaël, le marin philosophe qui en revient pour en décrire les institutions, sera lui-même un helléniste chevronné, pour qui les Latins comptent peu, à de rares exceptions près; et il dira des Utopiens (tellement il les trouve épris de pensée spéculative; tellement aussi ils apprennent le grec avec facilité): "Je les crois Grecs d'origine"²⁸. Quant aux prêtres, ils y sont rares et triés sur le volet. On y juge avec une extrême sévérité le prêtre et le conjoint infidèles à leurs engagements: on ne leur pardonne pas de les avoir pris sans la plus mûre réflexion. Mais on abandonne le premier à ses remords et à la grâce de Dieu; et punit le second en le privant de ses droits de citoyen; et même en le mettant à mort, s'il y a récidive²⁹.

²⁸ *Utopie*, p. 116: "Je me permets de penser, en effet, que cette nation tire son origine des Grecs".

²⁹ More lui-même qui, à Lincoln's Inn, trouve déjà du temps pour les Pères et l'étude du grec, deviendra vite un familier de Platon, d'Aristote, de Lucien et de saint Jean Chrysostome, qu'il lit dans l'original. Capable, au surplus, de commenter la *Cité de Dieu* d'Augustin devant un auditoire très intéressé de théologiens réputés, il sera aussi, à l'occasion, très amer à l'endroit de tous ces prêtres anglais qui se seront déchargés sur lui du lourd devoir de tenir tête à Henry VIII (R.W. CHAMBERS, *op. cit.*, p. 54).

Bref, il exigera toujours beaucoup du prêtre, tant dans son *Utopie* que dans sa vie d'humaniste et d'homme d'Etat. Au reste, chez les Utopiens, le grand prestige dont

Toutes choses dont il faudra se souvenir lors de l'analyse qui va suivre de *L'Utopie* et de son contenu politico-religieux. Car elles concernent directement le code pénal utopien et la censure de l'opinion qui le prolonge d'une façon très caractéristique. Ce qui, encore une fois, est propre à nous éclairer une question d'importance primordiale sur le communisme utopien: dans quelle mesure est-il imposé? Quel arrière-plan, quel mélange spécifique de moyens coercitifs et de pressions sociales contribue à maintenir en exercice cette mise en commun des biens qui, au plan politique, ne fait apparemment pas difficulté –tellement elle est passée dans la coutume– et qui, au plan religieux, semble inspirée par l'amour de notre semblable et d'un Dieu à l'image de qui nous sommes tous faits?

3.4 More et Henry VII (1504-1509)

En 1504, commence la vie publique de More. Encore tout jeune député, More, on l'a vu, s'oppose en Chambre au gaspillage royal; il prend fait et cause pour le peuple qu'on est ainsi en train d'appauvrir. Jusqu'à sa mort, survenue en 1509, Henry VII en voudra à ce "garçon imberbe: beardless boy", dit-il, qui aura eu un tel *franc-parler* vis-à-vis de la Couronne. Mais *c'est pour s'être tu*, que More, sous Henry VIII, périra sur l'échafaud³⁰.

jouit le prêtre, éducateur en titre de la jeunesse, se fonde sur une autorité aussi bien intellectuelle que morale et religieuse. More en déplorait l'absence dans une bonne partie du clergé de son temps, comme en témoigne le Livre I, où sont dépeints des clercs parasites et irresponsables, tels qu'il en a rencontrés dans la chrétienté; tandis que les clercs sérieux -hommes ou femmes, célibataires ou mariés- sont réservés à l'île "idéale", matière du Livre II.

³⁰ En Utopie, la liberté de parole est fort limitée. Rien même n'assimile mieux l'Etat utopien à ce que nous appellerions aujourd'hui un Etat totalitaire: délibérer de matières d'intérêt public à l'extérieur des Communes, ou promouvoir son athéisme hors de l'encadrement voulu, constitué de prêtres et d'anciens, est puni de mort. En revanche, le droit au silence y est absolu, fondé qu'il est sur l'inviolabilité de la conscience: on laisse tranquille l'athée qui se tait, *i.e.* qui ne peut se résoudre à professer le crédo d'Etat, mais ne milite pas pour son incroyance. Comme si More, dès 1516, se préparait cette porte de sortie, contre Henry VIII, qui veut lui voir autoriser malgré sa conscience le divorce royal!

Or, c'est dès le règne d'Henry VII que sont posées les causes plus ou moins prochaines de ce qui sera pour son fils Henry VIII "the King's great matter", la "grande affaire" de ce divorce auquel More ne pourra jamais souscrire. Silence, *i.e.*, refus de se prononcer, qui causera sa perte. Pour éclairer tant la vie de More et ses démêlés avec le pouvoir que *L'Utopie* elle-même –qui, en 1516, nous en donne une représentation propre à couvrir une bonne partie des deux règnes–, il faut parler encore un peu du premier Tudor, ne serait-ce que pour présenter l'Angleterre dont héritera le deuxième³¹. Celle-ci, sous le règne d'Henry VII (1485-1509), ne connaît vraiment que la paix civile; car, au plan des affaires extérieures, il n'y est question, comme dans les autres pays de la chrétienté, que de guerre intermittente ou de guerre froide. D'où ce jeu des *alliances* auquel se livrent alors les princes, y compris le pape, soucieux, lui aussi, d'agrandir son Etat par les armes. Les mariages de raison et les diverses "Ligues" servent à les conclure; les trahisons sommaires et les "vieux documents", à les rompre³². On pourrait citer maints exemples anglais de ces unions intéressées, de ces ententes précaires et de ces pièces d'archives ramenées tout à coup à la surface par des conseillers sans scrupules³³.

³¹ L'Angleterre n'est-elle pas omniprésente dans *L'Utopie*? Car n'oublions pas la façon dont Erasme, avec l'aval de More, décrit l'ouvrage et son auteur: "S'il a publié *L'Utopie*, c'est dans le dessein d'indiquer ce qui fait que les Etats ne se portent pas tellement bien; mais c'est avant tout l'Angleterre qu'il a dépeinte, car il l'a observée de même qu'étudiée à fond" (Allen, 999, ll. 159-165).

³² Sans crier gare, on suscite des opposants au souverain venu vous prêter main-forte, mais devenu trop puissant par sa victoire; ou encore, on exhume tout à coup un vieux titre qui, au nom d'une ancienne parenté par alliance, vous donne droit à la couronne d'un autre royaume; dès lors, on peut profiter de la faiblesse nouvelle d'un allié de la veille pour envahir son pays et "reconquérir" ce qui vous appartient, d'après vos juristes.

³³ Pour obvier au retour de la Guerre des Deux-Roses et réconcilier les familles adverses, Henry VII, un Lancastre, épouse une princesse de la maison d'York: les roses rivales, blanche et rouge, se fondent ainsi dans la *Tudor Rose*, que More portera en pendentif de son collier d'or. Rien que de louable jusque-là. Mais, pour se concilier

Mais voici l'essentiel de ce qui nous concerne, comme résultat de toutes ces manoeuvres politiques: après 15 ans de vie conjugale avec Catherine, Henry va soutenir, en toute "bonne" foi, être resté célibataire³⁴. Libre à lui, dès lors, d'épouser une princesse française, pour s'allier François Ier contre un Charles Quint en passe de devenir trop puissant.

Cette promptitude à rompre les contrats, sacramentels ou autres, cet art de conserver "la balance du pouvoir" en renversant les alliances, le Livre I de *L'Utopie* va le condamner vigoureusement, ainsi, du reste, que toute guerre de conquête et toute forme de concussion ou d'exploitation des sujets par un prince préoccupé d'accroître sa qualité de vie aux dépens de la leur. Orgueil et cupidité que seul le communisme utopien, semble-t-il, pourrait mater. Quant au divorce, la législation utopienne, il est vrai, l'autorise en certains cas: elle permet à deux époux qui reconnaissent leur mutuelle incompatibilité d'humeur et veulent se quitter d'un commun accord, de se remarier avec un conjoint

l'Espagne de Ferdinand, il marie son fils aîné, Arthur, à l'Infante d'Aragon. Quand celui-ci décède en 1502, c'est à sa veuve, cette même Catherine, qu'il fiance son autre fils, Henry, le nouvel héritier présomptif. Fiançailles que le roi laisse traîner en longueur jusqu'à sa mort: le prudent Tudor n'est pas tout à fait convaincu que le dauphin ne puisse aspirer à meilleure union, en termes de raison d'Etat. Néanmoins, quand Henry VIII monte sur le trône, en 1509, il épouse Catherine. Mais il va se souvenir, en temps voulu, des hésitations de la politique matrimoniale de son père: celui-ci jugeait-il vraiment valide un tel mariage avec une belle-soeur?

Catherine n'aura été qu'un pion sur l'échiquier politique des deux Tudor: veuve à 17 ans, elle est fiancée incontinent au nouvel aîné de 12 ans. Elle demeure alors *remplaçable* pendant 6 ans, et peut le redevenir encore, même une fois épousée: son crédit baisse quand son époux s'entend moins bien avec le beau-père; sa cote d'amour monte quand elle donne le jour à la princesse Mary, ressuscitant ainsi l'espoir d'un héritier mâle d'ascendance espagnole; et redescend quand Henry songe à se remarier pour fortifier sa position politique, ou pour accéder au trône de France, qui lui revient de droit, selon ses hommes de loi. Quand Henry s'éprend d'Anne Boleyn, Catherine en meurt de chagrin.

³⁴ Ou encore s'être engagé, à son insu, dans une union coupable: la dispense papale obtenue en 1509 pour son mariage avec Catherine était manifestement, dira-t-il, "*ultra vires*", aucun décret ne pouvant valider un mariage incestueux.

différent; ce que peut faire, également, le conjoint outragé par l'infidélité patente de l'époux ou de l'épouse. La loi de l'Ile n'admet aucune autre forme de répudiation. Le coutumier utopien ne dérivant que de la loi naturelle, on ne s'étonnera pas de voir More incapable, comme croyant, d'élargir en quelque sorte la loi utopienne, au point d'encourager Henry VIII à répudier Catherine, dont le mariage lui a toujours semblé légitime. En cela, il sera fidèle tant à lui-même qu'à *L'Utopie*.

3.5 Thomas More et Henry VIII (1509-1535)

Ce qui fait de la vie de More un drame, c'est, avant tout, ses rapports avec Henry VIII. Le roi cajolera longtemps ce sujet exceptionnel dont il a deviné l'importance politique dès son avènement. More sera très tôt pour lui, selon le mot d'Erasme, cet "homme de toutes les heures: *homo omnium horarum*" dont la parole vaut son pesant d'or en tout temps et en tout lieu: en public et en privé, au parlement et à la Cour, au tribunal et en ambassade, qu'il s'agisse de plaider, de juger, d'arbitrer, de haranguer, de négocier, d'enseigner, de causer ou de conseiller. Dès 1518, le roi fera de lui son conseiller, son secrétaire, son ami intime et même, jusqu'à un certain point, son professeur d'astronomie, de cosmographie et de théologie. A partir de 1527, le créant même bientôt Grand Chancelier, il tentera de lui extorquer par des caresses et des faveurs une quelconque approbation, même ambiguë, du divorce projeté d'avec Catherine. More la lui refusera toujours, fort d'une entente préalable conclue avec son souverain: pour toute matière lui créant un cas de conscience, il avait le droit absolu de réserver entièrement son avis. Henry VIII, infidèle à sa promesse, ne lui pardonnera jamais ce silence qui, à lui tout seul, parlait plus haut que tous les avis favorables arrachés, à force d'intrigues et à prix d'or, aux universités et aux évêchés de maints pays d'Europe. Persuadé de bien agir -on se persuade de ce que l'on veut-, il devra faire périr ce sage devenu fou, qui persistait à ne dire mot, même quand on le jetait en prison, confisquait ses biens et plongeait sa famille dans la pauvreté.

Finalement, More sera décapité tout simplement, plutôt qu'éviscéré d'abord et pendu ensuite: la magnanimité d'Henry ne pouvait aller plus loin, même à l'égard d'un très grand ami. Raison d'Etat oblige! Tel est, en gros, le film des rapports entre Henry et Sir Thomas: amicaux jusqu'en 1529, ils sont de plus en plus tendus dans la suite.

Qu'est-ce que *L'Utopie* de 1516 peut bien en reproduire ou en annoncer, à une époque où le roi ne s'est pas encore attaché les services de More? Deux grands traits de la personnalité du juriste anglais y occupent déjà une place toute particulière: celui de More, le défenseur attiré des pauvres, et celui de More, conseiller politique soucieux du bien commun. L'un et l'autre sont susceptibles de nous éclairer les rapports de More et d'Henry VIII, dès 1516 et dans la suite.

Au sujet du premier, rappelons le curriculum du début et ce qu'il nous disait de la carrière juridique et politique de More dans l'Angleterre de l'époque: dès 1504, More représente le peuple à la Chambre des Communes; il met alors toute son éloquence et sa connaissance du droit anglais à plaider la cause de modestes contribuables: c'est à son instigation que ses confrères députés ramènent à 40,000 les 90,000 livres qu'Henry VII voulait leur voir voter pour célébrer dans le faste le mariage de sa fille. Membre, dès 1508, de la corporation des merciers, qui s'attache en sa personne un avocat réputé, il mettra la même science et le même verbe à défendre les droits d'humbles tisserands. En 1510, nommé juge au municipal de Londres, il se trouve dès lors en contact constant avec la population ouvrière de la capitale; il s'y montre, comme dit Erasme dans la *Lettre à Hutten* déjà citée, "le protecteur de tous les pauvres". La même année, ses pairs de Lincoln's Inn –l'école juridique la plus réputée de toute l'Angleterre– l'élisent professeur de droit international. A partir de 1515, More est un négociateur réputé dont les marchands anglais retiendront souvent les services d'expert. Bref, More est l'intermédiaire rêvé

entre les indigents et les nantis. En 1518, quand Henry VIII vient de s'attacher ses services de conseiller, il le nomme Maître des Requêtes, autrement dit, le charge d'"entendre les plaintes des pauvres".

En fait, c'est dans l'exercice de toutes ces fonctions que More trouvera mille occasions de défendre les gagne-petit contre les puissants: d'abord contre Henry VII, dont la cupidité est proverbiale, puis, contre Henry VIII, qui, dès 1512, investit l'argent des impôts dans des guerres de conquête; enfin contre le capitalisme naissant qui exproprie les petits fermiers, et dont le roi ne se soucie pas tellement de contrer les abus. Dès le début du Livre I de *L'Utopie*, More put donc prendre le parti des pauvres, comme aucun humaniste n'aurait su le faire. On a même là les pages les plus illustres de tout l'ouvrage et qui, comme nous le verrons, en ont le plus frappé les exégètes, marxisants ou pas. En outre, le thème des moeurs, des coutumes et des lois génératrices de pauvreté est omniprésent dans ce Livre I et même dans l'ouvrage entier: relayé, en un sens, au Livre II, par l'exposé d'institutions d'effet contraire, il est repris une fois de plus dans une synthèse finale qui réédite sur un ton enflammé la condamnation des riches et la plainte des pauvres exprimée au Livre I.

Dans la suite du Livre I, le récit de Raphaël nous donne l'occasion d'apprécier le second trait de More, celui du conseiller politique soucieux du bien commun. Il met en scène deux types de conseillers: les premiers –familiers à l'Europe– indiquent au roi les moyens d'agrandir son Etat: pressurer le peuple, louer à grands frais des mercenaires, porter la guerre à l'extérieur; les seconds –rencontrés non loin d'Utopie– lui en ôtent les moyens, grâce à une constitution plus démocratique: ils réduisent au minimum la caisse du roi, lui interdisent la location de mercenaires, le mettent même en demeure de choisir entre deux royaumes: celui de ses pères et celui qu'il vient –ou qu'il rêve– de conquérir.

En tout cela, *L'Utopie* s'en prend à un style de gouvernement qui sera de plus en plus celui d'Henry VIII, à un type de conseiller machiavélique, dont Wolsey sera de plus en plus l'incarnation. Elle lui oppose le type de conseiller que More voudra être. Elle prône les valeurs que celui-ci défendra; elle décrit, à l'avance, les moyens que Henry, conseillé par Wolsey, puis par Cromwell, prendra pour les bafouer. Quand More aura fait échouer au Parlement la demande d'énormes crédits militaires que Wolsey entend y faire voter au nom du Roi, Henry s'en prendra à Wolsey, qui sera dès lors disgracié et remplacé par More, à la Chancellerie. Déjà à cette époque, le roi ne peut se passer de More, qui a, du reste, ramené tout le Parlement à son avis. Mais c'est bien contre la tyrannie que More est alors nettement en lutte, avec des moyens légaux, dont Henry VIII ne peut faire abstraction, pour le moment. En tout cela, More le député demeure fidèle à son *Utopie* et à la conception que le personnage More, en opposition à Hythlodée, s'y fait du conseiller politique soucieux du bien commun.

Rappelons-le, en effet, c'est encore au Livre I que le personnage More a sa plus vive discussion avec Raphaël, le marin philosophe: faut-il ou non faire partie du Conseil royal? Pour Raphaël, la réponse est "Non"; Platon l'a dit: On ne peut que s'y corrompre; comme lui, Raphaël luttera simplement par la plume contre la tyrannie; car lui aussi a suffisamment voyagé pour s'être persuadé que c'est le seul recours. Son interlocuteur, lui, estime qu'un bon pilote n'abandonne pas le navire en pleine tempête. La politique du moindre mal est toujours valable: dans le domaine moral, plus qu'en tout autre, le bien s'instaure par degrés: telle est la loi de la gradualité; Raphaël, lui, ne fait que se répéter, qu'insister, pour ainsi dire, sur la non-gradualité de la loi³⁵.

³⁵ Les principes universels de la philosophie académique, dit en gros le personnage More, n'ont rien à faire à la Cour; il y faut une philosophie "plus politique: *civilior*", qui mise sur des vérités d'expérience, sur des dictons de la sagesse commune: "le mieux est l'ennemi du bien", "de deux maux il faut choisir le moindre", etc.; elle est

Mais l'étapisme prôné par More le personnage, ne sacrifie-t-il pas la vérité à la liberté, la rectitude au louvoisement? La réponse, si on sait lire entre les lignes, c'est que jamais le bon conseiller ne fait la sourde oreille aux impératifs de cette conscience dont les Utopiens définissent si bien l'inviolabilité qu'ils comptent pour rien l'homme qui voit dans la raison d'Etat un inconditionnel³⁶.

Est-il besoin de voir la suite, pour vérifier l'acuité de la clairvoyance de More en son *Utopie*? Toute sa carrière, désormais, va faire valoir en lui l'avocat

plus conciliante, parce qu'elle connaît mieux les hommes; elle est plus polie, plus nuancée, parce qu'elle use de persuasion, veut gagner le coeur du prince, le prendre par ses bons côtés pour l'amener par degrés à une politique plus juste ou moins injuste, etc. On loue celui-ci, au besoin, comme au début de l'*Utopie*, ou dans le panégyrique prononcé lors du couronnement. De tels éloges, dans la bonne vieille tradition rhétorique, sont essentiellement des *programmes* élaborés par la plus optimiste des pédagogies, en vertu des principes: "Noblesse oblige" ou "Bon sang ne peut mentir". On laisse entendre au personnage encensé: Voilà ce que tu peux devenir si tu es fidèle à ton ascendance, etc. Après quoi seulement, le conseiller responsable peut orienter la conduite du prince en direction du bien commun.

Tout cela, du reste, à ses risques et périls. Cette *Utopie* où More a mis, comme il dit, plein "de choses à souhaiter plus qu'à espérer": "*magis optanda quam speranda*", il a bien pris soin de ne pas la rédiger en Angleterre, où, en fait, elle ne sera pas publiée de son vivant. Le rôle difficile du conseiller, tel qu'il y est décrit, n'exclut -malgré tous les espoirs- aucun bilan négatif, même pas l'échec total. More en est bien conscient, dès 1516.

³⁶ En Utopie, celui qui n'a pas d'autre motif d'agir que la crainte des lois et qui n'admet aucune transcendance, aucune autorité supérieure à l'Etat, est compté pour rien: on ne le tient pas pour un citoyen, même pas pour un homme.

Ce qui peut expliquer, du reste, le cynisme prêté par More à ses Utopiens, dans leur façon de faire la guerre: recrutant des mercenaires, ils placent ceux-ci sur la première ligne de feu, pour qu'ils s'y fassent tuer et ne puissent venir réclamer la majeure partie de la forte somme dont on ne leur a donné qu'une avance. Le raisonnement semble être le suivant: ces Zapolètes ne croient ni à Dieu ni à diable; or des impies ne sont pas des hommes. Donc...

Mais c'est là une matière du chapitre 2: comment More entend corriger l'idéalisme naïf de confrères humanistes. Tout comme appartient à ce chapitre 2 la question de savoir si, pour le bon conseiller, un acte jugé mauvais par l'éthique peut être justifié par la prudence politique.

du pauvre et l'honnête conseiller, au cours d'événements qu'il aura plus ou moins prévus: Wolsey et Henry vont constamment remettre le pays sur pied de guerre et tendre à le ruiner. Quant au divorce, il n'entraîne pas encore dans ces sombres prédictions; mais l'auteur de *L'Utopie* aura mis son idéal de liberté "assez bas" pour pouvoir s'y tenir envers et contre tous, dans cette situation imprévue³⁷. La liberté de se taire lui permettra, s'il n'a pas le droit de dire "Non", de ne pas dire "Oui" non plus, si sa conscience l'en empêche. Or, garder un silence dont il sait tout le poids, c'est là aussi, pour More, agir avec force pour le bien commun.

4. Conclusion

Notre "*Utopie' autobiographique*" veut situer *L'Utopie* dans la vie de l'auteur et en préparer ainsi l'analyse détaillée. En transposant son vécu dans son ouvrage, More nous éclaire déjà le type de communisme qui s'y trouve décrit. Les 4 ans de vie quasi monacale de More et ses 20 ans d'une intense vie de famille, tels que racontés dans la lettre d'Erasme à Hutten (2), ont leurs échos dans le monachisme et dans le "familisme" d'une Utopie où la vie est réglée comme dans un couvent, où la famille imprègne de son esprit toutes les structures socio-politiques. A tel point que le communisme peut y paraître facile et spontané. Par contre, puiser dans le curriculum de More humaniste et homme d'Etat (3) pour voir ce que *L'Utopie* en reproduit, invite à dépasser ces premières impressions: comme en ses autres écrits, More y combat la tyrannie, mais pas nécessairement comme le font ses Utopiens. Ceux-ci, pour maintenir à tout prix leur constitution communiste, usent de moyens drastiques et radicaux -cruauté du code pénal et rigueur extrême de l'éthique-

³⁷ Cf. R.W. CHAMBERS, *op. cit.*, p. 124: "Ce peut être un bas idéal de liberté (a low ideal of liberty) celui qui permet à un homme soutenant des positions désapprouvées par les autorités, la liberté de pensée, à la seule condition qu'il n'aille pas revendiquer la liberté de parole. Mais telle est la liberté que *L'Utopie* permet". Et Chambers promet de montrer dans la suite "how far More stuck to this ideal".

qui semblent obvier à quelque éventuelle tyrannie par une tyrannie de fait. D'où le problème: le communisme utopien est-il le fait d'une libre obéissance? n'est-il pas plutôt imposé par une sorte de terrorisme? Pour le résoudre, il faudra considérer l'ouvrage comme un tout et tenir compte des moyens que More s'y donne pour dévoiler son propos.

Un coup d'oeil sur les études primaires de More (3.1) laisse déjà augurer que la mémoire intellectuelle favorisée par une ascèse exigeante jouera un grand rôle chez More comme théoricien de la pensée politique: esprit toujours éveillé, More le "comparatiste" lit et observe, note et confronte; remontant à la plus haute antiquité, il est tout aussi attentif à la politique contemporaine et la commente en ses écrits. Inventorier toutes les *sources* du communisme utopien sera essentiel à qui veut le définir. Pour voir si ce dernier est bien celui de l'auteur ou seulement celui du narrateur, il faudra examiner le genre littéraire de *L'Utopie*: More a fait de celle-ci un *drame*, genre auquel il s'exerça dès son adolescence (3.2). L'expérience oxfordienne de More (3.3) le sensibilise à l'aspect économique de la condition humaine. Député sous Henry VII (3.4), juge, avocat et négociateur sous Henry VIII (3.5), il y sera plus sensible encore, à mesure qu'il sera plus près du pauvre, et mieux au fait de la réalité économique anglaise.

Kautsky, commentant *L'Utopie*, repère chez son auteur "quatre racines essentielles" d'un socialisme qu'il qualifie de "moderne": compassion de More pour les pauvres; humanisme grâce auquel More trouve des précédents communistes dans l'Antiquité; compétence de More comme économiste; cas très particulier de l'Angleterre³⁸. D'accord. Mais il ajoute: "La philosophie et la religion de *L'Utopie* n'ont aucune connection organique avec le communisme

³⁸ *Ibid.*, pp. 159 et sv.

de son Etat idéal³⁹. Ce qui nous paraît tout à fait discutable. En fait, pour définir le socialisme de *L'Utopie*, il faut consulter More lui-même: décrire à grands traits son ouvrage, et le lui laisser commenter. Il le commente par sa préface, par sa rédaction en deux temps, par le choix de son genre littéraire et de ses sources philosophiques (pensée politique de l'Antiquité, du Moyen Age et de la Renaissance); et par ses autres écrits, y compris ceux où il parle explicitement en croyant. Cette analyse de *L'Utopie* et cette "*Utopie*" *autocommentée* feront l'objet du chapitre 2.

³⁹ *Ibid.*, p. 229.

CHAPITRE 2

"L'UTOPIE" AUTOCOMMENTÉE

1. "*L'Utopie*"¹

1.1 L'Europe du temps de More

Délégué dans les Flandres par Henry VIII pour renégocier en son nom un traité commercial jugé insatisfaisant, More se lie bientôt d'amitié avec un humaniste anversois, Pierre Gilles. Or, un jour où ses fonctions officielles laissent à More quelque répit, Gilles entend lui présenter une sorte de marin philosophe, qui rentre d'Amérique: Raphaël Hythlodée, un Portugais. Ce dernier n'est pas un voyageur ordinaire, mais un savant helléniste qui, comme Platon, a voulu ajouter le vécu au livresque: nul d'entre tous les mortels, dit Gilles à More, ne connaît mieux que lui cette fabuleuse histoire de l'homme politique, "que je vous sais tellement avide d'entendre" (p. 27). Reconnaisant à l'Anversois de tant d'attention, More fait connaissance avec Raphaël; après les politesses d'usage, tous trois se rendent à l'hôtel de More, où l'on va causer "sur un banc de gazon" (p. 29).

L'auteur n'a pas l'intention de reproduire tout ce que Raphaël a raconté, ce jour-là, sur les pays traversés, sur la diversité de leurs constitutions bonnes ou mauvaises. Il va se contenter d'exposer ce que Raphaël a dit des Utopiens et de leur mode de gouvernement; non sans avoir rapporté d'abord "la

¹ Je cite *L'Utopie* d'après l'édition bilingue d'André PRÉVOST, *L'Utopie* de Thomas More, Mame, Paris, 1978. La pagination entre parenthèses renvoie au texte même de More et à la traduction qui lui fait face -latin et français ayant, au centre de cet ouvrage massif de 783 pages, une pagination identique pour l'un et pour l'autre, mais qui leur est propre dans l'ensemble.

conversation qui, par une sorte de transition" (p. 31), amena Raphaël à parler de ceux-ci.

En effet, à écouter le Portugais évoquer un monde nouveau, More et Gilles n'en revenaient pas de tout ce que cet homme pouvait avoir ajouté d'expérience à une connaissance approfondie de la pensée grecque: au fond, c'est à un véritable "comparatiste" de profession qu'ils ont affaire. Du moins sur le plan du socio-politique. Ils finissent donc par lui dire qu'il serait pour leurs rois un merveilleux conseiller. Mais Raphaël proteste avec énergie: épris de sa liberté, il ne va pas la sacrifier au nom d'un héroïsme superflu! Tant les rois que leur entourage feraient la sourde oreille aux avis du philosophe, qui, lui, risquerait d'y perdre son latin, son grec et jusqu'à son honnêteté. Pour le prouver à ses interlocuteurs, il apporte trois exemples, dont le premier surtout puise dans la réalité économique la plus actuelle.

Le voici. Il y a quelques années, Raphaël a rendu visite au Cardinal Morton, qui l'avait beaucoup obligé. Le prélat, dont il fait d'abord un éloge bien senti, l'a invité à sa table, en compagnie d'autres convives: un avocat, un Frère mendiant et un bouffon. Au cours du repas, le juriste s'émerveille de l'efficacité de la police anglaise: tous ces voleurs qu'il voit partout pendus à des potences, au nombre de vingt parfois pour une seule! Il s'étonne même qu'il en reste toujours autant à pendre. Raphaël rétorque qu'il ne faut pas se surprendre: comme ces voleurs volent par nécessité, il y en aura tant que dureront les causes qui les créent; et ce, dans un nombre proportionnel au déploiement extensif de celles-ci. Les coupables, ce ne sont pas eux, mais les lois, mais les institutions qui fabriquent des pauvres, les forcent à voler et les condamnent à la peine de mort, châtiment non seulement disproportionné, mais d'une flagrante inutilité: ventre affamé n'a pas d'oreilles.

La raison déterminante de ces vols est à chercher dans un tout fort

complexe, à savoir dans les structures économiques, juridiques, politiques et sociales mises en place par un petit nombre de riches et de gens de pouvoir. Analyser celles-ci dans leur interaction, c'est aller à la racine concrète d'un mal qui est d'ordre éthique, à l'origine: l'égoïsme effréné de quelques-uns. Raphaël indique donc, en gros, trois facteurs de ce paupérisme.

Primo, la noblesse fainéante s'entoure d'une foule de courtisans oisifs, qu'elle congédie à son gré, sans leur avoir appris le moindre métier, ni leur avoir procuré la moindre éducation: soldats de parade, ils ne savent que manger dans la main d'un patron qui, à tout moment, peut décider de se passer d'eux comme d'ornements trop coûteux, quand son propre gaspillage ou celui de son père l'a ruiné ou contraint de diminuer son train de vie. Privés de subsistance, du jour au lendemain, mais dédaignant de louer leurs piètres services à de modestes fermiers auxquels ils s'estiment supérieurs, ils sont contraints de voler, après avoir longuement vagabondé à la recherche d'un nouveau maître.

Secundo, Raphaël évoque les fameuses "enclosures" et les non moins célèbres "moutons mangeurs d'hommes", qui mettent en scène les nobles encore, et même "quelques Abbés, de saintes gens" (p. 39). De riches propriétaires fonciers qui veulent tirer de leurs terres des revenus toujours plus élevés se consacrent à l'élevage du mouton, dont la laine peut être la source d'énormes profits. Pour agrandir leurs pâturages, ils "exproprient" leurs tenanciers², en détruisent les fermes et font de l'église du village une bergerie. Ainsi transforment-ils ces paysans en chômeurs tenus de voler, après la vente à rabais de leur pauvre mobilier. Raphaël décrit l'exode pathétique de familles entières, qui "ne sont riches qu'en enfants" ou que par leurs bras laborieux. Mais ce n'est pas tout: le réseau causal des données économiques se complexifie

² Qui jouissent pourtant d'un bail à vie sanctionné par les lois.

de ramifications toujours nouvelles. Disposant du monopole de la laine, ces commerçants de la noblesse et du clergé ne la vendent que quand ils le veulent bien et qu'au prix qu'ils peuvent imposer. Dès lors, les modestes tisserands ne peuvent plus s'en payer: autres travailleurs industriels réduits au chômage; seul leur reste, pour un temps, à eux aussi, le courage de mourir de faim, auquel succède bientôt celui de voler, puis celui de se faire pendre. Et nos grands éleveurs, seuls à disposer de larges plaines, sont aussi les seuls à pouvoir élever du bétail: l'achetant à vil prix, ils l'engraissent dans leurs champs, attendent pour la vente un moment favorable. Le prix de toutes les denrées alimentaires monte en flèche, y compris celui des céréales, dont on produit beaucoup moins. Nombre de gagne-petit ont tôt fait de se ruiner à simplement se procurer le nécessaire: autre catégorie de pauvres, contraints de voler et de se faire pendre. A moins qu'ils ne consentent à croupir dans les prisons de l'Etat, pour cause de vagabondage ou de mendicité.

Tertio, s'ajoute à tout cela le goût du luxe, qui, parti de l'exemple donné par les nobles et le haut-clergé, parcourt du haut en bas l'échelle sociale: courtisans, artisans, paysans en sont infectés. Quand survient un coup dur -guerre, catastrophe naturelle, soubresaut du marché- on n'a pas d'épargnes pour y faire face: non seulement la table et l'habit, mais encore le divertissement, sous ses formes les plus équivoques et les plus coûteuses: tavernes, bouges, maisons closes et salles de jeux, a consumé, au jour le jour, tout ce qu'il eût fallu mettre de côté.

Raphaël s'empporte alors:

Qu'on oblige nobles et abbés à rendre gorge!
 Qu'on rende les fermes aux fermiers! Qu'on restreigne la liberté de tout ce qui ressemble à un monopole! Qu'on nourrisse moins de fainéants! Qu'on restaure l'agriculture! Qu'on instaure l'industrie lainière! Que l'on crée des emplois honnêtes pour occuper la foule des gens oisifs [...]. En vérité, lorsque vous tolérez que l'on donne une très mauvaise éducation, lorsque vous laissez les caractères se corrompre peu à peu, dès le jeune âge [...], que

faites-vous d'autre, dites-moi, que de fabriquer des voleurs, pour pouvoir les punir ensuite? (p. 42).

Sensible à la vigoureuse sortie de Raphaël, le Cardinal lui demande son avis sur la peine capitale et sur ce qui devrait la remplacer comme sanction du vol. L'ayant condamnée au nom du Décalogue, Raphaël propose, avec force détails, un système de travaux forcés qu'il a vu imposé de la façon la plus humaine possible, dans un des États qu'il a visités. Le Cardinal, intéressé, se propose d'en faire l'essai.

Mais celui-ci s'est montré le seul interlocuteur valable de Raphaël: tout au long de la discussion, les autres convives lui ont fait de l'opposition, avec le maximum d'incompétence et de mauvaise volonté. Raphaël a donc beau jeu de dire à More et à Gilles: "Par là, vous pouvez estimer le prix que les courtisans donneraient de ma personne et de mes conseils" (p. 53). Ses interlocuteurs jugeant sa méfiance exagérée, Raphaël, qui vient de montrer la nullité politique des conseillers, va dès lors montrer celle des rois.

Mais les deux exemples suivants ont quelque chose de fictif et sont loin de convaincre More de l'inutilité, près du prince, d'un sage conseiller qui saurait persuader plutôt qu'excommunier: Raphaël le prend de trop haut avec les conseillers pervers qu'il imagine: professeur plutôt que diplomate, il leur assène des vérités de toujours puisées chez les philosophes, et dont ils n'ont que faire. De l'avis de More, Raphaël Hythlodée saisit mal son rôle sur la scène du monde: en pleine comédie courtoise, il s'en vient débiter, sans crier gare, une tirade tragique qui lui donne un air étrange.

Raphaël proteste: "Certes, si j'avais raconté ce que Platon dépeint dans sa *République*, ou ce que font les Utopiens dans la leur, de tels usages [...] auraient pu leur paraître étranges, puisque ici les possessions de chacun sont privées et que là-bas tout est commun à tous" (p. 63). More ayant fait état

d'arguments d'Aristote contre le communisme, Raphaël répond qu'il n'a jamais vu, durant toute sa vie, qu'un seul Etat heureux, parce que bien gouverné, l'Etat communiste des Utopiens, où il a passé cinq ans. More et Gilles sont réduits au silence: Raphaël prétend partir des faits; il leur faut l'écouter. Résolus à rester impartiaux, beaux joueurs et sans plus d'ironie, ils vont jusqu'à le supplier de leur faire connaître cette merveilleuse république.

1.2 L'État idéal?

Raphaël raconte. C'est Utopus, dit la tradition, qui conquiert le pays et lui donna son nom après une victoire décisive. C'est lui qui en fit une île, en faisant creuser "les quinze milles d'un isthme qui le liait au continent" (p. 71). Entreprise gigantesque, pour laquelle il sut mobiliser le travail de tous, de ses soldats comme des indigènes, pour ne pas humilier ceux-ci; tâche herculéenne abattue en un temps record, au point que les peuples voisins qui s'en moquaient au départ, "furent par son succès frappés de crainte et d'admiration" (*ibid.*). Héros éponyme et figure épique, Utopus est le fondateur et le législateur de la république confédérée d'Utopie: c'est lui "qui éleva une horde grossière et sauvage à ce degré de civilisation et de culture qui la place aujourd'hui au-dessus de presque tous les autres peuples" (*ibid.*).

Le travail de tous dans l'oubli de toute distinction sociale aura donc présidé à la création de l'Utopie géographique. Il va aussi fonder l'Utopie politique et lui assurer une stabilité plus que millénaire, grâce à l'addition d'un distinctif essentiel: le partage égal des biens, jugé conséquent à celui du travail qui les produit. Legs spécifique d'Utopus³, la mise en commun des biens qui abolit la propriété privée est l'élément premier de la constitution utopienne, en fonction duquel tous les autres sont conçus, pour l'assurer ou pour en tirer tout

³ Dont le credo d'Etat, nous le verrons, en fournit au moins le principe: cette communauté de nature, d'où les successeurs infèrent la mise en commun des biens.

tout le fruit, en vue d'un bonheur tout à fait *sui generis*.

Cette constitution, le général en chef, que sa victoire a revêtu de l'autorité suprême, l'a voulue unique pour tous: l'Utopie aura beau en arriver à réunir dans sa Confédération 54 Cités autarciques –comme l'Angleterre ajoute Londres à ses 53 comtés– et contenir une population dont le chiffre optimal se maintient autour des 10 millions de citoyens adultes, pourtant "langue, moeurs, institutions, lois sont partout identiques" (pp. 71-72).

La Confédération a cependant son propre Sénat. "Chaque année, trois citoyens de chaque ville, hommes d'âge et d'expérience, se réunissent à Amaurote –la capitale– pour régler les affaires communes de l'île" (p. 72), *i.e.* régler les questions de politique extérieure et fixer à l'avance, avec la plus grande exactitude, les quotas de production de chaque ville et de chaque campagne, afin d'ajuster les résultats de ces calculs aux besoins de chacune, en remédiant, par exemple, aux carences de l'une par les surplus de l'autre.

Ce sont encore des citoyens âgés qui, à l'intérieur de chaque cité, voient à l'organisation du travail prescrit et au maintien de la constitution utopienne. Comme le Sénat confédéral la protégeait en assurant la domination économique et militaire de l'île sur les peuples voisins, ces anciens du Sénat local la protègent contre toute conspiration pouvant venir de l'intérieur. Les uns et les autres étant, en quelque sorte, délégués par les familles, on peut dire que la cellule familiale a une importance politique exceptionnelle en Utopie: le véritable pouvoir lui appartient, car, ayant créé ce Sénat local, elle lui demande régulièrement des comptes. Ce Sénat –le gouverneur et ses conseillers, qu'ont élus les représentants des familles– se réunit tous les trois jours pour délibérer des affaires publiques et régler "sans tarder les rares conflits qui pourraient s'élever entre particuliers" (p. 78). Délibérer des affaires d'intérêt public "ailleurs qu'au Sénat ou hors des assemblées du peuple est considéré comme

un crime capital" (*ibid.*). On craint que le gouverneur et ses conseillers ne conspirent pour changer la forme du gouvernement. Toutes les délibérations importantes sont communiquées aux représentants des familles, qui, après les avoir exposées aux familles qu'ils représentent, "en débattent d'abord entre eux avant de rendre leur avis au Sénat" (*ibid.*), aux séances duquel ils avaient d'ailleurs assisté.

Outre leur rôle de rempart contre la tyrannie, quelle est la charge officielle de ces délégués? Ils voient à ce que nul ne reste oisif et à ce que personne ne se tue à la tâche; ils organisent ce travail commun, tant à la campagne qu'à la ville. En Utopie, l'agriculture est essentielle; tous les enfants l'apprennent à l'école, par l'enseignement théorique et la classe verte; tous s'y adonnent, même les magistrats qui en sont exemptés (p. 83), ainsi qu'à l'un, au choix, des cinq autres métiers jugés essentiels: le travail de la laine, du lin, du bois, du fer et de tout ce qui a trait à la construction. Une ingénieuse rotation citadins-agriculteurs permet à tous la pratique effective des travaux agricoles, pendant au moins deux ans, avec la liberté pour chacun de renouveler son expérience campagnarde ou de la prolonger. Elle facilite aussi l'imbrication des économies agraire et urbaine, sans commerce ni troc: l'Etat, qui détient toute la propriété foncière et celle de tous les moyens de production, distribue ceux-ci sur demande. Le jour venu de la récolte, c'est encore l'Etat qui, par ses fonctionnaires, mobilise un renfort de citadins qu'il envoie prêter main-forte aux agriculteurs pour qu'elle s'effectue sans retard et sans perte. Quant aux métiers, on peut choisir celui de son père, ou en choisir un autre. Auquel cas on est adopté par une autre famille où la pratique de ce métier est de tradition. On peut en apprendre deux, pour pratiquer ensuite celui de son choix, à moins que l'Etat n'en décide autrement, pour telle ou telle urgence particulière.

Nous parlions d'Utopie comme d'une société sans classes. Raphaël parle

pourtant d'une "classe des lettrés", mais que rien d'économique ne définit. En tout petit nombre, ils sont élus, eux aussi; on en tirera les prêtres, hommes ou femmes, les meilleurs conseillers et les plus hauts magistrats, de même que quelques chercheurs érudits. Ils sont choisis avec un soin extrême -suite à de longues délibérations entourées de rites religieux- après avoir été proposés par le peuple, autrement dit, en fin de compte, par les familles. Eux seuls seront exemptés du travail manuel, "de façon définitive", le temps, du moins, d'apprendre les disciplines susceptibles d'en faire l'élite où l'on puisera les dirigeants (*ibid.*): le travail intellectuel intensif doit être permis à ce petit groupe, conscience politico-religieuse de tout le peuple.

Un système déterminé d'éducation permanente ou de formation continue est en vigueur en Utopie, où on ne travaille, en tout, que six heures par jour. Le sommeil a beau prendre huit heures, et la méridienne deux, cela laisse encore 4 ou 5 heures de loisir que la plupart emploient à une sorte de vie universitaire: audition de conférences et de cours, participation à des discussions sur l'un ou l'autre des domaines du haut savoir: philosophie, morale, médecine, astronomie, etc.

Si, en Utopie, l'on produit en si peu de temps une telle somme de biens nécessaires pour soi et pour nombre d'autres, c'est que tous travaillent, que les besoins sont modestes, qu'on élimine les métiers de luxe ainsi que le numéraire. C'est sa relative frugalité, sa mise en commun du travail et des biens produits -avec absence de tout problème monétaire- qui permet à l'Utopien d'accéder au bonheur par la culture.

A l'aise dans une société d'abondance qui lui permettra même un notable paternalisme à l'endroit des autres peuples -tous placés, puis maintenus solidement sous sa dépendance économique-, l'Utopien, délesté des soucis créés par l'argent et par l'appropriation, connaît de plus en plus de loisirs, à mesure

qu'il gère mieux la production des biens nécessaires. Ainsi peut-il, à un moment donné, "proclamer officiellement la diminution des heures de travail" (p. 85). Nouveaux gains de temps que l'on consacre à étudier, à perfectionner son métier, à embellir son jardin et sa ville, parce qu'Utopus a érigé en principe la poursuite constante du progrès technique, surtout en matière d'urbanisme. Bref, le communisme, auquel tant de lois semblent ordonnées en Utopie, n'est lui-même que le plus spécifique des moyens. La fin ultime qui spécifie la constitution utopienne, c'est le bonheur de tous et de chacun par la contemplation de la vérité:

Les institutions de cette République n'ont essentiellement qu'un seul but: dans la mesure où les nécessités publiques y autorisent, gagner le plus d'heures possible sur le temps qu'absorbent les servitudes du corps afin de permettre à tous les citoyens de les consacrer à la liberté de l'âme et à la culture de l'esprit. C'est en ceci, en effet, que réside, selon eux, le bonheur de l'existence (p. 86).

Mais voici l'envers de la médaille: que signifie ce que nous notions ci-dessus, dans le récit de Raphaël, à savoir qu'on encourt la peine de mort si l'on délibère de sujets d'intérêt public, hors de l'encadrement officiel? Notre narrateur enthousiaste le rapporte sans sourciller, lui qui, citant le "*Non occides*" mosaïque, au Livre I, faisait alors le procès de la peine capitale infligée par l'Angleterre à ses voleurs. Cela pose déjà la question du code pénal utopien, qui prescrit le châtement suprême en de nombreux cas.

Au reste, on ne peut se contenter de cette brève description de la constitution utopienne. On en apprend de belles si on sait lire entre les lignes la suite du récit d'Hythlodée. Par exemple, il y a le cas des colonies de peuplement: l'Utopien est si soucieux d'assurer son autarcie en ne dépassant pas le chiffre optimum de sa population, qu'il en envoie l'excédent peupler des terres plus ou moins vacantes; auquel cas, il fait ses conditions à l'éventuel occupant. Si celui-ci n'est pas d'accord, c'est un *casus belli*. En outre, l'Utopien

n'a que de frileux contacts avec l'étranger, qu'il n'admet chez lui que comme hôte de passage. Comme s'il craignait quelque contamination de son environnement moral et psychologique. Ce qui pose la question d'une forme de xénophobie, plus ou moins accusée, chez lui. Quant à son trésor public, c'est essentiellement un trésor de guerre: on y tient tellement, on redoute tellement qu'il ne soit récupéré par quelque aspirant à la tyrannie, qu'on le concrétise en vases de nuit, qu'on bannit de la cité tous les arts ayant trait à la transformation des métaux précieux: la bijouterie, l'orfèvrerie, etc. L'Utopien, très inventif, connaît l'imprimerie et est même en passe de damer le pion à l'Europe sur ce point. Pourtant, l'île ne compte aucun Utopien écrivain, autant que l'on sache. Que ferait la liberté de presse chez eux? Bref, on voit poindre en Utopie l'Etat totalitaire. Voyons si le code moral, l'éthique de la guerre et les religions de l'Utopien vont nous éclairer là-dessus. Ce qui restera d'obscur, c'est à More, le personnage et l'auteur de *L'Utopie*, l'écrivain polygraphe, qu'on demandera de l'élucider.

1.2.1 Le code moral

En morale, le principe suprême qui commande tout le reste, c'est la fin ultime: en quoi l'Utopien met-il sa fin ultime? Il dirait volontiers: "Dans le plaisir". Entendons-le cependant du plaisir le plus noble, le plus élevé, qui est, pour eux, nous l'avons vu, la contemplation de la vérité. A laquelle, toutefois, la paix de la conscience est une condition indispensable; à ce titre, elle est réputée le plaisir fondamental; tout comme la philosophie, chez les Anciens, se définit d'abord "un apprentissage de la mort", *scilicet* à ses passions et à ses préjugés. En sorte que la vertu intellectuelle de sagesse présuppose la vertu au sens fort du terme, soit la vertu morale. L'Utopien mènera donc une vie tout à fait vertueuse.

Cette culture ordonnée du plaisir a cependant sa source dans la religion. L'on trouve ici, dans la description de l'éthique utopienne, la première mention

du crédo d'Etat légué par Utopus. Chez eux, une raison consciente de sa finitude aligne la morale sur la foi: un Dieu existe, qui rémunère chacun selon ses oeuvres; ce qui suppose l'immortalité de l'âme. L'Utopien imagine mal que sans ces croyances à un *Parens* unique et rémunérateur, l'homme s'abstienne de rechercher le plaisir *per fas ac nefas*, par tous les moyens, permis ou pas. Et de cette communauté d'origine, ils déduisent la communauté des biens telle qu'ils la pratiquent. Impensable pour eux que l'on se délecte d'un bon repas tout en sachant, au même moment, que le voisin n'a rien à se mettre sous la dent.

Leur altruisme est donc exemplaire: ils prennent soin des malades, des handicapés physiques ou mentaux, des pauvres, des vieillards, avec une tendresse exceptionnelle. Mais cette tendresse s'arrête –ou prend une autre forme: "Qui aime bien châtie bien"– devant la faute où s'affiche la récidive. Ils ont leurs esclaves, ou, disons mieux, leurs "serviteurs": des gens qui ont commis quelque faute et qui paieront celle-ci par la perte de la liberté, par la soumission à de multiples contraintes, comme par l'accomplissement des travaux les plus répugnants (ébouer, balayer, abattre les animaux de boucherie, etc.). Or, ils les traitent avec humanité le temps de les convertir –auquel cas on leur rend tous leurs droits de citoyen. Mais si un "serviteur" regimbe ou prétend s'affranchir de sa condition sans respecter les normes prescrites, on le met à mort sans pitié comme une bête fauve. L'adultère récidiviste est lui aussi puni de mort. On autorise le suicide assisté, si les prêtres et les Anciens le recommandent, mais le suicide clandestin est puni d'infâmie: on jette la dépouille du coupable dans un marécage. Il n'y a pas que ce code punitif: les causes de peine capitale peuvent être nombreuses. Car "presque tous les crimes majeurs sont punis par les rigueurs de la servitude" (p. 123). Et comme les conditions à respecter par ces condamnés –ces "serviteurs"– sont nombreuses et demandent déjà beaucoup d'obéissance et un sincère repentir, il est à prévoir que les récidives, elles aussi, qu'il faut punir

de mort, seront nombreuses. D'autant plus que le dénonciateur de celles-ci est généreusement récompensé. Cette grande "humanité" qui veut caractériser l'Utopien s'arrête aussi souvent –en fait, sinon en principe– aux frontières de l'île. Ce que rend évident le code utopien de la guerre.

1.2.2 Les Utopiens et la guerre

"Les Utopiens ont la guerre en abomination [...]; chez eux, rien n'est moins glorieux que la gloire des armes" (120). Pourtant, tous s'entraînent à la guerre en Utopie, hommes et femmes, par exemple, au sortir des célébrations liturgiques (p. 156). Et les *casus belli* sont particulièrement nombreux. Ils aiment exporter leur morale supérieure, pourvoir de leurs magistrats nombre de pays étrangers, ou venir en aide à tous les peuples qui sollicitent leur intervention; ceux-ci peuvent être nombreux, surtout s'ils sont bien informés de la force financière et militaire des Utopiens, et d'une certaine tendance de ces mêmes insulaires à jouer les justiciers. Ainsi les Utopiens ont-ils "des peuples amis" et "des peuples associés", qui viennent porter devant eux leurs griefs. Dans ce cas, l'Utopien a le dernier mot en tout, arbitre le conflit et décide s'il y aura guerre ou non. S'il y a guerre, un Utopien -cela va de soi- sera le généralissime. Raphaël mentionne un cas où il est fort douteux que l'Utopien ait eu raison d'intervenir, un cas où l'affaire a dégénéré en un formidable gâchis; en fait, au génocide d'un peuple auparavant puissant et prospère (p. 130).

Assez sur les *casus belli*. Parlons de la seule façon glorieuse dont les Utopiens jugent qu'on doit faire la guerre: ils se soucient, dit Hythlodée, de remporter la victoire "par les forces de l'esprit" (p. 131). On met donc à prix la tête du général ou du roi ennemi; suscite des querelles dynastiques; soudoie les ambassadeurs; exhume de vieux documents, etc. Tous les moyens sont bons, y compris quelques-uns de ceux que Raphaël condamnait avec indignation, dans le Livre I. Mais, ici, son emballement pour l'Utopien ne baisse pas d'un

seul demi-ton! Vaut-il la peine d'aller plus loin? De par ses institutions, l'Utopien s'estime supérieur à tous les autres peuples, à tous ceux qui ont un autre code d'éthique. Quand il parle de communauté de nature, il ne semble pas toujours capable de voir celle-ci hors de chez lui. De cela, on peut trouver une explication partielle dans le credo légué par Utopus, qu'il va s'agir maintenant d'examiner de plus près.

1.2.3 Religions des Utopiens

"La grande majorité des Utopiens [...] croient à l'existence d'une divinité unique, inconnaissable, éternelle, infinie [...]; ils la nomment l'Etre-qui-engendre (*hunc parentem vocant*). A lui seul ils attribuent l'origine, le développement, le progrès, l'évolution et la fin de toutes choses, et ils n'accordent les honneurs divins qu'à lui seul" (p. 141). D'ailleurs, de plus en plus, "tous se réunissent dans une seule religion, celle-là même qui paraît mieux fondée en raison que les autres" (*ibid.*). Cependant, lorsque Raphaël et ses compagnons leur eurent parlé du Christ et de sa religion, on imagine à peine "avec quel élan [...] ils se portèrent vers elle, soit que, d'une manière assez mystérieuse, l'inspiration de Dieu les y engageât, soit qu'elle leur apparût toute proche de la croyance qui est la plus importante chez eux" (p. 142). Pour le narrateur, ce qui pesa d'un grand poids sur leur décision, ce fut "d'apprendre que le Christ avait conseillé à ses disciples la vie en commun et que ce genre de vie était toujours en vigueur dans les plus authentiques des communautés de chrétiens" (*ibid.*). L'Utopien, à son insu, était donc mûr pour le christianisme, à cause, entre autres, de son esprit communautaire, de son sens de la communion, dont témoigne chez lui, par exemple, la mise en commun des biens.

Puis, Raphaël de raconter le prosélytisme indiscret d'un de ses cinq compagnons, qui s'était mis à condamner toutes les autres religions que le christianisme: "Après qu'il eut longtemps tenu de telles harangues, on l'arrêta;

il fut accusé non pas d'outrage à la religion, mais d'excitation au tumulte dans le peuple: il passa en jugement, fut condamné et puni d'exil. C'est qu'ils mettent au nombre de leurs institutions les plus anciennes celle qui prescrit de ne faire grief à personne de sa religion" (p. 143).

Dès son arrivée au pouvoir, en effet, Utopus avait appris qu'avant son avènement, les habitants se faisaient continuellement la guerre à cause de leurs religions; il s'était rendu compte que ces dissensions entre les sectes, sur le bien commun, lui avaient donné l'occasion de les vaincre toutes. Aussi, dès sa victoire et avant toute autre chose, il décréta que chacun serait libre de pratiquer la religion qui lui plairait" (*ibid.*).

On pourrait tenter de gagner les autres à la sienne, mais seulement par la persuasion, toute violence étant exclue, même purement verbale: "celui qui montrerait, en cette matière, un zèle insolent serait puni d'exil ou de servitude" (*ibid.*). "Utopus institua ces règles non seulement en vue de la paix [...], mais parce qu'il pensait qu'elles importaient à la religion elle-même. A propos de celle-ci, il ne se permit pas de définir à la légère quoi que ce fût, car il n'était même pas sûr que Dieu, recherchant un culte multiple et varié, n'envoyait pas aux uns et aux autres des inspirations de nature différente" (p. 144).

L'on a dans ces textes la double raison de la tolérance érigée en principe par Utopus lui-même: *primo*, la stabilité de la constitution, obtenue et maintenue par l'absence de division ou de dissension religieuse (l'unité fait la force; or la tolérance garantit l'unité; donc, on s'en fera un principe). *Secundo*, la quête de la vérité religieuse. Car, le vrai, par définition, a plus de force de persuasion que l'erreur. Or, de la tolérance découle une discussion pacifique, ordonnée, fructueuse sur les problèmes éternellement cruciaux de l'origine et de la fin de l'homme; donc, on s'en fera un principe. Toutefois, on sera intolérant pour l'intolérant, que la suite, justement, s'applique à définir.

Voici donc les normes supplémentaires édictées par Utopus, tant pour établir cette unité qui assure le maintien de la constitution, que pour constituer la base fondamentale du *seul* type de discussion propre à servir la vérité religieuse: il faut croire à l'existence d'un Dieu rémunérateur, et donc à l'immortalité de l'âme. C'est là ce que l'exégèse morienne appelle couramment "le crédo minimal" dont Utopus fit un crédo d'Etat. Mais, surtout, notons bien la suite, le jugement porté sur quiconque n'admet pas ces dogmes premiers: il suggère l'explication la plus plausible pour tout ce qu'il peut y avoir de discutable, d'impitoyable et même de cynique, parfois, dans la conduite des Utopiens, d'abord dans leur politique intérieure, mais, ensuite et surtout, dans leur politique extérieure: "Si quelqu'un pense le contraire, ils ne le comptent même plus au nombre des hommes. A plus forte raison, ils ne lui donnent plus sa place parmi les citoyens [...]. Qui peut croire, en effet, qu'un homme qui n'a aucune crainte au-delà de celle des lois [...] ne cherchera pas à éluder secrètement ou à enfreindre par la violence les lois de sa patrie" (p. 144). Ce type d'athée, mis au ban de la société, perd ses droits de citoyen, d'élire et d'être élu, même si les Utopiens "ne lui infligent aucune peine corporelle, persuadés qu'il n'est pas au pouvoir de l'homme de croire ce qui lui plaît [...]. Ils lui interdisent de soutenir ses opinions en public et surtout chez les gens du peuple" (p.145). Cependant, non seulement on l'autorise à les défendre dans l'encadrement voulu, constitué de prêtres et d'Anciens, mais encore, on l'encourage à ce faire.

Tout cela n'explique-t-il pas, en partie du moins, le cynisme des Utopiens à l'égard de l'étranger qui ne partage pas ses idées en matière de credo minimal, ni donc en matière de morale, celle-ci étant fondée sur celui-là? Cela ne rend-il pas compte aussi des contraintes à la liberté de parole, qui sévissent en Utopie? Trop forte, une telle liberté peut, en générant le complot, la sédition, etc., favoriser le coup de force qui mène à la tyrannie; mais l'absence de religion offre les mêmes dangers: révolution, renversement de la

constitution, etc. More, l'auteur, n'entend-il pas, ici, montrer la limite de la raison privée de révélation? les limites morales et spirituelles d'un Etat fondé sur la simple raison? Voyons si lui-même n'a pas tenté de nous éclairer là-dessus.

2. Les sources du communisme utopien

2.1 Un double commentaire

Dès le début de notre explication du *curriculum vitae* de More, nous avons tenu à signaler deux choses. *Primo*, More, de par son éducation, est un humaniste que la contrainte paternelle et de très anciennes traditions familiales ont lancé, à son corps défendant, dans la pratique du droit, des affaires et de la politique. Il est déjà un latiniste et un helléniste brillant quand il devient, tout jeune encore, professeur et praticien du droit, député de son comté, juge au municipal, consultant attitré des gagne-petit et des grands de la finance. Dès lors, il se trouve dans une situation idéale pour porter jugement sur les réalités économiques et socio-politiques de son temps, à la lumière tant de ses observations que de sa culture classique. Il ne faudra donc pas s'étonner de trouver dans *L'Utopie* la réflexion d'un théoricien politique des plus cultivés et des plus expérimentés, qui a pris de longtemps l'habitude de joindre le livresque au vécu. *Secundo*, More, en bon humaniste, accorde beaucoup d'importance à la connaissance poétique dans la formation de "l'homme éduqué", du *pepaideumenos* défini par la Grèce classique. Dès son adolescence, en fait, il révèle de remarquables dons de poète et de dramaturge, qui vont se manifester, notamment, dans deux oeuvres de sa maturité: son *Richard III* et son *Utopie*.

C'est à ces deux points qu'il faut penser avant tout, quand on veut faire état du commentaire que More a fait de son *Utopie* dans son *Utopie* même.

Primo, il la commente par les sources dont il s'inspire le plus manifestement pour décrire le socialisme si particulier que sa fiction prête aux Utopiens; elles sont grecques surtout, latines dans une moindre mesure. Ainsi l'exégèse morienne des trente dernières années peut-elle relever bon nombre de parallèles évidents –au plan du contenu, et même des mots, des expressions– entre des passages de *L'Utopie* et des extraits du *Lycurgue* de Plutarque, des *Lois* et de la *République* de Platon, de l'*Ethique à Nicomaque* et de la *Politique* d'Aristote, de la *République* de Cicéron et des *Lettres à Lucilius* de Sénèque, etc. Notons-le, du reste, ces oeuvres classiques font partie des livres dont Raphaël a fait cadeau aux Utopiens et que ceux-ci ont eu tôt fait d'assimiler avec une diligence exemplaire. Mais voici qui est plus important encore: à relever dans *L'Utopie* ces emprunts systématiques et, surtout, l'ordre dans lequel ils se présentent, on se rend bientôt compte que More dans cet ouvrage s'est livré à ce que Logan appelle "a best-commonwealth-exercise"⁴. Dans la ligne, justement, de la tradition d'Aristote et de Platon. Et même d'une tradition plus moderne où s'insèrent des humanistes contemporains qui, comme Pomponazzi, Ficin et Machiavel, s'adonnent, eux aussi, souvent à partir des mêmes textes grecs et latins que More, au même type de réflexion politique, au même "exercice sur l'Etat idéal". Comme ces Italiens, More se soucie, en bon humaniste, d'intégrer à sa propre pensée politique celle de l'Antiquité; il applique alors le tout à l'Etat de son époque, sans négliger, pour autant, d'autres sources, patristiques et médiévales, qu'il a plutôt en propre. Or, il n'est aucune de ces sources classiques ou chrétiennes qui ne se soit préoccupée de la justice distributive au programme de l'Etat idéal, qui n'ait pris position sur les moyens de l'assurer: propriété commune ou propriété privée; bref, qui ne se soit prononcée pour ou contre telle ou telle forme de communisme. Rien donc ne saurait mieux nous définir le communisme utopien que More lui-même, par l'emploi qu'il fait de

⁴ G.M. LOGAN, *The Meaning of More's "Utopia"*, op. cit. pp. 131 et sv.

ces diverses sources en son *Utopie*: qu'y retient-il, au juste, du communisme idyllique prêté par Plutarque à la Sparte d'origine? du communisme que la *République* de Platon impose à la classe des Gardiens? de la propriété privée possédée dans un esprit de propriété commune, que recommande la *Politique* d'Aristote? du "communisme" de l'Eglise primitive, repris en quelque sorte –disons, institutionnalisé– dans le "communisme" monastique? que retient-il, enfin, du "communisme" corporatif du Moyen Age? Bref, le principal commentaire que l'auteur de *L'Utopie* donne au socialisme qui s'y trouve décrit, tient essentiellement dans ces sources, classiques ou autres, dont il s'inspire et dont il montre –plutôt clairement, la plupart du temps– qu'il accepte ou refuse les données. Il s'agira, pour nous, de les repérer dans le texte et d'indiquer l'usage que l'auteur en fait.

Secundo, More commente son *Utopie* par le genre littéraire dont il y fait usage. Si, comme nous le verrons, Aristote et Platon sont les deux grands maîtres auxquels il est fait référence pour ce qui est du fond, nous pourrons aussi constater que, au plan de la forme qui en conditionne la présentation –celle du drame et du dialogue–, Hythlodée apparaît, à maints indices, comme le porte-parole de Platon, et le personnage More qui lui donne la réplique, comme celui d'Aristote. Bref, si, comme nous allons le voir à l'instant, des sources telles que Plutarque, Platon et Aristote, permettent de définir le communisme utopien, la mesure dans laquelle l'auteur souscrit à ce dernier pourra ensuite nous être indiquée par l'accord ou le désaccord qui règne, en matière de communisme utopien, entre le narrateur Hythlodée et son principal interlocuteur.

2.2 Plutarque

A un moment donné de sa narration, Hythlodée nous dit des Utopiens: "Leurs annales, transcrites avec un soin religieux, relatent une histoire qui, depuis la conquête de l'île, embrasse une période de mille sept cent soixante

années" (p. 77). En 1515, More fait donc remonter la fondation d'Utopie à 245 av. J.C., l'année où Agis IV tente sans succès de rétablir à Sparte la constitution originelle de Lycurgue. Ainsi suggère-t-il qu'Utopus, héros légendaire de la même lignée que les Solon, Minos, Lycurgue, etc., va réussir là où Agis échoua: il va redonner vie à l'idée communiste.

En effet, que nous dit Plutarque de l'illustre législateur lacédémonien?

Lycurgue, pour bannir de Sparte l'insolence, l'envie, le vice, le luxe et les maladies sociales plus anciennes encore et plus graves que celles-là, à savoir la richesse et la pauvreté, persuada aux citoyens de mettre tout le pays en commun, d'en faire d'abord un nouveau partage, puis de vivre tous égaux entre eux avec les mêmes lots pour se nourrir et de ne rechercher d'autre distinction que la vertu, dans la pensée qu'il n'y a aucune différence ni inégalité d'un homme à un autre, si ce n'est celle qui découle du blâme des mauvaises actions et de l'éloge des bonnes⁵.

"Mettre tout le pays en commun", en partager les terres avec une égalité proportionnelle aux besoins, ne reconnaître qu'une seule noblesse, celle de la vertu, dont l'honneur est la récompense; tout cela dans un esprit de discipline et d'éducation, avec un seul objectif en tête: éliminer de l'Etat l'orgueil et la cupidité, sources premières du vice, du luxe et, finalement, du fossé entre riches et pauvres⁶: autant d'institutions, de coutumes et de concepts omniprésents dans *L'Utopie* de More, comme nous avons pu le voir.

Voici, brièvement, d'autres passages du *Lycurgue*, où l'on reconnaîtra facilement Utopie avec ses métiers essentiels, comptés sur les doigts de la

⁵ PLUTARQUE, *Vie de Lycurgue*, 8, 3-4, traduit par Robert Flacelière, Paris, Société d'édition "Les Belles-Lettres", 1964, p. 130. Nos citations subséquentes de cet ouvrage notent entre parenthèses la numérotation par alinéas, propre à cette édition.

⁶ "Si grande était devenue l'inégalité des fortunes que les gens sans avoir ni ressources affluaient dans la ville, tandis que la richesse était entièrement tombée entre les mains d'un petit nombre" (8,2, p. 130).

main; avec son mépris de l'or, sa méfiance à l'égard de l'étranger, son élimination de l'avocat, du bordel, du numéraire et du luxe; avec son institution des repas pris en commun auxquels il n'est pratiquement pas permis de ne pas assister, où les aînés prennent en charge l'éducation des plus jeunes –les surveillant, reprenant, corrigeant, leur faisant passer des examens; avec, surtout, sa priorité du coutumier et de l'éducation sur la loi écrite; avec son importance, par conséquent, de la formation continue, de la censure morale, de l'éloge et du blâme publics, des nombreuses statues érigées à l'homme de bien, et, enfin, d'une réglementation aux mille et un détails, qui pourchasse non seulement l'oisiveté, mais les moindres infractions aux bonnes mœurs, et donnerait, à première vue, de toute la cité l'image d'une véritable caserne. Voici, dis-je, ces passages –que j'aligne dans l'ordre de la monographie plutarquienne:

Ensuite, il bannit, comme étrangers à Sparte, les arts inutiles et superflus (9, 4) [...]. Il n'entrait pas de vaisseaux marchands dans leurs ports; il ne venait en Laconie ni rhéteur, ni devin charlatan, ni proxénète, ni fabricant de bijoux d'or ou d'argent, parce qu'il n'y avait pas de monnaie d'échange (9, 5) [...]. Dans le dessein d'attaquer encore plus efficacement le luxe et de supprimer l'amour des richesses, il introduisit [...] sa plus belle réforme, l'institution des repas pris en commun (10, 1) [...]. Même les enfants assistaient souvent à ces repas; on les y menait comme à une école de tempérance; [...]; ils s'habituèrent eux-mêmes à plaisanter et à railler sans mauvais goût et à subir la raillerie sans se fâcher (12, 6) [...]. Lycurgue ne mit pas ses lois par écrit [...], persuadé que les prescriptions les plus importantes [...], implantées dans les mœurs des citoyens par l'entraînement auquel ils étaient soumis, [...] auraient ainsi un lien plus ferme que la contrainte, à savoir la volonté éveillée chez les jeunes gens par l'éducation, qui réalise pour chacun d'eux l'ordre établi par le législateur (13, 1 et 2) [...]. Aussi fit-il dépendre toute son oeuvre législative de l'éducation (13, 3) [...]. Les aînés [...] se regardaient tous en quelque manière comme les pères, les surveillants et les chefs de tous les jeunes. Il n'y avait pas un seul instant ni un seul endroit où le jeune homme qui commettait une faute ne trouvât un aîné pour le réprimander et le punir (17, 1) [...]. L'éducation des Spartiates se prolongeait jusqu'à l'âge mûr. Personne n'était libre de vivre à sa guise. La ville était comme un

camp où ils menaient un genre de vie fixé par la loi en s'employant au service de l'Etat [...]. Lorsqu'ils n'avaient pas ordre de faire autre chose, ils surveillaient les enfants et leur donnaient quelque leçon utile, ou bien ils s'instruisaient eux-mêmes auprès des vieillards" (24, 1).

Ajoutons que, comme les Utopiens, les Spartiates sont reconnus par les peuples voisins comme étant une nation supérieure, plus civilisée, plus forte politiquement, économiquement et militairement. Eux aussi, pourvoient donc volontiers de leurs chefs, magistrats et conseillers les autres Etats; et, plus volontiers encore, jouent le rôle de justiciers. Altruisme aussi discutable sous certains aspects que celui d'Utopie. Et qui coïncide, d'ailleurs, avec une certaine xénophobie qui part du même principe, dans l'un et l'autre cas: un net sentiment de supériorité sur tout Etat de constitution moins "parfaite". Méfiance à l'égard de l'étranger qui amène le législateur à réglementer les voyages des citoyens eux-mêmes; qui se mue ensuite en condescendance ou en droit de vie et de mort, vis-à-vis des autres Etats, au jugé de leur mérite respectif.

Il faut citer encore, parce que Plutarque fait dire clairement à Lycurgue ce que le récit d'Hythlodée oblige souvent à lire entre les lignes sur ces quatre points: voyages du citoyen, contagion par l'étranger, paternalisme doux ou rigueur impitoyable en politique étrangère.

C'est pourquoi il ne permit pas aux Spartiates de sortir du pays à leur gré et de voyager au dehors, où ils risquaient de contracter des habitudes étrangères en imitant les moeurs de gens mal formés et en acceptant des principes de gouvernement différents des siens (27, 6) [...]. Car les étrangers en pénétrant dans une ville n'y apportent pas que leurs personnes, mais aussi, nécessairement, leurs propos, propos nouveaux qui entraînent des jugements nouveaux, d'où naissent forcément beaucoup de sentiments et de préférences qui, à l'égard de la constitution établie, si on la compare à une harmonie, sont autant de fausses notes qui détonnent (27, 8) [...]. Sparte [...] détruisait les injustes

dominations et les tyrannies qui oppriment les villes, arbitrait les guerres, apaisait les séditions (30, 2) [...]. Les Lacédémoniens inspiraient aux autres [...] le désir de les avoir pour chefs et de se soumettre à leurs ordres (30, 4) [...]. On appelait ces Spartiates [...] conseillers des peuples et des gouvernants chez qui on les envoyait" (30, 5).

Mais, voici, pour finir, les deux parallèles les plus frappants, où se trouve peut-être, comme nous le verrons, l'idée essentielle pour porter jugement sur le communisme utopien: ils évoquent un passage clé de *L'Utopie* déjà cité, celui où toute l'île est "*velut una familia*" (p. 94). Plutarque nous dit donc, parlant de Lycurgue:

On raconte que [...] traversant [...] le pays qui venait d'être moissonné, à la vue des tas de gerbes alignés et égaux, il se mit à sourire et dit à ceux qui l'accompagnaient: 'La Laconie tout entière ressemble à un domaine familial que des frères viennent de se partager' (8, 9) [...]. Tant que ses lois furent en vigueur, Sparte se gouvernait à la façon non d'une ville, mais de la maison d'un homme entraîné à la sagesse [...]" (30, 2).

Voilà déjà, en gros, l'Etat communiste utopien, qui mélange, du reste, comme la Sparte de Lycurgue, les trois constitutions jugées bonnes par l'Antiquité classique: monarchie, aristocratie de l'éducation, démocratie: car il a, lui aussi, son roi ou, si l'on veut, son prince (*princeps*: premier citoyen, soit, un gouverneur élu à vie), son Sénat constitué d'anciens, et ses conseillers tirés du peuple. Sauf que More, rappelons-le, situe ses Utopiens cinq siècles plus près de l'ère chrétienne: informés par une culture, une éthique et une religion plus évoluées, leur discipline paraît souvent monastique plutôt que militaire, et leur communisme, orienté vers une félicité plutôt contemplative qu'active.

Au reste, si les Utopiens, au dire d'Hythlodée, "font très grand cas des livres de Plutarque" (p. 117) dont il leur a fait présent, ils tiennent aussi de lui "*Platonis opera pleraque, Aristotelis plura*" (p. 116). Or, Platon et Aristote diffèrent beaucoup l'un de l'autre dans la lecture qu'ils font de la constitution

de la Sparte antique, et More, nous tâcherons de le montrer, s'est inspiré de ces deux lectures, d'une façon très originale, dans sa conception du communisme utopien. Voyons donc Platon radicaliser dans sa cité idéale le côté communiste de Sparte, puis Aristote en accentuer dans la sienne l'esprit communautaire, et More, enfin, tirer parti de tout cela dans sa conception du communisme utopien.

2.3 Platon

Si nous citons Plutarque en premier, c'est à cause de son sujet: la Sparte du VIII^e siècle a pu paraître à More la première cité de l'Antiquité classique où prit forme une certaine idée communiste. Mais lui-même joue un rôle intéressant comme intermédiaire susceptible de nous amener par étapes à *L'Utopie*: dans son *Lycurgue*, le philosophe de Chéronée se réfère souvent à ses devanciers, Platon et Aristote. Surtout, disciple avoué de Platon, il y fait voir une sorte de source du communisme de la *République*, en faisant état de coutumes ou de cas d'exception dont celle-ci fera autant de lois écrites et rigoureuses.

Par exemple, l'Etat spartiate, à dire vrai, est plutôt "communisant" que communiste: de ces lots de terre "égaux pour se nourrir" de la nouvelle répartition, chacun possède le sien propre, quitte à en partager les fruits dans un esprit d'amitié. Chacun apporte aussi son écot à la table commune, et dispose même d'un numéraire grossier, encombrant et d'une valeur dérisoire par rapport à son poids: une monnaie de fer qui lui permet de petits achats. Il arrive aussi que la femme soit "commune": tel citoyen âgé, soucieux du bien commun, invite un jeune homme de ses amis à user de sa jeune épouse pour enrichir l'Etat d'un rejeton vigoureux: procède-t-on autrement pour se constituer un haras digne de ce nom? Néanmoins, cet enfant sera le sien, qu'il élèvera comme tel. Autre trait retenu par Platon: en voyage chez les Egyptiens, Lycurgue, nous dit Plutarque, "frappé [...] de voir les gens de guerre séparés

des autres classes, transporta cette institution à Sparte, où il mit à part les ouvriers et les artisans" (7, 1).

Ce "communisme" mitigé, cet eugénisme occasionnel, cette spéciale importance du militaire, on les retrouve institutionnalisés à outrance dans la *République* de Platon, cet Etat "rêvé" où la classe supérieure des "gardiens"⁷ possède tout en commun: biens matériels, femmes et enfants⁸, mais ne procréé que pour le bien et sous la gouverne de l'Etat –lequel unit les seuls sujets aptes à le pourvoir de robustes guerriers et de brillants magistrats⁹. Elle seule sera

⁷ Cf. *La République* III, 374E. Platon y emploie le mot pour la première fois; ce sont "ceux qui par la nature et le genre de leurs aptitudes sont propres à garder l'Etat". "Nos gardiens [...] doivent être les ouvriers de la liberté de l'Etat" (III, 395C). Platon y distingue les "auxiliaires ou défenseurs" (III, 414B) et les "gardiens parfaits" ou, plus communément, "gouverneurs". "Gardiens de troupeau" (IV, 451C), ils sont les seuls auxquels on donne "la véritable éducation" afin qu'ils soient doux avec les autres citoyens, les artisans; on veut les détourner de "faire du mal aux moutons", de "devenir loups de chiens qu'ils devraient être" (III, 416A). Mais, "les femelles des chiens de garde doivent veiller comme les mâles sur les troupeaux, chasser avec eux et faire tout en commun" (IV, 451D). Les compagnes des gardiens auront donc la même éducation et les mêmes tâches. Car, il y a "chez la femme comme chez l'homme, une même nature propre à la garde de l'Etat; elle est seulement plus faible chez l'un, plus forte chez l'autre" (III 456A). Dira-t-on trois ou deux classes? Constituées des sujets d'élite des deux sexes, les deux premières (magistrats et guerriers) n'en font qu'une, en ce sens. (Paris, 1949, "Les Belles Lettres", E. Chambry traducteur).

⁸ "D'abord aucun d'eux n'aura rien qui lui appartienne en propre, sauf les objets de première nécessité; ensuite, aucun n'aura d'habitation ni de cellier où tout le monde ne puisse entrer. Quant à la nourriture nécessaire à des athlètes guerriers sobres et courageux, ils s'entendront avec leurs concitoyens qui leur fourniront en récompense de leurs services les vivres exactement indispensables pour une année, sans qu'il y ait excès ni manque; ils viendront régulièrement aux repas publics et vivront en communauté comme des soldats en campagne" (III, 416C). Communauté des biens matériels, à laquelle s'ajoute celle des femmes et des enfants: "Ces femmes de nos guerriers seront communes toutes à tous; aucune n'habitera en particulier avec aucun d'eux; les enfants aussi seront communs, et le père ne connaîtra pas son fils, ni le fils son père" (V, 457D).

⁹ Soumises au même régime que les gardiens, les gardiennes cohabitent avec ceux-ci dans la même et unique caserne. Promiscuité totale, que Socrate veut génératrice de désir, "au titre d'une nécessité fondée sur l'amour, plus contraignante que celle de la géométrie" (V, 458D). "Les uns et les autres ayant en commun le logis et la table

jugée digne d'éducation, et donc assez vertueuse pour accéder au communisme, à l'exclusion des citoyens des classes laborieuses, dont la seule fonction est de lui assurer sa subsistance; en raison de quoi on leur laisse gérer toute la propriété foncière.

Communisme total et périlleux, parce que dépendant de la stricte obéissance de cultivateurs et d'artisans auxquels on refuse l'éducation; mais avant tout axé sur le sacrifice. Car les gardiens usent à peine de tout ce qu'ils ont en commun, contents de ce qu'aucune propriété privée n'entrave leur esprit de corps et leur parfaite amitié. Chiens de garde du troupeau, ils mettront leur bonheur à rendre la cité heureuse. Comme l'appropriation d'une personne menace l'amitié plus encore que celle d'une chose, les enfants nés des unions planifiées par l'Etat seront ceux de tous, nul ne sachant qui est le père ou la mère de qui, ni de qui on est le fils ou la fille.

Qu'a donc pu retenir de tout cela l'Utopie communiste, cet Etat de travailleurs qui possède et gère tous les moyens de production, et qui redistribue le produit entre tous ses membres? qui met sa finalité dans la

{...} vivront ensemble, se mêleront ensemble dans les gymnases et dans tous les exercices, et ils se sentiront, je pense, entraînés par une nécessité naturelle à s'unir les uns aux autres" (*ibid.*). Mais "s'en remettre au hasard pour les accouplements [...], c'est une chose que ni la religion, ni les magistrats ne permettront [...]. Nous ferons des mariages aussi saints que possible, et nous regarderons comme saints ceux qui seront les plus avantageux à l'Etat" (V, 458E). Les sujets que l'Etat choisit de marier auront seuls le droit de procréer. Et seront tenus de s'unir quand l'Etat le leur prescrira, mais seulement alors: le nombre des unions sera en rapport étroit avec le nombre des citoyens, pour "que notre Etat, autant qu'il se pourra, ne s'agrandisse ni ne diminue" (V, 460A). Mais n'y aura-t-il pas de jalousie chez les gardiens, quand un éventuel géniteur aura été mis de côté? Réponse de Socrate: "Il me semble que les magistrats seront obligés de recourir souvent au mensonge et à la fraude dans l'intérêt de leurs subordonnés, et nous avons dit quelque part que tous les mensonges de cette espèce étaient utiles à titre de remède" (V, 459D). Voici donc sa suggestion: "Il faudra, je pense, organiser d'ingénieux tirages au sort, afin que les sujets inférieurs rejettent la responsabilité de chaque union sur la fortune, et non sur les magistrats" (V, 460A).

contemplation? qui ignore les classes, au sens platonicien ou moderne du terme? Mais l'Etat utopien ne forme-t-il pas, lui aussi, "comme une seule famille"? Et Platon n'est-il pas pour More un grand maître?

2.4 Aristote

Aristote, lui, en a long à dire sur le communisme de Platon: chacun de ces enfants qui sont à la fois ceux de tous et de chacun sera également négligé par tous et par chacun¹⁰; faire en sorte qu'on voie en tout adulte son père ou sa mère, en tout enfant son fils ou sa fille, c'est diluer à l'extrême les riches et délicats sentiments nés des rapports d'origine: c'est "mettre un peu de sucre dans beaucoup d'eau"¹¹. Etc. Mais Aristote juge que le communisme en fait de biens matériels doit être traité à part: l'Etat étant une communauté, voici la première question qui se pose: que doit-on y avoir en commun? Tout? Rien? Ceci et non cela? La notion d'Etat exclut le "rien"; reste le choix entre "tout" et "quelque chose" (1262b 37-1263a 8).

Pour Aristote, l'expérience dissuade de tout mettre en commun, en fait de biens matériels. Les maux qu'on prétend éviter par l'abolition de la propriété privée s'en trouvent au contraire aggravés: une gérance commune des mêmes biens engendre, en général, plus de chicanes, de conflits et de procès que celle, par chacun, de son propre bien; l'autarcie, raison d'être du

¹⁰ *Politique*, 1262a 1-3 (II): "A chaque citoyen échoient des milliers de fils qui ne sont pas les siens personnellement; mais n'importe quel d'entre eux est aussi bien celui de n'importe qui; en sorte que tous feront preuve de la même indifférence". (La traduction est la nôtre, ici, comme dans la suite, pour ces extraits de la *Politique*. Les références en seront données entre parenthèses, quand nous ne jugerons pas utile de citer le texte au complet.)

¹¹ "Mettre un petit peu de sucre dans beaucoup d'eau ne donne pas un mélange perceptible aux sens; les rapports réciproques fondés sur ces noms –de père et de fils– ne seront pas plus perceptibles, puisque dans la république platonienne, la nécessité que le père s'occupe du fils, le fils du père, le frère du frère, sera la moindre qui se puisse" (1262 b 17-24).

regroupement des hommes en Etat, est aussi compromise par le communisme: on travaillera peu pour un bien qu'on n'aura pas à soi et qui ne sera pas nôtre en *justice* –alors qu'on se le sera pourtant fait sien en l'imprégnant de sa sueur, en se l'*ajustant* par son travail. Le communisme empêche aussi de grands biens: on a plus de plaisir à donner qu'à recevoir; or, qui n'a rien ne peut rien donner. Finie la libéralité, cette éminente qualité de l'homme libre. Le plaisir de posséder quelque chose en propre est aussi à considérer, comme essentiel à l'équilibre de la personne: dans la mesure où le fruit d'un travail rationnel témoigne de nos qualités, il est source de l'estime qu'on se porte et qu'on nous porte. Naturel et indéracinable, l'amour de soi est la mesure et fait la qualité, ni plus ni moins, de celui qu'on a pour autrui¹².

Avant tout, le communisme de la *République* lui semble menacer l'amitié, juste le contraire de ce que Platon voulait: mettre toute la propriété foncière aux mains des classes laborieuses n'a pas nécessairement de quoi les

¹² Bref, quatre arguments: deux maux sont aggravés, deux biens entravés par le communisme. Pour le premier: bien plus de chicanes, voir 1263b 23-26: "Nous voyons que ceux qui possèdent des biens en commun se querellent beaucoup plus souvent que ceux qui en possèdent privément". Certes, les querelles naissent, le plus souvent, entre des possédants. Le communisme y mettra donc un terme? Non, car, les uns possèdent en propre, les autres, en commun. Le communisme n'admet plus que les seconds, ceux parmi lesquels, justement, il y a déjà le plus de procès. Pour le 2ème argument: l'incurie qui menace l'autarcie, cf. 1261b 33-37: "Les hommes se soucient au maximum de leurs biens privés; de ce qu'ils possèdent en commun, ils se soucient moins, ou seulement eu égard à leur part individuelle; car, entre autres motifs, ils se soucient peu de ces biens-là, se disant qu'un autre va s'en occuper". Pour le 3ème, voir 1261a 41-1261b 5: "On peut à peine exprimer toute la différence qu'il y a, point de vue plaisir, à penser qu'une chose nous appartient en propre. Car ce n'est pas pour rien que chacun s'aime, c'est la nature qui l'a voulu. Certes, on a raison de blâmer l'égoïsme. car il ne consiste pas à s'aimer, mais à s'aimer plus qu'on ne doit. Tout comme on appelle cupidité un amour excessif de l'argent. En fait, certain amour de soi, de l'argent, etc. est pratiquement universel". Pour le 4ème: finie la libéralité, voir la suite immédiate: "Pousser trop loin l'unification de la cité menace d'extinction deux vertus: la tempérance en rapport avec les femmes (c'est une noble action que de s'abstenir, par tempérance, de la femme d'autrui) et la libéralité en rapport aux possessions (qui n'a rien ne peut rien donner)".

rendre serviables et dociles: elles vont se servir les premières, s'enrichir, se fortifier, procréer, prospérer; le produit de leur travail acharné, elles ne le partageront pas facilement avec des dirigeants qui ne font rien d'autre que s'entraîner par la musique et par la gymnastique à la tempérance et au courage. Or, ces gardiens, pas plus prudents que leur créateur, n'ont pas pris soin d'éduquer ces masses à la vertu, la crainte seule les faisant obéir. Viendront donc les émeutes, les séditions, les rébellions, dont ces artisans et ces agriculteurs toujours plus nombreux, se procurent au jour le jour tous les moyens. Où est alors la concorde rêvée entre tous les citoyens, entre toutes les classes, quand on a ainsi deux États dans un et qui sont comme promis à une rivalité naturelle? quelle obéissance, quel respect peut-on témoigner à l'endroit de dirigeants qui vous exploitent tant qu'ils le peuvent et qui vous mettent à même de leur résister? (1264a 12-1264b 36).

Le grand rêve de Platon, c'est une cité unifiée, qui n'est plus qu'une seule famille. Mais, justement, le corps de l'État se définit par la diversité des hommes, des aptitudes, des conditions, des métiers, des professions, bref, par tout ce qui fait la complémentarité et la solidarité nécessaires à une autarcie que la seule famille ne saurait procurer. Faire disparaître cette diversité par une mise en commun des biens qui met tous les citoyens d'une même classe sur le même pied, qui les attelle aux mêmes tâches, au même style de vie militaire, c'est reconstituer le clan, c'est régresser, car c'est s'approcher de la famille, c'est retourner à un type antérieur de communauté, c'est oublier en l'homme l'animal *naturellement politique*. C'est concevoir une cité qui, s'approchant par degrés de son non-être, est la pire des cités, car la plus contraire à son tout premier bien, la conservation de son être¹³.

¹³ "Pourtant, il est clair que si le procès d'unification va au-delà d'un certain point, la cité ne sera plus du tout une cité; car, *primo*, un État consiste essentiellement en une multitude de personnes, et en pousser l'unification au-delà d'un certain point la réduira à la famille, puis, de la famille à l'individu; car nous devrions dire alors que

Pour Aristote, Platon cherche midi à quatorze heures: le facteur propre à unifier la cité, comme toute autre communauté de personnes, à savoir l'amitié ou l'amour, est un donné de la nature, bien antérieur à la loi, laquelle doit simplement en favoriser –et non réglementer– l'expression. "C'est ainsi qu'on l'a conçue à Sparte, où, grâce à l'éducation, devint réalité le mot de Pythagore: *Tout est commun entre amis*" (1263 a 30-31); "où le législateur a rendu la propriété commune [...] par l'institution de repas communautaires" (1263b 41-1263a 2); où l'on possède encore son bien propre dans un esprit de propriété commune: "Par exemple, à Sparte, chacun se sert réciproquement des biens de l'autre: esclaves, chevaux et chiens, comme si c'étaient virtuellement les siens; et quand on voyage, on refait ses provisions avec ce que l'on trouve dans les champs rencontrés sur sa route" (1263 a 36-38).

S'alignant alors sur de tels précédents, Aristote, aussi 'communisant' et guère plus communiste –ou plutôt moins– que Lycurgue, tente de distinguer ce qu'il est bon, à son avis, d'avoir en commun dans la cité. Comme chez le sage législateur¹⁴, chaque citoyen doit avoir son lot de terre, qu'il fait cultiver, mais dont il doit distribuer libéralement les produits à quiconque en a besoin. Les lots –égaux comme chez les Chalcédoniens (1265a 40-42)– sont propriété privée,

la famille est une unité plus complète que l'individu, et l'individu, que la famille. En sorte que même si un législateur était capable d'unifier l'État, il ne devra pas le faire, car il va le détruire en cours de route. *Secundo*, la cité consiste en une multitude non seulement de personnes, mais qui sont d'espèce différente. Un regroupement de personnes toutes semblables ne constitue pas un État. Un État diffère d'une ligue, d'un régiment" (1261a 18-25). Cf. aussi 1261b 7-10: "Il est clair, dès lors, qu'il n'est pas dans la nature de la cité de devenir une de la façon dont certains le croient; et que ce que l'on prétend être le plus grand bien dans les cités détruit, en fait, les cités; est bon pour chaque être ce qui le sauve (ce qui le conserve dans l'être)".

¹⁴ Référant à la *Constitution de Lacédémone*, oeuvre d'Aristote aujourd'hui perdue, Plutarque affirme, après avoir rappelé la législation de Lycurgue et ses effets bénéfiques: "Voilà pourquoi Aristote dit qu'il méritait plus d'honneurs qu'on ne lui en rend à Lacédémone, bien qu'il y reçoive les plus grands de tous" (*Lycurgue*, op. cit., 31, 4).

mais l'amitié aidée d'une saine législation en rend l'usufruit commun (1263a 38-41, 1329b 42-1330a 2). Le reste est propriété commune, de façon qu'aucun citoyen ne manque du nécessaire: car, dans sa cité idéale, les citoyens moins pourvus n'ont pas à payer leur écot pour prendre part aux repas communautaires, dont l'Etat assume toute la charge, à même sa propriété commune; ils n'ont pas non plus à payer l'impôt prélevé par l'Etat chez de plus riches, pour l'organisation des fêtes liturgiques ou pour la construction des splendides édifices censés orner la cité idéale, à des fins de culte ou de réunions des conseillers et des magistrats (1330a 2-14).

3. La critique de More

3.1 More et la cité idéale

Dans *L'Utopie*, le personnage More oppose la plupart de ces arguments d'Aristote à un Hythlodée qui, au nom de Platon, entend promouvoir le communisme. Les quatre premiers –deux maux aggravés, deux biens entravés– sont exprimés dans le même ordre que dans la *Politique*, et presque dans les mêmes mots (p. 67). La sédition qui menace l'Etat égalitaire est aussi évoquée, par la même occasion. Notons aussi que, au début de ce même Livre I, Hythlodée –que sa vive discussion avec More sur la question de conseil n'a pas encore rendu radical et extrémiste– fait état, comme de remèdes aux inégalités sociales, des mesures législatives suggérées par Aristote pour limiter la richesse et exclure la pauvreté (p. 60); et l'on retrouve dans sa description d'Utopie ces tables communes, essentielles à l'amitié, d'après le Stagirite.

Il reste que le personnage More n'a pas gain de cause devant Hythlodée, qui lui oppose des faits: l'Utopie communiste d'où il revient est la seule cité vraiment heureuse qu'il connaisse. Comme chez Lycurgue, comme chez Platon, elle forme, pour ainsi dire, "une seule famille". Sauf que cela s'y vérifie pour tous, et non pour une seule classe. Sauf encore que l'on y mène une vie axée

sur le plaisir, intellectuel surtout, alors que les gardiens de la *République* se tuent à veiller, s'abstenir et s'entraîner: leur bonheur est de voir au bonheur des autres. "S'ils ne sont pas heureux, dit Aristote, qui l'est dans la cité? Les travailleurs qu'ils exploitent?" (1264b 22-25).

En ce dernier sens, l'Utopie communiste ressemble plus à la cité idéale d'Aristote, où la félicité active ou contemplative est accessible à tous les citoyens: où tous reçoivent la même éducation, orientée vers les arts de la paix plus que vers ceux de la guerre; où tous ont accès aux charges publiques et pourront être responsables de l'armée, conseillers, magistrats et prêtres. Le plus souvent, ce seront les mêmes citoyens qui parcourront cette échelle sociale, l'âge et le talent décidant pour chacun, en fin de compte, de l'une ou de l'autre félicité: la verte jeunesse dispose plutôt aux actions militaires, l'âge mûr, aux rôles de conseiller et de juge; la cinquantaine avancée, à la métaphysique; des plus âgés –une sorte de retraités– on tirera les prêtres (1329a 2-18, 28-34).

Utopie a la même fin ultime. L'éducation y est en gros la même, avec le même accent que chez Aristote sur la formation du caractère et sur l'acquisition, dès l'âge tendre, des saines habitudes et opinions; sur l'importance des bons exemples et de la correction paternelle; sur la nécessité de soustraire l'enfant aux mauvais discours, aux images et propos indécents; sur la musique et sur les exercices sportifs.

Curieusement, More a donné à son Etat communiste une finalité et des moyens d'y atteindre qui sont ceux de la cité idéale classique. Dans les *Lois*, oeuvre de sa vieillesse, Platon lui-même oublie sa cité communiste, dont il concède qu'elle n'existe vraiment que dans les cieux, et organise, en quatre

étapes, une cité idéale plus réalisable sur terre¹⁵. La vie spéculative du philosophe y est alors plus nettement présentée comme étant la félicité suprême, ce qui fait de l'éducation le grand souci du législateur; la finalité une fois établie (1), Platon passe alors aux conditions de l'autarcie politique, définissant d'abord l'emplacement favorable (2), le taux souhaité de population (3) en vue d'un tel Etat autarcique, et, enfin (4) les six fonctions essentielles de la cité: métiers manuels de l'agriculteur et de l'artisan, activités des chefs de l'armée, des conseillers, des magistrats et des prêtres. Aristote parcourt ces quatre mêmes étapes et en examine les six mêmes composantes dans sa conception de la cité idéale; et More aussi, dans celle qu'il fait décrire à Hythlodée¹⁶. Avec toutes les conséquences que cela entraîne; et qui contribuent à modeler Utopie sur la cité idéale classique, sous un nombre impressionnant d'aspects.

Quand donc on voit les Utopiens d'Hythlodée s'assurer une position de force vis-à-vis des Etats voisins, quand on les voit régler soigneusement le chiffre optimal de leur population et en envoyer l'excédent peupler d'autres Etats de leur confédération ou coloniser des terres vacantes, quand on les voit adopter l'emplacement propice et le fortifier encore artificiellement, se soucier de l'hygiène, assurer, puis garantir et protéger avec soin l'approvisionnement en eau potable, prendre et garder leurs distances vis-à-vis de l'étranger, aller

¹⁵ "Edifions en théorie une cité dont nous nous supposerons les premiers fondateurs" (*Les Lois*, fin du Livre III). Puis, les cinq livres suivants étudient l'organisation de la cité: site, peuplement, etc. Comparons avec ces derniers mots du Livre IX de *La République* sur l'Etat que Platon vient d'y proposer: "Le modèle est sans doute dans le ciel pour qui veut voir et, voyant, se gouverner lui-même. Mais peu importe qu'il soit réalisé quelque part ou soit encore à réaliser; car c'est de lui seul et d'aucun autre que le philosophe suivra les lois". *La République* était encore l'oeuvre d'une maturité fortement conditionnée par le mirage spartiate et par la polémique.

¹⁶ Cf. G.M. LOGAN, *op. cit.*, p. 139: "More's Utopian construct embodies the results of a best-commonwealth exercise performed in strict accordance with the Greek rules".

plutôt le voir chez lui que l'accueillir chez soi, réglementer les voyages de ses propres citoyens, préparer la paix en faisant une guerre jugée nécessaire, toujours progresser en matière d'urbanisme, aimer les édifices splendides destinés au culte, donner la plus grande importance à l'éducation, à la censure morale de l'opinion et à un code pénal détaillé, quand nous voyons tout cela, dis-je, n'y voyons rien de communiste, mais des traits plutôt communs de la cité idéale telle que conçue d'abord par un Platon assagi –reniant son militarisme laconisant et féminisant de la *République*¹⁷– et telle que reprise ensuite, par Aristote, mais de façon beaucoup plus précise, technique et expérimentale¹⁸. Bref, l'Etat utopien est communiste dans le cadre de la cité idéale classique.

¹⁷ Diès note que, "dans la Grèce démocratique de l'époque platonicienne, Sparte [...] exerçait par sa constitution un prestige extraordinaire [...]. Le monde intellectuel, et particulièrement le cercle socratique, en était engoué. Dans ses *Oiseaux*, en 414, Aristophane raillait cette 'spartanite' chronique des Athéniens, tous gagnés, à son dire, par la manie laconisante de Socrate ("Introduction" à *La République*, *op. cit.*, pp. XLVII-XVIII). Ajoutons que, dans *La République*, le féminisme platonien –dont *Les Lois* ne garderont pas trace– est souvent une réplique, presque mots pour mots, à *L'Assemblée des femmes*, où Aristophane se moque des femmes qu'il a mises à la tête de l'Etat. Comparons aussi *Rép. V*, 452C et *Lois* 636B: là, Platon approuve la nudité en usage pour les exercices gymniques, mais ici, rend les gymnases spartiates et crétois responsables de la pédérastie qu'il condamne. Un Platon assagi par les années, tel est l'auteur des *Lois*, pour Diès, qui n'aime pas entendre nommer Platon "le prince des pédérastes". Car, dans *Le Banquet*, dit-il, l'éromène et l'éraсте sont les symboles de l'amour spirituel; analogie que le mariage n'a pas paru à Platon pouvoir fournir. "*Les Lois* [...], poursuit Diès, délaissent la communauté des biens, des femmes et des enfants, pour redescendre à la séparation des foyers et au mariage obligatoire; le divorce ne pourra intervenir qu'en cas d'incompatibilité irrémédiable des caractères" (*Les Lois*, Paris, "Les Belles Lettres", 1976, "Introduction", p. LXVIII). N'est-ce pas des *Lois* que s'inspire toute la législation utopienne du mariage? Car Diès le souligne: pour "réaliser l'amitié conjugale", elles ne condamnent pas que l'amour contre nature sous toutes ses formes, mais "toute relation sexuelle en dehors du mariage, l'adultère et l'usage immoral du mariage" (*ibid.*).

¹⁸ "The best-commonwealth exercise, then, is made up of four sequential steps, which underlies the design of the Republic and Laws and are clearly articulated in the Politics" (G.M. LOGAN, *op. cit.*, p. 136). Ordre "articulé" que Logan, pp. 189-191, retrouve dans *L'Utopie*, à peu de différences près, dues au genre littéraire différent.

Ce qui est moins classique –et même nettement antiaristotélien– c'est qu'il veut être "une seule famille". Comme l'Etat spartiate. Plus encore, comme celui de la *République*, cet Etat en voie de n'en être plus un, dit Aristote. Et voilà le hic. Toute la question du jugement à porter sur le communisme utopien se joue désormais là-dessus: aussi longtemps qu'il est proprement familial et relève, comme à Sparte, de l'éducation et du coutumier, il est naturel et saint, comme à Sparte, et plus religieux qu'à Sparte, More puisant alors dans ses sources chrétiennes pour l'imprégner d'esprit monastique; mais dès qu'il est inscrit dans les lois et qu'une multitude de règlements, d'ordonnances et de décrets viennent à sa rescousse, comme dans la *République*, il ne se maintient pratiquement que par la terreur, la dénonciation, la ruse et le mensonge, comme il n'y en a même pas dans la *République* –où il y en a pourtant beaucoup. Jamais dans la cité classique, la liberté de parole n'a été brimée, la surveillance, la répression, la peine de mort n'eurent d'extension autant qu'en Utopie; la discipline de Sparte ou de la *République* y est "rigidement, et même féroce¹⁹ment renforcée"; l'éthique utopienne de la guerre est proprement machiavélique. Bref, More semble avoir voulu montrer, comme dit Marc'hadour, "l'irréalité du communisme d'Etat".

More, en fait, le sait bien, car l'histoire le lui a appris: même le communisme monastique ne peut devenir, sans se corrompre, sans perdre sa nature, un communisme d'Etat. De même qu'un Etat qui tend à devenir une famille est en voie de perdre sa nature d'Etat, de même une famille qui veut être un Etat –où ses coutumes et règlements internes les plus domestiques deviennent autant de lois coercitives– cesse d'être une famille pour devenir un

¹⁹ R.W. CHAMBERS, *op. cit.*, p. 129.

organisme de pouvoir et d'argent²⁰.

More aura donc beau, à l'encontre de tous les théoriciens politiques de l'Antiquité classique, donner aux travailleurs de son *Utopie* une conception chrétienne avant la lettre, du travail manuel, pourvoir celui-ci des lettres de noblesse que s. Paul et les Apôtres lui avaient rendues et que les règles monastiques lui avaient confirmées, More aura beau, dis-je, donner par tout cela à ses Utopiens un communisme, en quelque sorte, vraisemblable et viable, il reste que les structures d'un monastère sont celles d'une famille religieuse, et non celles d'un Etat, si religieux qu'il se veuille. Pauvreté, chasteté, obéissance, stabilité, conversion des moeurs ne peuvent faire l'objet d'une législation d'Etat, mais de voeux seulement, après un sérieux noviciat et un sérieux examen de chaque candidat individuel.

Est-ce à dire que More, après avoir donné à son Utopie la finalité et les cadres de la cité idéale classique, est tout à coup antiaristotélicien, en en faisant une famille qui veut être un Etat, ou un Etat qui veut être une famille? Il faut dire oui si, pour l'auteur, comme pour Hythlodée, Utopie est la cité idéale. Mais More ne donne-t-il pas plutôt raison à Aristote en montrant qu'un Etat ne peut être une famille que métaphoriquement –*velut una familia*: comme une seule famille? en laissant le lecteur averti constater la faillite –morale, s'entend– d'un Etat communiste dont la politique est aberrante, tant

²⁰ *L'Utopie* offre l'analogie, entre autres, d'une institution monastique où un communisme d'origine familiale s'est mué en communisme d'Etat. Ce qui rappelle Cluny, dont Prévost, *op. cit.*, évoque l'exemple. Né d'un élan mystique, l'ordre se dote bientôt de structures aussi complexes qu'efficaces: "la *familia*, la famille monastique devient une cité fortement hiérarchisée" (p. 174), "à la tête d'une fédération de 2000 abbayes et prieurés" (p. 175, n. 7). A la richesse collective, au prestige et à l'influence politiques succède alors la volonté de puissance (p. 176). Un seul moyen de stopper la décadence amorcée: le retour à l'Evangile. Une Utopie évangélisée à la fin du Livre II, en profitera-t-elle pour humaniser son code pénal et son éthique de la guerre?

au-dedans qu'au-dehors? More, dont l'antimilitarisme est bien connu et qui va bientôt prononcer en Chambre un vigoureux plaidoyer pour la liberté de parole, le premier, nous l'avons dit, dont fasse mention l'histoire du parlementarisme anglais, More, dis-je, peut-il être aussi peu conscient que son narrateur des faiblesses et des défauts qu'il donne à ses Utopiens, à l'intérieur et à l'extérieur de leur Etat? Il nous semble clair que, pour More, l'Etat communiste utopien n'est pas l'Etat idéal.

On pourrait cependant objecter ici que de telles aberrations doivent être portées au compte, non du communisme des Utopiens, mais d'autres éléments de leur constitution imparfaite, inspirée par une éthique et une religion simplement naturelles. Cet argument peut valoir pour la politique étrangère des Utopiens. En politique grecque classique, tout Etat, en tant que tel, doit pourvoir à sa sécurité, à sa stabilité, ainsi qu'au bonheur de ses citoyens, et de ses seuls citoyens. D'où le problème d'éventuels conflits entre la morale et les impératifs de la *realpolitik*, de l'efficacité. Les Utopiens ont beau tirer de leur religion la volonté d'aimer tous les hommes, ils en reviennent en pratique à ce qu'énonce le dicton: "charité bien ordonnée commence par soi-même". Dès lors, tous les moyens leur sont bons pour assurer la sécurité de leur propre Etat, pour éviter que le sang de leurs propres citoyens soit versé, pour éliminer quiconque les menace de pareilles éventualités. En cela, More ne fait que poursuivre son "best-commonwealth exercise", dans l'esprit des théoriciens grecs de la cité idéale, impitoyables, en général, envers les non-Grecs avec lesquels les Grecs sont en guerre. En fait, More a fait ses Utopiens proches du christianisme, chronologiquement et même logiquement, en un sens, en leur donnant une morale et une religion particulièrement élevées. Mais ce ne sont pas des chrétiens: on n'y aime pas encore jusqu'à ses ennemis. Au reste, en donnant à ses Utopiens une telle éthique de la guerre, il semble encore se souvenir d'Aristote, pour qui "la vertu du bon citoyen n'est pas tout à fait la vertu du citoyen bon" (1276b 34-36). Un peu comme on dit qu'un bon

professeur n'est pas nécessairement un professeur bon: même s'il enseigne bien, il peut n'être pas un homme de bien. La vertu du bon citoyen est une vertu métaphorique: elle n'inclut, ni n'exclut la vertu au sens propre: le bon citoyen est celui qui sauve sa constitution. Est-elle bonne et la maintient-il par des moyens moraux, le bon citoyen est un citoyen bon; mais ne l'est pas dans l'un ou l'autre des cas contraires. More peut même avoir d'autres raisons pour prêter à ses Utopiens, dans leur politique étrangère, une conduite parfois injustifiable: il peut ainsi donner une bonne leçon de réalisme et de prudence à certains confrères humanistes d'un idéalisme naïf. Erasme et de nombreux tenants de l'humanisme chrétien croient sans doute aux vertus de la ruse en temps de guerre et admettront peut-être trop facilement qu'on doive liquider sommairement tout fauteur de troubles susceptible de mettre "notre" pays en guerre. More leur montre ce qu'une telle idée aura d'effets monstrueux chez quelqu'un qui, comme le prince de Machiavel, ramène tout à la raison d'Etat, du moins en politique étrangère.

Mais, pour en revenir à la distinction fondamentale entre l'Etat et la famille, c'est à l'intérieur même de l'Etat utopien que le communisme détruit la notion d'Etat. C'est pour imposer à tous les individus d'une cité une conduite, une discipline qui ne peuvent valoir et s'apprendre que dans une famille, dans un clan, dans une confrérie, ou dans toute autre communauté antérieure par nature au regroupement politique, que l'Etat utopien est tenu de supprimer la liberté de parole et de la punir de mort, comme une multitude d'autres infractions à la loi. C'est par là surtout que More nous semble avoir voulu montrer, dans *L'Utopie* "l'irréalité du communisme d'Etat". Car tous les autres traits politico-religieux d'Utopie appartiennent déjà, grosso modo, à la cité idéale classique, telle que décrite par le Platon des *Lois* et l'Aristote de la *Politique* et de l'*Ethique à Nicomaque*.

Nous avons donc décrit ce communisme utopien à partir de ses sources;

autrement dit, à partir du fond. Voyons maintenant le genre littéraire, le type de fiction dans laquelle il prend forme. Nous verrons peut-être mieux alors dans quelle mesure et en quoi l'auteur est ou n'est pas solidaire de son narrateur: More nous l'indique déjà dans sa *Préface*; il le précise en rédigeant son ouvrage en deux temps pour approfondir le caractère de son narrateur; et, enfin, il confirme le tout par ce que le personnage More énonce à la toute fin de *L'Utopie*.

3.2 Les deux introductions

Rappelons-le donc, en décrivant la "république idéale" d'Utopie, l'auteur a tenu manifestement à en montrer tant les mauvais que les bons côtés, encore qu'il l'ait fait dans le discours unilatéral d'un narrateur peu conscient, selon toute apparence, de ce qu'il y mêle d'excellent et de discutable. En quoi More s'exprime-t-il par Hythlodée, et en quoi tient-il à s'en dissocier? C'est à cette question que l'auteur répond lui-même en son ouvrage, par le biais de la fiction, par le caractère qu'il donne à ses personnages fictifs, à Hythlodée surtout, puisque, selon toute apparence, on retrouve, dans le personnage More, le More de la vie courante, déjà identifiable tant par les lettres biographiques de son ami Erasme, que par ses autres oeuvres: épigrammes, traductions de Pic de la Mirandole et de Lucien, poèmes sur la roue de la Fortune, correspondance surtout. En effet, en tous ces écrits, on voit More rappeler la destination universelle des biens, mais rejeter le communisme; jouer avec plaisir un rôle de mécène et se préoccuper de bien doter ses filles, autant que le lui permet sa relative prospérité d'homme de loi dont on se dispute les services; on l'y voit revendiquer, envers et contre tous, une même éducation pour les filles et pour les garçons, éducation qui, comme en Utopie, donne priorité à la formation du caractère et subordonne celle de l'esprit à celle du sens moral et du sens religieux, etc.

L'auteur de *L'Utopie* s'est donné un double moyen de signaler à

l'attention ce nouveau type de commentaire. Rappelons d'abord que le Livre II de l'actuelle *Utopie* était, au départ, le livre unique et constituait à lui seul l'ouvrage tout entier. Sur l'insistance d'Érasme, More l'a fait précéder d'une introduction, qui est l'actuel Livre I. Il nous y donne, pour ainsi dire, "le mode d'emploi" de la "boussole" que sera le communisme du Livre II, outil d'un maniement délicat, qui peut suggérer une audace désastreuse à quiconque vient de s'en voir révéler l'existence²¹. Y indiquant les maux de l'Europe, dont les coutumes utopiennes voudront être les remèdes, More en profite pour suggérer d'autres remèdes qui n'ont rien à faire avec un communisme radical; il en profite surtout pour décrire le caractère d'Hythlodée avec force détails et nuances, pour que le lecteur ne lui accorde, dans la suite, qu'une crédibilité plutôt relative. L'ouvrage une fois terminé, More nous y introduit par une préface très soignée, qui poursuit en gros les deux mêmes objectifs que le Livre I, ou nous fait les deux mêmes mises en garde: *L'Utopie* qu'on va lire exige un lecteur averti, critique et attentif: d'un côté, elle traite un sujet difficile, est le fruit d'une mûre réflexion et use d'une vaste documentation; d'autre part, c'est le récit d'un narrateur avec lequel l'auteur garde ses distances; bref, c'est une fiction, nous sommes prévenus. D'où certaine ambiguïté qui peut persister jusqu'à la fin.

Examiner de près ces deux introductions et la conclusion de *L'Utopie* pourra nous faire voir, comme l'examen du premier type de commentaire, dans quelle mesure l'auteur souscrit ou ne souscrit pas au communisme utopien.

3.2.1 La Lettre-Préface à Pierre Gilles

En cette lettre, More s'excuse auprès de son correspondant des retards

²¹ Rappelons ici que Raphaël, avant de connaître les Utopiens, avait révélé l'usage de la boussole à des matelots d'un autre peuple. Il en éprouve des remords, en constatant que ces marins, depuis, ont perdu de leur prudence: "se confiant à cette pierre aimantée, ils bravent l'hiver avec plus d'assurance que de sécurité" (p. 30).

qu'encourt la publication de son ouvrage. Tout ce qu'il a à faire pourtant est bien peu de choses: il n'a qu'à rendre dans un style limpide la spontanéité et la richesse du récit d'un grand voyageur, expert en choses humaines. Avec la mémoire qu'on lui connaît, il ne devrait pas y avoir de problème. Mais, voilà! More habite les confins de la Bretagne, loin de l'Italie cultivée. Il s'adresse à des humanistes chevronnés, dans un latin qu'il a peine à rendre digne d'eux. Toute la substance, pourtant, lui est donnée: l'invention et la disposition, l'abondance des idées originales et leur subtil agencement, tels qu'ils peuvent venir de cet unique Raphaël.

Or, More est le créateur de Raphaël. Par le même moyen détourné, donc, More s'excuse de son latin laborieux et recommande la profondeur d'un ouvrage qu'il médite depuis peut-être 1509, date où Erasme rédigea son *Eloge de la Folie*, laissant à son ami anglais le soin d'écrire un 'éloge de la sagesse'. Bref, si nombre d'humanistes peuvent en apprendre à More, point de vue forme, ils peuvent cependant en apprendre beaucoup de lui, point de vue fond. Ce qu'il leur offre aujourd'hui se veut un ouvrage longuement médité, tout à fait sérieux de théorie politique, écrit par un homme qui a beaucoup lu, beaucoup observé, beaucoup réfléchi.

Ouvrage cependant qui se présente sous la forme d'une fiction. Car cet humaniste, nous l'avons vu, n'est pas qu'un théoricien et un praticien de la politique, il est aussi romancier et dramaturge. Dans sa lettre même, More établit solidement la vraisemblance de sa fiction, parlant même d'un prêtre de sa paroisse qui demande d'être sacré évêque pour aller en Utopie y assurer la transmission du sacerdoce apostolique. Il discute devant Gilles de certains détails du récit de Raphaël: le pont qui surmonte le fleuve parcourant la capitale a-t-il bien 300 pas? N'est-ce pas plutôt 500? Mais, l'instant d'après, il introduit le patronyme de Raphaël (jusque-là l'ange guérisseur et le guide éclairé): or, quel est ce patronyme grécisant? C'est *Hythlodée* (Vain Babil,

Bavard impénitent, Expert en non sens); puis More parle de l'*Anydre* (le fleuve sans eaux), d'*Amaurote* (la Ville-Mirage), d'*Adème* (le prince sans peuple), etc. Bref, *L'Utopie* a beau s'annoncer dans un premier temps comme un opuscule des plus sérieux, il se présente aussi sous la forme d'une fiction, et d'une fiction qui se moque d'elle-même et que l'auteur tient, pour ainsi dire, à bout de bras.

En somme, dès la lettre-préface, dès le titre aussi, l'ouvrage se présente comme délibérément énigmatique. *De optimo reipublicae statu ac de nova insula*. More dit bien "ac", et non "scilicet". "De la meilleure forme de gouvernement et de la nouvelle île". Dès le départ, le lecteur est invité au discernement; il n'est pas si sûr que, pour l'auteur, la constitution d'Utopie soit la meilleure.

3.2.2 "*L'Utopie*" rédigée en deux temps

Raphaël, son narrateur, croira, lui, que la république d'Utopie est non seulement la meilleure, mais la seule digne de ce nom, puisque la seule à rendre ses citoyens heureux, finalité de toute organisation politique. Mais, justement, si More rédige le Livre I, c'est, entre autres motifs, pour miner plus ou moins la crédibilité de Raphaël Hythlodée, et, ce faisant, rendre moins énigmatique *L'Utopie* primitive.

Même le Livre I, cependant, conserve quelque chose de celle-ci, puisque même dans la première rédaction, il fallait sûrement présenter les trois personnages de sa fiction. De plus, tout ce qui, dans le Livre II, présuppose les éléments nouveaux du Livre I et n'est intelligible que grâce à ceux-ci, appartient sûrement à la deuxième rédaction, comme par exemple, en conclusion, le caractère intransigeant d'Hythlodée, incapable d'endurer la contradiction; car ce trait du narrateur, qui ressurgit à la toute fin de l'ouvrage, est clairement dessiné dans le Livre I, mais n'apparaît pas dans sa narration du Livre II, qui est un simple monologue.

Où commence la seconde rédaction? Vraisemblablement, dans ce que nous appellerions "l'annonce alambiquée du sujet". More y indique, entre autres choses, qu'il va traiter uniquement de ce qui a trait aux institutions d'Utopie: la vaste fresque dépeinte jusque-là par Raphaël comprend des institutions de toutes sortes de pays, y inclus Utopie, et dont les unes, nous dit-on, sont saines et les autres, malsaines; c'est un tout indistinct dont More va ne reproduire qu'une partie. On nous en avertit donc très tôt, dans le Livre I: il n'y a pas de coutumes saines qu'en Utopie; il n'y a pas, en Utopie, que de saines coutumes. Première façon pour l'auteur de n'être pas solidaire de Raphaël pour toute la description de l'Ile-de-Nulle-Part.

Mais il y a plus. Ce qui introduit à la description d'Utopie "comme par une espèce de transition", c'est le débat sur le conseil. Là-dessus, More reste opposé à Raphaël jusqu'à la fin. Mais, surtout, la façon dont Raphaël entend prouver qu'il ne faut pas faire partie du conseil des rois, cette façon, telle que More la décrit, contribue à miner sérieusement la crédibilité de Raphaël. More, certes, applaudit sans réserve à l'analyse systémique²² que fait Raphaël des maux de la société anglaise, à son vigoureux plaidoyer en faveur des pauvres: c'est là, en fait, ce qu'il y a de plus "prophétique" dans tout l'ouvrage; du moins, à en croire l'accent tout à fait moderne que les marxistes lui ont trouvé, comme nous aurons l'occasion d'y revenir. Et sans doute, le grand motif pour More, de réfléchir à la cité idéale, fut-il le besoin de protester contre les criantes inégalités sociales de son temps²³.

²² Ou holistique: les structures d'un Etat sont un tout dont les parties sont en continuelle interaction.

²³ Pourtant même là encore, se livrant au "best-commonwealth exercise", il dénonce les maux de son temps – par la bouche du marin philosophe – avec le ton, les considérations et les ordonnances des *Lois* de Platon, les raisonnements et les suggestions législatives d'Aristote. Cf. Thomas I. WHITE, "Aristotle and 'Utopia'", *Renaissance Quarterly*, 1976, pp. 635-675; "Pride and the Public Good: Thomas More's use of Plato in 'Utopia'", *Journal of the History of Philosophy*, 1982, pp. 329-354.

Mais, ce réquisitoire de Raphaël ne contribue nullement à justifier son point de vue, soit sa décision de s'abstenir –en invoquant l'autorité de Platon– de participer au conseil royal. Au contraire. Le Cardinal Morton, dont il admire tant la sagesse, est lui-même un conseiller royal de la plus grande influence. Qui plus est, il prête l'oreille la plus accueillante à toutes les observations de Raphaël, à ses critiques les plus acerbes, se montrant même prêt à faire l'expérience des moyens suggérés par celui-ci pour remédier à la situation. De quoi Raphaël se plaint-il donc? En fait de conseillers qui lui seraient des partenaires valables, à la cour d'un roi, il en a un devant lui, et qui a l'audience du roi. C'est mesquin, de sa part, d'omettre ce fait et de soulager sa bile en caricaturant –très longuement– les piètres invités de Morton, dont celui-ci se moque le premier.

Dans la suite, il ne se contente pas de textes de Platon, de Sénèque et de l'Évangile, auxquels il fait violence pour les tourner en sa faveur; il apporte pour étayer sa thèse deux exemples fictifs, qui sont donc loin d'avoir la valeur probante du premier: "Imaginez, dit-il, que me voici invité au Conseil du roi de France". Puis: "Supposez que je fasse partie des conseillers financiers d'un autre roi". Et là, il s'imagine taillant ceux-ci en pièces, à coup d'arguments comme on en trouve chez les philosophes et les orateurs les plus profonds de l'Antiquité. More lui reproche alors d'oublier son rôle et la scène où il se produit impromptu: en pleine comédie de Plaute ou de Térence, Hythlodée s'en vient débiter une tirade tragique à la Sénèque; en pleine comédie courtisane, il s'en vient donner un savant cours de grand professeur! Pour ces conseillers, ces praticiens, c'est là un cours de philosophie académique ou une envolée d'éloquence délibérative: il n'y a rien là pour eux dans ce Platon et dans ce Démosthène. More, qui connaît bien l'axiome scolastique: "*Quod politicus dijudicat orator persuadet*", sait bien qu'il faut toujours deux sciences: celle du sujet que l'on traite et celle de l'auditeur à l'adresse duquel on le traite. Ce n'est pas assez de savoir quelles sont les mesures à prendre, il faut savoir les

faire accepter de celui qui aura à les prendre. L'échec qu'Hythlodée subirait à la Cour, comme conseiller, dépendrait donc de ce qu'il connaît mal les hommes et la vraie nature du conseil.

On pourrait dire que, des trois personnages, l'un, Pierre Gilles, représente bien l'humaniste brillant, en général; Raphaël en représenterait un type plus rare, le théoricien qui veut joindre le vécu au livresque; More ajouterait à celui-ci la pratique. More est un praticien et parle de jugement prudentiel. Raphaël, à côté, fait figure d'amateur, au plan de l'action, pensant toujours à ce qui devrait être, sans tenir un compte suffisant de ce qui est, de l'état actuel des choses, de l'évolution psychologique et morale des personnes. Raphaël est émotif et arrogant: pour lui, More n'est qu'un avocat, d'une honnêteté douteuse. Idéaliste à tout crin, son impétuosité, son emportement lui font souvent oublier telle ou telle attitude qu'il a prise antérieurement: après un vigoureux procès de la peine capitale quand il s'agit de l'Angleterre, il vante les institutions de peuples voisins de l'Utopie, qui pourtant infligent la peine de mort à de nombreux cas de récidive. Enfin, notre Hythlodée trouve –sans trop s'en rendre compte– dans des Etats non communistes bien des remèdes à des inégalités sociales, auxquels l'Utopie communiste ajoutera peu. Ainsi, dans le Livre I, More indique-t-il, par la bouche même de Raphaël, des moyens de remédier aux inégalités sociales, qui semblent efficaces sans que s'y joigne l'abolition de la propriété privée.

Retenons donc du Livre I comme introduction au Livre II, que le porte-parole de Platon et le choryphée du communisme utopien est doué d'un jugement prudentiel plutôt faible, n'ayant pas le type d'expérience qu'il faudrait pour juger sainement de l'*hic et nunc* en politique active. C'est un théoricien de valeur; mais, idéaliste avant tout, il ne tient pas un compte suffisant, dans le concret, des faiblesses congénitales de la nature humaine.

3.3 La conclusion de "*L'Utopie*"

Quoi que le personnage More puisse penser du caractère d'Hythlodée, il l'écouterait néanmoins jusqu'à la fin, sans plus intervenir. C'est une fois le récit terminé qu'il nous livrera ses conclusions et nous dira ce qu'il pense du communisme utopien, dans les deux dernières phrases de *L'Utopie*.

Dès que Raphaël eut achevé son récit, même s'il me venait à l'esprit une quantité non négligeable de choses qui semblaient instituées d'une manière tout à fait absurde²⁴ [...], néanmoins, comme je le savais fatigué d'avoir parlé et comme je n'étais pas suffisamment sûr qu'il pût supporter qu'on ne fût pas de son avis [...], pour toutes ces raisons, après avoir fait l'éloge, à la fois, des institutions de ce peuple et de son discours, le prenant par la main, je l'introduis dans la salle à manger" (p. 161).

Voici le mot de la fin: "De même que je ne peux pas donner mon assentiment à tout ce qui a été dit par cet homme [...], de même j'avoue facilement que dans la République des Utopiens il y a un très grand nombre de choses que je souhaiterais –plutôt que je ne l'espérerais– voir dans nos Cités" (p. 162).

Evidemment, More et Hythlodée ont beau partager la même indignation sur le sort des pauvres et sur la conspiration des riches, sur le fait que la grande partie des biens revienne à ceux qui ne les produisent pas, ils ne sont pas d'accord sur les moyens de remédier à cette situation d'ultime gravité. Néanmoins, en toute politesse, More rend hommage à l'érudition de Raphaël, imputant au peu de patience et à la grande fatigue de ce dernier la fin abrupte d'un dialogue qu'il aimerait tant poursuivre et qu'il se propose, au reste, de reprendre à la première occasion, en des circonstances plus favorables. De

²⁴ Pour cette phrase et la suivante, la traduction est la nôtre. Ces "choses jugées tout à fait absurdes" concernent "la gérance de la guerre, [...] la religion, et bien d'autres choses [...], mais surtout [...] la vie et le mode d'existence en commun, sans aucun échange de monnaie [...]" (p. 161).

toute évidence, même si More souhaite approfondir longuement encore cette difficile question du communisme, il semble satisfait, pour l'instant, que, grâce à Raphaël, son personnage d'emprunt à bien des titres, "le grelot soit attaché au cou du chat", bref, que le moyen extrême de la mise en commun des biens soit au moins proposé, avancé, confronté à l'expérience -imaginaire, certes, mais très concrète- qui en questionne la viabilité.

Il reste que rien, dans la modestie du personnage More vis-à-vis de son peu commode interlocuteur, ne doive nous faire oublier la tournure d'esprit de ce narrateur décrivant sans les voir les défauts de l'Utopie communiste. Dans son mot de la fin, le personnage More aime bien reconnaître la difficulté, et même certaine pérennité de la question du communisme. Mais More, l'auteur, rejette nettement le communisme utopien, si l'on applique à son ouvrage le grand principe mis de l'avant par les humanistes pour l'analyse de tout écrit littéraire ou philosophique: il faut prendre celui-ci comme un tout et le replacer dans tout son contexte, aussi étendu, dans le temps et dans l'espace, que le permet la documentation existante.

C'est ce que notre analyse a tenté de faire en repérant -à l'aide, en grande partie, de George M. Logan et de Thomas I. White- le double commentaire ci-dessus porté au compte de More, l'auteur. Consulter les sources classiques et chrétiennes dont More s'inspire pour créer le communisme utopien nous a bien fait voir, pensons-nous, ce que celui-ci a de spécifique: c'est une sorte de communisme viable en famille, mais qui commet le péché -irréparable en bonne philosophie- de se vouloir un communisme d'Etat, ce qui, dès lors, l'oblige, pour ainsi dire, à brimer la liberté, à pourchasser la faute, bref, à persécuter, sinon à terroriser.

Disciple d'Aristote²⁵, réaliste comme il l'était, More n'a pu oublier la différence de nature entre la famille et l'Etat. Il a donc montré, par les données les plus concrètes du récit de son narrateur, les conséquences dangereuses de l'oubli d'une telle différence fondamentale. C'est en ce sens que nous souscrivons au jugement de Marc'hadour: dans son *Utopie*, More montre "l'irréalité du communisme d'Etat". Ce qui ne l'empêche pas de souscrire à la dénonciation des maux d'alors qui risquent d'acculer à cette solution extrême.

4. Conclusion sur la pensée de More

Le socialisme de More en son *Utopie* n'est pas celui des Utopiens, ni celui du narrateur, Raphaël Hythlodée, mais celui de l'auteur, tel qu'on voit celui-ci l'exprimer en son ouvrage de théorie politique, si l'on prend ce dernier comme un tout et qu'on le situe comme il convient, c'est-à-dire non seulement parmi d'autres ouvrages contemporains de même sujet et de mêmes sources gréco-latines, destinés comme lui aux humanistes du temps, mais aussi parmi d'autres écrits de More, où il arrive à l'écrivain polygraphe –dans sa correspondance, surtout– de reprendre tel ou tel thème de *L'Utopie*.

En gros, le socialisme de More en son *Utopie* est celui du personnage auquel l'auteur a donné son nom, et même son caractère et ses valeurs: en font foi les quatre lettres biographiques consacrées par Erasme à son ami, ainsi que de nombreuses lettres de ce dernier. Encore que le personnage More soit relativement peu loquace et que son socialisme s'éclaire beaucoup par celui d'Hythlodée, sa vivante antithèse, qui refuse l'engagement politique, au Livre I, et dont la description d'Utopie, au Livre II, témoigne d'une remarquable absence d'esprit critique. Le politicien anglais se garde bien d'interrompre ce long monologue de l'intellectuel portugais, sachant ce dernier inapte au

²⁵ Cf. Germain MARC'HADOUR, *Thomas More*, Editions Seghers, Paris, 1971, pp. 66-70.

dialogue, et se rappelant sans doute l'adage: "A beau mentir qui vient de loin". Non que "Vain-Babil" soit un menteur; mais, emballé par le communisme utopien, il change d'aune quand il s'agit d'en juger, oubliant nombre de principes qu'il faisait siens, au Livre I (condamnation radicale de la peine de mort, de la ruse et du mensonge, etc.), et n'apercevant aucun défaut chez les Utopiens. Son discours laisse More en droit de penser que ceux-ci n'ont laissé voir à leur hôte que ce qu'ils voulaient bien. Mais comment le savoir, puisque le narrateur ne supporte pas la contradiction? L'Anglais ne confiera donc qu'au seul lecteur, en conclusion, ses réactions à ce panégyrique: ce qu'il voit de discutable dans la "république idéale" paraît être d'une absurdité consommée; ce qu'il y voit de bon et de beau paraît être peu transférable aux Etats qu'il connaît, et devoir faire, en ce sens, l'objet de vœux pieux plutôt que d'un espoir vraiment fondé.

Au reste, notre étude d'un tel socialisme morien a tenté d'en dégager trois grands traits: c'est un socialisme 1) résolument engagé, 2) fermement anticomunisme, 3) éminemment religieux. Récapitulons dans cet ordre.

4.1 Un socialisme engagé

C'est pour accroître son expérience ès choses humaines que le personnage More se montre intéressé à rencontrer Raphaël Hythlodée; c'est pour entendre décrire quelques coutumes, institutions et constitutions de plus; nouveau savoir dont profitera son action de parlementaire, de juge, d'arbitre, etc. Constatant l'exceptionnelle érudition de ce Raphaël au prénom prédestiné, More lui suggère d'en faire profiter les hommes de pouvoir, d'être leur "guide et médecin", leur conseiller. Mais le marin philosophe s'avère alors un Hythlodée, un brillant discoureur au paradoxe inconséquent, qui tonne du haut de sa chaire philosophique contre le monde minable de la politique, dont il dit redouter la contagion. Son opposant lui ayant fait remarquer que les principes éternels, les arguments valables pour tous, en tout temps et en tout lieu, n'ont

rien à faire à la Cour et aux Communes, Hythlodée, piqué au vif, rétorque, en renchérissant, qu'il ne voit rien d'étrange dans des maximes de bon sens et qu'il a plus étrange en réserve; raison de plus pour s'en tenir à son abstention. Qu'en sera-t-il, en effet, lorsqu'on l'entendra raconter ce que font les Utopiens communistes? C'est pour en publier le récit – pas pour faire de la politique – qu'il est rentré de cette île où il se trouvait si bien!

Un censeur misanthrope et arrogant, qui craint d'exposer sa vertu aux effets polluants de la politique concrète, tel sera le narrateur du Livre II. La *phronêsis*, l'exercice du jugement prudentiel parmi les risques et les aléas de la politique active, dans le dévouement inconditionnel au bien commun, restera l'apanage de son interlocuteur, qui, prêt à questionner son expérience de juriste et de député, écouterait avec une intense curiosité un témoin oculaire qui assure s'en tenir aux faits.

4.2 Un socialisme anticommuniste

C'est au nom de la même *phronêsis*, de sa connaissance profonde de l'homme politique, que le personnage More se montre opposé en principe, dès la mention d'Utopie, à l'abolition radicale de la propriété privée. Jusque-là, il était d'accord avec Raphaël, qu'il écoutait avec un plaisir non dissimulé dénoncer le paupérisme anglais, tel qu'accru par le militarisme et le légalisme européens. Un juriste comme lui sait fort bien que la destination universelle des biens est de droit naturel. C'est pour garantir l'application de ce principe que le droit humain en tire la conclusion utile de la division des biens: *v.g.*, tel bien précis revient à celui qui se l'est *ajusté* par son travail. L'autarcie et la paix de la communauté en profitent, contrairement à ce qui se passe, note Aristote, lorsqu'un bien de quelque importance est géré par plusieurs propriétaires. Mais si propriétaire veut dire gérant, intendant, dispensateur, et rien d'autre, la propriété privée n'est pas un absolu comme l'est le principe dont elle est la conclusion; ce qui est tout à fait absolu, c'est le devoir moral

d'en user pour le bien de tous et de chacun.

Jusque-là, donc, More et Raphaël sont foncièrement d'accord sur la notion de propriété. Au reste, c'est Hythlodée lui-même qui, pour remédier aux inégalités foncières de la société européenne, suggère d'abord d'inscrire dans les lois une limite à la fortune privée ainsi que divers règlements propres à empêcher les gens de pouvoir exploiter leurs administrés. Mais quand, poussé à bout, il ne jure plus que par le communisme et ne voit plus qu'un seul remède valable à ces inégalités, à savoir, une abolition radicale de la propriété privée, il se heurte à l'opposition de More, qui, comme Aristote, redoute dans le communisme un égalitarisme où va s'installer l'anarchie; et qui, comme lui encore, ne voit pas de personne heureuse dans un monde où jamais un bien possédé en propre ne vient témoigner des qualités personnelles du possesseur; où jamais on ne peut donner, mais seulement recevoir.

Remarquons cependant que toutes ces objections du personnage More sont réfutées par la description d'une Utopie où l'on travaille dans une joyeuse émulation, où tous jouissent de ce confort minimal qui rend possible la pratique de la vertu. Mais la raison en est bien simple: Utopie est une sorte de monastère de dix millions d'habitants. Comme les oblats des anciens couvents, les Utopiens, éduqués dès l'enfance dans la mise en commun des biens et dans des pratiques vertueuses, n'ont rien connu d'autre. C'est l'inouïe perfection de la société utopienne qui lui rend si facile le communisme. Du moins, l'inouïe perfection qu'elle met à son programme, *par quantité de lois* qui, paradoxalement, attestent de sa très tangible imperfection. Hythlodée a beau dire qu'il y a peu de lois en Utopie, la réglementation y est pointilleuse, universelle et omniprésente: à chaque moment de la journée, on vous dit quoi faire et comment, où aller, où ne pas aller, etc. On prétend vous épargner d'avance toute occasion de faute.

C'est la famille utopienne -dont la puissance politique est considérable- qui en a profité pour faire porter des lois qui l'acculent, pour ainsi dire, à la sainteté. Y déroge-t-on que le code pénal entre en jeu, que le prêtre exerce sa censure morale, qui peut aller jusqu'à l'excommunication. Auquel cas, on est déchu de tous ses droits; c'est la mort civile. Récidive-t-on qu'on est mis à mort. La discipline, en Utopie, n'est pas que monastique, elle est proprement militaire, pour ne pas dire pénitentiaire. Les mesures punitives de l'Etat pénètrent jusque dans les familles. Et vice-versa. On confond l'Etat et la famille. L'Etat répressif utopien élimine plutôt qu'elle ne récupère les sujets difficilement éduqués, forcément plus nombreux dans la cité que l'hypothétique et traditionnel "mouton noir de la famille". Le "communisme" monastique doit être essentiellement volontaire. L'Etat communiste ne peut être que totalitaire.

More, qu'Erasme qualifie sans cesse de *suavis*, n'a pu être d'accord avec un tel code pénal, lui qui abhorre le châtement corporel, qui a fait gracier les émeutiers de l'*Evil May Day*, et qui s'est contenté, comme chancelier, de créer des ennuis aux hérétiques propageant leurs vues à l'encontre de la parole donnée. En décrivant ainsi la discipline qui sévit à l'intérieur de l'Etat communiste, l'auteur se montre fermement anticommuniste -à prendre "communisme" au sens propre, c'est-à-dire au sens de "communisme d'Etat". Ainsi reprend-il à son compte l'argument majeur d'Aristote contre le communisme de Platon: la confusion et le tort décisifs de l'Etat communiste d'Utopie, comme de celui de Platon, c'est de confondre Etat et famille, c'est de transférer, de la famille à l'Etat, des règlements visant la perfection, et de punir les infractions à ceux-ci, comme le fait, non le père de famille, mais un Etat armé de force coercitive: "law without a sword is but a word".

4.3 Un Socialisme éminemment religieux

La religion purement naturelle que More a donné à ses Utopiens ne fait pas qu'expliquer ou qu'autoriser le totalitarisme intérieur qui permet à l'Utopie communiste de subsister en tant que communiste; elle rend compte aussi de l'éthique utopienne de la guerre, qui est vraiment machiavélique. Nous sommes ici encore en plein paganisme, même si la religion utopienne est en net progrès sur toute religion connue de l'Antiquité, et que la *preparatio evangelica* y est plus accusée, à cause de la loi de communion qui la définit et qui donne aux Utopiens un altruisme si exemplaire, à maints points de vue: soin des vieillards, des malades, des handicapés. Les principes y sont sublimes, les prières aussi. Les yeux tournés vers le Transcendant, vers la cité idéale qu'ils imaginent à cette lumière, ils voient la leur comme en constituant la meilleure approximation, et prient donc le *Parens* de toute l'humanité d'unir tous les hommes sous les mêmes lois. Sans doute voudront-ils aussi contribuer à la réalisation de tels vœux, en exportant leur constitution et en se faisant un devoir sacré de punir ceux qui n'en veulent pas. Seul le christianisme auquel les initie Hythlodée pourra peut-être corriger le racisme inconscient de telles prières et de telles ambitions.

Bref, le socialisme de More, en son *Utopie*, est éminemment religieux en ce que l'auteur y fait tout dépendre de la qualité de l'esprit religieux, fort différente selon qu'elle bénéficie ou non de la pleine révélation. Certes, More nous fait voir chez les Utopiens, de mille et une façons, ce sens de la fraternité humaine qui caractérise le stoïcisme tardif dans ce qu'il a de plus proche du christianisme. Mais on n'y aime pas encore jusqu'à ses ennemis.

CHAPITRE 3

DE MORE À TILlich: LECTURES DE "*L'UTOPIE*"

Introduction

Il faut s'attarder encore un peu sur *L'Utopie*, en parcourant les lectures diverses qu'on en a faites, celles-là, du moins, qui peuvent nous éclairer l'un et l'autre des socialismes que nous entendons comparer.

D'une part, elles peuvent confirmer comme infirmer, approfondir comme nuancer notre conception du socialisme morien telle que dégagée d'une *Utopie* lue à la lumière du commentaire que l'auteur en fait dans son ouvrage même.

D'autre part, ces lectures, tant marxistes que non marxistes de *L'Utopie*, vont sûrement nous présenter quelques-uns, au moins, de ces devanciers socialistes aux revendications historiques desquels le socialisme religieux de Tillich entend rendre justice. Nous l'avons vu, le socialisme tillichien, sans se dire spécifiquement marxiste, reconnaît pourtant pleinement l'importance de Marx et, dans une moindre mesure, celle des socialistes ayant exercé sur lui quelque influence ou subi la sienne. Ainsi Tillich salue-t-il avec respect, au passage, les socialistes français dont Marx a pu d'abord s'inspirer, et nous met-il en garde contre toute identification simpliste de Marx à Engels ou du socialisme marxiste au communisme soviétique. Les lectures de *L'Utopie* dues à Marx ou à ses disciples, et celles d'experts moriens leur donnant la réplique, sont susceptibles d'éclairer tant le socialisme de More et celui de Marx (qu'on lui compare alors forcément), que celui de Tillich, dans la mesure où il se recommande de ce dernier.

Marx a lu *L'Utopie*. Il est même le premier que nous sachions à en avoir fait une lecture socialiste, en ce qu'il y voit la première dénonciation du capitalisme. Même si Tillich ne semble pas avoir lu *L'Utopie*, il a lu Marx, qui, dans les premières pages de sa *Contribution à la critique de l'économie politique*, et plus encore dans son *Capital*, Livre premier, huitième section, se réfère à *L'Utopie* de More, et traite alors du capitalisme et de la propriété dans le même esprit que le faisaient déjà ses *Manuscrits de 1844*, dont Tillich nous disait, rappelons-nous, avoir fait une étude attentive.

Kautsky, qui prend la relève de Marx dans son *Thomas More and his "Utopia"*, commente *L'Utopie* en entier, nous l'avons dit, alors que Marx ne se référerait nommément qu'au Livre I. Un autre vétéran du socialisme, l'auteur des *Nouvelles de Nulle Part*¹, estime lui aussi, comme Kautsky, que *L'Utopie* "doit nécessairement figurer dans une bibliothèque socialiste"². Mais pour des raisons différentes, qu'il sera bon de jauger: elles comparent d'une autre façon le socialisme de More à celui de Marx. Quant aux experts moriens réputés dont nous avons fait état jusqu'ici: R.W. Chambers³, A. Prévost⁴ et G.M. Logan⁵, ils font cas de ces lectures, non sans y déceler parfois une tentative de récupérer le message d'un auteur foncièrement catholique au profit d'une idéologie résolument athée. Il se dégage donc de tout cela une présentation du marxisme

¹ William MORRIS, *Nouvelles de Nulle Part*, Introduction et traduction par Paul Meier, Editions sociales, Paris, 1961.

² "Avant-propos" de William Morris à son édition -luxueuse et introuvable aujourd'hui- de *L'Utopie* de More (Londres, Kelmscott Press, 1893). Il est reproduit en "Appendice", aux pages 204-206 de *Thomas More, L'Utopie*, collection "Les Classiques Du Peuple", Paris, Editions sociales, 1974. Nous le citerons d'après cette dernière édition. Le passage cité se trouve à la page 204.

³ Thomas MORE, *loc. cit.*

⁴ *L'Utopie*, *op. cit.*

⁵ *The Meaning of More's "Utopia"*, *op. cit.*

soucieuse de faire la part des choses et imprégnée d'esprit critique. Bref, qui annonce celle de Tillich, qui, lui non plus, ne voudra pas d'un marxisme dépourvu de toute référence au transcendant.

De cette *Utopie*, voyons donc dans un ordre à la fois chronologique et logique, trois lectures marxistes –de Marx, de Kautsky et de Morris– et trois lectures non marxistes –de Chambers, de Prévost et de Logan; elles se suivent dans le temps, et chaque suivante compte avec les précédentes.

Du moins dans une certaine mesure, qu'il vaut la peine de préciser ici. La lecture marxienne de *L'Utopie* se contente d'explicitier l'analyse morienne des causes du paupérisme anglais. Marx ne s'y préoccupe en aucune façon d'identifier la méthode d'analyse propre à More et sa méthode à lui, dont il vante parfois la base matérialiste. Kautsky, lui, tentera de les identifier, pour faire de More un socialiste moderne. Identification qui sera jugée simpliste par les quatre lecteurs suivants. Leurs lectures respectives en feront leur cible préférée, sans plus se demander si la pensée de Kautsky reflète en cela celle de Marx. Néanmoins, ce dernier, en centrant l'attention sur l'analyse morienne des faits sociaux, aura ainsi posé, sans la résoudre lui-même, l'unique question --ou presque-- dont voudront débattre les lectures subséquentes: More est-il bien un socialiste moderne, i.e. marxiste? Plus précisément, sa méthode d'analyse des faits sociaux est-elle matérialiste? Oui, répondra Kautsky; non, diront les quatre autres lecteurs.

Mais une dernière remarque s'impose: elle porte sur l'importance fort différente qu'il nous faudra accorder à ces diverses recensions, nonobstant cette unité de leitmotiv et de sujet. Les passages de Marx considérés couvrent à tout le moins 150 pages, le *Thomas More and his "Utopia"* de Kautsky en compte 250. Alors que la lecture de Morris tient dans un *Avant-propos* de trois pages. Elle n'aura donc droit qu'à un court relevé, peu proportionné aux comptes

rendus précédents. Il en ira de même, mais pour de tout autres raisons, du *Thomas More* de Chambers et de la savante édition commentée due à Prévost. Une fois exposée la lecture kautskyenne de *L'Utopie*, il suffira de se rappeler les très nombreux renvois de nos chapitres 1 et 2 à l'exégèse respective de Chambers et Prévost, pour constater de quelle façon et à quel point ces experts moriens s'en distinguent. Il conviendra alors, nous semble-t-il, de rappeler brièvement ces divergences majeures, de façon à éviter de lassantes répétitions. Nous accorderons cependant une importance toute spéciale à Logan, pour la raison suivante: ce dernier nous fut jusqu'ici de la plus grande utilité pour montrer que More, dans sa conception de l'Etat utopien, *s'inspire* de ses sources grecques, d'une façon qui *oppose* nettement le "personnage More", disciple d'Aristote, à son interlocuteur Hythlodée, disciple de Platon; mais il peut nous rendre de plus grands services encore, en nous montrant que l'auteur de *L'Utopie* entend *dépasser* ces mêmes sources et en manifeste clairement l'intention dans une partie de son ouvrage où, cette fois, le "personnage More" et le Portugais *sont d'accord*. Partie où se trouve l'analyse des causes du paupérisme anglais, ce thème qui fera l'objet le plus constant de nos six lectures. Au reste, nous le verrons, Logan l'étudie d'une façon qui confirme l'idée que nous nous faisons, au chapitre 2, du socialisme morien, à partir des autres éléments du commentaire interne de More.

1. Marx, lecteur de "L'Utopie"

En cinq occasions, au moins, Marx s'est référé à la description morienne de l'Angleterre expropriant ses cultivateurs au profit de l'élevage intensif du mouton. Kautsky et l'éditeur marxiste de *L'Utopie* signalent à notre attention tant ces propos de Marx sur le Livre I de *L'Utopie*, que d'autres extraits où Marx leur semble intégrer à son socialisme la pratique du travail et de la vie intellectuelle, tels que les régit le Livre II de *L'Utopie*.

Voyons d'abord ces références directes de Marx à l'ouvrage de More, avant d'en retrouver d'autres, moins directes, du même Marx, dans l'étude de Kautsky.

En Angleterre, c'est le développement de l'industrie des Pays-Bas qui, au XVI^e siècle, a donné à l'industrie de la laine une grande importance commerciale [...]; pour avoir plus de laine à exporter, on transforma les terres cultivées en pâturages à moutons, on rompit avec le système des petits fermiers et il se produisit toute cette violente révolution économique que Thomas More déplore⁶.

Dans *Le Capital I*, Marx, qui a mené son enquête, reprend à son compte le récit indigné qu'ont fait de cette "violente révolution économique" tant le narrateur morien que les chroniqueurs et les écrivains du temps. Rappelant les écrits respectifs de deux chanceliers anglais: Fortescue et More, historiens véridiques selon lui, l'un, du glorieux sommet, l'autre, du brusque déclin de la paysannerie anglaise, Marx voit dans le capitalisme la cause de ce dernier: "La longue guerre des Deux-Roses ayant dévoré l'ancienne noblesse, la nouvelle, fille de son époque, regardait l'argent comme la puissance des puissances. Transformation des terres arables en pâturages, tel fut son cri de guerre". Citant alors la préface aux *Holinshed's Chronicles*, Marx commente:

Les plaintes de ces vieux chroniqueurs, toujours exagérées, dépeignent pourtant d'une manière exacte l'impression produite sur les contemporains par la révolution survenue dans l'ordre économique de la société. Que l'on compare les écrits du chancelier Fortescue avec ceux du chancelier Thomas Morus, et l'on se fera une idée de l'abîme qui sépare le XVe siècle du XVI^e. En Angleterre, la classe travaillante [...] fut précipitée sans transition de son âge d'or dans son âge de fer⁷.

⁶ *Contribution à la critique de l'économie politique* (1857), Les Editions Sociales, Paris, 1957, p. 230.

⁷ *Le Capital*, Livre premier (1867), Bibliothèque de la Pléiade, Editions Gallimard, 1963, pp. 1173-1174. Marx venait de dire du XVe siècle: "Dès que le servage eut donc disparu et qu'au XVe siècle la prospérité des villes prit un grand essor, le peuple

Même si More décrit parfois en termes de "monopoles" et d'"oligopoles" l'accaparement illégal, par un tout petit nombre de riches, de la propriété foncière, en général, et des terres communales, en particulier, en y voyant un mouvement qui commence en Angleterre et menace de gagner les pays continentaux, il ne peut encore, faute d'être prophète, parler de "capitalisme naissant". Mais Marx, dont le recul est suffisant, s'estime en mesure d'affirmer que "l'ère capitaliste ne date que du XVI^e siècle"⁸. Les pages 1167-1235 de la section 8 de *Capital I*, en raconteront l'histoire, "dans une esquisse où l'Angleterre jouera le premier rôle", étant le seul pays "où elle se soit encore accomplie d'une manière radicale" (p. 1170). Ce qu'il appellera "l'ère capitaliste à son aurore" (p. 1213), c'est, essentiellement, pour Marx, "l'expropriation du cultivateur, dont l'horreur remplit trois siècles" (p. 1220), soit, 150 ans malgré les lois⁹, et 150, à l'aide des lois¹⁰. En sorte que "la genèse du fermier capitaliste" en devient un fait observable à loisir: "nous pouvons, pour ainsi dire, la faire toucher du doigt, parce que c'est un mouvement qui se déroule lentement et embrasse des siècles" (p. 1202). Mais sa lente propagation, de l'Angleterre à tout l'Occident, sans synchronie aucune, ne doit pas nous faire oublier le caractère soudain et violent de son irruption en chaque lieu particulier où il se met à sévir, avec la complicité d'un Etat dont les grands

anglais atteignit l'état d'aisance si éloquemment dépeint par le chancelier Fortescue, dans ses *Laudibus Legum Angliae*" (p. 1172). Dans cet article 1, nos citations du *Capital* s'accompagnent, entre parenthèses, de la pagination de cette édition. Il en ira de même pour les cinq lecteurs suivants, dont les citations seront toutes tirées d'un texte et d'une édition uniques.

⁸ *Le Capital*, *op. cit.*, p. 1170. Page 1173, il précise: "La révolution qui allait jeter les premiers fondements du régime capitaliste eut son prélude dans le dernier tiers du XV^e siècle et au commencement du XVI^e".

⁹ "Les plaintes du peuple, de même que les lois promulguées depuis Henri VII, pendant 150 ans, contre l'expropriation des paysans et des petits fermiers, restèrent également sans effet" (*Le Capital I*, *op. cit.*, pp. 1174-1175).

¹⁰ "Mais, au XVIII^e siècle -voyez le progrès!- la loi même devint l'instrument de spoliation", *Le Capital I*, *op. cit.*, p. 1180.

propriétaires fonciers exploitent le pouvoir, "afin de précipiter violemment le passage de l'ordre économique féodal à l'ordre économique capitaliste, et d'abrèger les phases de transition" (p. 1213). Aussi Marx décrit-il en termes de "révolution" ce capitalisme encore en train de naître, selon lui, même si le prolétariat agricole anglais est déjà devenu un prolétariat urbain. Surtout, remarquons-le, en ces pages de *Capital I*, Marx ne fait que développer –avec une riche documentation que More n'avait pas à déballer devant un lecteur au courant de la situation décrite– le schéma même des pages 35-50 de *L'Utopie*.

More n'a pas senti le besoin de célébrer longuement les coutumes féodales; il ne s'est pas non plus soucié de définir avec précision le droit de possession du paysan sur les terres dont on le chassait; il n'a pas pu s'en prendre de façon trop directe à l'Etat complice, tenu qu'il était de ménager le prince régnant et son père; quant à son éloge du paysan anglais, robuste et travailleur, bon soldat d'infanterie et vrai défenseur de sa patrie depuis toujours, il tient chez lui en peu de mots. Mais il a surtout clairement montré que la propriété privée à laquelle s'en prend son ouvrage, là où Raphaël et le personnage More sont d'accord, est celle dont on fait *un absolu*, non pas celle qui appartient de plein droit au travailleur libre, comme résultat de son travail. Autrement, comment pourrait-il parler proprement d'*expropriation* du petit fermier?

Marx, lui, explicite à souhait, en plus de 150 pages, tous ces points sur lesquels More prenait position brièvement: il s'étend sur les effets bienfaisants des coutumes féodales, sur le droit au sol et sur la haute valeur humaine qu'elles confèrent, en Angleterre plus qu'ailleurs, au paysan faisant valoir ses terres; sur le rôle néfaste d'un Etat qui porte, tantôt contre l'expropriation, des lois qu'il laisse inappliquées, tantôt contre les effets inévitables d'une expropriation effective –vol, vagabondage, mendicité– des lois punitives extrêmes qui ne sont que trop mises en vigueur. Plus que tout, Marx distingue

avec une précision susceptible d'étonner *deux types de propriété privée*, dont l'une lui paraît *sacrée*, et l'autre, un *vol* pur et simple. Autrement, comment pourrait-il décrire, avec la même passion que More, une "*expropriation*" dont l'histoire, dit-il, "n'est pas matière à conjecture: elle est écrite dans les annales de l'humanité en lettres de feu et de sang indélébiles" (pp. 1169-1170)? Il faut citer Marx au moins sur deux points: le passage de la féodalité au capitalisme (1,1), et les deux types fort distincts de propriété privée qui en découlent (1,2). Nous en concluons que Marx n'est pas marxiste en cette huitième section (1,3); même s'il l'est en d'autres pages de *Capital* (1,4). Des deux Marx, Tillich va suivre l'un et rejeter l'autre.

1.1 Marx et le passage de la féodalité au capitalisme

Marx n'aime pas qu'on se moque du Moyen Age pour se donner un air moderne, ni que l'on confonde l'Eglise médiévale avec celle de la Réforme, sur la foi de "nos livres d'histoire imbus de préjugés bourgeois [...]. Il est par trop commode, dit-il, d'être 'libéral' aux dépens du Moyen Age" (p. 1172). Marx ne voit pas en celui-ci que les "prérogatives révoltantes du pouvoir seigneurial", mais aussi les "entraves que le régime corporatif mettait [...] à la libre exploitation de l'homme par l'homme" (p. 1170). "En Angleterre, [...] l'immense majorité de la population se composait [...] au XVe siècle, de paysans libres cultivant leurs propres terres, quels que fussent les titres féodaux dont on affubla leur droit de possession" (p. 1171). "Alors le licenciement des nombreuses suites seigneuriales [...] jeta sur le marché du travail une masse de prolétaires sans feu ni lieu". Puis, "les grands seigneurs créèrent un prolétariat bien autrement considérable en usurpant les biens communaux des paysans et en les chassant du sol, qu'ils possédaient au même titre féodal que leurs maîtres" (p. 1173).

La Réforme, et la spoliation des biens d'église qui en fut la suite, vint donner une nouvelle et terrible impulsion à l'expropriation violente du peuple au XVIe siècle. L'Eglise catholique était à cette

époque propriétaire féodale de la plus grande partie du sol anglais. La suppression des cloîtres, etc., en jeta les habitants dans le prolétariat. Les biens mêmes du clergé tombèrent entre les griffes des favoris royaux, ou furent vendus à vil prix [...] à des fermiers spéculateurs qui commencèrent par chasser en masse les vieux tenanciers héréditaires (p. 1176).

"*La propriété ecclésiastique faisait à la propriété foncière comme un boulevard sacré. La première emportée d'assaut, la seconde n'était plus tenable [...]. C'est l'abolition du droit au sol que le Moyen Age accordait aux cultivateurs, qui en a fait des prolétaires, des paupers*" (p. 1178.).

1.2 Capitalisme et propriété privée selon Marx

Au fond du système capitaliste, il y a donc la *séparation radicale du producteur d'avec les moyens de production* [...]. Pour qu'il vienne au monde, il faut donc que, partiellement au moins, les moyens de production aient déjà été arrachés sans phrase aux producteurs, qui les employaient à réaliser leur propre travail, et qu'ils se trouvent déjà détenus par des producteurs marchands, qui les emploient à spéculer sur le travail d'autrui (p. 1169).

Notons "leur propre travail" et "le travail d'autrui". Parlant des grands propriétaires, il précise: ils "revendiquèrent à titre de propriété privée dans le sens moderne, des biens possédés en vertu des titres féodaux" (p. 1179). Notons "propriété privée, dans le sens moderne"¹¹. Autres expressions fortes:

L'économie politique cherche, en principe, à entretenir une confusion des plus commodes entre deux genres de propriété privée bien distincts, la propriété privée fondée sur le travail personnel et la propriété privée fondée sur le travail d'autrui, oubliant, à dessein, que celle-ci non seulement forme l'antithèse de celle-là, mais qu'elle ne croît que sur sa tombe [...]. A la société

¹¹ On retrouve la même expression un peu plus loin, pp. 1191-1192: "La spoliation des biens d'église, l'aliénation frauduleuse des domaines de l'Etat, le pillage des terrains communaux, la transformation usurpatrice et terroriste de la propriété féodale ou même patriarcale en *propriété moderne privée*, la guerre aux chaumières, voilà les procédés idylliques de l'accumulation primitive". Les italiques sont de nous.

capitaliste déjà faite, l'économiste applique les notions de droit et de propriété léguées par une société précapitaliste (p. 1224).

C'est par intérêt que "le sycophante du capital, l'économiste", soutient "l'identité de la propriété capitaliste et de son contraire" (p. 1225).

Conclusion –en italiques– du chapitre terminal de *Capital I*: "*la propriété privée capitaliste présuppose l'anéantissement de la propriété privée fondée sur le travail personnel [...]*" (p. 1235)¹².

1.3 Un Marx auquel Tillich pourra dire oui

On comprend mieux en lisant ces pages l'attrait que des coutumes féodales exerceront sur le Tillich socialiste, le respect avec lequel il parlera du droit de propriété fondé "sur le travail personnel", la répugnance qu'il éprouvera à l'égard de toute expropriation de type soviétique: si Marx ne condamne qu'une forme de propriété privée, sera-ce le suivre que d'exproprier à l'aveugle, sur nouveaux frais? Mais la section 8, nous verrons, ne nous montre pas tout Marx.

Pour le moment, notre survol de l'exposé marxien nous montre un Marx pouvant dire de lui-même: "Je ne suis pas marxiste"¹³. Le Marx engagé dans

¹² Résumant le seul livre du *Capital* qui est tout de lui et qui reprend toute sa théorie de l'économie, *Manuscrits de 1844* y compris, Marx ne s'en prend qu'à la propriété privée venue du travail d'autrui.

Pour Marx, à la campagne ou à la ville, c'est le même capitalisme "à son aurore", encore au XIXe siècle, mais plus visible en sol anglais, où le capitalisme industriel vient rendre définitive l'expropriation du cultivateur. On trouve peut-être en ces pages l'explication du fait que Tillich parle du capitalisme *naissant* du temps de Marx, et du capitalisme *adulte* de son temps.

¹³ "Et quand on interprétait ses théories au sens du matérialisme vulgaire ou quand on exagérait l'automatisme économique de l'évolution, il se plaisait à dire avec humour: 'Quant à moi, je ne suis pas marxiste'" (Werner BLUMENBERG, *Marx*, traduit de l'allemand par Rémi Laureillard, Paris, Mercure de France, 1967, 243 pages; p. 212).

le sillage de More en est un auquel Tillich peut dire oui, si l'on se rappelle ce qu'il admire chez Marx, en fait de "style passionné" et de "pensée profonde", c'est-à-dire "*the prophetic, humanistic and realistic elements*"¹⁴.

Chez Marx, le verbe du prophète dénonciateur renchérit sur le pathétique de *L'Utopie*, dont il cite un long passage parmi les plus émouvants¹⁵. Tout cela mêlé d'appels à la conscience, lancés au nom de la Bible¹⁶. Marx est aussi un *humaniste* en cette section 8, comme en maints autres endroits de *Capital I*, avec ses recours multiples aux philosophes, aux poètes, aux hommes d'Etat, aux praticiens sensibles et pourvus de culture générale, qu'il préfère aux techniciens enfermés dans leur spécialité. "A l'origine, dit-il, l'économie politique a été cultivée par des philosophes comme Hobbes, Locke, Hume, par des gens d'affaire et des hommes d'Etat, comme Thomas Morus [...], par des médecins comme Petty, Barbon, Mandeville, Quesnay, etc." (p. 1126)¹⁷. Quant aux éléments *réalistes* de l'exposé de Marx,

¹⁴ *Autobiographical Reflections, op. cit.*, pp. 12-13.

¹⁵ Il cite, p. 1193, la fameuse page 40 de *L'Utopie* où se trouve décrit l'exode, en pleine nature hostile, de familles entières (qui ne sont riches qu'en enfants de tout âge, nourrissons compris, "prolétaires sans feu ni lieu", comme dit Marx). "Shakespeare reprendra presque terme pour terme cette description dans son *Thomas More* pour évoquer l'exode des exilés flamands, chassés par les habitants de Londres" (Thomas MORE, *L'Utopie*, Paris, Editions sociales, 1974; Introduction de Marcelle Bottigelli-Tisserand, p. 26).

¹⁶ Le capitaliste serait-il le seul, après la chute, à ne pas devoir "gagner son pain à la sueur de son front" (p. 1168)? Même si les économistes aiment lui dire, comme à Caïn: "Qu'as-tu fait de ton frère?", leurs théories avalisent son agir (p. 1210); pour eux, "le manque de foi au capital remplace le péché contre le Saint-Esprit, jadis le seul impardonnable" (p. 1216).

¹⁷ Sur ces propos de Marx, cf. la note de Maximilien Rubel, l'éditeur: "On remarquera la sympathie chaleureuse qu'il témoigne ici aux économistes 'd'occasion', aux philosophes et médecins, de préférence aux 'professionnels': c'est qu'il était conscient d'appartenir à la même ligne de pensée" (p. 1693). Grand humaniste, Marx entend trouver ses répondants, d'une part chez les gens d'expérience qui acquièrent leur compétence sur le tas, d'autre part chez ceux, penseurs, poètes et orateurs, dont

ils tiennent dans le souci documentaire, dans la véracité du récit et dans une analyse d'événements marquants analogue à celle de More. Sauf que Marx confirme ceux-ci par des pièces d'archives et des historiens de prestige, sur la base d'un arrière-plan bibliographique impressionnant. Il part simplement des faits, les vérifie avec grand soin, leur donne un sens auquel il faut se rendre. Si c'est là la méthode dialectique de Marx, a pu se dire Tillich, elle n'a rien de matérialiste¹⁸.

1.4 Le Marx auquel Tillich dira non

Le non de Tillich à Marx est fondé, pour le citer encore, "*on the calculating, materialistic and resentful elements in Marx's analysis, polemics*

le sujet d'étude est la nature humaine. Ainsi avouera-t-il emprunter sa conception de la dialectique à l'ouvrier Dietzgen (p. 1634); et citera-t-il d'abondance, dans son réquisitoire contre le dieu Argent, la *Politique* d'Aristote, l'*Antigone* de Sophocle et tel sermon enflammé de Luther, ou encore l'*Ethique* de Spinoza, le *Timon d'Athènes* de Shakespeare et "le grand Mirabeau, le lion révolutionnaire". Tout cela, au dire de Rubel, met en rapport étroit *Capital I* et *Manuscrits de 1844*, "qui contiennent d'ailleurs déjà plusieurs de ces citations" (p. 1643), et qui sont "tout chargés de chaleur humaine et d'ire contre l'Argent" (p. 1709). Textes que Tillich dut admirer.

¹⁸ C'est l'idée de Rubel, qui dit en note sur les premières pages de cette section: "Tout ce passage est à rapprocher d'autres aperçus épars dans les écrits de Marx, et dont l'ensemble permet de se faire une idée de sa méthode dialectique et de la différence qu'il établissait entre celle-ci et la méthode matérialiste [...]. A l'empirisme de cette dernière, on peut opposer la mise en perspective qui caractérise la méthode marxienne, la valorisation des faits dégagés par l'analyse. Ces textes suggèrent que Marx eût tenu pour monstrueux l'accouplement des mots 'matérialisme' et 'dialectique'. Il n'a pas réussi à écrire, comme il le souhaitait, un précis de sa méthode; mais il ne saurait être tenu pour responsable des exagérations de son école" (pp. 1700-1701).

Voir pourtant plus loin ce que dit Marx en sa propre préface à cette édition française dont il avait surveillé de près l'élaboration –remettant sans cesse l'ouvrage sur le métier– et que la Pléiade ne fait que rééditer par les soins de Maximilien Rubel, sous le titre *Le capital*, Livre premier, 1867 (p. 533-1406). La dite préface de Marx couvre les pages 547-551; les extraits de la postface à l'édition allemande –dont Rubel fait suivre la préface à l'édition française, parce qu'ils abondent dans le même sens– couvrent les pages 552-559.

and propaganda"¹⁹. "Calcul", "rancœur" et "matérialisme" dans *Capital I*?

"Marx, disait Engels, est plus qu'à demi un politicien". *Capital I*, note Rubel, "n'a pas de conclusion théorique", mais "qu'une conclusion politique", que Marx a dissimulée en bon "politicien", car elle est révolutionnaire²⁰. Finir sur d'émouvants tableaux ferait passer en douce la vraie conclusion: "Ce qui est maintenant à exproprier, c'est [...] le capitaliste" (p. 1239).

Notons aussi les "*resentful elements*" dans ce recours marxien au talion: elle commande que la masse des expropriés d'autrefois rende la pareille au capitaliste d'aujourd'hui. Jadis le petit nombre expropria le grand nombre. Cette fois, ce sera l'inverse; il n'y aura pas de problème; surtout si l'on sait imiter le voleur d'hier et user de ses moyens -rapines, atrocités, voire terrorisme: "Les révolutions ne se font pas de par la loi" (p. 1212).

Dans *Capital I*, Marx veille à détourner l'attention du *matérialisme* qu'il y revendique pour sien dans la préface²¹. Marx y précise son propos: "Il ne s'agit point ici du développement plus ou moins complet des antagonismes sociaux qu'engendrent les lois naturelles de la production capitaliste, mais de ces *lois elles-mêmes*, des *tendances* qui se manifestent avec une nécessité de

¹⁹ *Autobiographical Reflections, op. cit.*, pp. 12-13.

²⁰ "Marx a délibérément interverti les deux derniers chapitres de son livre. Son calcul était simple: en offrant aux regards de ses censeurs, peu attentifs et pressés, un chapitre historique qui se terminait et qui terminait l'ouvrage sur la défaite du prolétariat, il comptait soustraire à leur sanction, d'abord en Allemagne, puis en Russie et enfin en France, les conclusions révolutionnaires de sa théorie" (Note de Rubel, p. 1706). Les soulignés sont de nous.

²¹ A l'édition française publiée par ses soins. Cette préface, semble-t-il escompter, quant à ce qui s'y trouve exposé, quoique bien encadré, aux rigueurs de la censure, sera vite oubliée du lecteur captivé par la vie puissante et le style brillant d'un exposé historique pratiquement inattaquable.

fer" (pp. 548-549). Marx tient beaucoup à ce qu'on ne s'y trompe pas, témoins ses italiques:

Pour éviter des malentendus possibles, encore un mot. Je n'ai pas peint en rose le capitaliste et le propriétaire foncier. Mais il ne s'agit ici des *personnes* qu'en autant qu'elles sont la *personnification des catégories économiques*, les *supports d'intérêts et de rapports de classes déterminés*. Mon point de vue, d'après lequel le *développement de la formation économique de la société est assimilable à la marche de la nature et à son histoire*, peut moins que tout autre rendre l'individu responsable de rapports dont il reste socialement la créature, quoi qu'il puisse faire pour s'en dégager (p. 550).

Producteur, par définition, de ses moyens d'existence, l'homme est le produit de cette activité économique, dont *décident* en lui ses composantes physiques et, donc, "la nature et son histoire". Voilà une tout autre conception de l'homme et de l'histoire, que celle qu'on trouvera véhiculée dans un grand nombre des 32 chapitres de *Capital I*, où les fautes ont toujours des coupables, souvent nommés par leur nom. Elle est aussi celle de la postface. Marx s'y réfère d'abord à sa *Critique de l'économie politique*, "où je discute, dit-il, la base matérialiste de ma méthode" (p. 556); puis il cite le compte rendu -fidèle, juge-t-il- d'un critique russe qui affirme, parlant de Marx: "Il envisage le mouvement social comme un enchaînement naturel de phénomènes historiques, enchaînement soumis à des lois qui, non seulement sont indépendantes de la volonté, de la conscience et des desseins de l'homme, mais qui, au contraire, déterminent sa volonté, sa conscience et ses desseins" (*ibid.*). Là-dessus, Marx précise sa méthode, *a contrario*: "Pour Hegel, le mouvement de la pensée, qu'il personnifie sous le nom de l'Idée, est le démiurge de la réalité, laquelle n'est que la forme phénoménale de l'Idée. Pour moi, au contraire, le mouvement de la pensée n'est que la réflexion du mouvement réel, transporté et transposé dans le cerveau de l'homme" (p. 558).

D'accord, dit Jacques de Monléon, l'Idée n'est pas le démiurge de la

réalité, Marx a raison de tirer ses concepts de la réalité extérieure, de se faire, par exemple, du capitaliste une conception tirée des capitalistes agissant *ut sic*. Mais croire que le capitaliste a dans la réalité le même mode d'être que dans l'intelligence, c'est une autre façon de "réaliser des abstractions"²².

Tillich, non plus, nous le verrons, ne sera pas dupe: le prolétaire n'est pour lui pas plus qu'une sorte d'archétype dont chaque copie individuelle peut varier son choix personnel: chaque prolétaire est un bourgeois ou un capitaliste en puissance, et parfois vice-versa. Tillich tentera vainement, nous verrons, de concilier chez Marx ces lois d'une "nécessité de fer" et de la liberté de l'homme; la "dialectique selon Dietzgen" –jamais définie– et le matérialisme qui soumet l'homme à la matière qui le compose. A la fin, comme nous le verrons, il apercevra les germes du stalinisme dans la conception marxienne de l'homme et de l'histoire.

2. Karl Kautsky: *Thomas More and his "Utopia"*

Nous avons insisté sur Marx lecteur de *L'Utopie* –celui de la section 8– *primo*, parce que nous voyons alors en lui un *socialiste* au meilleur sens du terme, celui de la première imposition, qui fait du mot une simple antithèse à *individualiste*. Conscient comme More, de la destination universelle des biens, Marx y proteste avec une suprême énergie contre l'accaparement par quelques-uns d'une propriété foncière et de terres communales, auxquelles tous ont un droit d'accès fondé sur la nature des choses comme sur les lois de l'époque, l'Eglise ou la Couronne n'en étant que le propriétaire titulaire. Sa

²² Jacques de MONLÉON, *Marx et Aristote*, Paris, FAC Éditions, 1984, p.43. Lire les pages 41-44, dont s'inspire ce que voici. Le capitaliste en soi n'existe que dans l'intelligence, tout comme le prolétaire en soi. L'un et l'autre ne conservent immuablement que dans l'intelligence les traits qui les y définissent, à l'exclusion de tout autre trait. Chaque individu capitaliste, chaque prolétaire individuel est un homme, un "animal ondoyant et divers" (Montaigne), toujours susceptible d'évoluer. Tel va se convertir, tel autre voudra réparer, etc.

dénonciation, imitant celle de More, indique le même réseau causal du paupérisme, sans oublier la racine d'ordre éthique: *l'auri sacra fames* et une soif non moins insatiable de pouvoir. Socialiste, lui aussi, en ce sens fondamental et commun, Tillich sur ce point ne diffère en rien d'un More que Kautsky situe dans "la longue lignée de socialistes qui va de Lycurgue et de Pythagore à Platon, aux Gracques [...], au Christ, à ses Apôtres et à ses disciples"²³.

Secundo, nous insistions sur cette lecture marxienne de *L'Utopie*, parce qu'elle se trouve à centrer l'attention sur une partie capitale de l'ouvrage, sur ces pages 35-50 où l'auteur, chez Morton, présente sa méthode d'analyse des faits sociaux. Rappelons que Marx lisant ces passages explicite les causes complexes du paupérisme anglais énumérées par More, sans tenter du tout d'assimiler la méthode morienne à celle qu'il avait formulée dans la Préface et dans la Postface où, nous l'avons vu, il en vante "la base matérialiste" et l'absence –non attestée, nous l'avons vu aussi– de tout idéalisme. Mais Kautsky lisant *L'Utopie* va tenter de les assimiler l'une à l'autre, identification que les lectures subséquentes jugeront trop sommaire. Marx aura donc, à son insu, mis au programme des lectures ultérieures de *L'Utopie* –du moins, celles dont nous faisons suivre la sienne– leur unique ou presque sujet de discussion: quelle est, au juste, la méthode morienne d'analyse des faits sociaux, telle que comparée à celle de Marx? Rappeler cette discussion donnera lieu d'approfondir le socialisme de More: il n'a rien, selon nous, du matérialisme et de l'idéalisme qui font un si curieux ménage dans le socialisme marxiste. Nous verrons mieux par là ce que le Tillich socialiste rejette de ce Marx dont nous venons de voir en gros ce qu'il retient.

Voyons donc sans plus Kautsky moderniser le socialisme de More pour

²³ *Thomas More and his "Utopia"*, op. cit., p. 1.

le rendre proprement marxiste, avant d'examiner les réactions provoquées par cette exégèse unilatérale chez les autres lecteurs de *L'Utopie*.

L'ouvrage de Kautsky²⁴ a trois parties: I-L'âge de l'humanisme et de la Réforme; II-Thomas More; III-*L'Utopie*. (I et II sont en fonction de III).

2.1 L'époque de More, selon Kautsky

"Comme tout autre socialiste, More ne peut être bien compris qu'à la lumière de son époque" (p. 3). Pour situer More, Kautsky tient compte du récit où Marx développe les pages 35-50 de *L'Utopie*. Mais, dès le début, il ramène tout à l'aspect économique, en des jugements sommaires bien étrangers à la description marxienne des mêmes faits. Ce que Marx sépare avec soin: récit d'une vérité criante et théorie nettement matérialiste, Kautsky les unit *illico*, dans une vision simplifiée, sinon simpliste. Qu'on en juge.

En fait, il n'a qu'une chose à l'esprit en cette première partie: absoudre More de son catholicisme. Voltaire, dit-il, s'est grossièrement trompé en traitant More de "fanatique" (p. 78): il croyait voir en lui, bien à tort, le fidèle militant d'une Eglise jésuite que tout le siècle des Lumières, dans son érudition historique encore pleine de lacunes, rattachait sans discernement à l'Eglise triomphaliste des siècles impériaux, en toute continuité, sans rien connaître d'un heureux intermédiaire: l'Eglise médiévale²⁵.

²⁴ Rappelons que Kautsky s'est fait exégète de *L'Utopie* dans son *Thomas More und seine "Utopie"*, publié à Stuttgart en 1888. Une traduction anglaise de cet ouvrage due à H.J. Stenning paraîtra à Londres, en 1927, et sera réimprimée avec une préface de Russell Ames, en 1959. C'est cette dernière édition de *Thomas More and his "Utopia"* (Russell and Russell, New York, 1959, 250 pages) que nous citons désormais, dans notre traduction.

²⁵ Cette sympathie, que Kautsky partage avec Marx, est aussi le fait de Tillich. Du moins pour le bas et le haut Moyen Age: "j'ai appelé ces périodes 'théonomes' par contraste avec l'hétéronomie du Moyen Age finissant" (Préface à *The Protestant Era*, p. 229). Aux pages 4-6 de ses *Réflexions autobiographiques*, il parle de sa "relation

Or, ce n'est pas pour l'Eglise de la Contre-Réforme, dont la religion, comme celle de la Réforme, est celle du capital, que More a pu vouloir subir le martyre, mais pour une Eglise encore proche du pauvre, où régnait une sorte de "communisme primitif" (p. 72) dans la pratique assidue des arts de la paix.

Kautsky met à le prouver 80 pages où l'économique est omniprésent: si ce dernier détermine le catholicisme de More, c'est qu'il définit déjà, à lui seul, l'Eglise médiévale, la Réforme, l'humanisme et la Contre-Réforme.

L'attitude "habituellement bienveillante" (p. 39) de l'Eglise médiévale à l'endroit de ses premiers sujets d'évangélisation: les races teutones, s'explique en termes de "donnant donnant". L'Eglise veut des bras qui fassent valoir ses propriétés foncières; les barbares en reconnaissent sagement "l'indispensabilité économique et politique" (*ibid.*): déjà riche en terres, l'Eglise "dispose de tout le savoir pour former agronomes, architectes, ingénieurs, etc." (pp. 35-36).

C'est aussi "pour des raisons d'ordre politique et économique que l'on

'romantique' avec la nature" qui lui procura, dès ses jeunes années, "une relation spéciale à l'histoire, [...] une identification émotionnelle immédiate avec la réalité du passé", entre autres, avec celle du Moyen Age européen, fortement mise en valeur par le romantisme de l'époque. "Sans cette influence, dira-t-il, je n'aurais certainement pas conçu l'idée de périodes théonomes du passé et d'une nouvelle théonomie du futur". Dans *Aux Confins*, Tillich avouera ne s'être pas fait d'amis à l'intérieur de sa propre classe sociale, mais à la périphérie, en milieu féodal. A Schoenfliess, son père est le Superintendant d'un district ecclésial dont les patrons sont tous des nobles de vieille souche terrienne: il se doit donc de les fréquenter assidûment. Paul lui-même est fier de visiter leurs manoirs et d'y nouer une amitié durable avec un aîné d'une belle intelligence. "C'est pourquoi mon opposition à la bourgeoisie, ajoute-t-il, ne sera pas elle-même bourgeoise, comme c'est arrivé si souvent dans le socialisme. J'ai plutôt tenté d'incorporer au socialisme ces éléments de la tradition féodale qui ont une affinité intérieure avec le socialisme. Ce plan d'ensemble du socialisme religieux que j'ai tenté de développer, d'abord dans *Les principes fondamentaux du socialisme religieux*, puis plus tard dans mon livre: *La décision socialiste*, s'enracine dans cette attitude" (pp. 20-21).

rompt plus tard avec la Papauté" (p. 55). Maîtres de celle-ci depuis 1521, "Charles-Quint et les pays catholiques à sa dévotion: France, Espagne et Italie, s'en servent pour exploiter la chrétienté teutone, qui se fait dès lors schismatique pour se soustraire à ce joug financier" (pp. 58-59).

Quant à l'humanisme, il ne croît que sur un sol économiquement favorable. On compromet donc le sien quand, pour assumer son propre développement, on consomme le schisme et coupe les liens avec des pays de culture avancée. "Les esprits les plus cultivés d'Allemagne et d'Angleterre n'auraient rien eu à faire avec la Réforme" (p. 60), sans la conjoncture qui les contraignait à opter pour le moindre mal: sacrifier de leur humanisme pour échapper à l'exploiteur.

Tout comme la Réforme et l'humanisme, la Contre-Réforme a sa radicale explication dans la situation économique. "L'Italie s'appauvrit quand l'argent allemand n'y entre plus à profusion, et l'humanisme y régresse" (p. 71). A l'appel du pape, les Jésuites vont renflouer ces finances et cet humanisme; le leur est "d'un niveau mental inférieur," (*ibid.*), mais l'Eglise en use pour mettre son christianisme à jour. Le catholicisme de jadis avec son mysticisme souriant d'origine teutone cède alors la place à un dogmatisme sévère et à la religion jésuite du capital, qui, saisissant "l'utilité du missionnaire comme voyageur de commerce, bâtit de par le monde un réseau d'entreprises capitalistes" (p. 72). Tout cela fait sourire, mais donne une idée de la suite: l'économie y aura le dernier mot pour toute prise de position de More en sa vie ou en son oeuvre.

2.2 Thomas More

Les 80 pages suivantes nous présentent, dans la personne de More, "le premier socialiste moderne" (p. 94). Citant la lettre d'Erasmus à Hutten, seule biographie de More à laquelle il dit se fier, Kautsky n'en retient que les

qualités humaines propres à définir, selon lui, le bon socialiste: les sentiments d'humanité et l'engagement généreux, volontiers contestataire. Le côté mystique de More, signalé par Erasme, est pour Kautsky la seule ombre au tableau peint par le grand ami. Un mot sur ces deux traits positifs et sur la piété de More.

"*Suavis*: doux, suave" est l'épithète le plus fréquent chez Erasme pour caractériser More. Kautsky est tout aussi frappé par la bonté de cet homme, dans la jungle d'alors: "the age of humanism was anything but an age of humanity" (p. 101). Il en vante la tolérance religieuse, qui annoncerait celle du socialisme moderne. Décrivant chez More l'écrivain engagé, Kautsky rappelle qu'il fut "le père de la prose anglaise" (p. 98). Maîtriser sa langue nationale permet d'atteindre plus de gens. Mais More s'est-il vraiment soucié d'éduquer le peuple par la plume, faute de pouvoir compter sur la lutte des classes? Kautsky, qui l'affirme sans preuve, nous semble assimiler bien vite le Londonien à Robert Owen et aux premiers socialistes. Le More anticlérical et antimonarchique est dépeint de façon encore plus discutable: More, c'est vrai, s'en prit souvent à des papes, à des prêtres et à des moines, mais jamais à la papauté, au sacerdoce et au monachisme. La critique acerbe de More en matière de religion rappelle à Kautsky celle de Pic de la Mirandole, qui "trouvait les papes à peine moins dangereux que Savonarole, le Réformateur" (p. 105); qui "niait les peines éternelles et la présence réelle" (*ibid.*). Pic, ce "demi-hérétique était l'idéal de More" (*ibid.*). Tout cela fait sourire. Kautsky lit ces théologiens en diagonale. Son jugement sur un More opposé à la tyrannie, mais prêt à l'engagement politique, annonce aussi un piètre exégète de *L'Utopie*: il en cite à l'avance les pages où Hythlodée critique les rois, pour prouver –contre le personnage More– qu'un conseiller perd son temps à la cour. Kautsky y voit "le credo antimonarchique de More": l'auteur de *L'Utopie* aurait fait de Hythlodée "le champion de ses vues, tout en s'introduisant lui-même comme le critique de ses propres idées" (p. 131).

Mais le point majeur est le bémol de Kautsky à sa vibrante apologie de More. Notant que "la piété, chez un homme au tempérament aussi ardent, tend parfois vers le fanatisme et l'ascétisme" (p. 104) et que les écrits tardifs de More "devenus moins sereins, attestent parfois un caractère extatique et fanatique", il dit: "Tout cela [...] n'a pour nous qu'un intérêt pathologique, puisque nous ne nous occupons que de More, le penseur socialiste" (p. 113).

Jointe à une complète ignorance de la théologie, une telle dévaluation du mysticisme morien –présenté comme le fruit d'une hypersensibilité aggravée par le surmenage ou la prison– prépare pour la Partie II une conclusion qui renchérit sur celle de la Partie I: "Les raisons pour lesquelles More s'opposa au Protestantisme n'étaient pas d'une nature dogmatique ou théologique, mais d'ordre politique et économique" (p. 114). Pour Kautsky, More a résisté à Henry VIII parce que l'expropriation des monastères réclamée au roi par la Réforme lui parut celle du paysan installé en sol monacal. C'est pour son socialisme que l'auteur de *L'Utopie* est mort, non pour l'unité de l'Eglise et le mariage indissoluble.

2.3 "L'Utopie"

"Chef de ses pairs comme humaniste et politicien, More les devance de loin comme socialiste. Ses écrits religieux, politiques et humanistes ne sont lus que par quelques historiens [...]. C'est son socialisme qui l'immortalise" (p. 159). Alinéa de transition qui introduit la Partie III: *L'Utopie*. Et que suit l'annonce du 1er chapitre: "D'où ce socialisme tirait-il origine?", où Kautsky va énumérer les "racines" de celui-ci, avant d'en étudier diverses pousses, aux chapitres 2, 3 et 4, et d'en préciser le fruit, au chapitre 5. Lisons ces cinq chapitres.

2.3.1 Racines du socialisme de More

Qu'entend-on par ce socialisme de pionnier dont il faut retracer l'origine?

More, au début de *L'Utopie*, analyse les conditions économiques de son temps et de son pays. "Or, un penseur qui prend appui sur les conditions matérielles peut être [...] fort en avance sur son temps [...]; nous trouvons dans *L'Utopie* maintes tendances encore présentes dans le socialisme de notre temps" (p. 161). Marxiste avant la lettre, More prend appui sur "les conditions matérielles". En identifiant "les racines du socialisme de More", Kautsky va rendre ce socialisme encore plus marxiste, en termes de "tendances" ou de buts, sinon de moyens.

Notons ici cette distinction entre buts et moyens: elle complète la grille de lecture de Kautsky. Identifier, dans *L'Utopie*, l'auteur et son narrateur, faire une croix, pour mieux la lire, sur les écrits politiques, religieux et humanistes de More, y dévaluer le politique et le religieux au profit de l'économique, tout cela doit déjà donner une lecture fort différente de la nôtre, qui sépare ce que Kautsky unit -et vice-versa- et qui, surtout, situe *L'Utopie* dans l'oeuvre entière de More. Distinguer en outre, dans *L'Utopie*, des buts qui sont modernes et des moyens qui ne le sont pas, donnera les mêmes résultats, si Kautsky en prend occasion pour refuser, comme Hythlodée, de voir dans l'Etat utopien ce que nous appelions "l'envers de la médaille". En fait, Kautsky va créditer More de sa brillante idée communiste et débiter son "époque arriérée" de maints aspects discutables du communisme utopien. Une chose est sûre: en cette partie III, More n'est étudié que comme "socialiste", comme "économiste"; tout y est ramené -comme dans les Parties I et II- à des facteurs économiques. Y compris ce que Kautsky appelle les quatre racines du socialisme de More: "le caractère personnel de More, sa formation philosophique, son activité dans les affaires pratiques, et la situation économique de l'Angleterre" (p. 162). L'exposé de Kautsky fera du quatrième trait le deuxième, et du troisième le dernier: le talent de More en économie étant le facteur déterminant. Voyons.

Primo, un homme aussi compatissant que More ne pouvait être qu'un Anglais: "Les conditions matérielles favorables à la formation d'un caractère aussi désintéressé n'existaient, au XVI^e siècle, que dans les pays nordiques de l'Europe occidentale" (p. 162). Dans une Italie et des monarchies romanes "d'esprit mercantile", "l'égoïsme [...] régnait de façon absolue" (*ibid.*).

Secundo: "Mais la sympathie pour les pauvres ne fait pas de quelqu'un un socialiste [...]. Elle doit être jointe à une situation économique spéciale [...] et à de profondes intuitions économiques" (p. 163). Or, c'est en Angleterre que les effets du capitalisme furent les plus cruels pour "les malheureux travailleurs". "Qu'une telle situation économique amenât un homme du caractère de More à se demander comment alléger d'intolérables conditions, c'est à quoi il fallait s'attendre" (p. 169)²⁶.

Tertio, citoyen d'un pays prospère, More put y devenir humaniste et

²⁶ Donnons ici raison à Kautsky: "la sympathie pour les pauvres ne suffit pas". Gravité de la situation dans l'*hic et nunc*, profonde capacité d'analyse, sensibilité plus qu'épidermique, courage hors pair ont à faire le poids. "Erasme [...] compare Lycurgue au Christ et loue le communisme spartiate en des termes qui rappellent ceux d'Hythlodée louant le communisme utopien" (Logan, *op. cit.*, p. 211, note 71). "N'affirmerait-on pas, dit le Rotterdamois, qu'une telle coutume est authentiquement chrétienne si le Christ, et non Lycurgue, en avait fait une loi?" (*Apophtegmata, Opera*, 4:146). Mais "Erasme déteste [...] les prolétaires anglais, qui lui chipent son vin [...] et ne sont même pas conscients de leur infériorité vis-à-vis des Néerlandais et des Italiens qui condescendent à vivre parmi eux" (Chambers, *op. cit.*, p. 139). Quand il apprend plus tard la décapitation de More, il trouve dommage que l'ami laïc se soit mêlé de théologie: "Que diable allait-il faire dans cette galère?" Peu lui importait que More se fût opposé à Henry expropriant les moines et, du même coup, le prolétariat.

Réaction combien courante! Quoi de plus unanime, en général, que l'option préférentielle du chrétien pour les pauvres? Mais la traduire en ses propres gestes dans des circonstances exigeant l'héroïsme ne fut jamais de tout repos et ne sut jamais garantir l'approbation des siens. Des théologiens de la libération qui entendent changer un système économique d'une injustice aberrante, dont leur analyse démontre les contradictions, peuvent et doivent s'attendre à des rappels à l'ordre: "De quoi vous mêlez-vous?" Mais il leur faut rester conscients de n'être pas ainsi en trop mauvaise compagnie.

philosophe. Ainsi connut-il le communisme de *La République* de Platon, ce "communisme aristocratique" qu'il a appliqué, *mutatis mutandis*, dans son *Utopie*: ce système auquel la pauvreté n'est pas concomitante parut à More "un idéal auquel l'humanité doit s'efforcer d'atteindre" (p. 170).

Quarto, rappelant quelle chance eut More d'être "en lien étroit avec le capital mercantile", Kautsky attribue à cela: "que More a pensé, dans une ligne moderne, un socialisme d'une espèce moderne: *of a modern kind*" (p. 171); et conçu "le grand principe qui forme l'une des bases du socialisme moderne: l'homme est le produit des conditions matérielles où il vit" (p. 172).

Arrêtons-nous. Nulle part ailleurs, dans toute son étude, Kautsky n'a marxisé More sur une base plus fragile. Rien n'est plus marxiste ni moins morien que cette conception de l'homme, "produit des conditions matérielles dans lesquelles il vit". Pour Marx, nous l'avons vu, l'homme, essentiellement, est le producteur de ses moyens d'existence. L'intelligence grâce à laquelle il les produit le distingue de tout autre animal. Mais elle n'est utile qu'à cette fin, que sa *nature* physique lui commande de poursuivre. En sorte que les desseins et la volonté de l'homme dépendent de ses composantes matérielles, selon des "lois d'une nécessité de fer": l'homme est "le produit des conditions matérielles dans lesquelles il vit". Cela fait de l'économie, en fin de compte, une *science naturelle*, permettant de prédire, à partir de la nature et de son histoire bien connues, le comportement futur de l'homme. Mais ni More, ni son narrateur, ni ses Utopiens ne se perçoivent de cette façon: certes, l'économie est prioritaire, comme condition *sine qua non*; mais la nature de la base n'indique pas une fois pour toutes ce qu'on pourra, ce qu'on devra construire dessus. La racine des maux et des remèdes, en économie, en politique, en droit, en religion, est chez eux tous d'ordre éthique: l'homme y est responsable de ses choix, bons ou mauvais; comme il l'est, du reste, nous l'avons vu, chez le Marx du *Capital*, livre I, section 8, vite oublieux des spécieux arguments de ses

Préface et Postface.

Kautsky identifie là les deux méthodes, morienne et marxiste, d'analyse des faits sociaux. Prenant *L'Utopie* à témoin, il en cite sans interruption, aux pages 172-181 de son étude: *primo*, l'analyse morienne des causes du paupérisme anglais, *secundo*, la célébration du communisme par Hythlodée. Sans doute Kautsky s'excuse-t-il d'un certain hiatus, rappelant qu'il a cité dans la Partie II les pages *intermédiaires*, celles où le personnage More n'est plus du tout d'accord avec Hythlodée. Montage qui donne à penser au lecteur que le même More dénonce les maux du temps et propose sans plus le remède communiste.

2.3.2 Le mode de production des Utopiens

Kautsky enchaîne: voyons maintenant "le mode de production, d'où découlent les institutions sociales, politiques et religieuses" (p. 191). Et il cite d'emblée les pages où Hythlodée décrit la constitution utopienne, soit la généralisation, l'organisation et l'humanisation du travail dans un Etat qui, détenant propriété foncière et moyens de production, vise à satisfaire les besoins de tous, en vue de rendre accessible à tous la vie intellectuelle.

"More, disait Kautsky, était un enfant de son siècle [...]. Les ressources des temps féodaux étaient les seules à sa disposition [...]. Par conséquent, il se devait de retravailler celles-ci [...] afin de les adapter à ses buts modernes" (p. 3). En Utopie, l'économie est de type agricole et artisanal. Soit, concède Kautsky; car le capitalisme fermier dont More entend dénoncer les excès ne connaît lui-même encore que l'agriculture et les métiers. On ne connaît encore aucun autre mode de production notablement plus évolué: More se doit d'être intelligible à ses contemporains. Ce que Kautsky trouve de moderne en Utopie, c'est que le mode de production familial et monastique est "retravaillé" en un socialisme d'Etat, de nature démocratique, où chacun peut accéder aux plus

hauts postes de décision, où l'égalité des sexes est à l'honneur, où la culture intellectuelle et le progrès technique sont mis à la portée de tous, où la socialisation et l'humanisation du travail sont des objectifs prioritaires: on abolit tout antagonisme entre ville et campagne, par le biais d'une parfaite imbrication des économies urbaine et paysanne, grâce au système de rotation prévu, selon lequel tous font leur "service agricole"; à la séparation des unités de production que sont les familles, on obvie par les repas communautaires, moyen de socialiser ceux que le travail sépare. Tout cela est bien dit. Mais en quoi, au juste, tout cela est-il moderne, nonobstant le mode de production familial et monastique, agricole et artisanal? Plus précisément, le but de la constitution utopienne est-il bien un but socialiste, de type moderne?

Les pages 191-198 citent Hythlodée, mais les deux suivantes sont tirées du *Capital*. Rapprochement des plus intéressants; certes, un temps fort de l'étude de Kautsky: il nous permet de répondre à la question ci-dessus posée.

Rappelons que, en Utopie, le préposé à l'organisation du travail a comme tâche "presque unique" (*Ut.*, p. 80) de voir à ce que personne ne croupisse dans l'oisiveté, ni ne se tue à la tâche. Le travail y gagne en efficacité, d'autant plus que l'Utopien ne connaît que les métiers nécessaires: plus l'intelligence sert le travail, mieux il se porte. Et vice-versa: l'Etat décrète une diminution des heures de travail, et le travailleur a du temps pour l'étude. Quel contraste avec une Europe où tous les loisirs vont aux riches, qui ne savent qu'en faire!

Aussi Kautsky invite-t-il à comparer "les vues de More à celles de Marx concernant l'abrègement du temps de travail dans une société communiste [...]. On trouvera chez l'un et l'autre, dit-il, une même ligne de pensée" (p. 198). Il cite alors un texte majeur du *Capital*, qu'il vaut la peine de lire:

C'est seulement en supprimant la forme capitaliste de production

que la longueur de la journée de travail pourrait être ramenée au temps de travail nécessaire [...]. Plus s'accroît la productivité du travail, plus la journée de travail peut être raccourcie; et plus la journée de travail est raccourcie, plus peut s'accroître l'intensité du travail. [...]. Le mode capitaliste de production [...] a pour effet [...] le gaspillage le plus aberrant de la force de travail [...], pour ne pas mentionner la création d'un nombre considérable d'emplois, indispensables présentement, mais en eux-mêmes superflus. L'intensité et la productivité du travail étant données, le temps que la société est tenue de consacrer à la production matérielle est plus court, et, par voie de conséquence, le temps à sa disposition pour le libre développement intellectuel et social de l'individu est plus important, dans la mesure même où le travail est réparti toujours plus équitablement entre tous les membres physiquement aptes de la société, et dans la mesure où une classe particulière est de plus en plus privée du pouvoir de faire passer le fardeau naturel du travail, de ses propres épaules sur celles d'un autre membre de la société. Dans cette direction, l'abrègement de la journée de travail trouve finalement une limite dans la généralisation du travail (pp. 198-199)²⁷.

Rappelons pourtant ici *primo*, que cette "généralisation du travail manuel", qui fait partie de la Règle bénédictine, va de pair, en Utopie, avec les autres coutumes monastiques qui en imprègnent la vie; *secundo*, que les magistrats ne s'y adonnent au travail des mains que s'ils le veulent bien; *tertio*, que la classe des lettrés ne s'y livre pas du tout, l'estimant incompatible avec ce que l'Etat attend d'elle: une étude intensive dans le champ du haut savoir, théorique par essence ou en grande partie; *quarto*, que, en Utopie, le travail est un moyen de rendre accessible à tous la vie spéculative. Chez Marx, au contraire, lorsque le savoir technique atteint un haut niveau grâce au capitalisme, l'intelligence survient qui considère tout cela avec un oeil critique: il ne s'agit pas de contempler le monde, mais de le transformer, pour que tout homme y soit vraiment homme, c'est-à-dire producteur de ses moyens

²⁷ "Dans ce sens, le raccourcissement de la journée trouve sa dernière limite dans la *généralisation du travail manuel*". Telle est la dernière phrase, avec ses italiques, dans notre édition française (où le texte occupe les pages 1022-1023; alors que Kautsky cite l'édition allemande, pp. 539-540).

d'existence. Elle est réinvestie alors dans la production, dans la *technê*, comme le commande la nature physique du sujet qu'elle habite. La *technê*, c'est, pour l'anthropologie marxiste, toute la *praxis*, puisque la *phronêsis* n'existe pas: l'homme est soumis à ses composantes physiques; ce sont elles qui décident; c'est leur nature qui a fait que des hommes produisent tant de choses, que d'autres hommes leur faisaient produire; en ces temps qui sont les "nôtres", c'est encore elle qui sonne la fin de la récréation –de qui fait produire et ne produit pas: elle enjoint à cette intelligence améliorée de mieux servir à la production technique en faisant travailler tout le monde.

Nous touchons là peut-être le point sur lequel l'auteur de *L'Utopie* et celui du *Capital* diffèrent le plus entre eux. Et plus encore, celui sur lequel Marx et Tillich lui-même, nous verrons, diffèrent le plus entre eux. More et Tillich sont deux spéculatifs que la vie jette dans l'action bien malgré eux.

Faut-il résumer cette lecture que Kautsky fait de *L'Utopie*, à l'aide de Marx? Kautsky identifie les deux méthodes, morienne et marxiste, d'analyse des faits sociaux, de façon que More, comme Marx, rejette toute vie contemplative.

2.3.3 Les familles des Utopiens

"Le mode de production détermine le type de maison, qui détermine, à son tour, les formes de la famille et du mariage, aussi bien que la position de la femme" (p. 215). Hythlodée en est témoin: les pages 215-221 lui appartiennent toutes. Kautsky s'en sert pour vanter un socialisme utopien égalitaire et démocratique. Car, en Utopie, tous ont part à la vie publique, ont le double droit d'élire et d'être élus. La femme peut être le chef de la famille, si elle en est l'aînée. Libérée par les repas communautaires, elle accède à la vie publique, au sacerdoce et à la classe des lettrés. Etc.

Notons pourtant ceci. *L'Utopie* nous paraît souvent moderne par une foule de coutumes qui ont des précédents: ostension nuptiale, suicide assisté, mariage des prêtres, etc. Le romancier catholique leur donne cours dans un Etat païen. Qu'elles nous semblent choquantes, ou à Kautsky heureuses, elles n'ont pourtant rien de prophétique ni de moderne. Kautsky, également, voit trop vite dans l'égalité des sexes prônée en Utopie l'annonce de l'Etat socialiste moderne. La femme y reçoit la même éducation que l'homme -ainsi, en passant, que dans la *Politique* d'Aristote; mais comme chez certains peuples de jadis, et même encore du temps de More, elle bat sa coulpe chaque soir, à genoux devant son mari.

2.3.4 Politique, Science et Religion en Utopie

"La philosophie et la religion de *L'Utopie* [...] n'ont aucun lien organique avec le communisme de l'Etat idéal de More" (p. 229). Kautsky ferme donc les yeux 1) sur la répression par laquelle l'Etat utopien, en politique et en religion, donne un coup de pouce à "la nécessité de fer" des lois économiques; 2) sur le cynisme odieux du code utopien de la guerre. Ici, More ferait de l'ironie; pour la répression, c'est la condition d'un bien supérieur vers lequel tend l'histoire en vertu de "lois d'une nécessité de fer": l'Etat communiste. Kautsky ignore, en Utopie, l'envers de la médaille. Ainsi admire-t-il en entier la religion d'Utopie, n'y voyant que la tolérance propre au marxisme où, dit-il, "la religion est une affaire privée" (p. 242). Mais la religion, en Utopie, n'est pas une affaire privée: l'athée y est déchu de tous ses droits. Et s'il promet son athéisme, on le bannit.

2.3.5 Le But de "*L'Utopie*"

Le but de More, pour Kautsky, c'est de remplacer le mode capitaliste de production par un autre plus élevé: le communisme. Rien de plus moderne, de même que les buts concomitants: généralisation du travail, égalitarisme en politique, etc. Si des moyens imaginés par More -éducation du prolétariat sans

incitation à la lutte des classes, travaux salissants confiés à des esclaves- n'ont rien de moderne et relie More au socialisme utopique des Saint-Simon, Owen, Fourier, etc., ses buts, modernes en général, en font un prophète du socialisme scientifique, i.e. marxiste: "Only in modern times, with the rise of scientific Socialism, has it become possible to do full justice to More the Socialist [...]; he set himself aims which are [...] the result of a profound insight into the essentials of the economic tendencies of his age" (p. 250).

Logan, en une longue réplique à l'exégèse marxiste, jugera le socialisme morien "scientifique" en un tout autre sens. Mais parcourons d'abord trois brèves réponses à l'interprétation modernisante de Kautsky: celle de Morris, que nous tirons d'un très court texte; celles de Chambers et de Prévost, de l'exégèse desquels nous avons déjà fait un généreux usage dans les chapitres 1 et 2: il suffira d'en rappeler les traits qui l'opposent à celle de Kautsky.

3. William Morris, lecteur de "*L'utopie*"

Comme nous le disions, l'*Appendice* à l'édition marxiste déjà citée de *L'Utopie* reproduit la préface rédigée par Morris pour sa propre édition du même ouvrage²⁸.

Sculpteur, romancier, politicien, Morris lit *L'Utopie* d'une tout autre façon que le professeur Kautsky, vulgarisateur attitré du marxisme orthodoxe. Explorant divers aspects de *L'Utopie* négligés par Kautsky, il comble déjà en trois pages quelques lacunes sérieuses de l'analyse de l'Allemand.

Actuellement, dit-il, *L'Utopie* "apparaît à certains moins comme le regret de jours qui auraient pu être que (dans son essence) comme la prévision d'un

²⁸ Cf. Thomas MORE *L'Utopie*, op. cit., pp. 204-206. La pagination de cette édition accompagne nos citations de Morris.

état social qui sera". "Dans son essence" semble viser Kautsky selon lequel *L'Utopie* est principalement moderne. Morris, lui, croit que la "valeur sociologique" de *L'Utopie* "est plutôt historique que prophétique". Il voit en More "le dernier représentant de l'ancien plutôt que le premier représentant du nouveau" (p. 204). Lui aussi estime que More a eu, touchant l'assaut donné par le capitalisme à l'économie paysanne, "une vue plus pénétrante des causes profondes de cette révolution qu'aucun autre homme de son temps" (p. 205); mais il n'oublie pas les coutumes non modernes des Utopiens: "Non seulement il y a dans cette île heureuse des esclaves et un roi, des prêtres qu'on adore presque et des châtiments cruels pour la rupture du contrat de mariage, mais on y découvre partout une atmosphère d'ascétisme où se mêlent étrangement le souvenir de Caton le Censeur et l'évocation du moine médiéval" (p. 205).

Des vérités pérennes dans une forme digne d'elles: c'est là *L'Utopie*, pour Morris. Mais il rend ceci évident: Kautsky ne connaît pas suffisamment les sources d'une *Utopie* qui plonge dans le passé le plus divers et le plus lointain, tout en gardant avec le présent le lien le plus étroit. Voyons.

Chez More, on trouve donc à la fois l'homme dont la sympathie va aux aspects communistes de la société médiévale, l'homme qui proteste contre l'horrible brutalité des débuts de l'âge commercial, l'humaniste enthousiaste de la Renaissance, sans cesse tourné vers une société antique idéalisée qui doit servir de type et d'exemple à toute existence humaine vraiment intelligente, et l'homme marqué par l'ascétisme du philosophe classique comme par celui du moine: un ascétisme qu'il propose moins comme un devoir que comme une sorte d'ornement austère de la vie (p. 206).

4. R.W. Chambers, lecteur de "*L'Utopie*"

Morris se contentait d'indiquer les sources lointaines du socialisme de More. Il rendait hommage à la profondeur de l'analyse morienne du fait social, mais sans critiquer un Kautsky réductionniste qui l'a ramenée à l'exposé de facteurs économiques. Dans son *Thomas More*, Chambers admire, lui aussi, comme Kautsky, l'inventaire morien des causes du paupérisme anglais;

néanmoins, il ne doute pas un instant qu'elles soient non seulement économiques, mais aussi d'ordre éthique, politique et religieux. Par conséquent, conclut-il, les remèdes auront la même complexité. Sa lecture du socialisme de More souligne donc, dans la constitution utopienne, le rôle des trois facteurs qui paraissent négligeables à Kautsky: la politique, la religion et la morale. Le communisme utopien, que Kautsky trouve si moderne, est, au contraire, dira Chambers, fortement marqué par "l'idée monastique, omniprésente en Utopie"²⁹. L'Etat y est répressif politiquement³⁰, au nom d'une religion exigeante³¹ et d'une éthique rigoureuse³². Acceptées dès l'enfance et par tous, la religion, l'éthique et la politique de l'Ile peuvent faire d'un Etat communiste une communauté de parfaits. Imposées, elles en font un Etat totalitaire: Chambers, en 1936, ne connaît déjà que trop le communisme soviétique. Tout se joue donc pour lui sur ces trois éléments, comme nous le notions dans notre *Introduction* ainsi qu'aux chapitres 1 et 2. L'on comprend Kautsky de les négliger dans son analyse du communisme utopien.

5. André Prévost et son édition critique de "*L'Utopie*"

Prévost ignore Kautsky délibérément et ne s'y réfère jamais, alors que Chambers le citait volontiers. Mais la fréquence et la nature de ses renvois à

²⁹ "En Utopie [...], l'idée monastique est à l'oeuvre", *Thomas More, op. cit.*, pp. 128-129. Nous l'avons montré souvent, dans nos chapitres antérieurs.

³⁰ A propos d'Utopie interdisant sous peine de mort de délibérer d'affaires publiques hors du Sénat, il dit: "Connaît-on un Etat qui ait jamais poussé le terrorisme aussi loin?" (p. 129).

³¹ "Pour le grand nombre des citoyens, Utopie est fondée sur l'enthousiasme religieux [...]. La religion est la base de tout" (p. 130). Mais le petit nombre des autres n'ont pas leur place en Utopie, nous l'avons vu.

³² Celle des 4 vertus cardinales, héritée de l'Antiquité par le Moyen Age. "L'idéal de *L'Utopie*, c'est la discipline, non la liberté. [...]. A travers *La République* de Platon, il remonte à la vie de caserne du guerrier spartiate; à travers l'expérience personnelle de More, à la vie du Chartreux (p. 129).

des penseurs religieux, comme Tillich, Bloch et d'autres, ne laissent planer aucun doute sur son opposition à toute lecture de la méthode morienne d'analyse sociale, qui donnerait une outrageuse priorité au facteur économique. Autant et plus que Chambers, il met en valeur l'élément religieux de tout l'ouvrage. Au point d'en souligner l'omniprésence –typiquement tillichienne, à son avis– dans tous les champs d'activité de l'Utopien. A l'Anglais, Utopie peut sembler un immense monastère. Prévost va plus outre: il y note un "familisme" qui transpose au sein même de la famille un esprit d'obéissance propre à renchérir sur celui des moines. Nous l'avons montré: pour Prévost, c'est l'exceptionnelle sainteté de la famille utopienne qui fait le mieux saisir que, dans l'esprit de More, le communisme de l'Île est inapplicable tel quel dans le monde profane tel qu'on le connaît: il présuppose une conversion des mœurs qui n'est pas pour tout de suite et qui nous lance en pleine eschatologie. Pareil idéal ne devra donc pas être pris à lettre; on ne tentera pas de le réaliser, même à ce degré de perfection relative que lui assigne le récit d'Hythlodée. On n'a, pour se garer d'un tel malentendu, qu'à voir l'extension proprement idéale –points de vue quantité et qualité– de la famille en Utopie: sa sainteté le dispute à sa puissance politique, ce qui n'est pas peu dire. Bref, concluait Prévost, "les caractères de la communauté politique utopienne sont irréductibles à tout autre type historique de société globale" (p. 108). Vraiment *sui generis*, le socialisme de *L'Utopie* n'annonce le socialisme marxiste, qu'à condition d'oublier –entre autres choses et plus que tout le reste– l'esprit de la famille utopienne.

6. G.-M. Logan: *The Meaning of More's "Utopia"*

Toutes les lectures précédentes ont un rapport étroit avec ces pages illustres de *L'Utopie* au cours desquelles est longuement élaboré chez le Cardinal Morton ce qu'il est convenu d'appeler la méthode morienne d'analyse des faits sociaux. Marx, le premier, a donné le ton en ciblant bon nombre de ces 15 pages, et en développant le schéma même de More narrant

l'expropriation des petits fermiers. Kautsky a suivi, mais en marxisant cette méthode, ce que Marx lui-même ne faisait pas. Morris en a vanté brièvement la profondeur. Chambers et Prévost ont montré qu'on avait tort d'en négliger les facteurs politiques et religieux. Aucun de ces cinq lecteurs, cependant, n'a donné une attention particulière à la deuxième facette d'une méthode qui ne fait pas qu'analyser les *causes* des maux sociaux, mais insiste tout autant sur les *effets* des solutions que l'on pourrait apporter à ceux-ci. Logan sera le premier à prêter une même valeur à ces deux composantes complémentaires, ajoutant ainsi à l'étude du socialisme morien deux précieux éléments: il éclaire en celui-ci un aspect scientifique peu connu et nous permet par là de mieux porter jugement sur le propos de More en son *Utopie*.

6.1 Un socialisme d'expérimentation

Nous l'avons d'ores et déjà montré, à la suite de Logan, *L'Utopie* est, en tout, un "exercice-sur-l'Etat-idéal", auquel More s'est adonné en émulation avec nombre de ses contemporains humanistes; on y rivalise d'érudition gréco-romaine et de pertinence dans l'application de ses sources à l'examen de sa propre époque, ces sources antiques ayant elles-mêmes valeur de réflexion sur l'Etat-cité de leur temps. Or, dès ces pages 35-50, on voit More montrer plus qu'une profonde intelligence de ses sources grecques; il utilise en outre une méthode d'analyse des faits sociaux qui ajoute à la leur, en fait de *rigueur* et de *concrétude*. Fort de l'esprit "scientifique" –ou d'expérimentation– de son temps, More, dans *L'Utopie*, s'inspire de Platon et d'Aristote, de façon à combler les lacunes de l'un et celles du siècle de l'autre.

L'exemple le plus frappant en est la discussion qui a lieu chez le Cardinal Morton, où Hythlodée réfléchit sur la cause du vol comme phénomène endémique dans l'Angleterre du temps. Pour l'autre invité du Cardinal, la cause est la malice du voleur. Pour Hythlodée, c'est une extrême pauvreté dont les causes immédiates –institutionnelles– ont leur racine au coeur de l'homme,

dans l'orgueil, la cupidité, le goût du luxe et la paresse. Il y a là un entrelacement de facteurs moraux et structurels interactifs, dont Hythlodée s'efforce de démêler l'écheveau pour prouver au Cardinal et à ses invités qu'il faut changer les lois et l'éducation en profondeur; car pendre des pauvres que l'on a faits tels, puis forcés à voler, est une suprême injustice. Aucun vol, même qualifié, ne mérite la mort.

Requis, alors, par le Cardinal de proposer pour ce dernier type de vol –tout de même fréquent, Hythlodée l'avouera– une autre forme de châtiment que la peine capitale, Hythlodée décrit avec force détails un système de travaux forcés en vigueur chez les Polylérites, peuple que ses voyages ont mis sur sa route. A peine a-t-il terminé que l'hôte chicanier du prélat déclare d'emblée le tout inapplicable en Angleterre. Mais le Cardinal réplique à ce beau parleur qu'on n'en peut rien savoir avant d'avoir *vérifié*: qu'on fasse l'essai du nouveau mode de punition, en l'*adaptant au contexte actuel*; qu'on limite le privilège du sanctuaire, qui permet encore à trop de vrais voleurs d'échapper à la justice; qu'on prononce contre eux la sentence de mort, mais avec sursis; qu'on *surveille* alors la mise en application du système et l'*évalue* au jour le jour, pour que ce soit en connaissance de cause qu'on l'inscrive dans les lois ou qu'on en fasse l'abandon, au terme du temps alloué à l'*expérimentation*; que le succès ou l'insuccès dûment *constaté* du mode proposé fasse alors décider de l'annulation ou de l'exécution de la sentence différée. Dans l'intervalle, rien n'aura mis l'Etat en danger. Et si l'on en reste à la peine de mort, l'injustice n'en aura pas été aggravée. Mais celle-ci étant admise, on *cherchera* encore l'abolition du châtiment suprême.

Ces premières pages de *L'Utopie*, qui nous montrent Hythlodée chez Morton, discutant devant lui et avec lui, donnent le ton à tout l'ouvrage, d'une double manière: More y exprime au mieux sa dette à l'endroit de la pensée politique de la Grèce classique, mais montre aussi qu'il fait fructifier le legs

antique.

6.1.1 More imite Platon

Dès cet épisode, More s'inspire étroitement d'un modèle platonien dans la description des maux de l'Angleterre, et dans celle du système alternatif de répression du vol. L'Angleterre d'Hythlodée, avec un parallélisme verbal et thématique remarquable, évoque la ploutocratie de la *République*³³.

En effet, remarque Logan, Hythlodée voit l'Europe et ses Etats comme une conspiration de riches, où la grande partie des biens revient à ceux qui ne les produisent pas³⁴. Chez Morton, notamment, il nous parle du "grand nombre des nobles oisifs qui vivent, comme des frelons, du travail des autres". Vivant de leur seul patrimoine, ils l'épuisent par leur train de vie; ils s'entourent de gens oisifs, qui, congédiés, vendront tout ce qu'ils ont et se trouveront devant rien comme leurs maîtres antérieurs, n'ayant appris aucun métier. A ces oisifs promis, qui à la mendicité, qui au vol, s'ajouteront les tenanciers expropriés et

³³ Où elle porte –comme chez Aristote– le nom d'oligarchie: quelques riches y forment un club select qui, pour éliminer les rivaux encombrants, n'a qu'à hausser le cens permettant d'accéder au pouvoir et aux honneurs (*Rép.* VIII, 550c-555a). Il n'y règne qu'une seule valeur: l'argent; il ne s'y exerce qu'un art: celui de l'acquisition de biens matériels, au nom duquel tout s'achète et se vend, y compris le patrimoine. On n'y a donc qu'une alternative pour maintenir son standing: accroître sa fortune ou vendre tous ses biens. Le riche de naissance qui, moins armé pour une lutte sans merci, vient grossir le nombre déjà grand des indigents, n'a, comme eux, plus de choix qu'entre le vol et la mendicité. Qu'était-il d'autre, en effet, dans son premier état, qu'un consommateur, qu'un "dissipateur de son bien" (552b), qui n'exerçait aucune des fonctions propres à un Etat sain, n'étant "ni commerçant, ni ouvrier, ni cavalier, ni hoplite" (552a)? Adorateur de Ploutos, le dieu "aveugle" (554b), jamais il n'a pris soin de s'instruire, de s'initier à quelque discipline. Frelon il était dans la ruche de l'Etat, et frelon il demeure, à deux caractéristiques: oisiveté et nocivité. Car si la nature ne produit qu'un frelon dépourvu d'aiguillon, l'Etat oligarchique, lui, en produit aussi un qui en est pourvu: le premier devient un mendiant, le second fournit "toute la classe des malfaiteurs, i.e. des voleurs, des coupeurs de bourses, etc." (552d). La traduction est celle de A. Diès, Paris, "Les Belles Lettres", 1948, pp. 15-22.

³⁴ G.-M. LOGAN, *The Meaning of More's "Utopia"*, op. cit., pp. 96-98.

les tisserands ordinaires, auxquels le monopole de la laine enlève, respectivement, les champs de leur fermage et la matière première de leur artisanat. Etc. L'analogie de l'Etat oligarchique ou ploutocratique platonien, composé de quelques possédants activement voués au culte de Ploutos, et d'une multitude de frelons oisifs créés par le même Ploutos –par la fortune héritée, par la dépense, le luxe et la compétition féroce– se poursuit jusqu'à la conclusion, qui est celle d'Hythlodée, comme de Platon: systémiques comme les causes du mal, les remèdes ne se trouveront que dans une autre constitution, où seront à l'honneur éducation, sens du bien commun, compétence et frugalité.

Dans la solution qu'il propose, Hythlodée s'inspire aussi de Platon, en imaginant un système de punition qui, comme dans la *République*, poursuit les vrais objectifs de toute mesure pénale: détourner du crime, réformer le criminel, réparer les torts commis³⁵. Autre suggestion de Platon qu'il met à profit: il puise ses exemples dans le passé, ou dans des Etats du temps³⁶.

6.1.2 More dépasse Platon et l'époque d'Aristote

Or, pourquoi More s'inspire-t-il de Platon au point de reproduire quasi textuellement des paragraphes entiers ou des thèmes majeurs de la *République* et des *Lois*? Sans doute pour mieux indiquer le moment où il le quitte pour aller plus outre: ainsi manifeste-t-il le spécifique de sa méthode par le contraste qui s'accuse alors entre lui et Platon. Lisons un passage typique des *Lois*, où se lit un recours purement velléitaire au comparatisme politique, à l'histoire et à l'expérience; puis, comparons avec ce que fait Morton: "Plusieurs

³⁵ Cf. *Rép.* IX 862 C-D.

³⁶ "Platon dirigea l'Académie dans la cueillette de données concernant des constitutions du passé et de son temps, et ces données fournirent la base des *Lois*", G.-M. LOGAN, *The Meaning of More's "Utopia"*, op. cit., p. 95 (où il se réfère à *Lois* XII 957A-B).

cités possèdent un bon nombre de prescriptions législatives non méprisables et qui eurent pour auteurs des hommes de mérite. C'est là que les gardiens des lois doivent aller chercher de quoi constituer une législation qui convienne à la cité que nous sommes en train de créer". Voilà qui a pu aider More, cette méthode à base d'enquêtes, de voyages et de comparaisons, qu'Aristote aussi recommande³⁷. Mais c'est la suite immédiate qui lui pose le vrai défi: "ils trieront, corrigeront, éprouveront aux leçons de l'expérience chacune de ces prescriptions jusqu'à ce qu'ils les aient reconnues valables et, seulement alors terminant leur examen, les marqueront du sceau qui les rend intangibles et s'en serviront toute leur vie"³⁸.

Or, tout cela n'est que vœux pieux et irréalistes, dans les *Dialogues*: jamais on n'y "trie et corrige par l'expérience" des "prescriptions législatives" d'Etats-cités anciens ou actuels³⁹. Tant mieux, dira-t-on, car réussir le dit

³⁷ Il avait regroupé 158 constitutions grecques et d'autres de cités non grecques. Il précise dans sa *Rhétorique* l'utilité de cette étude comparative: "Il n'est pas seulement utile, pour légiférer, de connaître par l'étude spéculative du passé quelle constitution est utile à la cité, mais encore quelles constitutions existent chez les autres peuples et quelles formes sont en harmonie avec leurs caractères. Les relations de voyages sont donc manifestement utiles pour la législation (car c'est par là que se peut acquérir l'intelligence des lois des divers peuples), comme les enquêtes de ceux qui écrivent sur les actions humaines le sont pour les délibérations politiques; mais toutes ces recherches sont l'affaire de la politique, non de la rhétorique" (*Rhét. I*, 1360a; Paris, "Les Belles Lettres", 1932, p. 89; traduit par Médéric Dufour).

³⁸ *Lois*, XII, 957a-b. PLATON, *Oeuvres complètes*, Tome XII, 1ère partie (Paris, "Les Belles Lettres", 1976, p. 69, trad. de A. Diès).

³⁹ Aristote reproche à Socrate de faire fi de l'*expérience du passé*, en ressuscitant des lois déjà imaginées, mais que le bon sens avait fait écarter d'emblée ou abandonner après usage; Socrate se garde bien d'en soumettre aucune à l'épreuve d'une *nouvelle expérience*: "Il faut porter attention au temps considérable et aux nombreuses années où on n'eût pas manqué de voir si ces lois étaient bonnes. Car on les a presque toutes trouvées, mais les unes n'ont pas été appliquées, et on n'use plus des autres, une fois leurs effets connus. Ceci deviendrait surtout manifeste si l'on pouvait voir la constitution de Socrate en voie de réalisation" (*Pol. II*, 1264a).

examen les rendrait "intangibles" à tout jamais!

Déni de l'expérience et consécration de perpétuité qui n'ont pas plus cours chez Morton que chez Aristote. Pour le Cardinal, le système suggéré par Hythlodée mérite qu'on en fasse l'essai, telle une *hypothèse* valable qu'on peut et doit prendre la peine de vérifier. Encore faudra-t-il le munir des sauvegardes qu'exige le contexte actuel, sans quoi il serait plus nuisible qu'utile. Puis, il faudra être vigilant, exercer des contrôles quotidiens, peser avec soin le pour et le contre des *effets* du système. Il est déjà difficile de remonter aux causes du mal social, que leur intériorité ou complexité situe loin des effets. Merci tout de même à Platon, dont l'analyse met à nu ces racines, et qui a même imaginé quelque lointaine et générale solution théorique! Mais de telles *causes* sont de l'être, *de l'existant*, tandis que les ramifications de toute solution concrète sont *du futur*, sont l'objet de prévisions difficiles, par tout ce qu'elles ont de contingent. Aussi faut-il tenir compte du contexte, des aléas, du cours changeant des choses, etc. Bref, More nous montre par le biais du Cardinal que les faits politiques exercent une contrainte et une limitation sur tout changement institutionnel, si souhaitable soit-il. Il faut prévoir un progrès lent et incertain où l'on ne s'approche que par degrés de l'idéal visé: la parfaite justice, sans même exclure un éventuel retour à la case départ.

En matière de conseil, Morton est le champion, tant pour Hythlodée que pour "More". Rien ne présente mieux la pensée de l'auteur que ce passage où il y a complète unanimité. On y voit Hythlodée lui-même reconnaître les limites de la nature humaine et la nécessité d'*expérimenter* des mesures dont les meilleures ne sont qu'approximatives: ce qui est remarquable, en l'occurrence, si l'on songe à la passion avec laquelle il a plaidé la cause des pauvres, ces voleurs *apparents*, et réclamé des changements législatifs radicaux. Or, tout ce que le Cardinal lui demande, en réaction à cette sortie, c'est un système alternatif de punition des *vrais* voleurs! Mais Hythlodée fait

confiance à la sagesse du Cardinal: il comprend, au fond, que si on supprime la peine capitale pour ceux-ci, à plus forte raison les voleurs apparents y échapperont-ils. Quant aux autres changements drastiques souhaités par son discours à l'emporte-pièce, ils pourront avoir leur tour, en temps voulu. La réforme à la pièce est de rigueur: Hythlodée apprend du Cardinal que la politique est l'art du possible. Aussi propose-t-il *lui-même* un système qui est loin d'être parfait, et qui a beaucoup de réalisme, à l'encontre de la condamnation absolue qu'il vient d'émettre concernant la peine capitale: car celle-ci frappe le forçat qui désobéit au moindre des multiples règlements qu'on lui impose dans le dit système. Celui-ci, en fait, comporte des sévérités propres à hérissier les sensibilités modernes. Par ailleurs, comparé au système en place, il a pu paraître aux contemporains marqué d'une clémence quasi révolutionnaire. Bref, il est adapté au contexte. Et, si peu parfait qu'il soit, ce que le Cardinal laisse entrevoir comme perspective de mise en pratique soustrait encore quelque chose à cette perfection déjà si relative: tant que la loi anglaise n'a pas intégré le système, l'épée de Damoclès reste suspendue sur la tête du voleur, qui n'est gracié que provisoirement! Réalisme qui, là encore, obtient l'assentiment tant de More que d'Hythlodée.

La philosophie de toute cette séquence, la conception qu'on y montre de la nature humaine et de la prudence politique peut se ramener à deux points: loi de la gradualité, nécessité d'une réflexion contextuelle. L'un fonde la raison d'être du conseil; l'autre, celle de l'expérimentation. Car, d'un côté, l'homme ne naît bon que virtuellement et ne devient vertueux que par étapes, grâce à de bonnes lois, de bons conseils, etc.; de l'autre, nos solutions aux problèmes les plus graves sont conditionnées par la conjoncture et nécessitent constamment l'adaptation au contexte actuel et la vérification de leur valeur.

Voilà la méthode morienne d'analyse des faits sociaux, qui ajoute beaucoup à celle des sources consultées: More passe insensiblement de la

première cité *utopique* – celle qui, selon Platon, n'existe nulle part ailleurs que dans les cieux et dans le cœur des gens de bien⁴⁰ – à la cité d'Aristote, où la théorie se veut simplement tirée de l'*expérience*, sans projet précis de réforme; enfin, à l'Etat imaginable du XVI^e siècle, où l'*expérimentation* doit venir compléter, adapter, contrôler, vérifier ce qu'on doit à l'expérience.

La méthode morienne est *utopique* au sens que voici. Sur le titre d'un de ses cours de 1917-1918: *Les Utopies et la méthode utopique*, Lalande écrit: "J'entendais par là le procédé qui consiste à représenter un état de choses fictif comme réalisé de manière concrète, soit afin de juger des conséquences qu'il implique, soit, plus souvent, afin de montrer combien ces conséquences seraient avantageuses"⁴¹.

6.2 La méthode éclaire le propos de l'auteur

Cette méthode exposée chez Morton, de la vérification d'hypothèses par

⁴⁰ Cf. *Rép.* IX, 592a-b, où Socrate raconte un entretien qu'il eut avec Glaucon sur une certaine 'cité-de-Nulle-Part', et qui semble bien avoir fourni à More le titre de son ouvrage: "J'entends, dit-il, tu parles de l'Etat dont nous venons de tracer le plan et qui n'existe que dans nos discours; car je ne crois pas qu'il y en ait un pareil en aucun lieu du monde. – Mais, répondis-je, il y en a peut-être un modèle dans le ciel pour qui veut le contempler et régler sur lui son gouvernement particulier; au reste, peu importe que cet Etat soit réalisé quelque part ou soit encore à réaliser, c'est de celui-là seul et de nul autre qu'il suivra les lois" (*Rép.*, *op. cit.*, trad. Diès).

⁴¹ André LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, P.U.F., Paris, 1962, p. 1180. Il poursuit: "Sans doute, certains ouvrages dits utopiques sont en réalité une critique pure et simple des vices ou des abus de leur temps, sans aucune intention constructive et ressemblent plutôt aux *Voyages de Gulliver* ou aux *Morticoles* qu'à l'*Icarie* ou aux *News of Nowhere*". "Mais ce n'est pas là le vrai sens du mot. Auguste Comte assignait à l'utopie proprement dite un rôle important non seulement dans les institutions (*Disc. prélim.*, 5e partie. *Polit. positive*, I, 285-286), mais dans le développement des idées scientifiques: par exemple, en imaginant des organismes fictifs, pour faciliter l'emploi de la méthode comparative en biologie (*Cours*, 40e leçon)". Et Lalande de citer M. Le ROY, qui, dans sa *Logique de l'Invention*, note "qu'à la première phase de son travail, celle qui est proprement créatrice, l'inventeur vrai ne diffère pas de l'utopiste" (*Rev. de Métaph.*, 1905, p. 212-213).

l'expérimentation de modèles concrets, More va l'appliquer dans le reste du Livre I et surtout au Livre II, auquel le Livre I ne fait qu'introduire. A tel point que ce moment privilégié d'une *Utopie* par ailleurs délibérément ambiguë nous fournit l'aune à laquelle mesurer la vraie intention de tout l'ouvrage.

Chez Morton, Hythlodée admet le lent devenir d'une possible amélioration des mœurs, ainsi que la nécessité de vérifier dans un contexte donné la valeur du conseil ou de la loi permettant d'avancer dans la bonne direction. Mais, incapable de discuter sans se fâcher et de supporter la contradiction, son intransigeance l'amène bientôt à des positions radicales où il est plus platonicien, si possible, que le premier Platon⁴². Infidèle à lui-même, il rejette tant l'étapisme que l'expérimentation auxquels il croyait jusqu'alors.

C'est à cet Hythlodée rendu suffisant et versatile à souhait que More va confier la propagande communiste. Partie lui-même du modèle global, paradigme de l'intellectuel émotif que son temps scandalise, Hythlodée vient d'être jugé par l'auteur, qui l'a fait échouer à l'examen dont il lui avait laissé poser lui-même les deux normes: rester conscient que l'homme devient vertueux par degrés; que ce qui veut le rendre tel est toujours sujet à révision. Le communisme qu'il prône va-t-il, lui, réussir l'examen? More va montrer que non, par le biais même de ce narrateur, si peu fiable soit-il⁴³.

⁴² Cf. PLATON, *Lettre VII*: "Considérant tous les Etats qui existent actuellement, j'ai constaté que tous et chacun sont mal gouvernés" (326a). Constatation qui met un terme à son "ardent désir de s'engager activement en politique" (326e). Déclaration de principes qu'Hythlodée fait sienne, quand il refuse résolument de soumettre au contrôle de l'expérience la suggestion que More lui fait de prendre part au conseil royal et d'adapter son discours au contexte de telles délibérations. Double déni, dira Logan, de ses propres intuitions et principes (*The Meaning of More's "Utopia"*, op. cit., pp. 116 et 120).

⁴³ L'Etat communiste utopien, tel que représenté en détails par l'auteur de *L'Utopie*, sera jugé à ses actions, comme le narrateur à ses propos. Rien de plus opposé à la loi de la gradualité que la conduite tyrannique de l'Etat utopien: il ne peut

Conclusion

Maints exégètes voient le vrai sujet de *L'Utopie* dans cette méthode⁴⁴; pour eux, More est le vrai créateur de la pensée politique moderne. Car More, note Logan, à la suite d'autres lecteurs de *L'Utopie*, a réalisé que les solutions auxquelles aboutit l'analyse théorique des faits sociaux

ne sont rien de plus que des hypothèses à vérifier par de multiples contrôles. C'est ce qui le rattache aux penseurs scientifiques les plus avancés de l'époque, qui commençaient justement à développer les concepts d'hypothèse et de vérification d'hypothèse par l'expérimentation⁴⁵. Ces concepts sont ceux qui distinguent la méthode scientifique de la méthode purement empirique, et le fait que More les ait saisis et utilisés lui mérite

subsister en tant que communiste, que par la répression; plus riche que Crésus, il ne peut dominer les peuples voisins qu'en achetant les consciences. Hythlodée qui voyait une morale de bas étage dans le discours contextuel de persuasion prôné par "More", verra sans sourciller les Utopiens sacrifier à la raison d'Etat la morale la plus obvie.

La méthode par laquelle More nous forme, dès le Livre I, à juger de l'arbre à ses fruits lui permet donc, selon nous, de se prononcer sur les deux points majeurs qui l'opposent à Hythlodée: le communisme et la nécessité d'une prudence aussi souple que ferme en politique active.

⁴⁴ "L'importance des attitudes expérimentales [...] est le vrai sujet de *L'Utopie*" (Lee Cullen KHANNA, "Utopia: The Case for Open-mindedness in the Commonwealth", *Moreana*, No 31-32 (1971), p. 94. Cité par LOGAN, *The Meaning of More's "Utopia"*, op. cit., p. 62, note 29, qui ajoute: "C'est certainement l'un des vrais sujets").

Ces "attitudes" jouent dans l'étude des solutions, non dans celle des causes du mal social, note Logan, pour qui le panégyrique marxiste de *L'Utopie* n'est valable qu'en partie et ne rend justice à More qu'à demi, en faisant le bon choix du texte clé: Hythlodée chez Morton. Car l'éloge marxiste s'y arrête à l'analyse des causes, déjà due aux Grecs. More, d'après un marxiste, nous y donne "une explication scientifique des causes de la pauvreté, du crime et de l'injustice. C'est ce passage, et non l'invention de la société utopienne, qui est le plus haut sommet intellectuel et artistique de More. [...]. C'est un tournant historique dans l'histoire de l'esprit" (Russell AMES, *Citizen Thomas More and his Utopia*, Princeton, Princeton University Press, 1949, p. 176). Même point de vue chez Karl KAUTSKY, *Thomas More and his Utopia*, op. cit.; et chez Robert P. ADAMS, *The Better Part of Valor: More, Erasmus, Vives and Colet, on Humanism, War and Peace, 1496-1535*, Seattle, Univ. of Washington Press, 1962.

⁴⁵ Cf. Frederick COPLESTON, *A History of Philosophy*, The Bellarmine Series, Vol. II et III, Londres, Burns Oates & Washbourne Ltd., 1950, (1953), III, p.281-282.

d'être appelé le créateur de la science politique, titre qu'on donne pourtant à Machiavel, qui ignore tout de tels concepts⁴⁶.

Notons, enfin, que ce souci, chez More, d'émuler avec les Grecs, au profit d'un socialisme d'inspiration religieuse, le rapproche beaucoup de Tillich, qui, dans sa recherche d'une société nouvelle et théonome, prônera un socialisme plus rationnel, si possible, que le rationalisme même⁴⁷. Tous les acquis de la pensée autonome, More veut les intégrer à une réflexion socio-politique qui, visant un idéal transcendant, reste consciente de ne s'en approcher que par étapes. Dénoncer les maux ne suffit pas au prophète, sans un usage maximal de la raison en quête de solutions. Tillich verra là les deux composantes de l'esprit de prophétie, comme de l'esprit d'utopie.

⁴⁶ G. M. LOGAN, *op. cit.*, p.105. En fait, *Le Prince*, où la raison d'Etat justifie tout, comme dans la politique extérieure utopienne, valorise le type de prudence politique ou privée auquel More s'oppose le plus.

Logan, au fond, comme bien d'autres, retrouve dans cette théorie morienne de la vérification par l'expérimentation, la méthode "utopique" de Lalande: "*The Utopian construct is a kind of crude simulation model*" (G.M. LOGAN, *op. cit.*, p. 139, note 8). "Modèle" qui, pour Logan et maints auteurs cités par lui aux pages 62-65, offre beaucoup d'analogie avec son homologue des sciences physiques.

⁴⁷ Cf. "Les principes fondamentaux du socialisme religieux", in: *Christianisme et socialisme*, pp. 173-174: "Le socialisme religieux ne doit pas sous-estimer l'élément rationnel. Sa conscience prophétique elle-même l'oblige à affirmer radicalement le droit et la forme: *pas moins que le rationalisme, mais plus fortement encore, il lui faut exiger la forme juste*" (les soulignés sont de nous).

CHAPITRE 4

UNE THÉOLOGIE DE LA CULTURE: THÉORIE D'UNE CULTURE À SUBSTANCE RELIGIEUSE

Introduction

L'auteur de *L'Utopie*, nous l'avons vu, critique en vue de reconstruire, même si l'on ne voit pas tout de suite qu'il préfère les remèdes progressifs aux solutions radicales. Tillich aussi, notre *Introduction* le montrait déjà, critique en vue de reconstruire. La guerre mondiale lui a paru "la conséquence nécessaire d'un ordre social déterminé", imbu d'un "esprit bourgeois" autosuffisant, où un capitalisme tout-puissant et un nationalisme excessif l'ont imposée à l'Europe entière. Il en sort avec "une volonté animée d'une forte colère contre une société ainsi construite"¹, où les classes économiquement inférieures sont si loin du pouvoir de décision. La vigueur avec laquelle il en dénonce les maux n'aura d'égal que l'enthousiasme avec lequel il proposera la solution de rechange d'une société nouvelle, imprégnée d'esprit religieux.

Le chapitre 4 traitera de cette critique tillichienne, et le chapitre cinq et dernier, de la reconstruction pratique dont elle décrit déjà le programme théorique: elle ne peut analyser les causes de tels maux sans suggérer des remèdes à ceux-ci, autrement dit, des principes d'effets contraires, susceptibles de prendre forme dans des circonstances favorables, comme il semble s'en former un concours, à l'époque. Poursuivant dans ces deux chapitres notre comparaison des socialismes morien et tillichien, nous en soulignerons, au fur

¹ Lettre de 1919 déjà citée, d'après *Paul Tillich. Sein Leben, op. cit.*, p. 52.

et à mesure, les similitudes et les différences. Disons, *grosso modo*, que celles-ci priment dans le présent chapitre, touchant la façon dont More et Tillich critiquent leur temps, et que celles-là reviennent en force, au chapitre terminal, quant à la façon dont chacun d'eux applique sa propre méthode aux réalités concrètes.

Car si, d'un côté, ce que nos deux penseurs ont en commun comme chrétiens munis d'une haute culture est pour beaucoup dans le fait que, sur le plan pratique, leurs conclusions se rejoignent le plus souvent, le défi, par contre, fort différent auquel fut confronté leur christianisme respectif explique en grande partie la différence profonde de leur approche critique: c'est au nom d'une *culture à faire renaître* que More propose le modèle d'une société nouvelle où les inégalités sociales tendront à disparaître; c'est au nom d'une *culture de remplacement* que Tillich se fait le promoteur d'une société pleine de sens, où chaque homme puisse être vraiment homme.

Disons pour simplifier que, dans un cas, la religion est en manque de culture, et que, dans l'autre, la culture est en manque de religion. Dans leur socialisme religieux respectif, chacun comblera le vide en cause, l'un en tirant profit de ce qu'il y a de plus rationnel, où qu'il le trouve, et l'autre, en faisant appel à ce qu'il aperçoit de plus religieux dans les modèles de toute époque.

Sur ce fond d'analogie, la problématique toute différente va commander une approche critique toute différente, et trouvera, du reste, à chaque fois, l'homme de la situation, capable de lui faire face: en 1516, un bon théoricien et praticien de la politique, "consommé dans l'appréciation des choses humaines"²; en 1919, un remarquable théologien, d'une puissante originalité.

² "*In humanarum rerum aestimatione veterator*", disait Budé dans sa lettre à Lupset (cf. les *parerga* de *L'Utopie*, *op. cit.* p. 4).

Précisons d'emblée quelque peu –avant d'en faire la substance du présent chapitre et d'en retrouver les effets au chapitre 5– ces rapports différents entre religion et culture qui définissent les deux époques et précisent, du même coup, le plan du reste de notre exposé: ici, en fait, se noue le sujet de notre thèse, qui n'entend démontrer qu'une chose, disions-nous, à savoir –pour citer l'article 2 de notre *Introduction*– "qu'il est impossible de voir en More et en Tillich les communs répondants d'un même socialisme effectif". Tout va découler de la problématique différente: même les conclusions identiques auxquelles en arrive leur théorie respective au stade de l'application porteront la marque de cette différence originelle: tirées de prémisses différentes, elles ne seront pas manifestées de la même façon, n'auront pas le même degré de concrétude, etc.

A l'époque de *L'Utopie*, More et ses amis humanistes n'ont pas affaire à un christianisme que l'on combat ou qui n'a pas voix au chapitre dans les débats d'idées, mais à une religion toute nominale, dont on ne vit pas vraiment, parce qu'on s'en instruit mal ou se soucie peu de la bien connaître. Ils tentent donc de lui redonner une vie intellectuelle que la vie spirituelle et la pratique réelle pourront suivre; bref, de lui communiquer un nouveau souffle de rationalité ou de savoir laïc, condition *sine qua non* d'un savoir religieux renouvelé. La routine, la médiocrité, la superstition, la sclérose: coutumes ecclésiales périmées, formes liturgiques désuètes, modes de piété archaïques, tels sont les maux, dont les remèdes s'appellent: grammaire, philologie, art de prêcher, éditions critiques des grands maîtres. La culture *profane* est convoquée d'urgence à la rescousse d'une Eglise oublieuse de ses origines et pratiquement coupée de ses sources par l'ignorance et l'incurie: on ne peut lui rendre la Bible et les Pères qu'en lui rendant "les trois langues": l'hébreu, le grec et le latin; on ne peut l'éclairer sur le sens de ses pratiques actuelles qu'en lui rendant l'histoire; ni prôner le renouveau de la théologie que par celui des belles-lettres et de la philosophie.

Tillich et ses collègues du Cercle *Kairos* de Berlin ou de l'Institut de recherches sociales de Francfort ont affaire, eux, après la guerre de 14-18, à une culture entièrement *sécularisée*, d'où la substance religieuse est totalement absente. La pensée instrumentale et la science de la nature, toutes deux en plein essor depuis le Siècle des Lumières, croient tenir en toute certitude que leur méthode commune, où la raison se suffit à elle-même, doit s'étendre à tous les autres secteurs du haut savoir. C'est tout le champ de la connaissance, finalement, –y compris le droit, l'éthique, l'esthétique, la métaphysique, ou ce qui en nie la possibilité– qui est à base de "finitude rationnelle autosuffisante", comme aime à dire Tillich. Pour lui et ses amis, cette culture est privée de la seule substance susceptible de lui donner sens et profondeur: le contenu religieux. C'est un tel contenu qu'on voudra lui rendre, tout en en conservant les acquis proprement rationnels. Car si, d'un côté, on lui sait gré de s'être affranchie d'une religion mal entendue, qui prétendait brimer le développement naturel de la raison, on lui reproche, de l'autre, d'être tombée dans l'excès contraire en niant toute transcendance, en rejetant toute religion, ou mieux, en s'en faisant une nouvelle, qui a pour dogme un absolu contradictoire dans les termes: tout est relatif, tout est matière à opinion et affaire de raison.

Bref, on fait face, dans un cas, à une religion plutôt inculte, dans l'autre, à une culture pratiquement a-religieuse. Quand donc, dans *L'Utopie*, More décrit une chrétienté contemporaine intellectuellement paresseuse et moralement oublieuse des quatre vertus cardinales mises à l'honneur par l'Antiquité, sa critique, on l'a vu, met à profit ce qu'il y eut de plus rationnel chez les Anciens et ce qui point de plus rationnel dans la pensée de son temps. Ainsi entend-il, pour ainsi dire, *ramener la religion à la raison*, à cette raison que la foi présuppose ou que la religion en général ne fait qu'accomplir. Tillich, à l'inverse, dans ses écrits socialistes, entendra plutôt *ramener la raison à la religion*, à cet absolu face auquel la raison n'est que relative. En vue de quoi, il devra tirer profit de ce qu'il trouve de plus religieux dans les modèles

culturels du passé et dans ceux qu'ii voit poindre en son temps.

On devine aussi, dès lors, une seconde différence importante qui découle de la première et concerne cette fois, dirions-nous, l'étendue respective de la tâche des deux socialistes: même si More et Tillich envisagent le problème social dans l'ensemble de la situation culturelle de leur époque, l'auteur de *L'Utopie* ne se doit de faire appel à la culture profane que dans la mesure où elle concerne la *notion de l'Etat juste* à promouvoir. Ce qu'il pourra faire, pour ainsi dire, en solitaire. Tandis que Tillich voudra que *tous les domaines de la culture* soient à nouveau imprégnés de sens religieux. Ce qu'il ne pourra faire qu'au sein d'une équipe de savants, dans une concertation des plus solidaires. Projet des plus ambitieux, qui l'oblige toujours, du reste, à mener la lutte sur deux fronts, à la différence de More: si ce dernier, en 1516, déplore, non pas que son Eglise entrave le progrès de la raison, mais s'en absente dangereusement, Tillich, lui, en 1918, estime, nous l'avons vu, que son propre luthéranisme lui bloque, au départ, la voie d'accès à une pensée socialiste. En fait, son socialisme religieux aura toujours à combattre dans la religion ce qui peut s'y loger d'irrationnel et de contraire au libre déploiement de la culture; et, dans la culture, la prétention à se passer de la religion.

C'est justement l'amplitude de la tâche tillichienne qui rend compte des dimensions du présent chapitre. Elle ne permet pas de faire l'économie de la théologie de la culture, dont le socialisme religieux n'est qu'un chapitre. *L'Utopie* est un opuscule de 200 pages; les écrits socialistes tillichiens, à les prendre dans leur première origine théologique, en couvrent aisément 500 ou plus. Jamais, cependant, nous n'entendons, quoi qu'il semble, oublier More et son socialisme de spécialiste ès choses humaines, de théoricien et praticien de la politique avant tout -sans oublier pour autant sa théologie d'autodidacte, toujours à lire entre les lignes. Mais Tillich est théologien de profession, et c'est de sa discipline qu'il entend faire usage, lors même que les divers champs du

savoir auxquels il entend donner un contenu religieux paraissent disperser son attention... et la nôtre, du même coup. Toutefois, nous entendons garder constamment présent à l'esprit le fait que la théologie tillichienne de la culture trouve son champ privilégié d'application dans ce socialisme religieux que nous entendons comparer à celui de More. D'aucune façon, notre exposé relativement long d'une telle théologie ne doit nous dépister: celle-ci n'a d'autre intention chez Tillich que de critiquer la société de son temps et d'amorcer ainsi l'élaboration des concepts propres à définir le projet de reconstruction qu'est son socialisme religieux.

Ce chapitre-ci peut néanmoins commencer par un relevé des ressemblances générales mais importantes qui apparaissent déjà entre un Tillich et un More désormais mieux connus que dans notre *Introduction*: nous n'avons pu lire Marx et Kautsky appliquant leur grille de lecture à des pages capitales de *L'Utopie* sans comparer le socialisme marxien et le socialisme marxiste à celui de More et à celui de Tillich, ni sans vérifier, du même coup, la portée du oui et du non que Tillich, de son propre aveu, dut toujours prononcer à l'endroit de Marx. En fait, dans la mesure où capitalisme naissant et capitalisme adulte ont beaucoup en commun, on devrait retrouver de notables affinités de pensée entre un More et un Tillich qui en dénoncent respectivement les aberrations. Mais la dimension historique de cette mise en parallèle commande surtout une prise en compte plus particulière du contexte, *i. e.* des différences entre le début du XVI^e siècle et celui du XX^e: Tillich n'a pas le même lecteur que More, etc. Le gros de notre chapitre 4 va donc porter, dans un deuxième temps, sur l'approche spécifiquement différente de Tillich, compte tenu de son interlocuteur, de sa formation, etc.

1. Similitudes

Tant chez More que chez Tillich, la *vocation socialiste* n'a rien d'une vocation tardive et commande une fidélité couvrant la vie entière. Leur *critique*

socialiste en recevra une ampleur de vue toujours plus grande.

1.1 Vocation socialiste

Dans le cas de More, c'est manifeste: dès ses années d'étudiant, il a pu faire l'expérience de conditions économiques différentes et de leur rôle fort déterminant pour le reste de l'existence. En compagnie de condisciples plus pauvres que l'on autorise à mendier pour se procurer le nécessaire ou ce qui en est bien proche, il est déjà fort conscient de ce que ceux-ci risquent le sort même de leur avenir dans ces études ardues qu'il leur faut mener en se serrant la ceinture. Lui-même, du reste, doit poursuivre celles-ci sous un régime très austère dont son père, qui l'a connu le premier, veut lui voir refaire l'expérience, dans le respect d'une certaine tradition. Plus tard, à son tour, More connaîtra la pauvreté, avec toute sa famille, quand le roi lui aura confisqué la grande partie de ses biens. Dans l'intervalle, toute sa carrière le mettra en contact étroit avec les pauvres. Il risquera sa vie pour faire échouer des décrets royaux susceptibles d'appauvrir le petit peuple. Il échappera à la colère d'Henry VII en s'exilant, à celle du Chancelier Wolsey en le supplantant dans la faveur d'Henry VIII; mais pas à celle de ce dernier, quand il aura osé défendre les biens d'une Eglise encore proche du pauvre.

Pour Tillich, ce semble moins évident, aux deux points de vue: appel précoce et fidélité durable. "J'étais donc socialiste d'esprit, bien avant la révolution", disait-il en conclusion de la lettre déjà citée de 1919. La guerre, c'est indéniable, l'a fait opter pour le socialisme. Telle est, du moins, l'explication qu'il nous a donnée, dans la dite lettre, du "bien avant"; il semble donc qu'on ne puisse remonter plus haut. Pourtant, ses documents autobiographiques nous en disent un peu plus long là-dessus: c'est dès ses études primaires que Tillich, de son propre aveu, se trouve placé aux confins qui séparent les classes sociales. C'est à l'école *publique* de Schoenfliess qu'il aura, comme il dit, ses "vrais amis", issus du milieu le plus modeste.

Partageant même leur animosité à l'endroit de la classe supérieure à laquelle il se sent coupable d'appartenir, il aura des relations fort tendues avec les enfants de son propre niveau social, en compagnie desquels il suit des cours privés de latin et qu'il retrouve plus tard au Gymnasium de Königsberg: "nous demeurâmes étrangers tout au long de notre vie d'écoliers"³. "D'appartenir à une classe privilégiée fit donc naître en moi très tôt un sentiment de culpabilité sociale qui devint plus tard très important dans ma vie et dans mon oeuvre"⁴. Rappelons aussi qu'en 1911, à 25 ans, il est, à Nauhen, le vicaire du superintendant Lang, qui, à la fin de ce court mandat, rend un témoignage vibrant d'admiration au zèle pastoral et au savoir étendu du jeune pasteur déjà sensibilisé aux rapports de l'Eglise et du monde séculier. Dès lors s'annonce chez Tillich une théologie contextuelle qui, durant l'année suivante, trouve son champ privilégié de réflexion: ordonné le 18 août 1912, il est alors assistant-prêcher, avec le même zèle et la même ouverture d'esprit, dans une paroisse ouvrière de Berlin. "C'est sa première vraie rencontre avec le prolétariat"⁵. Tillich ne se sera donc pas tout à fait improvisé socialiste. Ces dispositions de bon augure, cet appel qui se fait entendre assez tôt dans la vie, jouera sans doute son rôle dans la constance de Tillich à promouvoir la cause socialiste.

1.2 Socialisme et universalité

Le souci socialiste, tant chez More que chez Tillich, frappe par ses notes d'universalité. Au sens, d'abord, du caractère structurel ou collectif du mal social, dont il faut chercher les causes dans les structures mêmes établies par l'homme. Au sens, ensuite, d'une extension constante de la vision socialiste: à l'Europe, à l'Occident, à l'Humanité.

³ *On the Boundary, op. cit.*, p. 19.

⁴ *Ibid.* et p. 20.

⁵ Renate ALBRECHT-Werner SCHÜSSLER, *Paul Tillich. Sein Leben, op. cit.* p. 32.

Dans sa perspective holistique, un tel souci prend toujours en compte un ensemble de structures, qui fabrique des pauvres avec une quasi nécessité. Il remonte, surtout, aux origines les plus universelles du mal, qui sont d'ordre éthique: More parle de cupidité et d'ambition; Tillich met aux sources de la convoitise et du pouvoir capitalistes les forces irrationnelles d'un éros insatiable et d'une volonté de puissance inassouvie. "Paupérisme" est le terme utilisé par Marx pour montrer ce qui résulte du jeu complexe des institutions européennes décrites au Livre I de *L'Utopie*. On en retrouve l'idée chez Tillich, préoccupé lui aussi de faire voir que l'économie de type capitaliste moderne détient souvent à elle seule tous les moyens –pouvoir politique et légalisme– de produire les mêmes effets; elle règne dans l'Etat, s'y approprie le droit, et décide de tout, comme de s'allier au militarisme nationaliste et de déclencher une guerre mondiale. Pareille complicité d'un Etat militariste et du capital, qui enchaîne le droit, à toutes fins pratiques, fait l'objet de la critique socialiste tant de More –et du Marx de la section 8– que de Tillich. More, le premier, l'a bien vu, dès 1516, et a pu le vérifier jusqu'à la fin de sa vie: la richesse nationale accrue grâce au laissez-faire qui laisse inappliquées les lois destinées à contrer l'expropriation des petits fermiers n'a de raison d'être pour Henry VIII que d'alimenter via les levées d'impôt la guerre de conquête susceptible d'agrandir son Etat. Aucun déboire, aucun espoir frustré ne corrigera chez le roi ce nationalisme aveugle et paradoxal, qui le prive de sa vraie et valeureuse armée, traditionnellement constituée d'un grand nombre de petits paysans libres; qui l'oblige donc à recruter au prix fort des mercenaires sans foi ni loi, prêts à se désister au moment décisif; bref, qui lui promet, du même coup, la ruine complète de l'Etat prospère légué par son père Henry VII, et de cinglantes défaites ignorées jusque-là de l'armée anglaise. Or, il y a quelque chose d'analogue, en 1914, et la critique socialiste de Tillich fait preuve alors d'une clairvoyance prophétique semblable à celle de More: la guerre d'où la valeur proprement militaire est plus ou moins absente, et dont décident ceux qui la font de leur bureau, en payant de leur capital plus que de leur personne,

est toujours aussi ruineuse pour les petites gens que prête à renaître sous l'impulsion de ceux qu'elle épargne. Aussi la lettre déjà citée de 1919, où il dresse le bilan de la guerre mondiale, ne signale pas seulement "la profondeur inouïe de la misère et du dénuement qui sont le lot du peuple à Berlin", et "la dévaluation croissante du soldat au profit de l'officier", mais aussi "le fossé plus grand encore qui se creuse entre ceux qui périssent au front et les profiteurs de guerre installés à Berlin". Surtout, il redoute pour l'avenir "l'absolutisation de l'idée de nationalisme", qui menace la survie de l'humanité. Une Allemagne qui ploie sous une énorme dette de guerre sera, dans peu d'années, une proie facile pour une propagande nazie recrutant ses adhérents dans une classe moyenne d'esprit capitaliste et plus ou moins privée de mémoire: ayant eu ou s'étant donné les moyens de survivre sans trop de pertes à une première guerre, elle s'engage aisément dans une seconde, où elle investit ses capitaux pour les soustraire à la créance alliée. De 1919 à 1933, et même au-delà, capitalisme et nationalisme feront l'objet principal et conjoint de la critique socialiste de Tillich. En quoi elle est bien proche de celle de More. Souci socialiste commun qui couvre l'Europe, l'Occident, l'Humanité.

Erasme disait de More: "S'il a écrit *L'Utopie*, c'est pour pointer du doigt ce qui fait que les Etats ne se portent pas tellement bien"⁶. Certes, sa cible préférée est l'Angleterre, qu'il connaît à fond; mais le capitalisme qu'il y dénonce est en voie de se propager à toute l'Europe. Aussi s'en prend-il tout autant, dans son ouvrage, aux monarchies de langue romane: France, Espagne et Italie. Quant à Tillich, il disait de la guerre de 1914: "je l'ai vécue comme destin, à savoir comme le destin de la culture européenne"⁷. Culture dont la guerre lui semble sonner le glas. Aussi croit-il devoir "lui imposer tout uniment le nom de fin" (*ibid.*). Aspect européen, donc, commun à la critique des deux

⁶ Lettre à Hutten, *op. cit.*, Allen, 999.

⁷ Lettre de 1919 déjà citée.

socialistes.

On trouve même dans le socialisme de More certaine note occidentale, que l'on retrouvera chez Tillich, par le biais de Marx explicitant le schéma morien. Rappelons ici que les Utopiens colonisent des terres vacantes pour régler leur problème de surpopulation. Oncken et Troeltsch ont vu là l'amorce du dessein impérialiste qui caractérisera toujours le capitalisme anglais. Chambers, qui rend hommage au sens critique aigu de deux exégètes allemands scrutant *L'Utopie* à la loupe, voit pourtant dans cette interprétation une erreur démentie par des faits récemment portés à la connaissance de l'érudition morienne: More a connu l'Amérique beaucoup plus concrètement que par les récits de voyage d'Améric Vespuce; des membres de sa famille allaient s'y rendre comme colons, dans le simple but d'échapper à la pauvreté (dont le capitalisme naissant créait toutes les conditions), quand des fonctionnaires ennemis de son père firent échouer l'entreprise⁸. On comprend donc que ses Utopiens jugent fondé sur la loi naturelle ce droit d'accès à des terres en friche. Compte tenu de ce que l'on sait de cette tentative ratée de proches parents de More, la conduite des Utopiens apparaît bien plus comme un élément de critique socialiste que comme un vague augure du credo colonialiste anglais. Marx, pour sa part, est sensible au premier aspect: pour lui, comme pour More, c'est en vue de survivre dans un pays vierge où il y a pour tous du sol à cultiver, qu'on quitte sa terre natale où la propriété commune, comme les *latifundia* de la Rome antique, est devenue propriété privée d'un petit nombre d'accapareurs; on se rend en Amérique pour échapper à un capitalisme qui viendra, du reste, vous y rejoindre, et s'y approprier, encore une fois, à titre privé, la propriété commune⁹. Marx s'étend sur l'épopée américaine des premiers arrivants pour montrer, par un exemple de plus, que

⁸ Cf. R.W. CHAMBERS, *Thomas More*, op. cit., pp. 132-135 et 367.

⁹ Cf. Karl MARX, *Le Capital*, op. cit., pp. 1227-1235.

le capitalisme est quelque chose de typiquement *occidental*: là aussi, le capitalisme vient y sévir en mettant un terme à une sorte de "communisme primitif", puisque faire valoir sa propre terre et y vivre dans l'aisance, c'est encore la "propriété privée" de type communiste, "fondée sur le travail personnel". Marx qualifie le capitalisme de proprement *occidental*, au point de prédire avec assurance qu'un tel fléau ne pourra pas sévir dans la Russie paysanne de son temps: la tradition féodale de l'Europe médiévale y est trop solidement enracinée¹⁰. Nous rappelons tout cela parce que Tillich semble bien s'inspirer de Marx lecteur de More, chaque fois qu'il parle de cette "propriété représentative" prônée par son socialisme religieux: comme nous le verrons, au chapitre 5, il prend alors tous ses exemples dans l'ancienne Europe et dans la Russie paysanne à laquelle Marx se référerait. Pour lui aussi, nous le verrons, le capitalisme est un phénomène occidental, exclusivement ou presque.

Quant à la plus haute note d'universalité: l'Humanité, comme suprême et définitive recrue du socialisme, nous avons vu comment elle se devine en filigrane dans les deux livres de *L'Utopie*: au Livre I, comme perspective eschatologique, au Livre II, comme tendance déjà à l'oeuvre chez des Utopiens toujours prêts à exporter leur constitution, leur morale et leur religion, dont ils ne voient pas encore qu'il en existe de plus parfaites. Mais ceci pose la question de l'aspect *utopique* du socialisme. Dans la mesure où l'Utopien de More –comme l'auteur lui-même– va de l'avant, le regard tourné vers le haut, vers un idéal qu'il sait, à la fois, devoir être visé et devoir rester hors d'atteinte, nous avons là déjà ce que sera chez Tillich "*l'esprit de l'utopie*". Et aucun doute que pour Tillich, le socialisme doive, au nom de cet esprit, s'étendre à l'humanité entière. Mais en autant que l'homme demeure celui que l'expérience quotidienne nous fait connaître, le socialisme prôné par More pour un tel homme est proposé sous forme de modèle expérimental: il est *utopique*

¹⁰ Cf. *Le Capital*, *op. cit.*, pp. 1171-1172.

en un sens étranger à Tillich. Ce dernier, on pourra le constater, formule de manière discursive et conceptuelle ce qui est intuitif et concret dans la fiction morienne. Différence d'approche qui sera, en fin de compte, l'essentiel de ce chapitre 4.

2. Différences

C'est le contexte différent -avec l'interlocuteur particulier qu'on y trouve- qui commande à nos deux socialistes une approche différente. Voyons d'abord la différence du contexte, ensuite celle de l'approche.

2.1 Deux siècles différents

La critique socialiste de *L'Utopie* porte, nous l'avons dit, sur un mode de production que l'auteur décrit en termes d'*oligopoles* et de *monopoles*, et auquel on donnera plus tard le nom de capitalisme. Marx parlera d'une "ère capitaliste" dont l'"aurore" dure pour lui "trois cents ans". Situait dans le temps et dans l'espace *chacune des premières manifestations* du mouvement dont l'analyse lui importe, celui du mode de production capitaliste, il trouve ce dernier, à l'origine, dans l'Angleterre de More, celle du premier quart du XVI^e siècle, où il est visible au point de présenter l'aspect d'"une violente révolution économique". Plus tard, il le retrouve en Allemagne, en Hollande, en Écosse, en Amérique enfin, doté des mêmes attributs, parfois, comme en Écosse, sous la même forme spectaculaire.

Mais, pour Tillich, dans le premier quart du XX^e siècle, le manque de synchronie pris en compte dans la peinture de Marx n'existe tout simplement plus: c'est un peu partout dans le monde que le capitalisme lui paraît exercer désormais ses ravages, d'une façon perceptible à tout homme de bonne volonté, qu'il soit homme d'action ou théoricien. Première différence, donc, entre 1516 et 1919: More décrit un capitalisme en devenir, dont il prévoit l'expansion; Tillich aura affaire à un capitalisme adulte, qui sévit à l'échelle de l'Occident.

Deuxième différence, plus significative encore: la critique socialiste de More est celle d'un pionnier initiant des humanistes dociles, peu portés à la remettre en question, inaptes même à ce faire. Tillich, au contraire, devra élaborer la sienne parmi ses pairs, à l'intérieur du Cercle *Kairos*, et l'adresser à une audience fort capable de la contester. Explicitons un peu.

En 1516, *L'Utopie* de More participe au combat humaniste pour une culture à faire renaître, moyen idéal de combler le vide culturel qui sévit alors et dont souffre en premier lieu la religion; en 1919, l'option socialiste de Tillich et les publications où elle s'exprime s'inscrivent dans une lutte d'une bonne partie de l'intelligentsia contre une culture sécularisée, à laquelle on estime qu'il faut redonner une substance religieuse. Tillich, en particulier, qui croit à l'unité de la connaissance, s'est donné pour tâche de rendre un tel contenu à toutes les disciplines. Cette raison autonome en progrès du temps de More, en laquelle de nombreux humanistes chrétiens trouvent alors un allié naturel, sera pour Tillich un adversaire de taille, en ce qu'elle se veut l'apanage d'une pensée qui écarte de sa recherche toute référence religieuse. Par ailleurs, il faut conserver les acquis dont cette culture résolument profane a pu enrichir la raison en l'affranchissant du pouvoir tyrannique que tout credo confessionnel pourrait exercer sur elle. Comment rendre, dès lors, à cette raison autonome le contenu religieux qui lui fait défaut, sans que celui-ci redevienne l'expression de lois imposant du dehors à la raison des normes étrangères à sa nature? Voilà le problème de Tillich, qu'il lui faut résoudre dans tout le champ du savoir.

Un autre élément de cette problématique rend encore sa tâche plus ardue. Au premier quart du XVI^e siècle, le principal adversaire de l'humaniste soucieux de rendre les lettres à la religion, c'est encore, disions-nous, l'ignorance et la paresse intellectuelle, favorisées par des mœurs décadentes. Sur le plan d'une vie de l'esprit qui se réalimente aux Anciens pour y puiser

la culture apte à redonner accès au savoir religieux, l'humaniste chrétien n'a pas tellement d'émules qui puissent lui tenir tête: la scolastique tardive peut paraître, à côté, une forme d'obscurantisme, qui n'a d'ailleurs pas réagi à la publication de *L'Utopie*, autant que l'on sache. Somme toute, la critique socialiste de More, toute imprégnée d'esprit religieux, n'est discutée ni par l'éventuel opposant, qui l'ignore, ni par l'allié humaniste, qui l'accueille avec enthousiasme et admiration, sans perdre un tant soit peu de son estime pour Henry VIII, ni peut-être bien comprendre le propos de More concernant le communisme utopien.

Au premier quart du XXe siècle, le contexte est tout autre: la culture tenue pour responsable de tout le mal social, celle de l'esprit bourgeois autosuffisant, n'a pas dit son dernier mot. Elle a même la vie dure pour une raison toute spéciale: en lutte contre elle, on reste pourtant marqué, plus ou moins consciemment, par ses principes les plus discutables. Le consensus en faveur d'une culture nouvelle, pénétrée de sens religieux, peut réunir un grand nombre de penseurs, d'hommes d'action, d'artistes et de jeunes gens, mais d'une façon peu définissable, où l'inconscient et l'affectivité jouent parfois un grand rôle. L'adversaire de taille, en l'occurrence, c'est justement la culture à remplacer, en tant qu'elle hante et habite toujours les mentalités, à leur insu, de ceux-là mêmes qui en annoncent la mort. Bref, dans la lutte contre une culture marquée par la confiance exclusive qu'elle fit et fait toujours à la raison, il y a un double danger à éviter: renchérir, sans en être conscient, sur pareille confiance, ou la perdre exagérément, d'une façon plutôt réactionnaire qui ferait bon marché des acquis rationnels les moins discutables. Ainsi verra-t-on Tillich, en quête d'alliés contre ce qu'il appelle "l'esprit capitaliste" ou "l'esprit bourgeois" de finitude autosuffisante, signaler à ceux-ci tantôt l'un, tantôt l'autre de ces deux périls. Examine-t-il, par exemple, l'importante contribution au renouveau de la théologie, d'un Karl Barth dont il admire sans réserve le commentaire de la *Lettre aux Romains*, il aura tôt fait néanmoins

de nuancer sa solidarité avec cette théologie néo-orthodoxe: Barth souligne à un point tel l'omniprésence et l'universalité de l'action de la Providence, que l'initiative de la raison humaine semble y avoir peu de place; le chrétien semble même invité à une pratique de la foi qui assigne un rôle plutôt mineur à une critique sociale débouchant sur un socialisme d'esprit religieux¹¹. Quant à la théologie dite "libérale", elle paraît à Tillich souffrir du vice contraire: une foi excessive en la raison¹². Tillich, par ailleurs, fait un vibrant éloge du livre récent de Rudolf Otto: *Le sacré*. Là encore, néanmoins, il met en garde contre une notion du sacré ou du religieux qui ne s'incarnerait pas dans des formes rationnelles suffisamment élaborées. Il en est de même aussi, quand il parle des mouvements de jeunesse: leur inspiration peut être profondément religieuse, mais aussi négliger la recherche de formes rationnelles où puiser ses motivations¹³. Telle est la tâche complexe à laquelle Tillich s'attaque: c'est dans la contestation autant que dans la concertation qu'il se doit de rendre à la culture sécularisée de son temps la substance religieuse qui, selon lui, doit être l'âme de toutes les disciplines.

¹¹ Cf. Jean RICHARD, "Royaume de Dieu et Justification par grâce", *Etudes Théologiques et Religieuses*, tome 67, no 4, 1992, pp. 505-506.

¹² Cf. Jean RICHARD, "Introduction", p. 12, in: *La Dimension religieuse de la Culture*, op. cit.: "Tillich proteste tout autant que Barth et son école contre les faiblesses de la théologie libérale, qu'il accuse d'avoir rationalisé, et partant affadi, vidé la religion de son contenu essentiel. Sa perspective se veut pourtant beaucoup plus large". Bref, Tillich est en continuité avec Barth, comme critique de la théologie libérale, mais non comme refusant le socialisme religieux.

¹³ Cf. Jean RICHARD, "Introduction" déjà citée, pp. 14-15: "La jeunesse se trouve alors caractérisée par son opposition à la rationalisation scientifique et technologique, typique de la société bourgeoise, qui entraîne l'objectivation et la chosification. Le mouvement de la jeunesse réagit par la recherche d'une immédiateté, à laquelle Tillich reconnaît d'emblée un caractère religieux. [...]. Tillich approuve cette nouvelle orientation mystique de la jeunesse, mais il lui adresse la même critique qu'à Otto: elle ne pourra survivre si elle n'arrive pas à produire de nouvelles formes rationnelles, culturelles et religieuses".

Cette différence générale de contexte s'accroît encore si on l'applique aux réalités socio-politiques que More et Tillich entendent traiter dans une optique religieuse. Placé par un sort favorable tout près des détenteurs du pouvoir et des maîtres de la finance, More peut élaborer à lui seul une critique socialiste fort originale, mais qu'aucun travail d'équipe n'aura mise en question ni fait progresser par le dialogue: il lui suffit de son sens chrétien et de sa culture politique pour rendre la raison à la religion, d'une façon qu'on ne se souciera pas tellement de discuter. Tillich, lui, qui a désormais affaire à un capitalisme *adulte*, peut et doit prendre part à la critique également *adulte* que l'on en fait par la plume ou oralement, dans les milieux du haut savoir. La discussion donne lieu parfois à d'intenses polémiques, et occupe désormais nombre de savants: pensons aux sommités de disciplines variées, que regrouperont le Cercle *Kairos* et le nouvel *Institut de recherche sociale* de Francfort. Car le dossier socialiste est alors tellement plus vaste que celui que More avait pu se constituer pour son propre compte, à même son érudition et ses observations! Si, en 1919 et dans les années suivantes, il n'est pas beaucoup question de *L'Utopie*, on parle néanmoins d'un Marx qui l'a bel et bien lue et s'en est partiellement inspiré, qu'on le sache ou pas; on étudie les nouveaux théologiens qui traitent du socialisme ou ceux qui l'excluent de leurs soucis; on revoit l'histoire déjà longue de ce dernier, et, surtout, ce que l'on appelle les textes fondateurs du marxisme¹⁴. Ainsi veut-on trouver ce que le socialisme peut apporter de réponse aux problèmes du temps, en rendant à la culture le contenu religieux apte à lui donner sens et profondeur.

Bref, la critique socialiste de More fut la création solitaire d'un humaniste chrétien qui, étroitement mêlé à la politique active et à la vie économique, pouvait se permettre une réflexion contextuelle sur de tels sujets.

¹⁴ Comme ces *Manuscrits de 1844*, que découvrent et publient, en 1929, des amis de Tillich. A la suite de quoi le discours socialiste de Tillich, sous nombre de ses aspects, est plus marxiste qu'il ne l'était jusqu'alors.

Celle de Tillich dut être le résultat d'une pensée forcément multidisciplinaire, vu la diversité des prises de position, souvent opposées, et l'étendue considérable de la littérature existante. Le défi de l'un: une religion manquant de culture, et celui de l'autre: une culture manquant de religion, donnent lieu à des tâches toutes différentes en des contextes différents, compte tenu de l'interlocuteur différent.

Mais une autre différence a son importance: elle tient, cette fois, à la formation. More et Tillich sont deux critiques de la société de leur temps, que Marx rangerait sans doute dans la catégorie où il se place lui-même, celle des "économistes d'occasion". C'est de tout temps, depuis les Grecs au moins, que le penseur politique porte jugement sur l'économie: spécialiste des vues d'ensemble, il estime disposer du recul suffisant pour lui assigner sa place dans ce tout qu'est la vie de la Cité ou de l'Etat. Marx lui-même, en polémique avec l'économiste professionnel, semble engagé dans une "Querelle des Anciens et des Modernes". Tillich, pas plus que More, n'échappe à cette tradition¹⁵: comme critique socialiste, il y aura de l'autodidacte chez lui, comme chez More. Mais ce que More fait au titre de sa *formation d'humaniste* familier avec la pensée politique grecque, Tillich le fait au titre de sa *formation de philosophe ou de théologien* qui a digéré tant d'influences d'ordre académique et assimilé activement la doctrine de tant de maîtres anciens ou actuels¹⁶. Attentif à discerner dans son époque les questions à poser, Tillich, comme notre *Introduction* le montrait, croit que c'est à la théologie d'y répondre; et que si la philosophie s'en charge, elle se fait alors théologie. En fait, ces deux

¹⁵ Quoique, à la différence de ce dernier, il n'ait pas affaire d'aussi près à l'économie; il hésite même longtemps à se mêler de politique; mais le fait consciemment quand il a décidé d'y prendre part.

¹⁶ Le compte rendu de Tillich: *La catégorie du "sacré" chez Rudolf Otto (1923)* nous fait voir, souligne Richard -p. 13 de l'op. cit.- "jusqu'à quel point Tillich assimile chacune des sources qu'il absorbe".

différences, qui tiennent, l'une au siècle, l'autre à la formation, vont contribuer à la même et essentielle différence d'approche.

2.2 Deux approches différentes

Pour initier ses amis humanistes à de hautes questions qui les dépassent plus ou moins, l'auteur de *L'Utopie* se fait romancier et dramaturge, se disant que *l'infima disciplina* leur est familière. Philosophe et théologien, Tillich conceptualise ce qui est chez More modèle fictif à expérimenter. Nous avons pu voir, dans les deux chapitres précédents, l'éclairage projeté par le genre littéraire sur la critique socialiste de More. Il faut voir maintenant celle de Tillich à la lumière de sa conception originale d'une théologie de la culture.

More et Tillich sont des spéculatifs que l'action requiert plus qu'ils ne le voudraient¹⁷. Mais il reste que, dans la vie, More est consulté comme praticien, Tillich, comme théoricien. L'originalité de More est sans doute plus grande dans son *Utopie* que dans les ouvrages où, à la demande de son évêque, il défend la Tradition contre les hérésies du temps, à grand renfort de références aux Pères et à Thomas d'Aquin. Pour Tillich, c'est l'inverse: son originalité est à chercher dans ses écrits de philosophe et de théologien plutôt que dans son action politique: à la différence de More, qui, par devoir, sera

¹⁷ More qualifiera toujours de "pétrin" -de cave où il tourne péniblement sa meule- son métier de juriste, d'avocat et de consultant. Contemplatif de coeur, il ne peut hélas! consacrer à la contemplation que les heures dérobées au sommeil, à la table et aux lenteurs des ambassades. Tillich, lui, dira: "Je suis tout à fait d'accord avec Aristote: seule la pure contemplation offre le pur bonheur. Mes luttes intérieures avec la vérité de la religion traditionnelle ont aussi aidé à me garder à l'intérieur du domaine spéculatif. [...]. Mais la vérité religieuse, où l'existence de chacun est à l'enjeu, est une vérité existentielle [...]; elle est agie (*acted*), comme dit l'Évangile de Jean" (*Aux Confins*, *op. cit.*, p. 31). "Tu peux, lui a dit son père, courir le danger de devenir un intellectuel" (Lettre du 16 juin 1906, citée dans *Paul Tillich. Sein Leben*, *op. cit.*, p. 25). "Dès que j'eus reconnu ce danger, dit Tillich, et fus confronté à des tâches pratiques, je m'y plongeai avec une entière ardeur, tant au profit qu'au détriment de mes recherches intellectuelles" (*Aux Confins*, *ibid.*).

surtout un praticien, Tillich a fait le choix, conforme à son tempérament, d'être surtout un théoricien.

L'originalité d'un Tillich spéculatif est grande, tant par ses dispositions personnelles –qui le gardèrent toujours "aux confins", comme il dit, "entre idéalisme et marxisme", "luthéranisme et socialisme", "Eglise et société", etc.– que par une conjoncture exigeante, qui le contraignit à dialoguer avec des alliés et des opposants de tous les domaines de la culture. Dès 1913, Albrecht-Schüssler nous le montrent à la croisée des routes, ou, pour mieux dire, *entre deux chaires* –de prédication ou d'enseignement– et, après mûre réflexion, optant pour le professorat plutôt que pour le ministère, alors qu'il se démarque déjà des pasteurs ordinaires, en tant que sensibilisé aux rapports de l'Eglise et du monde séculier, alors que, dès après son ordination, ses supérieurs l'ont jugé apte à faire ses premières armes dans une paroisse ouvrière de Berlin. Tillich sera professeur, et professeur écrivain, toute sa vie durant. Autant que par ses cours, c'est par ses articles, ses essais, ses conférences, que Tillich sera en constant dialogue avec les spécialistes de toute discipline susceptible d'éclairer, fût-ce *a contrario*, son socialisme religieux.

Dès 1919, on le voit tenter d'expliquer à sa propre *Eglise* ce qu'il appelle "l'idée socialiste". Mais en cette même année, c'est à *l'université*, dans ses cours, qu'il fait provision d'armes pour la promotion de son socialisme¹⁸. Il trouve dans la première une oreille parfois si peu accueillante à ses idées qu'il sera souvent tenu de compenser pareille indifférence ou hostilité par l'écoute intéressée du plus grand nombre possible d'auditeurs et de lecteurs appartenant de près ou de loin au monde académique. Pour mériter d'être

¹⁸ Tillich dira dans *My Search for Absolutes*, New York, Simon and Schuster, 1967, p. 41: "Comme privat-docent de théologie à l'Université de Berlin, je donnais des cours sur des sujets qui incluaient la relation de la religion à la politique, à l'art, à la philosophie, à la psychologie des profondeurs et à la sociologie".

titulaire d'une chaire de théologie, il a dû se distinguer d'autres candidats par le nombre et la qualité de ses productions. Tenu de mettre sa discipline sur la carte, *i.e.* de lui mériter une place dans l'enseignement proprement universitaire, il ne peut le faire qu'en valorisant la théologie comme science, d'une façon très particulière, c'est-à-dire, en situant la théologie vis-à-vis de la culture, sur la base d'un concept élargi de la religion et de la culture. Comme c'est par la théologie qu'il entend alors contribuer au renouvellement de la culture qu'il appelle de ses vœux, le meilleur moyen, juge-t-il, de donner à son enseignement personnel le plus grand nombre d'interlocuteurs valables, c'est de conférer à sa discipline, pour ainsi dire, "voix au chapitre" dans tous les secteurs du savoir. Ainsi pourra-t-il, du même coup, faire écho à tout ce qui se produit alors de significatif en philosophie, en théologie, en exégèse biblique.

C'est à ce sujet également –notre introduction le signalait déjà– qu'il faut noter la différence la plus marquée des socialismes morien et tillichien *comme informés de sens religieux*: l'approche de More –quant à la théologie qui soutend son humanisme– est celle d'un catholique, pour qui la "religion naturelle" se distingue nettement de la "religion surnaturelle", telle que contenue dans le dépôt de la révélation. Il a donné l'une à ses Utopiens, d'une façon qui les prépare à l'accueil de l'autre. L'approche de Tillich est celle d'un théologien protestant qui, comme nous l'avons dit, se montre fort critique sur de telles distinctions. Plus précisément, sa doctrine du socialisme religieux est celle d'un "théologien de la culture" qui, tout en faisant à la théologie d'Eglise la place que nous verrons, se donne pour tâche essentielle de rendre compte du contenu religieux des productions de l'esprit humain, en quelque domaine, en quelque discipline qu'elles aient lieu.

"Contenu religieux d'un produit culturel", qu'est-ce à dire? Et que signifie "en rendre compte"? Répondre à l'une et à l'autre de ces deux questions nous semble la meilleure façon de définir ce qu'il y a de plus spécifique dans

la critique socialiste d'un Tillich dont le socialisme n'est qu'un chapitre de sa théologie de la culture. Cela nous permettra, dans la suite immédiate, de mieux saisir la place que devrait occuper selon lui cette théologie de la culture dans l'enseignement universitaire; de mieux saisir aussi les rapports entre celle-ci, qu'il dénomme "théologie d'université", et ce qui demeure pour lui une "théologie d'Eglise"; de mieux saisir enfin les trois concepts fondamentaux du socialisme religieux tillichien: ceux de théonomie, de *kairos* et de démonique. Concepts que le théologien de la culture analyse d'abord, avant d'en montrer l'application souhaitable dans la reconstruction socialiste, objet, disions-nous, du chapitre 5.

3. Religion et culture: programme tillichien d'une théologie de la culture

Quel type de religion est en cause ici? Car tout, dans cette différence d'approche, va graviter autour de multiples sens du mot "religion".

More, via Hythlodée, dit des Utopiens: "Jamais, en effet, ils ne disputent du bonheur sans unir à la philosophie, qui utilise le raisonnement, des principes tirés de la religion et sans lesquels, pour toute recherche sur le vrai bonheur, la raison laissée à elle-même leur paraît boiteuse et déficiente"¹⁹. Certes, la religion des Utopiens est celle d'une raison consciente de ses limites et du besoin qu'elles lui créent de s'appuyer sur le transcendant. Néanmoins, l'expression "pour toute recherche sur le vrai bonheur" semble restreindre au champ des moeurs l'importance pour eux d'une telle religion, d'une telle lumière complémentaire et secourable. More a beau consacrer le plus long chapitre de son ouvrage aux religions des Utopiens, on trouvera difficilement chez ceux-ci la pratique constante de ce que Tillich appellera "une théologie de la culture", théologie qui, dans tous les secteurs de l'activité humaine, entend mesurer toute création à l'aune de la substance religieuse de celle-ci.

¹⁹ *Utopie, op. cit.*, p. 103.

Tillich, en fait, donne à "religion" et à "religieux" une toute nouvelle extension de sens, à laquelle répondra une semblable extension des mots "culture" et "culturel": "La religion, dit-il, est l'expérience de l'inconditionné, c'est-à-dire l'expérience de la réalité absolue sur la base de l'expérience du néant absolu"²⁰. On ne peut se concevoir soi-même et toute chose comme finis ou relatifs, comme existant à peine ou si peu que rien, sans concevoir du même coup l'Infini, l'Absolu: les contraires ne coexistent-ils pas simultanément dans l'esprit, de fait et pas seulement de façon virtuelle?

Tillich ne parle pas ici simplement de religion au sens d'appartenance religieuse ou de piété profonde, mais en un sens élargi aux dimensions mêmes de toute l'espèce humaine et de toute l'activité humaine, soit au sens d'une expérience religieuse universelle qui, une fois faite, laisse en tout homme et dans *chacune de ses productions* les traces de son passage, les effets de sa réception, laquelle en peut être une d'accueil, de refus ou de gauchissement. Car Tillich nous dit encore: "La religion, tout comme Dieu, est omniprésente. On peut oublier, négliger, nier sa présence, comme celle de Dieu. Mais elle est toujours effective; elle donne une profondeur inépuisable à la vie, et une signification inépuisable à toute création culturelle"²¹. C'est la religion ainsi entendue qui définit le contenu religieux dont veut rendre compte la théologie de la culture; c'est elle qui donne sens et profondeur à toute création culturelle; elle en est le fond, la substance, le contenu: *Gehalt*, auquel la "culture" -la conception, l'idée, selon la discipline et la personne- donne forme.

²⁰ "Sur l'Idée d'une Théologie de la Culture", p. 35 in: Paul TILLICH: *La Dimension Religieuse de la Culture*, Les Presses de l'Université Laval, Québec, 1990, 311 pages.

²¹ "Substance catholique et principe protestant", traduction (de la Préface de Tillich à *The Protestant Era*, *op. cit.*, pp. XV et XVI) et introduction d'André Gounelle, Presses de l'Université Laval, 1995, page 229.

de la culture", que Tillich développe ce concept élargi de "religion". Il le reprendra de façon plus méthodique dans un article de 1922, intitulé *Le dépassement du concept de religion*. En 1936, il l'explique à des lecteurs américains, dans une vulgarisation de ce point capital de sa doctrine. Histoire d'aller du facile au difficile, lisons quelques passages de cet exposé condescendant, adressé par Tillich à des anglophones qui ne connaissent encore rien de sa production allemande. En cette occasion, Tillich estime ne pouvoir mieux procéder qu'en faisant appel aux sens et en se montrant lui-même "aux confins entre religion et culture". Position éminemment propice, dit-il, pour définir leur lien mutuel "des deux côtés de la frontière"²². Evoquant dès lors les mosaïques de Ravenne, Tillich s'interroge sur la nature de l'émotion profonde que l'on éprouve à les contempler: est-elle culturelle? est-elle religieuse? Réponse: "L'expérience ici est culturelle dans sa forme, religieuse dans sa substance"²³. Culturelle, parce que l'oeuvre en est une où la raison incarne son idée du beau; religieuse, "parce qu'elle touche à la question de l'Absolu" -le Transcendant étant le premier signataire de l'oeuvre- "et à celle des limites de l'existence humaine"²⁴ -l'artiste, ici, n'étant qu'un créateur créé. Or, il en va de même dans tous les autres produits de l'esprit humain: musique, législation, philosophie, science, etc. "La culture est religieuse [...] partout où le sens inconditionné devient visible en des oeuvres n'ayant en elles-mêmes qu'un sens conditionné"²⁵. Nature substantiellement religieuse du culturel, et nature formellement culturelle du religieux, dont Tillich définit comme suit le lien réciproque. D'un côté, la religion ne peut renoncer à son droit de regard sur tout le créé, ne peut évacuer "l'absolu, ni donc la prétention universelle

²² *On the Boundary, op. cit.*, p. 69.

²³ *Ibid.*, p. 68.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, p. 69.

tout le créé, ne peut évacuer "l'absolu, ni donc la prétention universelle exprimée dans l'idée de Dieu"²⁶. De l'autre, "la culture a sur la religion un droit qu'elle ne peut sacrifier sans sacrifier son autonomie et, dès lors, se sacrifier elle-même [...]; elle ne peut se permettre de sacrifier la vérité et la justice, au nom de l'absolu religieux. Tout comme la religion est la substance de la culture, de même la culture est la forme de la religion"²⁷. Et Tillich de renvoyer à sa conférence de 1919: on y verra sans doute mieux qu'il s'agit alors pour Tillich "de concilier deux principes fondamentaux: l'absolu de la religion et l'autonomie de la culture"²⁸.

4. La "théologie de la culture" comme "science de l'esprit"

Qu'est-ce, pour le théologien de la culture, que "rendre compte" du contenu religieux de toute production de l'esprit humain? "Rendre compte de" ou "rendre raison de", dans cet énoncé, équivaut, semble-t-il, à "juger", à "évaluer": l'oeuvre vaut par son contenu religieux. Est-ce à dire qu'un théorème d'Euclide ou qu'une loi physique vaut par son contenu religieux? Est-ce à dire, aussi, qu'on doit faire la leçon à l'artiste et lui prescrire un autre style que le sien, plus apte à exprimer par la forme conditionnée un sens inconditionné? Le reste de la conférence de 1919 répond à cette double objection: le théologien de la culture n'a pas à déceler un contenu religieux dans la loi de Mariotte ou dans celle du syllogisme démonstratif; il ne joue pas non plus en art le rôle du critique; ni ne dit ce qu'il faut faire pour que l'oeuvre soit belle, que la loi soit juste, que le savoir soit rigoureux, etc. Quel rôle joue-t-il donc? Et comment la culture englobe-t-elle *tout*, après les quelques exclusions mentionnées?

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, pp. 69 et 70.

²⁸ Jean RICHARD, "Introduction", in: "La dimension religieuse de la culture", p.10.

Si, dans l'extrait tiré du document autobiographique, 'religieux' au sens élargi paraît bien défini, il semble en être autrement pour 'culturel' au sens élargi, comme pour le rôle capital du théologien de la culture. Tillich a bien raison de référer alors à sa conférence de 1919, laissant entendre que *Aux Confins* n'a pas tout dit sur le sujet. Rappelons donc ici, *primo*, ce que Tillich y entend par création culturelle ou création de l'esprit, *secundo*, comment il situe la théologie de la culture dans l'ensemble des sciences, tel qu'il le conçoit, *tertio*, comment il voit le rôle, à l'université et dans la société, d'une telle science de la culture²⁹.

4.1 La création de l'esprit

Dans sa fameuse lettre de 1919 où il fait le bilan de la guerre, Tillich nous confie avoir eu dans les intervalles des combats une sorte de révélation sur la place que la théologie occupe dans le système des sciences³⁰. Pour lui, il y a les sciences de l'être (les sciences empiriques de la nature, les sciences "exactes"), les sciences de la pensée (le savoir instrumental, tel que la logique) et les sciences de l'esprit (théoriques, v.g., la métaphysique; pratiques, v.g., la morale). C'est dans ce dernier tiers que se place ce que Tillich appelle la culture: activité culturelle égale pour lui activité spirituelle, c'est-à-dire, activité de l'esprit humain. C'est là le domaine de la création de l'esprit, où l'homme s'exprime comme être libre, comme réagissant humainement, par l'outil des sciences de la pensée, au savoir que lui procure l'analyse méthodique

²⁹ "On voit que tout dépend ici d'une épistémologie des sciences de l'esprit, qui repose elle-même sur une philosophie de l'esprit. [...]. On pourrait dire que la conférence de 1919 contient déjà l'ébauche d'une thèse qui sera pleinement développée dans *Le Système des Sciences*. On pourrait dire aussi que cet ouvrage de 1923 constitue déjà l'arrière-plan de la conférence de 1919" (Jean RICHARD, *Les Enjeux d'une Théologie de la Culture*, p. 4 d'une conférence prononcée à l'Université de Sherbrooke, le 19 janvier 1993). Les alinéas qui suivent s'inspirent de ces deux textes de Tillich et de celui de Jean Richard.

³⁰ Cf. Paul Tillich. *Sein Leben*, op. cit., p. 46.

ce qui lui importe le plus, au titre de sa préoccupation essentielle –il dira plus tard, de "son ultime souci: *ultimate concern*". Souci essentiel et principal qui a trait à son épanouissement d'être rationnel et libre, formé à l'image de Dieu, tel un créateur créé. En métaphysique, en morale, en art, l'homme fait valoir ce libre choix, cet avis personnel, ce point de vue concret dont l'analyse méthodique et rigoureuse du réel extérieur ne lui laissait pas la possibilité. L'homme est ici créateur, exprime son point de vue concret d'être libre. Point de vue concret qui n'a pourtant rien d'arbitraire, dans la mesure où l'esprit libre de l'homme enracine son point de vue dans la création d'une communauté constituée d'êtres libres comme lui, et cherchant, comme lui, à unir l'être et la pensée dans une idée personnelle utile³¹. A cela concourt tout ce qu'il sait.

4.2 La théologie de la culture: une triade parmi d'autres

C'est ainsi que, pour Tillich, toute science de l'esprit se développe en une sorte de triade, au terme de laquelle elle se fait systématique ou normative. La première étape est celle du catégorial, de l'*a priori* de toute science, des concepts universels concernant l'objet de la discipline en cause; la deuxième est celle de l'inventaire où l'on fait la revue des différentes façons dont on les a tirés de l'expérience, au cours des générations; la troisième est celle du point de vue concret, du normatif, de ce qui doit être. Exemple: la philosophie morale examine d'abord ce qu'est la moralité, pour en arriver à définir ce qui est

³¹ "En sciences de la culture, tout concept universel est ou bien un concept inutile ou bien un concept normatif camouflé; ou bien il n'est expression de rien, ou bien il est l'expression d'un point de vue; il est ou bien une écorce sans valeur, ou bien une création. Le point de vue auquel on se place résulte du choix d'un individu; mais s'il est plus que l'effet d'un arbitraire individuel, s'il est une création, il est alors en même temps, dans une mesure plus ou moins grande, création du milieu dans lequel se tient cet individu. Et puisque ce milieu, avec sa spiritualité (*Geistigkeit*) particulière, n'existe pas sans les milieux spirituels (*geistig*) qui l'entourent et sans les créations du passé sur lesquelles il repose, le point de vue le plus individuel est fermement enraciné dans le sol de l'esprit objectif, qui est la terre nourricière de toute création culturelle" ("Sur l'idée d'une théologie de la culture" in: *La dimension religieuse de la culture*, *op.cit.*, p. 31).

moral, mais après avoir confronté l'idée de moralité aux conceptions diverses que l'on s'en est faites au cours de l'histoire, bref, après avoir fait une histoire de la science morale, telle que le philosophe moral peut en faire une³². Création individuelle, donc, qui s'insère dans la création communautaire d'une société évolutive. Peut-être voit-on mieux ce que sont pour Tillich la "culture", le "culturel" et les "sciences de la culture", où il importe que soit présent le contenu religieux.

Justement, Tillich a conçu sa théologie de la culture sur le modèle des autres sciences systématiques -c'est-à-dire, aboutissant à du normatif- en lui assignant une triple tâche: "1. Une analyse religieuse générale de la culture. 2. Une typologie et une philosophie historique religieuses de la culture. 3. Une systématisation religieuse concrète de la culture"³³.

4.3 Rôle utile, mais limité, du théologien de la culture

C'est là un très vaste programme, dont des essais subséquents de Tillich réaliseront surtout le premier des trois articles³⁴. Mais dans la conférence de 1919, Tillich croit bon d'indiquer d'emblée la limitation de la troisième tâche:

Jusqu'à quel point le théologien de la culture peut-il être un systématiseur religieux de la culture? [...]. Il ne peut l'être que du point de vue du contenu". Il n'est donc pas "directement créateur de la culture. [...]. Il peut indiquer de façon tout à fait générale la

³² Cf. "Sur l'idée d'une théologie de la culture", *op. cit.*, p. 32.

³³ "Sur l'idée d'une théologie de la culture", in: *La dimension religieuse de la culture*, *op. cit.*, pp. 37-38.

³⁴ L'ouvrage sur *La situation religieuse du temps présent* constitue, en 1926, "la réalisation la plus complète du programme tracé dans la conférence de 1919" (Jean RICHARD, "Introduction", p.4 in: *La dimension religieuse de la culture*, *op. cit.*). Voir aussi, p. 7 de la même "Introduction": "Avec Schüssler, nous pouvons dire maintenant que le premier article de ce programme, une analyse religieuse générale de toutes les créations culturelles, fut pleinement réalisé sept ans plus tard dans l'ouvrage intitulé: *La situation religieuse du temps présent*".

direction dans laquelle il voit l'accomplissement d'un système de culture vraiment religieux, mais il ne peut pas produire lui-même ce système³⁵.

Mais l'utilité du théologien de la culture n'est nullement compromise par de telles limitations: en signalant "l'unité du contenu substantiel" de toutes les productions culturelles d'une période de l'histoire, un tel théologien "peut contribuer à réaliser l'unité de la culture à partir du contenu, de la même façon que le fait le philosophe à partir des formes pures que sont les catégories"³⁶.

Cependant, cette *unité* des formes culturelles d'une époque déterminée se réalise dans la diversité, et donc dans une certaine *séparation*, cette fois, des productions culturelles, puisque dans sa deuxième tâche, le théologien de la culture applique à tout phénomène culturel repéré dans l'histoire une distinction à trois volets, qui lui donne les trois types de base que voici: la culture est "à dominante religieuse" ou "à dominante culturelle", ou elle est tout simplement "classique", selon qu'y prédomine le contenu ou la forme, ou la parfaite harmonie des deux³⁷. De cette culture unitaire réalisée dans la

³⁵ Limitation de la tâche normative du théologien de la culture, dont nous devons nous souvenir au chapitre 5, où nous montrons, justement, dans quelle mesure le théologien de la culture qu'est Tillich, entend être "systématicien" en matière de socialisme religieux.

³⁶ "Sur l'idée d'une théologie de la culture", *op. cit.*, p. 39.

³⁷ A propos de cette distinction trine qui ressortit à la deuxième tâche de la théologie de la culture, Tillich parle encore d'une "certaine limitation". "Nous devons concevoir, dit-il, la relation entre le contenu et la forme comme une ligne dont une extrémité serait la forme pure et l'autre le contenu pur. Sur cette ligne elle-même cependant, les deux forment toujours une unité. La révélation du contenu prépondérant consiste alors en ceci, que la forme devient toujours plus insuffisante, que la réalité, dans sa plénitude débordante, fait éclater la forme qui doit la retenir; et pourtant ce débordement et cet éclatement sont eux-mêmes encore une forme" (p. 37, *op. cit.*). Et voici, p. 38: "La limitation est donnée dans l'image de la ligne. [...]. Cette image conduit à trois points décisifs, d'où résultent les trois types de base: les deux pôles et le centre, dans lequel forme et contenu (*Gehalt*) se tiennent en équilibre. Il s'ensuit alors pour la typologie la classification fondamentale suivante: la création

diversité, il sera question au chapitre 5, car elle est mise au programme d'un socialisme religieux effectif. Tout comme il faudra se rappeler alors la façon dont Tillich définit, en 1919, le rapport entre la théologie de la culture et la théologie d'Eglise, son aînée: ce rapport doit en être un de complémentarité mutuelle. Idée que nous retrouverons aussi dans le chapitre de la reconstruction³⁸.

Enfin, pour lui préciser sa place à l'Université, Tillich, encore une fois, rappelle que la théologie de la culture y aurait le rôle universalisant et unifiant d'une faculté de philosophie. A l'époque d'un libéralisme qui consacrait officiellement la séparation de l'Eglise et de l'Etat, on a demandé la séparation, dans le domaine de l'enseignement, des facultés où s'enseigne le savoir rationnel et de celles où le savoir prend en compte la révélation. Et le socialisme a été d'accord, dans son hostilité à l'Eglise.

Cependant, reprend Tillich, cette demande contredit l'essence même du socialisme, car son essence est la culture unitaire. C'est vrai qu'il n'a pas de place pour une hiérarchie, une théocratie ou une hétéronomie du religieux; il a cependant bien besoin, pour sa réalisation, du contenu religieux envahissant, qui seul peut dégager de son isolement destructeur de soi, grâce à la théonomie, l'autonomie de l'individu autant que celle de la fonction culturelle particulière³⁹.

On trouve en ce dernier énoncé un credo socialiste dont il nous faudra voir, au chapitre 5, comment Tillich entend le mettre en pratique. Mais cet

Il s'ensuit alors pour la typologie la classification fondamentale suivante: la création culturelle typiquement profane et formelle, la création culturelle typiquement religieuse, où le contenu prédomine, et la création culturelle typiquement bien équilibrée, harmonieuse ou classique. Il y a place, dans cette typologie générale, pour des degrés intermédiaires ou des transitions, et elle sera extraordinairement variée grâce aux diverses formes concrètes de la religion qui la composent".

³⁸ A partir de certaine distinction luthérienne entre l'*obligatum religiosum* et le *reservatum religiosum*.

³⁹ "Sur l'idée d'une théologie de la culture", *op. cit.*, pp. 47-48.

alinéa final de la conférence de 1919 présuppose plutôt qu'il ne donne une claire définition de la *théonomie*. Il faut donc revenir à l'instant sur ce concept et sur ses formulations antérieures, puis, montrer comment lui sont reliés deux autres concepts fondamentaux du socialisme religieux, ceux de démonique et de *kairos*.

5. Théonomie

Dans une étude approfondie des différents sens que prend chez Tillich, au cours des années, le mot "théonomie", Marc Boss nous dit que "la théonomie absorbe, dans *l'idée d'une théologie de la culture*, un contenu sémantique élaboré jusqu'alors à travers les notions d'autonomie et de justification"⁴⁰. Il note aussi que, dans l'essai de 1923: *Principes Fondamentaux du Socialisme Religieux*, "la première élaboration systématique du concept de démonique [...] entraîne -comme ce fut le cas pour le concept de *kairos* élaboré une année auparavant- une réinterprétation du concept de théonomie". Enfin, dans la *Philosophie de la religion*, de 1925, "point d'orgue de la période berlinoise", la théonomie est "définie, dans le droit prolongement du mouvement amorcé en 1923, comme synthèse de l'hétéronomie et de l'autonomie"⁴¹.

Une double constatation s'impose ici. *Primo*, ce que la conférence de 1919 nous dit de la théonomie présuppose une évolution de la pensée qui se poursuit encore en 1923, dans l'essai dont nous entendons faire le texte clé de notre chapitre 5. *Secundo*, l'élaboration de ce concept, loin de faire l'économie d'une théologie d'Eglise, a très tôt pris en compte la notion de "justification", dont tiendra compte aussi la reconstruction théonome.

⁴⁰ "Protestantisme et Socialisme dans les premiers écrits berlinois de Paul Tillich (1919-1920)". Communication présentée en août 1997, au colloque d'études tillichiennes tenu à l'Université Laval. Nous empruntons cette citation au résumé non paginé qui précède l'exposé.

⁴¹ *Ibid.*

Nous en tirons la conclusion pratique suivante: remonter jusqu'à 1910, aux tout premiers écrits, pour y suivre à la piste l'évolution chez Tillich, du concept de théonomie, dépasse le cadre de notre recherche. Par ailleurs, l'expression finale qui fait de la théonomie "la synthèse de l'autonomie et de l'hétéronomie" est de Tillich lui-même quand, dans le commentaire de ses textes autobiographiques, il résume sur ce point l'évolution de sa pensée. Tillich le fait même de telle sorte que l'on peut très bien voir alors le caractère interrelié des concepts d'un tel trio et leur rapport étroit à ceux de démonique et de *kairos*. Plus encore, on y voit de quelle façon vécue ou existentielle la théonomie "absorbe", en quelque sorte, dès les premières expériences cognitives de Tillich, un contenu sémantique élaboré "à travers les notions d'autonomie et de justification".

Nulle part ailleurs, nous semble-t-il, n'est exprimé en termes plus simples l'organicité, le caractère corrélatif des concepts fondamentaux du socialisme religieux de Tillich. Et ce, dès le tout premier chapitre de *Aux Confins*, tel que viendront le compléter les chapitres 6 et 10, et tel que l'éclaireront, de surcroît, les deux autres documents autobiographiques déjà cités: la préface à *The Protestant Era* et les *Autobiographical Reflections*. Voyons donc brièvement, à tour de rôle, dans l'optique d'un éventuel recours à ces deux derniers titres, les chapitres 1, 6 et 10, de *Aux Confins*.

5.1 Entre deux tempéraments

Sous le titre: "Entre deux tempéraments", Tillich nous parle d'hérédité. Né d'un père brandebourgeois et d'une mère rhénane, Allemand de l'est par l'un, de l'ouest par l'autre, il sera longtemps tirillé en sens contraire par ce qu'il tient du premier: "un sérieux méditatif teinté de mélancolie, une conscience aiguë du devoir et du péché personnel, une haute idée de l'autorité et des traditions féodales", et ce qu'il tient de la seconde: "la joie de vivre,

l'amour du concret, du changement, du rationnel, de la démocratie"⁴². Tillich qui perd sa mère à 17 ans aura fort à faire pour exprimer le côté maternel de son tempérament, pour s'affranchir de contraintes discutables et conquérir par là une quelconque autonomie de conduite et de pensée, face à un père autoritaire qui lui semble tenir la place même de Dieu: "Toute tentative d'opérer une percée était prévenue par l'inévitable sentiment de culpabilité engendré par l'identification de l'autorité paternelle avec la divine"⁴³.

Mais, pasteur de formation classique, son père est aussi un philosophe. Telle fut pour Paul la solution: "J'utilisai les principes mêmes établis par le système autoritaire de mon père contre ce système lui-même". La percée souhaitée eut alors lieu ("the break-through occurred"), dira Tillich, dans ces "longues discussions philosophiques" où je vois

les plus heureux moments d'une relation positive avec un père [...]. A partir d'une position philosophique indépendante, un état d'indépendance rayonna dans toutes les directions, sur le plan théorique, d'abord, pratique, ensuite. C'est cette difficile et douloureuse percée vers l'autonomie (*break-through to autonomy*) qui m'a immunisé contre tout système de pensée qui demande à cette autonomie de capituler⁴⁴.

Dans cette conquête, par le fils, d'une autonomie s'inspirant de celle dont le père entend jouir sur le plan philosophique, notons bien le caractère religieux de la discussion: le point de départ est philosophique, mais "l'indépendance d'esprit" acquise sur ce terrain rayonne ensuite "dans toutes les directions". N'oublions surtout pas le pasteur dans le philosophe: "Face aux objections, mon père, dit Tillich, soutenait âprement le point de vue luthérien

⁴² *Aux Confins*, chapitre premier, p. 14.

⁴³ *Autobiographical Reflections*, op. cit., p. 8.

⁴⁴ *Ibid.*

conservateur"⁴⁵. Il est donc question de religion, à tel ou tel moment du dialogue. On peut même dire ici que conquérir son autonomie contre l'hétéronomie paternelle (un "système de pensée qui demande à cette autonomie de capituler", qui prétend imposer à la raison des normes étrangères à sa nature), cela voudra dire, pour Tillich, atteindre à une pensée théonome. Car voici, dans la suite immédiate, la conclusion de cette confiance capitale: "Ce que j'ai appelé 'le principe protestant', c'est, je crois, la meilleure arme contre tout système d'hétéronomie"⁴⁶. C'est au nom d'un tel principe que Tillich entendra protester, désormais, contre toute opinion humaine qui, dans quelque système ou confession que ce soit, se présente comme un absolu; l'autonomie qu'il veut sienne alors est une rationalité consciente de sa finitude et de son besoin de s'appuyer sur le transcendant, et qui, de ce fait, se transcende elle-même; c'est, en d'autres termes, une théonomie⁴⁷. Car, comme son père, Tillich sera toujours un homme d'Eglise, un croyant pour qui l'appartenance confessionnelle reste nécessaire, du moins, telle qu'elle s'exprime dans un credo et dans la *dogmatique* du théologien. Mais il refusera comme une idolâtrie tout *dogmatisme*, toute opinion humaine, tout conditionné, tout relatif que l'on prétend ériger en inconditionné, en absolu.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.* Cf. aussi *The Protestant Era*, *op. cit.*, plus explicite là-dessus: "L'hétéronomie est la tentative d'une religion pour dominer de l'extérieur la créativité culturelle autonome [...]. Le 'principe protestant', tel que dérivé de la justification par la foi rejette l'hétéronomie [...] tout autant qu'une autonomie qui se complaît en elle-même" (p. XVI). Tillich voit à ce principe un double aspect: correctif et constructif. C'est une 'protestation', mais qui s'appuie sur du révélé: "Au nom de quelle réalité, le principe protestant exerce-t-il sa critique? [...]. Voici la réponse: Au nom de l'Être nouveau qui est manifesté en Jésus comme Christ. Ici prend fin la protestation protestante. Ici est la pierre d'assise où elle prend pied et qui n'est pas sujette à sa critique". (pp. XXII et XXIII).

⁴⁷ "The Protestant Principle [...] demands a self-transcending autonomy, or theonomy", *The Protestant Era*, *op. cit.*, p. XVI.

Cette première conquête d'autonomie conditionne, en quelque sorte, toutes les autres: "entre Eglise et société", "entre luthéranisme et socialisme", Tillich contestera nombre de valeurs propres à son père et à leur commune Eglise, en tirant des mêmes prémisses mieux entendues -celle, par exemple, du "principe protestant"- des conclusions différentes, surtout au plan du socialisme religieux.

5.2 Entre hétéronomie et autonomie

Le chapitre 6: "Entre hétéronomie et autonomie" poursuit dans la ligne de l'expérience originelle, mais ajoute de très utiles précisions sur le lien étroit des concepts d'hétéronome et de démonique, et même de théonome et de prophétique. Toutes notions que le texte clé de 1923 explicitera encore, et toujours à la lumière du "principe protestant" et de ses deux aspects: correctif et constructif.

Ayant si longtemps identifié l'autorité de son père avec "l'autorité religieuse de la révélation"⁴⁸, Tillich croit bon d'indiquer ici grosso modo l'ordre dans lequel, en son professorat même, il a pu conquérir de haute lutte, sur une foule d'obstacles intérieurs, son droit à la critique, "en matière de théologie, d'éthique et de politique"⁴⁹. "L'intelligence autosuffisante m'était suspecte [...]. J'en tirai le besoin d'une théonomie, c'est-à-dire d'une autonomie informée de substance religieuse"⁵⁰.

C'est au nom d'une telle autonomie que Tillich s'oppose au catholicisme romain, "le système religieux le plus expressément hétéronome". Opposition où

⁴⁸ *Aux Confins*, p. 37.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*

il s'en prend, souligne-t-il, non pas "aux valeurs dogmatiques ou aux formes liturgiques du catholicisme, mais à son affirmation d'une autorité dogmatique demeurant valide, même quand la soumission qu'on lui témoigne est seulement superficielle"⁵¹. En fait, c'est surtout contre le protestantisme de son temps que Tillich prend le plus souvent parti, puisque l'opposition concrète au socialisme religieux vient de ce côté, de Barth, plus précisément: celui-ci insiste, nous l'avons vu, sur l'absolue transcendance du divin au point de conférer une utilité toute relative au socialisme religieux. Tillich s'en prend alors à un dogmatisme religieux, à une forme de l'orthodoxie protestante, celle de la prétendue "théologie dialectique", "religion historique qui se revêt de la validité inconditionnelle du divin [...]"⁵². Qu'une telle prétention inconditionnée au divin puisse se fonder sur une réalité finie, historique, est la racine de toute hétéronomie et de tout démonisme [...]. Le démonique est quelque chose de fini et de limité auquel on a conféré la stature du divin"⁵³. Un autre trio point donc ici: démonique-divin-humain. L'élément rationnel, commun aux trois termes, tend à détruire et à supplanter le contenu religieux dans le premier, à l'évacuer dans le troisième, tandis que dans le second –"synthèse" alors des deux autres– il lui donne une forme culturelle qui en exprime uniquement la force créatrice.

⁵¹ *Ibid.*, p. 39.

⁵² "Religion historique", au sens de religion qui prend place dans l'histoire, dans un temps qui la conditionne, parmi d'autres interprétations –toutes conditionnées– de la religion chrétienne. Réalité finie, historique, inapte donc à fonder quelque prétention que ce soit à l'inconditionné: "Religious dogmatism, including that of Protestant orthodoxy and the most recent phase of what is called dialectical theology, comes into being when a historical religion is cloaked with the unconditional validity of the divine, as when a book, person, community, institution or doctrine claims absolute authority and demands the submission of every other reality; for no other claim can exist besides the unconditioned claim of the divine. But that this claim can be grounded in a finite, historical reality is the root of all heteronomy and all demonism" ("Aux Confins", *op. cit.*, p. 40).

⁵³ *Aux Confins*, p. 40.

Dans le contexte de ce que Tillich nomme "le supernaturalisme barthien", le premier trio: hétéronome-théonome-autonome diffère peu du second: démonique-divin-humain, ni même d'un troisième: sacramentel-prophétique-séculier, qui vient l'instant d'après sous la plume de Tillich. En fait, celui-ci les applique successivement à "la position extrêmement étroite des barthiens"⁵⁴, qui crée, dit-il, "une nouvelle hétéronomie, une attitude anti-humaniste que je dois considérer comme un déni du principe protestant" –celui qui dénonce tout conditionné s'érigeant en inconditionné. "Cette protestation protestante n'est pas une critique rationnelle, mais un jugement prophétique. Ce n'est pas de l'autonomie, mais de la théonomie sous forme humaniste [...]. Dans la parole théonome, prophétique, la contradiction autonomie-hétéronomie est surmontée"⁵⁵. Propos à retenir, "l'esprit de prophétie" occupant tant de place dans la reconstruction socialiste à définir en notre chapitre 5.

Bref, comme l'application des deux qualificatifs: "hétéronome" et "démonique" au même enseignement barthien introduisait le second trio, de même l'application des qualificatifs: "théonome" et "prophétique" à la même "protestation protestante" amène le troisième trio: sacramentel-prophétique-séculier. Et Tillich de rappeler ici, comme au chapitre 1 de l'article précédent, le double aspect du "principe protestant", qui proteste, en prenant appui sur l'Incarnation:

Mais si la protestation et la critique prophétique sont des éléments nécessaires du protestantisme, comment le protestantisme peut-il s'incarner dans le monde? Le culte, la prédication et la catéchèse présupposent des expressions de la substance qu'il s'agit de rendre accessible. L'Eglise institutionnelle et la parole prophétique elle-même requièrent une base sacramentelle, une vie incarnée sur laquelle se fonder [...]. Le principe protestant de la critique et de la protestation est un

⁵⁴ *Ibid.*, p. 41.

⁵⁵ *Ibid.*

correctif nécessaire, mais n'est pas constructif en lui-même [...]. Le protestantisme doit vivre en tension entre le sacramentel et le prophétique, entre le constitutif et le correctif. Si ces éléments devaient se séparer, le premier deviendrait hétéronome, et le second, vide⁵⁶,

c'est-à-dire purement séculier. Un "sacramentel" séparé du "prophétique" est celui qui, brimant le développement de la raison, dénie tout contenu religieux à toute autre forme culturelle et à tout autre symbole que les siens, spécifiquement religieux, certes, mais entendus au sens le plus étroit. Un "séculier" séparé du "prophétique" ne se veut aucun fondement religieux, même pas celui dont il est porteur, par nature, comme produit d'une raison créée.

Quelques mots, pour finir, sur le dernier alinéa du chapitre 10: Tillich, y résumant pratiquement tout son opuscule, précise ce qu'il entend par "synthèse" quand il parle de chacun des trois trios de concepts mentionnés jusqu'ici, à l'occasion de l'hétéronomie religieuse commise, disait-il, sans mauvaise volonté, par le pouvoir paternel et par l'intransigeance de la théologie barthienne.

Les pouvoirs en lutte dans l'histoire peuvent, selon le point de vue, recevoir différents noms: démonique-*divin*-humain, sacramentel-*prophétique*-séculier, hétéronome-*théonome*-autonome. Chaque moyen terme représente la synthèse des deux autres, celui vers lequel l'histoire tend toujours d'elle-même, parfois en créant, parfois en détruisant; ce but n'est jamais complètement atteint, mais toujours visé par le pouvoir transcendant de l'accomplissement anticipé. Le socialisme religieux devrait être compris comme un tel mouvement vers une nouvelle théonomie⁵⁷.

6. Le kairos

Ce chapitre 10 offre aussi l'intérêt supplémentaire de nous initier au

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 41-42.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 81.

concept de *kairos* et de nous préciser celui de démonique.

Luthérien "par la naissance, l'éducation, l'expérience religieuse et la réflexion théologique", Tillich y montre, en trois temps, qu'il est "très difficile d'accéder au socialisme par la voie du luthéranisme", tel surtout que reformulé par Nietzsche (vitalisme), par Barth (indifférence aux questions sociales) et Hirsch (sanctification du nationalisme)⁵⁸.

"La doctrine luthérienne de l'homme, même sous la forme naturaliste qu'elle prend dans le vitalisme, nie tout utopianisme"⁵⁹. Tillich est d'accord là-dessus: aucune action sociale ne peut changer *fondamentalement* "la liberté qu'a l'homme de faire le bien et le mal, aussi longtemps qu'il est homme"⁶⁰. Mais il ne croit pas que cette "doctrine de l'homme [...] ait à dire le dernier mot sur l'homme: le message prophétique peut indiquer le chemin, ici comme ailleurs: il nous dit que la nature humaine sera transformée en même temps que toute nature"⁶¹. Bref, c'est l'action divine, non l'humaine, qui transforme l'homme.

L'action humaine ne compte donc plus? C'est cette objection que réfute l'idée néo-testamentaire du *kairos*, au sens de "plénitude des temps". En effet, l'émergence, dans l'Allemagne de l'après-guerre, d'un mouvement socialiste des plus actifs, indique à Tillich que "les temps sont accomplis, non pas, au sens où le combat pour un nouvel ordre social puisse conduire au type

⁵⁸ *Ibid.*, p. 74.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 76. Ce serait une utopie que de croire que l'homme peut changer *fondamentalement*, grâce à de bons conseils, de bonnes lois, de bonnes institutions, etc.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 77.

⁶¹ *Ibid.*, p. 78.

d'accomplissement exprimé par l'idée du Royaume de Dieu, mais au sens où, à un moment particulier, sont exigées des tâches particulières, à mesure qu'un aspect particulier du Royaume de Dieu devient pour nous une exigence et une attente⁶². Voilà ce que Tillich entend par le mot *kairos*: "un moment temporel rempli d'un contenu et d'une exigence inconditionnés"⁶³. Sa philosophie théonome de l'histoire unit les deux sens du mot "temps": *chronos* et *kairos*, le temps conçu quantitativement, dans son déroulement, et, qualitativement, dans son aspect propice, favorable, opportun, qui rend nécessaire l'agir de qui veut en tirer profit. Dans la perspective néo-testamentaire, *kairos* indique un moment où toutes les circonstances sont si bien réunies pour l'accomplissement de l'homme qu'il le sauve ou le perd, selon qu'il en profite ou pas. L'espérance du Royaume de Dieu nous force déjà à nous demander si notre vie personnelle et sociale nous y prépare, lui est conforme. En ce sens, il est autant une exigence qu'une attente. Il est un jugement porté sur notre vie présente et une norme pour notre vie des jours à venir. Dès lors, choisir –à la lumière du *kairos*– d'être un socialiste religieux "peut être une décision pour le Royaume de Dieu, même si la société socialiste est infiniment distante du Royaume de Dieu"⁶⁴. Le socialisme religieux est "la forme de théonomie exigée et escomptée par notre nouveau *kairos*"⁶⁵.

7. Le démonique

L'instant d'après, Tillich ajoute que le concept de "démonique" est lié de très près à celui de *kairos*. Le communisme soviétique lui semble un de ces

⁶² *On the Boundary*, op. cit., pp. 78 et 79.

⁶³ "Les Principes fondamentaux du Socialisme religieux", in: *Christianisme et Socialisme*, op. cit., p. 174.

⁶⁴ *On the Boundary*, op. cit., p. 79.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 81.

pouvoirs démoniques qui se donnent des "justifications quasi-religieuses"⁶⁶, au nom d'une contrefaçon du *kairos*, d'un ordre soi-disant voulu par le Destin, la Nécessité, l'Histoire, etc. "Le démonique est un pouvoir [...] créateur et destructeur en même temps"⁶⁷. L'idée, la conception d'où il part a sa vérité créatrice, en partie; mais il la divinise et, en s'arrogeant le divin, il le supplante, détruisant ainsi la raison qu'il vide de son contenu religieux. Les premiers chrétiens qualifiaient l'empire romain de démonique, parce qu'il se faisait égal à Dieu (son côté destructeur); mais ils priaient pour lui à cause de la *pax romana* (son côté créateur), jugée indispensable aux hommes de bonne volonté. Créer sans le vouloir et détruire sciemment –ou par la nature même de ce que l'on fait– voilà qui définit également, pour Tillich, le démonique du capitalisme européen et du nationalisme nazi.

Résumons, pour finir, en termes de conditionné et d'inconditionné, de substance religieuse et de forme culturelle, ce que Tillich vient de nous exprimer en termes d'expérience vécue, où l'anecdotique a sa place, où les exemples concrets abondent, au profit d'un lecteur non encore initié.

Une pensée qui s'absolutise au nom de son appartenance religieuse et brime le développement naturel de la raison, à coup d'interdits religieux, est qualifiée par Tillich d'"hétéronome", en ce sens qu'elle impose à la raison des normes étrangères à la vraie nature de celle-ci. Par contre, une pensée qui méconnaît la finitude inhérente à sa condition de créature et prétend se guider par les seules normes de la raison, est qualifiée par lui d'"autonome", au sens

⁶⁶ *Ibid.*, p. 80.

⁶⁷ *Ibid.*

péjoratif du terme, où "autonomie" veut dire "finitude autosuffisante"⁶⁸. La pensée "théonome" est la synthèse de ce qu'il y a de bon dans les deux autres attitudes⁶⁹: l'inconditionné dont elle a fait l'expérience y trouve sa plénitude d'expression dans des formes rationnelles, qui sont, certes, conditionnées, étant le produit d'une raison finie, mais participent –en tant que conformes à la nature de la raison– à la forme inconditionnée de la Justice, au plan pratique, et de la Vérité, au plan théorique. Au contraire, la pensée hétéronome produit de l'irrationnel, au nom d'une religion mal entendue; et les créations culturelles de la pensée purement autonome sont vidées de leur contenu religieux, seul susceptible d'en assurer l'orientation vers la forme inconditionnée.

Théonome dans sa quête d'une société à nouveau pleine de sens, où chaque homme puisse être vraiment homme, le socialisme religieux va lutter pour la venue d'une culture théonome, celle, dit Tillich, "où le sens ultime de l'existence brille à travers toutes les formes finies de la pensée et de l'action"⁷⁰. Culture théonome que Tillich aperçoit dans l'Eglise d'Augustin, du haut et du bas moyen âge, et dont le socialisme religieux escompte et prépare le retour

⁶⁸ Néanmoins, "autonomie" garde souvent chez Tillich, le sens positif qu'il a chez Kant. Le contexte décide clairement, en général, s'il s'agit du sens kantien ou du sens négatif. Le premier, c'est l'attitude d'une raison qui refuse de sacrifier sa liberté de choix ou d'opinion à des normes étrangères à sa nature. Normes étrangères dont le sens religieux ne fait justement pas partie. En raison de quoi, "autonomie", au sens péjoratif, est un refus qui va au-delà de ce que la raison peut se permettre; refus d'admettre une finitude qui fait partie de sa nature. Refus, en somme, de la religion, laquelle, disait Tillich, peut être niée, comme peut être niée la présence de Dieu.

⁶⁹ Même l'hétéronomie a un certain sens positif, comme nous aurons l'occasion de le voir dans "Les Principes Fondamentaux du Socialisme Religieux". Marc Boss, *op. cit.*, le fait remarquer: "L'hétéronomie se voit ainsi réévaluée en termes plus positifs, *a pars veritatis* résidant, pour l'essentiel, dans l'idée de *Reservatum religiosum*".

⁷⁰ *The Protestant Era*, *op. cit.*, p. XVI. Cf. aussi "Kairos I", in: *Christianisme et Socialisme*, *op. cit.*, p. 143: "Nous appelons 'théonome' une telle situation, non pas au sens qu'en elle Dieu établit ses lois, mais en ce sens qu'une telle époque sous toutes ses formes est ouverte au divin et orientée vers lui".

sous une nouvelle forme, dans une conjoncture nouvelle comportant ses attentes et ses exigences. Bref, agir pour une société théonome, compte tenu du présent *kairos*, et lutter contre les démonismes qui s'y opposent: *hybris* de la rationalité pure ou hétéronomie religieuse, telle sera la tâche du socialisme religieux.

Conclusion

L'Utopie est un roman, la théologie de la culture prend place dans un *Système des sciences*. La différence d'approche est évidente: More représente, Tillich définit. Mais ne nous y trompons pas: si la méthode diffère, la critique socialiste porte essentiellement sur les mêmes objets. Là-dessus, on peut même signaler un caractère autocritique commun qui a de quoi étonner.

La fiction morienne ne s'en prend pas qu'à l'accaparement par quelques-uns de la grande partie des biens; c'est aussi une critique radicale du communisme, à partir, oserait-on dire, de "l'idée communiste", si tant est qu'on peut appeler idée communiste, l'universelle destination des biens. More, chez le Cardinal Morton, nous montre avec une insistance toute spéciale la nécessité et les conditions d'une expérimentation valable en matière de réformes susceptibles de garantir ce principe du droit naturel. Conditions, nous fait-il voir, que ne respectent, en fin de compte, ni le narrateur ni l'Etat utopien.

Le socialisme de Tillich ne fait pas que dénoncer le capitalisme de son temps. C'est aussi une critique radicale du socialisme, à partir de "l'idée socialiste", si tant est qu'on peut appeler idée socialiste la notion d'une société pleine de sens, où chaque homme est vraiment homme, vraiment un créateur créé à l'image de son Créateur. Tillich ne veut pas d'un socialisme dépourvu d'esprit religieux.

Mais, sur ce fond commun d'analogie, il faut signaler une différence non

moins essentielle entre les deux socialismes. Elle découle de la différence fondamentale des deux problématiques, sur laquelle nous avons longuement insisté, et se situerait selon nous sur le plan de la concrétude. C'est ce qu'a voulu souligner, entre autres, notre long exposé de la théologie tillichienne de la culture, faisant suite au dernier tiers de notre chapitre 3, soit à notre exposé de la méthode morienne, "utopique" en un sens très spécial, disions-nous, après Logan et après Lalande.

More s'en tenait résolument à la politique concrète et aux contraintes qu'imposent à celle-ci des aléas de toute sorte dans le cours changeant des choses. L'esprit qui inspire alors l'auteur est chrétien de façon si indubitable que celui-ci ne croit même pas nécessaire d'insister: les confrères humanistes auxquels le livre est destiné ne pourront s'y tromper.

Tillich, au contraire, qui s'en prend à une pensée a-religieuse, tant socialiste que capitaliste, estime nécessaire de partir de très haut, c'est-à-dire de principes très communs et tout à fait premiers dans l'ordre épistémologique, pour donner à la théologie droit de cité, d'abord dans la culture en général, puis dans un domaine particulier de la culture: le socio-politique ou le socio-économique. Ce souci de justifier l'intervention de la théologie dans les débats en cours l'oblige même à introduire toute sa philosophie de la connaissance. On concèdera volontiers que tout se tient dans son épistémologie, mais il reste qu'on est longtemps assez loin du compte, c'est-à-dire loin des problèmes *concrets* du socialisme, celui, par exemple, de promouvoir une société où tout homme soit vraiment homme, s'épanouisse comme être libre, n'encoure plus aucune forme d'aliénation, d'insécurité, d'anxiété proche du désespoir, etc.

Il y a plus encore. Lors même que Tillich nous parle de société théonome, où toutes les formes culturelles sont ouvertes au divin, le socialisme religieux -ce chapitre de la théologie de la culture auquel on veut en venir-

peut paraître à peine abordé: qualifiera-t-on de socialiste la société théonome réalisée, selon Tillich, durant le haut et le bas moyen âge? "Société théonome", cela reste ouvert à bien des formes de société. D'accord, la critique de More fait usage de la dramaturgie, celle de Tillich sévit par l'analyse. Mais la première, qui prône des réformes institutionnelles concrètes, a un caractère d'immédiateté absent de la seconde, qui semble ne viser la cible que de très loin, en condamnant, au nom de la philosophie et de la théologie, une culture sécularisée qui est *la marque commune tant du socialisme que du capitalisme de l'époque*.

En fait, il faudra attendre *Les principes fondamentaux du socialisme religieux* (1923), pour trouver chez le Tillich socialiste, en regard des maux issus d'une pensée sécularisée, des solutions concrètes vraiment contemporaines et telles que sa critique socialiste, si énergique soit-elle, les laisse à peine soupçonner jusqu'ici (alors que c'est dès sa critique socialiste que More est tout à fait concret, comme il le sera dans la reconstruction). Ce texte fondamental et les essais qui l'encadrent nous feront voir comment ce que Tillich appelle "la masse mécanique" du prolétariat peut, grâce au socialisme religieux, devenir par étapes le sujet d'une société théonome analogue à celle qu'il aperçoit dans le passé. Des pages parmi les plus remarquables de tout Tillich nous feront voir alors, après une longue attente, l'actualité et la concrétude de son socialisme religieux, tel même qu'il puisse alimenter cette théologie de la libération encore à naître. A ce moment, croyons-nous, la nécessité de notre exposé de la théologie tillichienne de la culture prendra de l'évidence.

Mais là encore, il s'agira de conclusions concrètes tirées des prémisses les plus particulières de sa théologie de protestant. Alors que la méthode de More, telle qu'exposée au chapitre précédent, n'est qu'une mise à jour – *aggiornamento* – d'une définition de la prudence élaborée par la pensée

politique des Grecs et revue à la lumière de l'esprit d'expérimentation qui commence à prévaloir au XVI^e siècle.

Curieusement, ce sont les deux questions situées à l'arrière-plan de notre thèse: celle du rapport entre socialisme utopique et socialisme scientifique, celle du rapport entre socialisme tillichien et théologie de la libération, qui nous seront du plus grand secours, en dernier ressort, pour distinguer le socialisme de More et celui de Tillich.

CHAPITRE 5

LA SOCIÉTÉ THÉONOME: UN PROJET DE RECONSTRUCTION

Introduction

Remonter, dans le chapitre 4, aux sources *théologiques* du socialisme tillichien, après être remonté, dans les chapitres 2 et 3, aux sources *politiques* du socialisme morien, rendait déjà manifeste que More et Tillich, nonobstant leur souci socialiste commun, critiquent la société de leur temps selon une approche toute différente: l'un parle en penseur politique, l'autre en théologien de la culture. Il nous faut maintenant montrer ce qui correspond à ces affinités et divergences dans la reconstruction à laquelle l'un et l'autre tendent respectivement: l'analyse morienne des faits sociaux se traduit, disions-nous, en modèles fictifs de réformes institutionnelles, dont la valeur est à *vérifier par l'expérimentation* qui décide de leur maintien ou de leur rejet; et l'analyse tillichienne du même type de faits conceptualise ou définit une société théonome dont l'idée est à *réaliser par la saisie d'un "kairos"* qui connote à la fois attente et exigence. L'une et l'autre analyses débouchent sur l'action; du programme général on passe au projet concret.

Voici donc ce qui nous reste à faire, dans cette optique: *primo*, approfondir les concepts fondamentaux du socialisme tillichien via les écrits socialistes majeurs de Tillich, où ils sont omniprésents; *secundo*, les appliquer aux éléments de la thématique commune aux socialismes morien et tillichien: Etat et famille, justice distributive et droit de propriété, pouvoir et violence, guerre et paix, etc. C'est à cette fin que ce chapitre 5 choisit comme texte clé,

*Les principes fondamentaux du socialisme religieux*¹. Certes, les écrits de la période berlinoise sont nombreux². On a là quantité d'articles, de recensions, d'essais, dont aucun, en général, ne dépasse les trente pages. "Jalons sur la voie d'une synthèse socialiste-religieuse"³, que Tillich compare "à des pitons d'alpiniste fichés dans le roc intact"⁴. Parfois, le pionnier refait méthodiquement le chemin parcouru, comme dans cet article de 1923, qui s'en tient rigoureusement à l'essentiel, à en juger tant par le titre: *Les principes fondamentaux du socialisme religieux*, que par le sous-titre: *Esquisse systématique*.

C'est là une petite somme qui intègre la substance d'écrits antérieurs et reste une référence obligée pour maints essais subséquents, en sorte qu'on peut en expliciter les données par les productions qui l'encadrent. Nous en ferons la source principale de notre étude, car elle concerne de très près notre sujet d'un socialisme éventuellement commun à Tillich et à More: de ses quatre parties, la troisième –la plus concrète au plan du socio-politique– constitue à elle seule les deux tiers de tout l'exposé; or, Tillich l'annonce en disant qu'il va maintenant considérer la lutte anticapitaliste "dans les domaines de l'économie, du droit, de l'Etat et de la communauté"⁵. A notre connaissance, aucun autre texte de Tillich n'est plus explicite sur les notions de propriété, de pouvoir, de violence, de révolution et d'utopie; aucun autre, non plus, tel que développé grâce aux essais postérieurs, ne laisse mieux voir la position de Tillich sur le

¹ Article paru dans les *Blätter für religiösen Sozialismus* en 1923. Cf. *Christianisme et socialisme*, op. cit., pages 169-200.

² Jean Richard en recense 45 ("Introduction", op. cit., p. 10).

³ *Christianisme et Socialisme*, op. cit., p. XXVI, "Introduction" de Jean RICHARD.

⁴ *Autobiographical Reflections*, op. cit., p. 15.

⁵ "Les Principes fondamentaux du Socialisme religieux", in: *Christianisme et Socialisme*, op. cit., p. 186.

socialisme de Marx. Aucun autre, donc, n'aide mieux à réunir les données permettant de comparer son socialisme d'esprit religieux à celui de More, au fur et mesure de l'exposé.

Nous pourrions être surpris alors des similitudes qui apparaissent entre nos deux socialistes, au plan de l'application concrète; tant de lectures leur sont communes: Bible, auteurs grecs, *Cité de Dieu*, Pseudo-Denys, docteurs médiévaux. Mais nous n'oublierons pas que ces conclusions communes se tirent de prémisses différentes: politiques dans un cas, théologiques dans l'autre.

Nous rappellerons d'abord le propos et la division de cet article, qui a comme sous-titre: *Esquisse systématique*, et dont Tillich a dit: "J'ai tenté d'y élaborer une esquisse détaillée du socialisme religieux"⁶. Socialisme religieux qui n'est, disions-nous, qu'un domaine -encore que privilégié- de la théologie de la culture; et dont l'exposé "détaillé" va consister avant tout dans une application "systématique" de concepts fondamentaux auxquels le chapitre 4 n'a fait que nous initier. Suivra le compte rendu des parties I et II, qui en définissent l'aspect religieux, et de la partie III, qui en précise l'aspect socio-politique. Une comparaison More-Tillich terminera l'analyse de chaque partie. Quant à la partie IV, conclusion de l'article, on en aura la substance dans notre conclusion terminale, où elle sera confrontée à tout ce que nous aurons pu conclure jusque-là sur le socialisme de More en son *Utopie*.

1. Propos et division

L'article commence par ces mots: "Il m'incombe de présenter un résumé

⁶ *Aux Confins, op. cit.*, pp. 20-21.

systematique de nos convictions"⁷. Porte-parole de la "communauté" du cercle *Kairos*, Tillich est néanmoins conscient de ce qu'un système est "une création individuelle". C'est donc dans "une construction indépendante" qu'il va reprendre de l'intérieur les acquis des rencontres précédentes et donner à son exposé "une perspective unifiée" (*ibid.*).

En vue de quoi il va recourir à trois des concepts qui lui sont chers: le prophétique, le théonome et le démonique, entre lesquels celui de *kairos* fait sans cesse le lien, comme en témoignent les transitions d'une thématique à l'autre: si "l'esprit prophétique" est "la conscience du *kairos*" (p. 174), la théonomie est "la création dont on fait l'expérience dans le *kairos*" (*ibid.*): elle "réalise le contenu (*Inhalt*) de la vision prophétique de l'histoire" (*ibid.*) déjà désigné par le mot *kairos*. Contenu concret qu'on ne saurait mieux connaître que par l'analyse de son contraire, "de ce qui s'oppose présentement à sa réalisation" (p. 178), à savoir le démonique. La conclusion tirera les conséquences pratiques des requêtes d'une telle "vision prophétique", que la théonomie réalise: comment situer à sa lumière le socialisme religieux vis-à-vis des religions et des groupes culturels?

Une remarque s'impose ici: l'esprit de prophétie, qui s'ajoute aux trois concepts ci-dessus mentionnés: théonomie, *kairos* et démonique, fait quelque peu figure de nouvelle connaissance⁸.

⁷ "Les principes fondamentaux du socialisme religieux", in: *Christianisme et Socialisme*, op. cit. p. 171. Nos citations de cet article mentionneront simplement entre parenthèses la pagination de cette édition des P.U.L. -dont elle emprunte aussi la traduction.

⁸ Il fallait se soucier, au départ, de fixer l'attention sur l'essentiel et d'aller du facile au difficile, du simple au complexe, en bonne pédagogie. Quand Tillich, en 1960, donne à Tokyo, devant un public de non-spécialistes, une version vulgarisante de l'article de 1923, dont il conserve d'ailleurs le titre, tout son exposé gravite autour des trois concepts clés de *kairos*, de théonomie et de démonique. Evidemment, en 1923, quand il s'adresse à ses pairs, il approfondit chaque concept et en montre les

Néanmoins, ce que nous disions du concept de théonomie prépare déjà à comprendre ce nouveau concept de prophétie, tout comme l'élaboration de celui-ci va éclairer à son tour celui-là. La situation théonome qu'entend *réaliser* le socialisme religieux malgré les présents démonismes, c'est l'esprit de prophétie qui la *voit* 'de loin', c'est-à-dire mieux que quiconque: ce qui demeure loin pour autrui, lui seul peut le voir comme près de lui; et ce, tant par une mémoire fidèle du passé que par un regard approfondi sur la situation présente, grâce auxquels il aperçoit les structures à créer et les obstacles à vaincre dans le futur le plus immédiat possible. Tout cela sur la base d'un donné religieux initial: jamais le prophétique n'est séparé du sacramentel⁹.

Au reste, comme nous l'avons vu brièvement, au chapitre précédent, le prophétique a ses corrélatifs, comme le théonome a les siens. Au trio hétéronome-*théonome*-autonome, correspond, disions-nous, un trio qui en diffère assez peu: sacramentel-*prophétique*-séculier. Dans l'un et l'autre cas, le terme central est la "synthèse" des deux extrêmes, qu'il élève à une forme supérieure: sans sacrifier l'élément religieux dont abuse l'hétéronome pour brimer la raison, le théonome s'exprime dans les formes rationnelles que découvre l'autonome; sur la base d'un contenu sacramentel, le prophétique aussi s'exprime en formes rationnelles qui ne sont pas dès lors purement séculières ou profanes ou rationnelles-critiques. A première vue, la seule différence entre le théonome et le prophétique, c'est le rapport d'antériorité naturelle du second sur le premier: la vision précède la réalisation. Mais même si l'un, comme l'autre, est parole¹⁰,

ramifications, ce qui l'oblige à introduire des concepts connexes –surtout celui de prophétie– et à les expliciter autant que le requiert un auditoire de savants.

⁹ L'esprit de prophétie requiert "une base sacramentelle, une vie incarnée sur laquelle se fonder [...]. Le principe protestant de la critique et de la protestation est un correctif nécessaire, mais n'est pas constructif en lui-même", *Aux Confins*, p. 26.

¹⁰ "Dans la *parole* théonome, prophétique, la contradiction autonomie-hétéronomie est surmontée" (*ibid.*). Les soulignés sont de nous.

la dénonciation des maux structurels de la société est le plus souvent, chez Tillich, comme y invite l'histoire, présentée comme la caractéristique propre de la prophétie, tout comme le "principe protestant" tire son nom de son aspect correctif, même s'il présuppose un aspect constructif.

L'important pour nous dans tout cela, c'est que Tillich, en dissipant l'ambiguïté du mot "prophétie", alimente notre comparaison de son socialisme à celui de More, en qui bien des lecteurs marxistes de l'*Utopie* ont vu un prophète. A vrai dire, le rapport au futur que semble connoter ce terme risque d'être mal compris. La prophétie est à la fois une dénonciation énergique des présents démonismes, dans l'esprit de l'ancienne prophétie juive, et une vision pénétrante, dans ce même présent, des semences de structures saines que la théonomie aura la possibilité et le devoir d'instaurer dans le plus proche avenir. Mais la pure prophétie n'est pas pour autant une mantique, ni une utopie, à la différence du marxisme, qui, de l'avis de Tillich, ne s'est pas contenté de dénoncer avec force des maux contemporains, mais a joué à l'oracle en prédisant l'avenir, en annonçant "le grand soir" et la société sans classes où l'homme est réconcilié avec son essence, dans un retour au paradis du communisme originel. Or, le socialisme religieux rejette un tel aspect¹¹. Pourra-t-on, dès lors, en le comparant aussi au socialisme morien, dire que ce dernier est tout aussi peu utopique? ou que son caractère prophétique et dénonciateur s'accompagne, lui aussi, comme le marxisme, de mantique et d'utopie? La suite va nous donner quelque lumière la-dessus.

¹¹ Tillich trouve quelque chose d'idyllique dans l'*homo faber* de Marx: "L'anthropologie marxiste comporte quelque chose d'idéaliste, à savoir l'attente d'un humain transformé, tout entier soumis à l'idée de justice. Le socialisme religieux rejette cet aspect" ("Le Socialisme religieux II", in: *Christianisme et Socialisme*, *op. cit.*, p. 456). Voir aussi, p. 465: "Le socialisme religieux ne se préoccupe pas de savoir si la théorie économique socialiste et en particulier le marxisme permettent de prévoir l'évolution ultérieure de l'économie".

Écoutons donc, d'abord, Tillich nous décrire cet esprit de prophétie, qu'il appelle "l'attitude intérieure du socialisme religieux" (p. 171), puisqu'elle est avant tout vision et parole, alors que la théonomie, qui lui emprunte cette vision et cette parole, est avant tout action, réalisation, création. Voyons ensuite ce que cela devient chez Marx, puis chez More, tant pour "l'esprit de prophétie" que pour "l'esprit d'utopie".

2. Le prophétique

Comme il l'a fait souvent et le fera encore pour l'attitude théonome, Tillich manifeste ici l'attitude prophétique en décrivant d'abord les deux attitudes dont elle est la "synthèse", au sens où elle en corrige le manque ou l'excès, et les "élève à une forme supérieure" (p. 173).

La première, l'attitude sacramentelle, est "inconsciente de l'histoire", mais consciente "de la présence du divin" (p. 171) dans les personnes et dans les choses. Tendance, par exemple, d'une paysannerie qui n'évolue pas ou si peu que rien, et dont l'équilibre humain dépend de sa façon de sacrifier les liens du sang et les forces cosmiques; quand le mythe des origines, qui lui tient lieu d'histoire valable à tout jamais, localise le divin dans la terre qu'il faut se concilier à tout prix, il est risqué que la chose devienne plus qu'une chose, et la personne moins qu'une personne: le contenu, le sacré, vers lequel pareille attitude s'oriente avant tout, "peut certes s'identifier avec ce qui est juste, mais aussi le contredire" (p. 172), comme dans le cas des sacrifices humains ou des viols rituels que l'on prescrit en son nom.

La seconde, l'attitude rationnelle-critique, *i.e.* purement séculière, caractérise les contextes sociaux "où a lieu un déracinement à l'égard de la terre" (*ibid.*). En réaction contre la première, elle prend occasion de ce qu'il y a d'éventuellement irrationnel en celle-ci, pour "jeter le bébé avec l'eau du bain": elle "rejette tout sacré qui ne comporte pas justesse et forme. Tout orienté vers

la forme, l'esprit perd de ce fait la présence du sacré, [...] devenant vide et sans contenu; il poursuit jusqu'à l'infini la forme pure et inconditionnelle", comme si la raison laissée à elle-même pouvait atteindre la Vérité ou la Justice absolue. C'est en cette quête vaine, en cette fuite en avant sans regard vers le haut, que s'épuisent la réflexion et l'activité *infinies* de l'attitude rationnelle-critique: "elles vident le présent de sa substance au profit d'un futur jamais réalisé" (*ibid.*).

A la différence de ces deux tendances, l'attitude prophétique, libérée de "l'indifférence sacramentelle" à l'histoire et au devenir de sociétés évolutives, "ne succombe pas pour autant au vide qu'entraîne la rationalité": prenant appui "sur le sacré déjà donné", elle pose une requête "en faveur du sacré tel qu'il devrait être" (p. 173), *i.e.*, d'un sacré pénétré de justice et de vérité, vêtu de formes rationnelles aptes à l'indiquer comme contenu inconditionné. Attitude normative d'un socialisme religieux qui a surtout comme ennemi l'esprit bourgeois autosuffisant, forme actuelle de la deuxième attitude, dont les acquis éliminent la plupart des aberrations de la première.

"La prophétie, poursuit Tillich, est une constante religieuse et spirituelle durable: elle peut être selon les cas plus faible ou plus forte, plus pure ou plus distordue, mais elle ne fait jamais défaut" (p. 173). Il peut toujours y avoir le *kairos* et un esprit qui en est conscient. Théologien de la culture, Tillich entend rendre compte du contenu religieux de toute production de l'esprit, même si elle n'est religieuse qu'en substance, non en intention, comme quand son contenu revêt une forme culturelle antireligieuse. Ainsi en est-il de la prophétie, qui garde des traces de l'impulsion originelle, lors même, dit Tillich, qu'elle s'altère et se déforme: "Elle est susceptible d'erreur pour autant qu'elle devient une mantique" (*ibid.*); et le *kairos* dont elle est consciente "devient une utopie" (p.174).

Rappelons-nous ici la relation de Tillich à l'esprit "prophétique" de Marx: "elle fut toujours dialectique, combinant le Oui et le Non"¹². Chez lui, elle est la même en gros, de 1919 aux écrits tardifs de langue anglaise. Mais le Non –il vaut la peine de le montrer– s'exprime beaucoup plus nettement en ces derniers, Tillich étant désormais contraint de juger de l'arbre à ses fruits. Refaire brièvement ce cheminement va nous renseigner à souhait sur ce que Tillich entend *primo* par l'esprit prophétique unissant le rationnel et le sacramental, *secundo* par l'utopie et "l'esprit d'utopie".

2.1 Tillich, Marx et la prophétie

Dans la mesure où le marxisme dénonce l'esprit bourgeois autosuffisant, dont le capitalisme est pour lui le symbole, il fait sienne, selon Tillich, l'attitude intérieure du socialisme religieux, dans l'esprit de l'antique prophétie juive qui protestait, au nom de la justice, contre le mépris du pauvre: Marx a considéré son époque "dans l'esprit de la prophétie", en y voyant "le temps du destin, celui d'une responsabilité inéluctable"¹³. Du prolétariat unifié au nom de ce *kairos* dans une lutte à finir contre le capitalisme, il a fait "une communauté eschatologique sûre de la victoire à venir"¹⁴. Mais quand le marxisme prétend à une science rigoureuse, apte à prédire pour bientôt une humanité ramenée à sa justice initiale, il retombe dans l'attitude rationnelle-critique, ennemie de l'attitude prophétique.

N'y a-t-il pas, en fait, une contradiction entre la nécessité du destin et l'agir libre, censé définir le combat prolétarien? Tout se joue, ici, sur la notion de dialectique "vraie" ou "fausse", que le Tillich allemand définit à l'avantage

¹² *Autobiographical Reflections*, op. cit., p. 13.

¹³ "*Kairos II*", in: *Christianisme et Socialisme*, p. 259.

¹⁴ "*Lutte des Classes et Socialisme religieux*", in: *Christianisme et Socialisme*, op. cit. p. 380.

du jeune Marx et au détriment du marxisme postérieur:

La vraie dialectique sait que le destin historique [...] se réalise à travers les libres énergies créatrices des groupes porteurs [...]. La vraie dialectique est une foi historique en la prédestination, et elle comporte toute la puissance de l'activité qui suscite la conscience d'être porteurs du destin. C'est là la force religieuse qui se trouvait cachée dans la dialectique marxiste, et il est d'une importance décisive que le socialisme religieux puisse la retrouver¹⁵.

De médiocres épigones, dont Engels, ont réduit cette dialectique du Marx originel à "un processus mécanique devant s'accomplir naturellement selon les prévisions du calcul" (*ibid.*). Pour Tillich, la conception de Marx en ses écrits de jeunesse – reprise, rappelons-nous, dans *Le Capital I*, section 8 – est analogue à celle que le chrétien se fait d'une Providence atteignant infailliblement ses fins par des moyens tantôt nécessaires, comme le cours naturel des choses, tantôt contingents, comme l'action libre de l'homme. Parlant encore de "la conscience du destin, où Marx et le marxisme ont puisé leur force"¹⁶, Tillich exhorte ses lecteurs à en retrouver l'impulsion initiale: "Le socialisme ne doit pas perdre l'esprit de la prophétie qui est présent chez Marx" (*ibid.*). Qu'importe, dès lors, que Marx ait mené son action "sous le signe de la lutte contre le christianisme", puisqu'il livrait son combat prophétique "contre un Dieu redevable à un point de vue particulier, celui de la société bourgeoise"¹⁷.

Analogie –entre "vraie dialectique du premier Marx" et providence du

¹⁵ "Elaboration religieuse et philosophique du Socialisme", in: *Christianisme et Socialisme*, pp. 208 et 209

¹⁶ "La Psychologie du Socialisme", in: *Christianisme et Socialisme*, p. 285.

¹⁷ "Kairos II", in: *Christianisme et Socialisme*, p. 257. Pour Tillich, voir dans la religion chrétienne une idéologie, une production, non plus simplement de l'homme en général, comme le faisait Feuerbach, mais de l'homme social, comme Marx l'a fait, c'est une attitude chrétienne –en substance, sinon en intention–, puisqu'elle invite le chrétien à l'autocritique et dénonce chez lui ce qui s'y trouve d'esprit bourgeois et de tendance à s'associer au pouvoir en place et donc au démonisme de la société capitaliste.

chrétien- qui disparaîtra derrière l'*opposition*, chez le Tillich américain: distinguant comme "décisifs dans le premier développement de Marx deux motifs fondamentaux: sa conception de l'homme et sa conception de l'histoire", il passe vite sur l'analogie, mais y aperçoit "déjà cette opposition au christianisme, qui est à l'origine des développements ultérieurs qui ont abouti au marxisme et au stalinisme, au point que cette analogie en disparaîtra presque complètement"¹⁸.

Un mot, d'abord, sur la conception marxienne de l'homme, à laquelle manque, selon Tillich, l'élément sacramental propre à définir la prophétie authentique. Un mot, ensuite, sur la conception marxienne de l'histoire, qui, selon Tillich, conduit à l'utopie, puis, à la terreur du totalitarisme.

Pour le chrétien, *chacun* pèche en Adam et doit être sauvé par le Tout Autre, pour que son existence redevienne conforme à son essence, ce qu'il est à ce qu'il doit être. Chez Marx, la "chute" dans la propriété privée présente une *universalité contradictoire*: tous sont "aliénés", étrangers à leur essence, les prolétaires plus que tout autre, et même les classes dominantes, qui se le dissimulent par l'idéologie. Mais "l'humanité véritable n'est agissante que dans la mesure où elle proteste contre l'aliénation". Rôle délégué au prolétariat, et qui lui fait "un double visage: il est en même temps le sauveur et celui qui a le plus besoin d'être sauvé". D'où "une glorification irréaliste du prolétariat, et une division aussi réaliste que dangereuse du prolétariat en masses et avant-gardes". Or, les non-prolétaires de celles-ci sont devenus "le noyau de la bureaucratie qui, après le succès de la révolution russe, s'est soumis le prolétariat, et par lui le peuple tout entier. C'est là une des lignes qui

¹⁸ Paul TILLICH, *Le Fondement religieux de la Morale*, Le Centurion, 1970, p. 172. Ouvrage regroupant divers articles de Tillich, entre autres, celui dont notre citation est tirée: "*L'Attaque du Matérialisme dialectique contre le Christianisme*", lui-même tiré, dit l'éditeur, de "*The Student World*", Genève, 1938.

conduisent de Marx au stalinisme¹⁹.

2.2 Utopie selon Marx – Esprit d'utopie selon Tillich

Voilà pour l'anthropologie du "premier Marx", jugée insuffisante par Tillich –l'homme étant le sauveur et le sauvé, sans intervention d'en haut– et même versatile et contradictoire –tous étant aliénés, sauf Marx lui-même et ses épigones. Voyons maintenant la conception marxienne de l'histoire.

Marx y distingue: 1) le communisme originel, 2) la "chute" dans la propriété privée, 3) le retour à la société sans classes des origines²⁰.

Commentaire de Tillich:

Si l'on attend la troisième période, l'ère de l'accomplissement, à l'intérieur de l'histoire, l'histoire réelle déçoit chacune de ces attentes et révèle qu'elles sont utopiques. Cela [...] suscite la volonté de se cramponner à l'attente par tous les moyens [...]. L'arme la plus forte que l'on emploie pour défendre la soi-disant transition est la terreur. C'est là une deuxième ligne qui conduit du marxisme au stalinisme²¹.

Même la distinction grâce à laquelle le Tillich allemand "sauvait" le Marx "première manière" perd de son poids. Revenant sur "l'entrelacement indissoluble de liberté et de destin qui est propre à la façon dont le chrétien

¹⁹ *Le Fondement religieux de la Morale, op. cit.*, p. 173.

²⁰ *Le Fondement religieux de la Morale, op. cit.*, p. 175: "Pour lui, l'histoire [...] commence avec [...] le passage du communisme originel à la société de classes. Ce passage est un présupposé, ce n'est pas une constatation. L'histoire [...] conduit à une société sans classes [...]. Mais tout cela appartient à l'avenir".

²¹ *Le Fondement religieux de la Morale, op. cit.*, pp. 176-177. Page suivante, Tillich confirme en conclusion: "Le marxisme [...] ne peut que travailler à une organisation de la société dans le temps et, pour autant qu'il est convaincu de la vérité de sa propre conception, il lui faut chercher à la réaliser par tous les moyens, même ceux dans lesquels la dignité de l'homme est méprisée. Il attend une réconciliation qui se tiendra dans l'espace et dans le temps et c'est la raison pour laquelle il est exposé à l'utopie, à la désillusion qui suit toute utopie et finalement à la terreur".

comme le marxiste considère le monde", bref, sur l'analogie entre la 'vraie dialectique' et la Providence chrétienne, Tillich concède qu'elle

disparaît de plus en plus au profit de l'opposition, comme cela s'est déjà produit sur d'autres points. L'opposition décisive [...] réside dans l'opposition d'une histoire qui, selon Marx, est déterminée par des facteurs purement intérieurs à l'histoire et une histoire qui, dans la pensée chrétienne, est conduite par la réunion de facteurs intérieurs à l'histoire et de facteurs supra-historiques²².

Bref, voici pour Tillich le rapport de l'histoire selon Marx à l'utopie: "Dans le marxisme manque cette transcendance verticale qui caractérise toute religion. Il ne s'agit pas de l'établissement d'un ciel d'idéologies [...]. Mais il s'agit d'une dimension d'éternité dans la façon dont l'homme se comprend dans son monde. L'absence de cette dimension dans le marxisme le rend utopique sous toutes ses formes"²³.

Avec ces précisions du Tillich américain sur "les éléments d'utopie que contient le marxisme", même "en ses premiers développements", on est loin de ce que le Tillich allemand disait ci-dessus de Marx saisissant le *kairos* de son époque. Pourtant, déjà, l'article de 1923 aime à signaler ce qu'est une vraie saisie du *kairos*; mais sans mentionner d'emblée ce qui manque à Marx sur ce point. Dans le *kairos* tel que le conçoit le socialisme religieux, l'idéal, l'exigence n'apparaît "qu'en tant que perspective, non pas en tant que réalité, ou sinon le

²² *Le Fondement religieux de la Morale, op. cit.*, pp. 178-179. Voici la suite: "C'est l'absence totale du supra-historique dans le marxisme, qui [...] dans le stalinisme le pousse à des conséquences qui contredisent ses impulsions originelles".

²³ *Le Fondement religieux de la Morale, op. cit.*, pp. 217-218. Voici encore: "La société sans classe est le symbole qui correspond à la foi des sectes chrétiennes en un Règne de mille ans. Mais là où se rencontre une telle croyance utopique, on aboutit inévitablement à une déception qui atteint le domaine religieux. Cette 'déception métaphysique' qui a trait aux éléments d'utopie que contient le marxisme est une des caractéristiques de notre temps les plus lourdes de conséquences. [...]. Tout cela va de pair avec l'absence de dimension verticale dans le marxisme" (p. 218).

kairos devient une utopie" (p. 174).

Rappelons ici que, dans *Kairos II*, Tillich distingue avec soin l'utopie réelle, l'utopie concrète –où "l'état inconditionné est attendu comme état à l'intérieur du temps"– de "l'esprit de l'utopie présent dans tout agir inconditionnellement décidé, dans tout agir orienté vers la transformation du présent". D'où la "dimension verticale" qui définit "l'esprit de l'utopie".

On pourrait même dire, poursuit-il, que sans l'esprit de l'utopie, il n'y a pas de force de bouleversement, pas de force véritablement prophétique [...]. Le salut, la réalisation de la vision prophétique se trouve au-delà du temps. Par là est supprimée l'utopie. Mais non pas l'agir. Car tout agir qui se fait dans la conscience du *kairos*, par conséquent l'agir inconditionnellement lié au destin, et donc inconditionnellement libre, s'oriente vers le haut, vers l'utopie transcendante qui n'est point utopie, mais qui constitue l'inconditionnellement réel dont vit à chaque instant le temps lui-même, dans son éloignement de l'éternité. L'entrée de l'éternité dans le temps ne sauve pas ce dernier [...]; mais ce qui sauve le temps, c'est que l'éternité l'accueille. L'agir issu du *kairos* consiste à préparer le temps à son accueil dans l'éternité, à façonner les formes finies de sorte qu'elles indiquent l'inconditionné²⁴.

On voit ici ce qui manque au marxisme originel pour être prophétie au plein sens du terme où l'entend Tillich dès 1922: son agir ne "s'oriente" pas "vers le haut". Malgré toutes les *analogies*: force de bouleversement, formidable influence, puissance d'entraînement, foi au destin communiquée avec passion, et qui nous met devant le fait accompli d'un prolétariat conscient de lui-même pour la première fois dans l'histoire, Marx n'a pas saisi que "la réalisation de la vision prophétique se trouve au-delà du temps"; que "tout agir qui se fait dans la conscience du *kairos* [...] s'oriente vers le haut". Ci-dessus, Tillich parlait du "contenu (*Inhalt*) de la vision", que le socialisme religieux se donne comme tâche de réaliser. Mais le contenu substantiel (*Gehalt*) est ce qui se manifeste dans la réalisation de ce contenu concret. C'est comme si Marx

²⁴ "*Kairos II*", in: *Christianisme et Socialisme*, op. cit., pp. 260-261.

prenait *l'un pour l'autre*, en tentant de réaliser dès ici-bas le salut, son "grand soir", son "Règne de mille ans", ce retour à l'homme réconcilié avec son essence. La vraie prophétie selon Tillich inclut donc le juste rapport de l'éternité au temps: "ce qui sauve le temps, c'est que l'éternité l'accueille"; c'est que l'éternité l'approuve, le *justifie*, le bénit, parce qu'elle se reconnaît comme "indiquée" en lui, dans la vie qu'on y mène, dans l'agir façonnant des formes finies susceptibles d'en manifester quelque aspect, de la révéler de mieux en mieux, mais sans prétendre la *réaliser*, puisqu'elle est essentiellement contraire au temps, comme l'inconditionné au conditionné. L'agir du socialisme religieux s'oriente donc vers "l'utopie transcendante, qui n'est point utopie"; et ce, pour s'en inspirer, non pour la réaliser ici-bas, conscient que cela est impossible. Elle ne peut qu'y être *manifestée* par l'agir humain qui ne la contredit pas. Car elle a beau constituer "l'inconditionnellement réel dont vit à chaque instant le temps lui-même" -et donc l'agir humain de chaque instant, il reste à cet agir la possibilité de nier ou d'affirmer ce dont il vit, l'esprit de l'homme pouvant se reconnaître ou pas comme créateur créé.

Tout est donc en germe déjà chez le Tillich de 1923 et de 1926 pour le jugement à porter sur le marxisme, même si c'est le Tillich de 1938 et des documents autobiographiques qui condamne explicitement son manque de dimension verticale et son anthropologie insuffisante. N'oublions pas que le Tillich du Cercle *Kairos* a deux interlocuteurs entre lesquels il fait la navette: il montre à son Eglise ce que son socialisme de pasteur a de religieux, *quoique* s'inspirant de Marx, le communiste; et aux socialistes à recruter, que leur socialisme même a déjà quelque chose de religieux, en substance, sinon en intention, *parce que* venu de Marx, cette sorte de prophète. Aux Etats-Unis, éloigné d'une Allemagne qui a manqué son *kairos* socialiste, et, surtout, contemporain des aberrations du stalinisme, Tillich peut et doit se permettre une analyse plus explicite du marxisme. Au reste, l'analyse va se poursuivre, car, dans notre article de 1923, Tillich revient encore sur le marxisme, en

matière, par exemple, de théorie de la connaissance, ou de notions telles que la propriété, la personnalité, la révolution, l'Etat, etc. Même comme socialiste engagé, la liberté ne lui manque pas au point de l'empêcher de prendre ses distances sur tous ces points, vis-à-vis d'un certain marxisme récent ou contemporain. Il peut toujours alors se persuader qu'il n'est pas infidèle à son admiration pour le jeune Marx, mais ramène à la pensée du maître des disciples mal dégrossis.

De toute façon, nous l'avons déjà dit, Marx est incontournable dans la perspective d'une comparaison des socialismes morien et tillichien. Et ce, à cause de la lecture marxienne et des lectures marxistes de *L'Utopie*; à cause aussi de ce que nous dit indirectement sur cet ouvrage un Tillich pénétré de l'oeuvre marxienne. Voyons maintenant, ce que l'on peut retrouver, chez More, de l'esprit de prophétie et d'utopie tel que Tillich le conçoit.

2.3 Prophétie et Utopie chez More

Il n'y a pas de "mantique" dans une *Utopie* qui plonge dans le passé pour en mettre à jour le patrimoine culturel politico-social et rendre prévisible l'extension du "monopole" de type anglo-flamand à d'autres pays de l'Europe. Pas plus qu'il n'y prédit l'avenir, More n'y prône la moindre "utopie"; car il y montre "l'irréalité du communisme d'Etat". Même son Utopien n'estime pas réalisé chez lui ni réalisable ici-bas l'Etat parfait; soucieux de progrès, il demande au ciel des lumières, à cet effet. Mais, c'est surtout dans la méthode d'analyse dont parlait notre chapitre 3, que More, unissant en lui religion et raison, réunit les composantes du prophète selon Tillich. Voyons l'esprit de prophétie et d'utopie, *primo*, dans *L'Utopie* en général, chez l'auteur et, dans une moindre mesure, chez ses Utopiens; *secundo*, dans cette méthode morienne d'analyse des faits sociaux.

Primo. Rappelons que le Livre I de *L'Utopie* dénonce avant tout, parmi

les maux de l'Europe du temps, une sorte de capitalisme naissant absous par le laissez-faire intéressé de l'Eglise et de l'Etat. Roi tenu de s'enrichir pour agrandir son royaume par de nouvelles conquêtes, haut-clergé attentif à garder et accroître ses possessions, propriétaire foncier désireux d'étendre par l'expropriation ses pâturages ovins, les trois seuls nantis de l'époque mettent le droit à leur service. Peu instruit en général, et de connivence avec la noblesse, d'où il vient en bonne partie, l'épiscopat se tait: est-ce bien à lui de protester contre l'inapplication des lois censées abolir les "enclosures" et leurs "moutons mangeurs d'hommes"? Rompant ce silence, More élève la voix, par le biais de deux personnages fictifs, avant qu'un système fauteur d'inégalités sociales ne se propage à toute l'Europe.

Dénonciation assortie de palliatifs, c'est tout le Livre I de *L'Utopie*. Dénonciation "prophétique", s'il en est, et plus proche de la prophétie juive que la critique marxienne ne le fut jamais, le Portugais et l'Anglais étant nourris de la Bible et des Pères. Dénonciation passionnée, réclamant de toute urgence un ordre social fondé sur de nouvelles lois. Dénonciation unanime des deux 'prophètes', jusqu'à ce que leur humanisme respectif les oppose sur les solutions pratiques, radicales pour l'un, graduelles pour l'autre: à la fin de ce Livre d'introduction, un Hythlodée piqué au vif –parce que qualifié d'irréaliste en politique active– ne jure plus que par le communisme. Attitude radicale qui ne doit pas nous distraire de l'esprit tout à fait personnel et particulier dans lequel l'auteur, dès le Livre I, suggère ses propres remèdes, en s'inspirant, pour aller de l'avant, d'un idéal qu'il ne croit pas réalisable ici-bas, mais vers lequel il estime qu'il nous faut tendre, dans une "attitude intérieure" unissant le vertical et l'horizontal.

C'est là déjà l'esprit de prophétie –"l'attitude intérieure du socialisme religieux"– et l'esprit de l'utopie, dont l'agir s'inspire d'un modèle éternel n'existant que "dans les cieux et dans le cœur des gens de bien". Attitude que

More a donnée aussi à ses Utopiens qui, si imparfaits soient-ils, à cet égard, unissent de leur mieux dans leur Etat communiste les "tendances" respectives - les deux "attitudes, sacramentelle et rationnelle-critique", toujours à concilier selon Tillich- des deux sociétés, agricole et urbaine, artisanale et technique, sédentaire et nomade, leur stabilité de principe s'accommodant de tout mouvement de population jugé utile: rotation ville-campagne, échanges de lots agricoles, colonisation, voyages instructifs, ambassades de bonne entente, etc. Ils ont leur mythe des origines, mais aussi leurs archives, et sont fidèles à l'un comme aux autres. Conscients de devoir à Utopus, le chef éponyme, leur crédo d'Etat et leur communisme, ils se conçoivent aussi comme une société évolutive, sur le plan tant profane que religieux: fiers de leur civilisation millénaire, marquée depuis des siècles par l'influence d'Egyptiens, de Grecs et de Romains envoyés jadis sur leurs rives par un Dieu prévoyant, ils croient volontiers que leur Etat et leur religion sont les meilleurs, au point de les exporter sans se faire prier. Néanmoins, ils sont en attente d'un certain *kairos*, leur prière à Dieu se ramenant à ceci: "Si tu connais une constitution et une religion meilleures que les nôtres, fais-nous les connaître". Exaucés, ils connaîtront le Christ, par Hythlodée et ses compagnons, autorisés par Vespuce à rester dans l'Ile. Mais, jusque-là, leur fidélité inconditionnelle à Utopus -selon qui on est "moins qu'un homme" si on ne croit pas à l'immortalité de l'âme- les montrait souvent en pleine "hétéronomie" religieuse: l'athée étant pour eux "moins qu'un homme", ils font peu de cas de sa vie. "Sacramentalisme" qui va rendre proprement "démoniques" leur Etat répressif et leur code de la guerre.

Secundo. Sans un fond universel et pérenne qui en sous-tend les concepts de base, la théologie tillichienne n'aurait qu'une mince valeur. On les trouve donc, moins la lettre, chez More lui-même: le mutisme épiscopal, son immense crédit de consultant, ses merveilleux dons d'écrivain lui créent à la fois une attente et une exigence, un *kairos* à saisir: il va donc se faire un devoir de parler haut et fort, conscient que ce sera utile. Mais c'est surtout la méthode

morientine d'analyse des faits sociaux qui montre, disions-nous, la plus étonnante affinité avec l'attitude prophétique du socialisme tillichien, par sa singulière union du sacramentel et du rationnel, du message chrétien et du patrimoine culturel gréco-latin. Et ce, même si nos deux "socialistes" en quête d'une "société pleine de sens" ont chacun leur façon de poser l'accent: l'un et l'autre interrogent les temps anciens, Tillich, pour s'inspirer des éléments théonomes de l'Eglise des premiers siècles ou du bas moyen âge, More, pour user des formes autonomes de l'Antiquité. Du reste, un autre point les rapproche encore beaucoup: ils tirent tous deux profit des acquis rationnels récents, Tillich, de l'idée des droits de l'homme, More, de l'esprit d'expérimentation qui s'amorce en son temps.

Rappelons-nous donc ce passage de l'article de 1923 où Tillich insiste sur la nécessité première du sacramentel: "Tout débat qui s'en tient uniquement au niveau rationnel ne pénètre pas jusqu'à l'essence". Mais il ajoute: "Néanmoins, le socialisme religieux ne doit pas sous-estimer l'élément rationnel. Sa conscience prophétique elle-même l'oblige à affirmer radicalement le droit et la forme; pas moins que le rationalisme, mais plus fortement encore, il lui faut exiger la forme juste" (pp. 173-174). C'est cette présence du rationnel -"plus forte encore" que dans le "rationalisme"- que le dernier article de notre chapitre 3, s'inspirant de la lecture de G.M. Logan, signalait dans le Livre I de *L'Utopie*, où More dépasse, en quelque sorte, ses maîtres grecs. Car celle du sacramentel n'y fait aucun doute: c'est parler en chrétien que de critiquer une Europe en voie de se déchristianiser, d'opter collectivement, via ses institutions, pour un agir moral nettement inférieur à celui des sociétés non chrétiennes auxquelles *L'Utopie* la compare.

3. Le théonome

Définie la vision prophétique du *kairos*, Tillich, faisant fond sur la théonomie proposée par sa théologie de la culture, va en montrer l'application

concrète dans le champ du socialisme religieux: il va traiter de l'*agir* théonome, issu du *kairos*. Or, percevoir le *kairos*, c'est être conscient du fait que "le règne de Dieu s'est approché" (p. 174). Situer l'*agir* théonome par rapport au règne de Dieu permet à Tillich 1) de le distinguer de la double "utopie concrète" dont il a déjà distingué l'attitude prophétique; 2) d'en définir le rapport à la religion et à la culture; 3) de le situer par rapport aux diverses Eglises.

3.1 *Agir* théonome et utopie concrète

Le règne de Dieu, dit Tillich, "c'est la réalisation du contenu inconditionné dans la forme inconditionnée" (p. 175). Or, cet énoncé -où "contenu" traduit "*gehalt*"- "exprime une idée", une idée éternelle, une synthèse absolue, qu'il n'appartient pas à l'homme de réaliser. On ne devra qualifier de théonomes que les seules synthèses créatrices, individuelles et concrètes dans lesquelles cette synthèse absolue se *manifeste*, et non se *réalise*. Réaliser la théonomie, ce n'est pas réaliser l'inconditionné, mais plutôt l'incarner dans des formes rationnelles qui l'*indiquent* ou le révèlent.

Ainsi défini, l'*agir* théonome s'abstient d'une double utopie concrète: l'utopie transcendante -"le règne absolu de Dieu comme idéal concret"- et l'utopie immanente -"le règne accompli de la raison". Mais Tillich ne disait-il pas ci-dessus, dans le passage cité de *Kairos II*, "l'utopie transcendante qui n'est point utopie"? C'est qu'il l'entendait alors de l'archétype divin, de l'*idée* dont doit s'inspirer l'*agir* théonome. Mais l'utopie transcendante, telle qu'il l'associe maintenant à l'attitude sacramentelle ou hétéronome de la théologie barthienne, confond l'idée et le phénomène: elle confond le modèle éternel avec un règne concret de Dieu, établi "comme état" dans l'histoire. Ainsi juxtapose-t-elle le conditionné qu'est ce monde-ci à ce qu'elle prend pour l'inconditionné, *i.e.* au règne de Dieu venant sur terre, quand tout le temporel, tout le conditionné sera rénové, récapitulé dans le Christ, homme et nature compris. Et comme elle renvoie ce règne à la fin des temps, elle dévalorise en quelque sorte ce monde-ci

et toute action capable de le changer. Il faut, au contraire, poursuit Tillich, *affirmer le monde* et ne pas oublier que la présente réalité d'ici-bas est "le lieu de révélation de l'inconditionné, dans l'histoire individuelle comme dans l'histoire universelle. Et personne ne peut participer davantage à l'idée qu'il n'en réalise dans le phénomène" (*ibid.*).

Mais affirmer le monde d'ici-bas, ce n'est pas affirmer l'utopie de ce monde, propre à la finitude rationnelle reposant sur elle-même. Des deux "utopies concrètes", l'utopie immanente –où l'homme entend tout faire seul– est encore plus utopique que l'autre, l'utopie transcendante –où on laisse Dieu tout faire seul. Elle cherche la forme inconditionnée avec, pour ainsi dire, les moyens du bord: sur la nature irrationnelle laissée en friche et abandonnée à ses passions, elle veut ériger une structure sociale et spirituelle parfaitement rationnelle, oubliant ainsi deux choses: *primo*, que "la forme inconditionnée comme telle est une abstraction ultime [...], non pas une réalité" (*ibid.*) qu'il nous appartiendrait de faire advenir, tel ce "grand soir" où la justice parfaite du communisme originel est de nouveau rendue à l'homme réconcilié avec son essence; *secundo*, que l'esprit humain, à l'oeuvre dans l'histoire concrète, est aux prises avec ces forces irrationnelles que sont en lui cet éros et ce désir de puissance qu'il se soumet avec un succès tout relatif. La théonomie, elle, ni ne juxtapose l'inconditionné et le conditionné, comme Barth, ni ne cherche, comme Marx, par la seule raison, la forme inconditionnée de la Justice.

3.2 Rapport de l'agir théonome à la religion et à la culture

Juxtaposer religion et culture, voir dans la religion une sphère détentrice de l'inconditionné, qui prendrait place à côté de la culture exprimant le conditionné, serait une autre façon de juxtaposer l'inconditionné et le conditionné, et donc de dévaloriser l'un et l'autre: la religion n'ayant alors qu'un domaine étroitement circonscrit à l'inconditionné tel que manifesté par ses seuls symboles, rites et dogmes; et la culture n'ayant ainsi rapport qu'à la forme

rationnelle, sans souci du contenu qui lui donne sens.

Et Tillich de rappeler que la théonomie définie par sa théologie de la culture échappe à cette dichotomie réductrice. "Toute culture est religion actualisée, et toute religion s'actualise en tant que culture" (p. 176). En chacune d'elles, l'orientation de l'esprit vers l'inconditionné ne trouve à s'exprimer que dans des formes conditionnées. Plus une situation réalise cette *unité* de forme et de substance, plus on peut la qualifier de théonome.

Non pas cependant qu'on puisse affirmer ainsi "une identification pure et simple de la religion et de la culture" (*ibid.*). A la différence de l'utopie immanente, la théonomie est *consciente* de se réaliser "en s'appuyant sur le fondement naturel irrationnel, dont elle tire sa capacité de produire des formes individuelles", et où elle constate également "une opposition au processus créateur", laquelle peut donner lieu à des formes qui contredisent la forme inconditionnée. Tillich qualifie celles-ci de démoniques, par contraste avec celles qui sont soumises à l'inconditionné. Consciente, alors, de ce que chaque culture offre un mélange de formes divines et de formes démoniques, la théonomie, telle l'authentique religion, se retire de celles-ci, imitant le christianisme primitif, qui se replie pour un temps "sur lui-même, sur la personnalité et la communauté sainte au sens strict" (*ibid.*)²⁵. Elle ne proscriit pas la culture pour autant, ce qui serait ouvrir la porte au démonique toujours susceptible d'occuper des formes rationnelles vidées de leur contenu sacré. Se souvenant qu'elle est

²⁵ Prendra-t-on part à la vie militaire, politique et culturelle de l'Etat païen? Si oui, dans quelle mesure? Comment s'y montrer chrétien? Toute autorité vient de Dieu. Mais il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes. Comment vivre dans l'*hic et nunc* ces vérités dont le rapport de complémentarité n'est pas facile à discerner? Telles semblent être les questions nécessitant ce repliement pour mieux bondir auquel Tillich pense ici: on s'interroge entre "saints": qu'y a-t-il là de compatible, au plan des contacts sociaux, avec notre condition de "peuple saint", de "race élue", de "sacerdoce royal"?

elle-même culture, elle recherche toutes les formes culturelles dans lesquelles sa vraie nature peut le mieux s'exprimer²⁶. Elle redoute tout autant une confiance exagérée dans la culture du temps, où peut régner le démonisme. Bref, l'attitude théonome unit en elle cette *juste confiance* et cette *juste méfiance* à l'égard de la culture qui caractérisent la vraie religion. Position d'un Tillich sans cesse préoccupé d'unir théologie d'Eglise et théologie d'université. Sans cet *obligatum religiosum* uni à ce *reservatum religiosum*, la religion ou ne protège pas son authenticité ou se laisse absorber par la culture profane. Relation de religion à culture que la théonomie fait sienne.

3.3 L'agir théonome et les Eglises

Dès lors, quel est le type de confession avec lequel l'agir théonome, en général, et le socialisme religieux, en particulier, peuvent avoir le plus d'affinité? Rappeler que la théonomie, en général, naît "sur un sol ameubli par l'autonomie", c'est déjà trouver la réponse: moins une confession comporte d'hétéronomie, plus la théonomie voudra s'associer avec elle. Mais comment une confession en vient-elle à s'exprimer dans des formes universelles qui ne briment l'autonomie de personne? En s'abrogeant comme confession parmi les confessions, et même comme religion face à la culture. S'abroger comme confession, c'est refuser de s'absolutiser; s'abroger comme religion, c'est refuser de se voir comme une sphère privilégiée par rapport aux autres domaines de la culture; c'est élargir le concept de religion et voir en elle le contenu qui permet de juger de toute production de la culture, selon que la religion -au sens étendu que l'on a dit- y est affirmée, niée ou gauchie.

²⁶ L'agir théonome, comme la vision prophétique, "affirme la forme juste, plus radicalement encore que le rationalisme". Tout comme More, ci-dessus, renchérit en rationalité sur le rationnel politique de la Grèce classique, on verra le socialisme tillichien faire grand cas de la déclaration des droits de l'homme, des acquis de la démocratie, etc., et en approfondir l'esprit, si possible, plus que leurs inventeurs mêmes.

Une Eglise, une confession dispose déjà, par ses symboles religieux, d'un donné sacré initial, qu'elle n'a pas à créer, contrairement à l'autonomie purement rationnelle qui prétend fabriquer ses propres symboles: le Destin, la Nécessité, l'Histoire, etc. Mais aucun de ces symboles confessionnels ne doit s'absolutiser, i.e. prétendre à traduire l'inconditionné d'une façon qui en ferait la seule confession vraie, à l'exclusion de toute autre. Toute confession est tenue à un type d'autocritique qui la rend relative face à l'inconditionné, lequel est, par définition, inaccessible à tous. Au reste, c'est ce Non énergique face à elle-même, cette profondeur d'autocritique, qui la rend le plus apte à un Oui énergique dans l'expression de son propre message confessionnel. La lutte dans le domaine confessionnel peut être aussi bénéfique, aussi créatrice que dans les autres domaines culturels. Toute confession peut être *convaincue* qu'elle est la vraie, à condition d'être *certaine* de n'avoir aucun droit de s'arroger l'inconditionné comme lot propre. Cette distinction 'conviction-certitude' est "le présupposé d'une conscience religieuse unitaire, orientée vers l'humanité [...]. Seule une religion qui reprend dans son propre symbole cette négativité à l'égard d'elle-même a la force de devenir religion universelle (*Weltreligion*)" (p. 178).

S'abroger comme religion face à la culture a le même effet bénéfique, universalisant et unificateur: un tel Non suggère une expression de sa propre confession en des termes capables de la rendre intelligible au participant de toute sphère de la culture. En quoi elle est plus religion et plus culture que jamais, comme l'est la théonomie, "où les symboles religieux sont l'expression ultime et la plus universelle de la conscience culturelle autonome" (p. 178). Conclusion: "Plus une religion se tient près de l'idéal de la théonomie, et plus le socialisme religieux, né de manière autonome, peut s'unir à elle. Car la théonomie est le but du socialisme religieux" (*ibid.*).

3.4 "L'Utopie" et l'attitude théonome

Peut-on dire que, dans *L'Utopie* aussi, "la théonomie est le but du socialisme religieux", du moins, pour l'auteur, sinon pour ses Utopiens? Oui, croyons-nous, si l'on garde en mémoire le sens originel de trois mots de la question: d'*Utopie*, vocable créé par More, de *théonomie*, terme central du trio où Tillich prolonge une pensée de Kant, de *socialisme*, qui ne se veut, en son tout premier sens, que l'exacte antithèse d'individualisme. *Utopie* n'existe chez More qu'avec la majuscule, mais a connu une fortune contraire à l'intention du romancier le plus réaliste, dirions-nous, qu'ait connu l'histoire des lettres: pas plus que Tillich, ni More, ni son Utopien ne versent dans ce qu'on appelle une utopie. *Théonomie*, au sens d'une situation où toutes les formes de la culture sont "ouvertes au divin", permet aussi de voir des affinités de pensée entre Tillich et More. Il en va de même de *socialisme*, si l'on y voit la quête d'une société où le bien de tous est pris en considération, où chaque homme peut s'épanouir dans la ligne de sa nature.

Evidemment, il ne peut s'agir là que d'analogies. Mais l'espoir d'en établir quelque'une, tout en évitant l'anachronisme et l'équivocité, trouve son fondement dans le fait que les quatre présupposés assignés –à bon droit, nous semble-t-il– par Marc Boss au socialisme tillichien: la conscience de l'autonomie, le Oui à l'immanence, la raison qui forme ou façonne tout, l'idée de l'humanité entière comme éventuel sujet d'une société pleine de sens, sont déjà tous, plus ou moins, des acquis de la Renaissance, avant même que la Réforme en use pour défendre son point de vue religieux²⁷.

²⁷ Cf. Marc BOSS, "Protestantisme et socialisme dans les premiers écrits berlinois de Paul Tillich (1919-1920)", *op. cit.*, pp. 8-9: "Ces trois présupposés du socialisme ("conscience de l'autonomie", "foi en la raison façonnante" et "oui à l'immanence") caractérisent, on le voit, l'ensemble de la culture occidentale moderne dont le socialisme n'est, de ce point de vue, qu'une composante parmi d'autres". Tillich note cependant qu'il existe "un quatrième élément, spécifique au socialisme". Il s'agit de la conscience d'un "sentiment universel d'humanité".

3.4.1 "Utopia"

"*Utopia*" est une sorte d'adjectif féminin tiré tant bien que mal de "ou *topos*: non lieu" et de l'ajout d'une désinence à consonance aussi bien latine que grecque, propre à lui donner un sens géographique, grâce au sous-entendu courant *nêsos* ou *insula*. *Utopia* veut donc dire simplement "La Nulle-Part", *i.e.* "L'île-de-Nulle-Part", comme *Britannia* veut dire chez César "l'île de Bretagne". Titre et Préface montrent déjà, nous l'avons vu, que l'auteur n'est pas solidaire du narrateur, qui verra dans la dite île non seulement l'Etat le meilleur, mais le seul vrai, puisque le seul à rendre ses citoyens heureux.

Tillich, comme plus tard Lalande, a critiqué la tendance à qualifier d'utopie toute vision d'envergure, tout projet d'avenir auquel on est hostile²⁸. Kautsky, nous l'avons vu, n'hésite pas à exonérer de tout utopisme l'auteur de *L'Utopie*, en soulignant, à la suite de Marx, avec quelle justesse il tient compte des causes économiques dans son analyse du mal social. C'est en donnant à "utopique" le sens de "scientifique", que Lalande ci-dessus qualifiait d'utopique une méthode d'analyse des faits sociaux qui se présente sous la forme d'hypothèse à vérifier par l'expérimentation. Méthode à qualifier plutôt d'*utopienne*, More étant le premier à en proposer l'usage.

En fait, ni More, ni son Utopien, ne caressent le rêve de la double "utopie concrète" dont doit s'abstenir, selon Tillich, un socialisme d'inspiration religieuse. L'un et l'autre disent Oui au monde et valorisent l'action susceptible de le transformer. More a donné à son Utopien –à Utopus tout d'abord– son propre souci du progrès technique, scientifique, moral et religieux: sous l'inspiration du héros éponyme, l'Etat utopien montre un esprit de fervente émulation qui porte ses fruits dans tous les domaines: de l'urbanisme, de

²⁸ Cf. P. TILLICH, "*L'Homme et l'Etat*" (1931), in: *Christianisme et Socialisme*, *op. cit.*, p. 474. Cf. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, *op. cit.*, pp. 1179-1181.

l'irrigation et de l'élevage, de la médecine et de l'astronomie, de la culture philosophique, morale et même religieuse.

Mais, pas plus chez More et chez son Utopien que chez Tillich, le Oui à l'immanence, le Oui au monde unique d'ici-bas -où Dieu est déjà partout présent "par sa puissance et non par sa masse"²⁹- n'est un Oui à "l'utopie immanente", où l'homme veut tout faire seul. L'auteur du Livre I va de l'avant les yeux tournés vers le haut, comme quand ses trois interlocuteurs, chez Morton, dénoncent, au nom de l'idée chrétienne, une forme de christianisme historique. Au Livre II, il ne donne à son Utopien qu'une religion naturelle fort imparfaite, credo d'Etat auquel cependant on est fidèle jusqu'au bout, au point de bannir comme séditieux un prosélyte indiscret prônant de façon trop impérative une religion à laquelle Utopie envisage pourtant de se convertir.

3.4.2 "*L'Utopie*" et les rapports religion-culture

L'Utopie ignore-t-elle tout à fait le sens universalisant des mots *religion* et *culture*, qui fait qualifier de *culturelle et religieuse à la fois* toute production de l'esprit humain, ce créateur créé? Et qui donne lieu à la réciprocité ou complémentarité suivante: "toute culture est religion actualisée, et toute religion s'actualise en tant que culture"? *L'Utopien* distingue clairement *les religions* -dont la multiplicité chez lui a néanmoins tendance à se réduire, bien qu'aucune loi ne s'y oppose- et *la religion*, comme expérience du divin à laquelle nul n'échappe et dont la raison se doit de tenir compte en tout ce qui intéresse "le vrai bonheur", autrement dit, le sens ultime de l'existence. Ne peut-on parler ici d'une expérience de l'inconditionné? D'un inconditionné qui dénomme Dieu, comme le font d'autres noms négatifs chers aux Utopiens: l'Inconnaissable, l'Invisible, l'Ineffable? L'autonomie de la raison ne fait qu'y gagner: c'est dans le domaine le plus vital du point de vue du souci ultime -et donc inconditionné-,

²⁹ *Ut., op. cit.*, p. 141.

celui des moeurs, que More a montré l'Utopien développant une philosophie morale autonome; et ce, en ces trois étapes: théorique, historique et normative, que Tillich assigne à une philosophie authentiquement autonome: c'est sur un tel sol autonome que peut naître une valable théonomie. Une expérience intuitive du Transcendant qui ferait mettre en cause une quelconque autonomie de la science discursive, serait une autre forme d'hétéronomie à laquelle More a bien montré que ses Utopiens sont étrangers. Du moins leur a-t-il conféré un savoir où l'on trouve des échantillons des trois types de sciences: de l'être, de la pensée, de l'esprit, en lesquels se divise le système tillichien des sciences: pratique des sciences exactes permettant de mieux mettre la nature au service de l'homme; des sciences instrumentales, comme la dialectique et la mathématique; enfin des sciences de l'esprit: philosophie théorique et morale.

More est aussi conscient que dans toute culture existe un mélange de formes démoniques et de formes rationnelles. Le souci de l'humanité entière qu'il a donné à ses Utopiens se traduit par un mélange de velléités généreuses et d'actions aberrantes, parce que la simple religion naturelle n'enseigne pas très bien comment aimer jusqu'à ses ennemis, surtout quand on voit en ceux-ci les ennemis de Dieu, et qu'on estime collaborer à la justice divine par l'extinction de populations ou de classes entières jugées barbares et irrécupérables. A l'intérieur même de leur propre culture, les Utopiens semblent apercevoir de ces formes démoniques dont ils doivent s'écarter, comme si chez eux, théologie d'université s'accompagnait d'une théologie d'Eglise, quand leur credo d'Etat est en cause. Notons que chez Tillich, théonomie, qui avait d'abord été "le concept emblématique de la théologie de la culture", devient dans l'article de 1923, comme le soulignait récemment Marc Boss, "un concept charnière entre théologie d'Eglise et théologie d'université"³⁰. Ainsi montrent-ils le danger d'une morale privée de toute perspective de l'au-delà.

³⁰ *Op. cit.*, synopsis du début, sous le titre: 1923.

3.4.3 "L'Utopie" et les diverses confessions religieuses

Lors des offices religieux qui les réunissent tous, les Utopiens, conscients de la diversité religieuse des participants, n'ont que des prières et des chants susceptibles de ne brimer l'autonomie religieuse de personne. Ils ne condamnent que l'incroyant, qui ne croit pas à l'existence d'un Dieu juste, rendant à chacun selon ses oeuvres: comment se fier à quelqu'un qui ne croit pas à la Justice? Remarquons aussi avec quel soin More leur a donné des prières qui recherchent dans l'expression de la religion les formes culturelles les plus universelles, les plus susceptibles de faire l'unité, comme de préserver la conscience de l'autonomie, et l'autonomie de la conscience. Tout comme Luther, More est de son temps: et c'est à la Renaissance, disions-nous, que Tillich fait remonter cette conscience de l'autonomie. Elle est le fait de More, qui en a donné quelque chose à ses Utopiens. Remarquons aussi avec quel soin More fait prôner à ses Utopiens la discussion méthodique –et libre, si possible, de préjugé, de passion et de sophistique. Et ce, en matière de religion, justement, ou d'éthique. Ainsi s'affirme la fécondité du dialogue sérieux, consciencieux, rationnel, dans le plein respect de la conscience, au sens moral et au sens cognitif.

4. Le démonique

A bon droit, nous semble-t-il, Marc Boss voit dans l'article de 1923 "une première élaboration systématique du concept de démonique"³¹. En fait, la présente partie III ne fait pas qu'explicitier le contenu concret (*inhalt*) de la vision prophétique décrit en I; elle nous fait voir la théonomie esquissée en II, explicitant les déviations dont elle se veut exempte: celles "d'une culture religieuse spécifique: les démonismes sacramentels", et celles "d'une culture radicalement séculière: les démonismes naturels"³².

³¹ Marc BOSS, *op. cit.*, page non numérotée du synopsis préliminaire.

³² *Ibid.*

Dans l'optique, toujours, d'une comparaison More-Tillich, nous en ferons un bref compte rendu, suivant l'ordre, clairement indiqué par Tillich, de ses divisions et subdivisions: 4.1 *Nature générale du démonique*; 4.2 *Le démonisme actuel et la théorie*; 4.3 *Le démonisme actuel et la pratique*. Mais comme Tillich avoue avoir pris saint Augustin pour guide dans son projet d'une société théonome affranchie du démonique, nous ferons état de ce que nous apprend là-dessus "*La Cité de Dieu*" lue par Tillich (4.4). Dans cet ouvrage, sur lequel il publie en 1925 une brève étude de 20 pages, Tillich voit la toute première conception d'un Etat théonome, propre à inspirer toute théonomie à venir, y compris celle dont il décrit le projet dans le présent article³³. En adaptant cette pensée d'Augustin à un contexte de socialisme marxiste, Tillich nous montre que le prolétariat, "masse mécanique" devenue "masse dynamique", va s'orienter vers une nouvelle société théonome. Là se trouve, croyons-nous, le Tillich socialiste le plus propre à nourrir une théologie de la libération.

4.1 Nature générale du démonique

"A la théonomie s'oppose la domination du démonique" (p. 178). Puisqu'un contraire éclaire l'autre, c'est le présent démonisme –tel que "l'esprit de prophétie" le voit "dominer"– qui va nous manifester au mieux la nature de la théonomie à faire prévaloir. Mais on ne peut "saisir le *kairos* du démonisme actuel", sans "partir de la nature générale du démonique" (*ibid.*). Et Tillich de rappeler alors, *primo*, le double aspect –créateur et destructeur– du démonique; *secundo*, les trois exemples qu'il en donnait en I et en II; *tertio*, la dualité du fondement irrationnel qui sert à le définir.

Primo. Le démonique, nous l'avons vu, a en commun avec le divin non seulement d'être une forme, une création de l'esprit humain, mais d'être pourvu

³³ Un peu comme son *Système des sciences*, qu'il possède bien avant de le publier en 1926, lui inspirait sa conférence de 1919 "Sur l'idée d'une théologie de la culture".

de force créatrice, v.g., de cette "puissance extraordinaire" (p. 179) qui permet à l'empire romain de faire régner la paix dans tout le monde connu. Seul son côté destructeur l'oppose au divin: en s'arrogeant le divin –par exemple, en réclamant l'adoration– il s'identifie à l'inconditionné qu'il n'est pas, contredit la forme inconditionnée de la Vérité et s'auto-détruit comme forme proprement rationnelle, i.e., conforme à la nature de la raison.

Secundo. Déjà, Tillich nous laissait voir, en trois endroits, comment les attitudes sacramentelle et rationnelle-critique s'identifiaient ainsi à l'inconditionné, de façon à créer des formes contraires à la forme inconditionnée de la Justice ou de la Vérité. La première assure la cohésion de la tribu ou du clan, mais perpète aussi des injustices: sacrifices humains, viols rituels, etc., au nom d'un contenu sacré dont elle se fait un inconditionné; la seconde, d'abord soucieuse de ne créer que des formes justes ou vraies, en vient à évacuer le contenu sacré, l'inconditionné, auquel elle se substitue en cherchant par la seule raison la forme inconditionnée qui ne fait qu'un avec lui (pp. 171-172). Les deux "utopies concrètes", celle "de l'autre monde" et celle "de ce monde" tiennent, on l'a vu, leur démonisme respectif, l'une, de la première attitude, l'autre, de la seconde. Celle-ci est la plus utopique des deux, "car elle laisse la nature intacte et veut ériger une structure sociale et spirituelle rationnelle sur une base naturelle irrationnelle" (p. 175). La religion confessionnelle s'expose à un démonisme analogue, si elle ne voit pas bien que les forces irrationnelles, d'où l'esprit humain tire sa capacité de créer des formes, offrent "une opposition au processus créateur" (p. 176) et donnent lieu à des formes divines ou démoniques, selon qu'un tel irrationnel reste soumis à la raison qu'habite le contenu religieux, ou domine la raison vidée de ce contenu. Ainsi Tillich parle-t-il de formes démoniques, "qui s'opposent à la forme inconditionnée", et de formes divines, qui sont "soumises à l'inconditionné" (*ibid.*). A "*l'hybris des confessions*" (p. 177), qui caractérise le démonisme sacramentel, correspondra "*l'hybris de la rationalité*" ou "*l'hybris*

rationnel-critique. Bref, "en s'élevant", le fondement irrationnel "entre en contradiction avec la forme inconditionnée" (p. 179).

Tertio. Quel est donc, au juste, ce "substrat de toute réalisation formelle" (p. 180), ce "fondement irrationnel", dont le rapport au processus créateur, défini en termes de soumission ou de domination, d'obéissance ou de démesure, fait que les formes ainsi créées soient divines ou démoniques? Tillich en souligne "la dualité" omniprésente en toute création culturelle. "L'amour et le pouvoir sont les matériaux originels [...] de toute donation créatrice de forme" (*ibid.*). Double pulsion, dont l'une, l'*eros*, porte à "s'identifier à la réalité existante", et dont l'autre –la *dynamis* ou volonté de puissance– vise à "s'élever au-dessus d'elle". "Don de soi" et "auto-affirmation", "identiques en leur racine" (*ibid.*), ont entre eux, ainsi qu'au processus créateur, des rapports riches de tension, dont la qualité décide, en dernier ressort, de ce qu'une forme est divine ou démonique.

Voilà pour la nature générale du démonique, illustrée d'exemples et, surtout, précisée par le rapport du "processus créateur" aux "forces irrationnelles" sur lesquelles l'esprit créateur de formes exerce bien ou mal son contrôle. Idée à retenir. Car, tout au long de la partie III, le démonique, quel qu'il soit, sera défini et mesuré à l'aune de son rapport à ces "forces érotico-dynamiques" (p. 181): l'*eros* et la *dynamis* sauvent ou détruisent la personnalité, selon qu'ils obéissent à la raison qu'habite le contenu religieux, ou dominant la raison vidée d'un tel contenu.

Suite à ces considérations sur le démonique, le programme est tout tracé pour ce qui est de "saisir le *kairos* du démonisme actuel". En définissant la chose et la personne conformément à leur nature, la raison autonome nous a fait grâce de nombreux démonismes "sacramentels", de ces formes où la chose est plus qu'une chose, et la personne, moins qu'une personne. Mais en vidant

ses propres formes de leur contenu sacré, cette raison autosuffisante laisse de nouveaux démonismes –"naturels", dit Tillich– occuper la place vacante. Le socialisme religieux aura donc une double tâche: là où la raison autonome laisse subsister des restes de sacramentalisme, il termine le travail en usant des éléments rationnels, libéraux et démocratiques, légués par une culture autonome. Mais c'est le démonisme issu d'une raison autosuffisante, qui "constitue en notre temps le véritable mouvement de réaction contre la théonomie naissante" (p. 181). Pour remplir tout ce rationnel du contenu sacré dont cette raison les a vidées, le socialisme religieux s'ouvrira aux éléments théonomes des situations sacramentelles passées et présentes. Dans les deux cas, il mènera la lutte sur le double front de la théorie et de la pratique.

4.2 Le démonique actuel et la théorie

Le sacramentalisme ancien, nous l'avons vu, sacrifie souvent la personne à la chose divinisée, *v. g.* à telle force cosmique, que l'on apaise par des victimes humaines. Injustices sacrées d'un *eros* "objectif" ou "chosifiant", qui ne met pas l'ordre voulu dans ce qui peut être objet d'amour. Tillich en aperçoit des restes dans le confessionnalisme sacramental et orthodoxe de son temps, où l'enfant, le serviteur, la femme sont, en quelque sorte, des "objets" pour l'autorité tyrannique du père, du maître, de l'époux. Le socialisme religieux voit là autant de formes auxquelles il faut opposer ces définitions de la chose et de la personne élaborées par un Occident cultivé: pour faire triompher la justice dans la sphère sociale, "le socialisme religieux doit, même dans la sphère théorique, rendre aux choses la justice contenue dans l'affirmation de leurs formes propres" (pp. 182-183).

Mais cette raison autosuffisante, dont le socialisme religieux utilise les formes autonomes dans sa lutte contre le sacramentalisme, a vu s'installer dans ces mêmes formes vidées de leur contenu un autre type de démonisme, un type de "subjectivisme naturel" d'aussi perverses conséquences que "l'objectivisme

sacramentel" (p. 183). Dans l'attitude sacramentelle, l'homme entretient avec les choses sur lesquelles il a prise une vivante relation d'*eros*, en termes d'union et de réciprocité: il aime son oeuvre, qui le lui rend bien, en répondant à ses attentes; son champ de blé, ses outils, ses vases lui sont des miroirs de sa liberté créatrice, à l'image de laquelle il peut se représenter celle qui est à l'origine des choses et leur donne un sens, une fin. La science rationnelle, au contraire, à force d'analyser les choses, de les définir, classer et disséquer, dans une activité dont elle n'imagine même pas la fin, croirait laisser son travail en plan si elle quittait cet inventaire toujours inachevé des parties, en faveur d'une contemplation de l'origine, du sens et de la finalité du tout. Elle plaide sa cause devant la société en arguant de son utilité. Ainsi justifie-t-elle, au nom de "son objectif sceptique et indifférente au contenu" (p. 183), l'*hybris*, la démesure de sa rationalité, qu'elle fonde sur un *eros* et une volonté de puissance subjectives "pour remplacer le contenu métaphysique perdu" (*ibid.*), *i.e.*, l'inconditionné encore présent dans l'attitude sacramentelle. "L'*hybris* rationnel ne s'appuie que sur la forme des choses accessible à la technique et à l'utilisation" (*ibid.*). Attitude cognitive dont le pragmatisme est l'expression classique, et qui subordonne le savoir à la volonté subjective de puissance et d'*eros*; où il n'y a plus, dès lors, d'autre rapport entre l'homme et la chose, que celui du connaissant à un connu tout à fait *extérieur* à lui: l'expérience interne est sacrifiée à l'expérimentation, d'abord, puis à l'exploitation que celle-ci rend possible. Rapport unilatéral qui équivaut, par le morcellement des disciplines et l'atomisation du savoir, à "la destruction de l'organisme universel de la vérité" (p 184). "Le socialisme religieux, qui recherche dans la sphère sociale, la communauté universelle, doit aussi lutter pour l'unité vivante et universelle de la connaissance, et s'opposer à la subjectivité démonique du pragmatisme, non seulement sous sa forme individuelle libérale, mais également sous sa

forme sociologique marxiste" (*ibid.*)³⁴.

4.3 Le démonisme actuel et l'action

Théorie du socio-politique, c'est surtout dans la *praxis* que le socialisme religieux combattra les démonismes sacramentels et naturels. Double lutte que Tillich va maintenant considérer "dans les domaines de l'économie, du droit, de l'Etat et de la communauté" (p. 186).

Pour saisir l'ordre dans lequel Tillich va développer sa pensée, rappelons que, pour lui, les formes autonomes de la liberté et de l'égalité, absentes de l'ère sacramentelle, apparaissent avec l'époque rationnelle-critique, qui pourtant les "défigure de façon démonique" (p. 186), en les vidant de leur contenu religieux. En sorte que les relations de puissance et d'*eros* -de la personne à la chose et des personnes entre elles- qui, dans la première attitude, étaient encore bilatérales, quoique marquées d'injustices diverses, faute d'une juste définition de la personne et de la chose, sont devenues, dans la seconde, unilatérales et subjectives, en termes de convoitise et de pouvoir illimités, au mépris des justes définitions nouvellement acquises. La théonomie se devra de reprendre à son compte ces idées de liberté et d'égalité, afin de les remplir à nouveau de leur substance religieuse, et de rendre à ces relations premières de pouvoir et d'*eros* leur réciprocité, leur caractère vivant, social et universel. Dans chacune des quatre parties, Tillich fera appel à cette charte des droits de l'homme: il va montrer, 1) sous la rubrique de *l'économie*, comment l'idée de liberté, en

³⁴ Le marxisme aussi est un pragmatisme, avec sa conception de la *praxis* réduite à la *techné*. Il s'inspire là des rares définitions, très sommaires, données par Marx, de l'homme comme étant *essentiellement* le producteur, et, finalement, le produit de ses moyens d'existence; car, pour les produire, il obéit tout entier, intellect compris, à ses composantes physiques, qui ne lui prescrivent pas d'autre fin que d'exister, de vivre, de subsister. Aucune distinction, en marxisme courant, entre le *vivere*, l'acquisition du nécessaire vital pour tous, et le *bene vivere*, où l'homme se développe intégralement.

situation théonome, règle les rapports de la personne à la chose; 2) sous celle du *droit*, comment l'idée d'égalité, au sens théonome, règle les rapports entre les personnes; 3) sous celle de *l'Etat*, comment ces deux mêmes valeurs sont approfondies dans une démocratie théonome; 4) sous celle de la *communauté*, comment elles le sont en toute communauté théonome, de la famille à l'Etat supra-national, en passant par les stades intermédiaires.

4.3.1 L'économie

Dans la situation sacramentelle, les relations de puissance et d'*eros* entre la personne et la chose sont réciproques, mais ambiguës et propres à se déséquilibrer, du fait d'un culte superstitieux: amour pénétré de gratitude et de vénération paralysante, d'un côté; marqué, de l'autre, par le caprice imprévisible et par le pouvoir terrifiant. L'homme, asservi à des tabous, n'ose à peu près pas s'approprier la terre, ni mettre la nature à son service.

Dans la situation rationnelle-critique, par un excès contraire, la personne sous-estime la chose et tend à se la soumettre sans égard ni à la nature de celle-ci ni à celle de ses besoins de personne. *Eros* subjectif et unilatéral, qui rapporte tout à soi, désir illimité de jouir des choses et de dominer, à cette fin, une nature où l'on ne voit plus qu'un réservoir inépuisable de moyens techniques servant à créer des biens de consommation, dont la valeur d'échange est symbolisée par le signe monétaire. Ici encore, comme conséquence d'une liberté mal conçue, la personnalité est détruite, car l'homme, victime de l'irrationnel et d'un désir *infini* d'utilisation des choses, devient lui-même une chose utilisable et exploitable à court terme, au titre de sa force de travail et de son asservissement à la technique.

Liberté entravée, d'un côté, excessive, de l'autre, qui soulève le double problème du *besoin réel* -susceptible de définir une libre et raisonnable appropriation des biens- et d'un *usage modéré de la technique* -propre à en

justifier le rôle incontournable. La théonomie résout l'un et l'autre problèmes en remplissant à nouveau d'un contenu religieux cette forme rationnelle qu'est l'idée de liberté, en rendant aux choses leur "valeur culturelle d'eros" (p. 187), dont la raison autosuffisante les avait privées. D'où "une transformation du rapport d'eros aux choses" (*ibid.*). La chose transformée par le travail a sa personnalité, reflet de celle de la personne. Personnalité de l'oeuvre, qui rend hommage à celle de l'artiste: eros réciproque, en quelque sorte. La machine appartient à cette catégorie, elle a sa personnalité, à ce même titre, limité, mais réel. D'où la liberté justement mesurée avec laquelle on s'appropriera les choses et utilisera la machine. "Ce n'est pas la propriété comme telle qui est pernicieuse, dit Tillich, mais celle qui n'est pas devenue propriété au sens d'une puissance intrinsèque et d'une relation d'eros. La propriété au sens véritable se trouve limitée par la nature, et elle constitue un fondement nécessaire pour la puissance de la personne" (*ibid.*)³⁵.

Dans la société théonome du socialisme religieux, les besoins de la personne sont donc déterminés par sa "puissance intrinsèque", qu'il lui faut développer: ils sont proportionnels à celle-ci. Il ne s'agit donc pas simplement de besoins strictement vitaux, comme dans la situation sacramentelle, ni d'une fortune accroissable indéfiniment, comme dans l'économie libérale. Il s'agit, en fait, de tout ce qui assure à la "personnalité puissante" un mode de vie convenable, adapté –comme nous le verrons dans les pages suivantes– au rôle qui lui revient dans la communauté. Personnalité. Notion clé qui définit aussi la juste importance de la technique, à laquelle la théonomie confère une sorte de consécration, plutôt que de verser dans "l'idylle artisanale": il n'y a pas dans la machine que l'aspect mécanique; oeuvre de l'homme, elle porte la marque d'une personnalité créatrice, et a, de ce fait même, en tant qu'oeuvre de l'art

³⁵ "Puissance intrinsèque de la personne", quid? La suite va le montrer, Tillich entend par là les virtualités, les capacités, les talents individuels que l'épanouissement de la personne commande de faire fructifier.

humain, une personnalité qu'on formera l'ouvrier à connaître, aimer et faire valoir. *Eros* réciproque, échange de services: l'ouvrier lui doit déjà du savoir et la conscience d'être partie prenante dans un vaste travail d'équipe.

4.3.2 Le droit

L'idée théonome de liberté présidait aux rapports de la personne à la chose; l'idée théonome d'égalité présidera à ceux des personnes entre elles. "Second aspect sous lequel on doit aborder le problème de l'économie" (p.188), dont Tillich va traiter, tout en précisant son idée du droit de propriété.

"Dans la situation spirituelle sacramentelle, le rapport entre les personnes se trouve déterminé par la communauté immédiate, consacrée par le culte" (p. 189). On y est comme on naît, en un sens très littéral: le sexe, le sang, l'hérédité décident *immédiatement* de ce que l'on sera, sa vie durant, à savoir maître ou esclave, dominant ou dominée, roi ou sujet, pontife ou acolyte, etc. Une telle immédiateté "est nécessairement liée [...] à la répression des personnalités" (*ibid.*): intelligence, force de caractère, états de service, activité industrielle, etc. n'exerceront pas de *médiation* entre la naissance et la condition sociale à venir, pour réparer l'inégalité d'origine. En réaction, la pensée rationnelle-critique "aspire à la libération de la personnalité [...], à l'égalité de tous devant le droit" (*ibid.*). D'où l'idée des droits de l'homme, que le socialisme religieux reprendra à son compte.

Mais la raison autosuffisante vide cette idée d'égalité de sa substance religieuse, comme elle en vide l'idée de liberté. Et ce, avec des conséquences analogues: les rapports qu'elle établit entre les personnes découlent de ceux qu'elle voit entre la personne et la chose. Faute de considérer une quelconque intention originelle dans la nature propre des choses et dans la nature de l'homme aux besoins naturellement limités, elle veut qu'on use des choses et qu'on les domine à son gré, avec une volonté de puissance et d'*eros* subjective

et illimitée. Vouloir l'égalité de tous devant le droit signifiera donc simplement donner à chacun ce droit d'user des choses à discrétion, avec la même pulsion infinie. Ce sera mettre au programme de toute la société une activité économique infinie, qui aura la priorité sur tout autre agir social: "L'économie autonome et sans limites entreprend une lutte pour la primauté sur toutes les autres fonctions sociales et l'emporte" (p. 190). Mais c'est là vider l'idée d'égalité de son contenu religieux, à savoir de la sociabilité humaine et du sens communautaire humain: les hommes sont égaux entre eux en vertu d'une communauté d'origine et de nature qui les porte à s'unir dans une activité commune en vue d'un bien collectif proprement humain, qui dépasse l'appropriation des choses. "La propriété au sens véritable", venait de dire Tillich, "constitue un fondement nécessaire pour la puissance de la personne" (p. 187), une condition *sine qua non* pour le développement de ses virtualités; elle doit donc être proportionnée à ces dernières, comme pur moyen –encore qu'indispensable– de l'épanouissement humain. Bref, l'idée théonome d'égalité s'accomplit dans la participation de tous à la quête d'un bien qui tient dans le développement intégral des personnes selon leurs possibilités natives. Mais, dans la société telle que la conçoit la raison autosuffisante, "la répartition des biens selon une gradation de la puissance intérieure se trouve remplacée par la libre concurrence" (p. 189). Une telle société évacue "le contenu vivant de la communauté" (*ibid.*); elle est même la contrefaçon de celle-ci, car tous n'ont plus *en commun* désormais que de *chercher chacun son bien individuel et privé*, sous la pulsion d'une volonté de puissance et d'*eros* subjective et infinie. *Eros* unilatéral et individualiste de la chose et de l'homme chosifié –"amour de convoitise", disaient les Anciens– que l'idée théonome d'égalité veut remplacer par un *eros* social –ou "amour d'estime"– et donc religieux, parce que fondé sur la dignité originelle de l'homme.

Quant à la lutte des classes, conséquence démonique de cette libre concurrence vite devenue une lutte de tous contre tous, où le seul art de

l'acquisition des biens décide de la victoire du petit nombre et de la défaite du grand nombre, le socialisme religieux, tout en la jugeant inévitable, lui procurera "un but qui l'élève par-delà les limites de la volonté économique rationnelle" (p. 191). Elle est, en fait, "une expression du caractère démonique de l'économie capitaliste", en ceci "qu'elle doit rester dans la sphère de la volonté économique rationnelle infinie" (p. 190). Il s'agira donc de l'élever pour l'orienter vers une fin supérieure, vers "le but ultime du socialisme religieux: parvenir à une attitude économique théonome" (*ibid.*), où l'économie n'est qu'un *instrument* rationnel destiné à l'établissement d'une société pleine de sens où tout homme puisse s'épanouir en tant qu'homme.

Le socialisme religieux ne se fait pas donc pas d'illusion: il ne s'agit pas de sacrifier un tel instrument, ni de prendre la place de ceux qui en ont déjà la maîtrise: "Il n'y a que peu de gens à avoir les qualités rationnelles requises pour diriger l'économie" (p. 190). Dans l'économie capitaliste, souligne Tillich, "c'est une volonté purement subjective d'*eros* et de pouvoir qui prend à son service l'instrument rationnel" (*ibid.*). Faire échec à la domination du capital, consistera donc à changer une telle volonté en lui donnant une autre fin, et non à remplacer "l'instrument rationnel" élaboré avec une ingéniosité infinie par plusieurs générations d'hommes intelligents.

Les transformations de structures *extérieures* (exemple, la socialisation des moyens de production), le socialisme religieux les voit comme des cataplasmes qui s'en prennent aux seuls symptômes, si elles ne tendent pas à modifier les rapports *subjectifs* d'*eros* et de pouvoir qui font le démonisme du système capitaliste: ce qui importe, c'est que la communauté soit "en mesure de donner à l'économie commune un sens qui remplace la volonté subjective de puissance par un *eros* religieux universel. Seul un tel sens donné à l'économie, un sens enraciné dans l'inconditionné, peut faire des chefs les porteurs d'une puissance intérieure et peut démechaniser la masse, lui donnant conscience de

participer à la création commune" (p. 191).

Et Tillich de préciser son concept de propriété. Le socialisme d'Etat lui semble un concept réactionnaire, une réaction extrême à un autre extrême: la socialisation, dit-il, c'est "un contre-concept dépourvu d'eros, opposé à la subjectivité de la propriété privée absolue" (*ibid.*). Notons-le, pas plus que le Marx de *Capital I*, Tillich ne s'en prend à la propriété privée, mais à la propriété privée *absolue*. Il "conçoit la propriété comme un droit de disposer des biens proportionnellement à la puissance et à l'importance intérieures que prennent l'individu et la communauté particulière pour le contenu vital de l'ensemble" (p. 191). "Propriété représentative", qui "rend possible une participation intérieure de tous au fief dont disposent quelques-uns" (*ibid.*). Ainsi Marx célébrait le libre accès du paysan médiéval à des terres communes dont l'Etat et l'Eglise étaient les propriétaires titulaires.

4.3.3 L'Etat

Précisant encore ce qu'il entend par l'idée théonome d'égalité, Tillich va maintenant montrer quel rôle elle peut jouer dans l'Etat, pour contrer le capitalisme et le nationalisme, démonismes naturels qui s'y installent, une fois l'idée démocratique vidée de son contenu religieux.

Dans l'antique communauté cultuelle, "la qualité sacramentelle de l'autorité" –valable en principe– "s'accompagne toutefois d'une violence démonique" (p. 192). L'autorité, c'est du "sacramental", du religieux, du divin, déjà inscrit en l'homme même, chez qui le rationnel doit commander à l'irrationnel. Mais la communauté cultuelle en abuse pour brimer la personne. On comprend donc que la réaction rationnelle-critique, dans sa conception de l'Etat, ait des tendances démocratiques, selon lesquelles le peuple peut contester la façon dont s'exerce le pouvoir. Mais dès que la démocratie devient radicale, purement rationnelle, et expulse le contenu sacramental de l'idée

d'autorité, destinée à faire régner dans la communauté l'ordre qui déjà doit régner dans l'individu, certain démonisme naturel occupe la place laissée vide: la volonté de puissance et d'eros y devient subjective et laisse toute latitude à l'ambition des individus et des groupes de pouvoir, qu'ils aient pour bannière le capitalisme ou le nationalisme.

En vidant l'idée d'égalité démocratique de son contenu sacramentel, le capitalisme, on l'a vu, assure la domination du capital. Le nationalisme, lui, absolutise l'idée de nation, s'en faisant un inconditionné, comme l'attitude sacramentelle s'en faisait un de ses lois culturelles et de ses interdits religieux. Tillich qualifie donc de religieux, autant que de naturel, ce nouveau démonisme qui occupe le vide créé par le démonisme capitaliste, et qui prendra bientôt la forme du nazisme: de fait, une fois établi que la nation aryenne est supérieure aux autres, le droit, tel que défini par l'égalité, n'existe plus en politique extérieure et autorise, à l'intérieur, une éducation de tous qui corresponde aux impératifs de l'inégalité raciale prétendue. "Le démonisme du nationalisme apparaît dans le rapport des Etats entre eux, dans la suspension du droit à l'égard d'une nation étrangère, et dans la répercussion de cet effondrement de l'idée de droit pour la politique intérieure et la société" (p. 193).

C'est en donnant un sens théonome, un contenu religieux, à cette forme autonome qu'est l'idée d'égalité, que le socialisme religieux mènera la lutte contre ces deux démonismes. Approfondir l'égalité, c'est ne pas se contenter de souligner l'égalité fondamentale des personnes, mais montrer aussi qu'elle se fait jour à travers une inégalité qui, inscrite en l'homme même, où la raison doit dominer l'irrationnel, se traduit dans la vie réelle par des inégalités nécessaires, corrélatives et proportionnelles, en fin de compte, à la façon plus ou moins parfaite dont chacun se commande à soi-même, résolvant plus ou moins bien le problème de son inégalité intérieure. Bref, l'égalité fondée sur une nature rationnelle identique s'unit inséparablement à l'inégalité fondée sur l'agir

personnel plus ou moins raisonnable. C'est à l'esprit théonome, conscient du contenu religieux des deux données initiales complémentaires, et mu par une volonté tout aussi religieuse de puissance et d'eros, que le socialisme religieux entend remettre l'autorité dans la communauté politique: "Il faut saisir l'égalité formelle et l'accomplir jusqu'au point où y fait irruption l'inégalité, l'inégalité non pas naturelle, démonique, mais l'inégalité sacrée, divine, une inégalité qui prend appui sur la tension entre la puissance théonome et la force théonome d'eros" (p. 194).

Remarquons: "une inégalité non pas naturelle, mais [...] sacrée". Tillich tient à montrer qu'il ne s'agit pas là de la simple inégalité des talents, quoiqu'elle entre en ligne de compte chez les chefs de l'Etat théonome: "Ce n'est pas la culture en elle-même, ni le sang, ni la force rationnelle, ni la discipline consciente, mais pas non plus le génie subjectif, qui créent la classe dirigeante théonome, dotée d'un pouvoir intérieur; ce qui la crée, c'est plutôt le fait d'être rempli de la force du contenu sacré porteur du tout" (*ibid.*). Il en est ainsi au plan international, où "les porteurs les plus puissants de l'idée théonome d'humanité doivent constituer le leadership des nations" (*ibid.*).

Au démonisme capitaliste, donc, Tillich oppose l'Etat théonome. Au démonisme nationaliste, comme à celui du pacifisme radical, il oppose "comme forme universelle l'Etat de droit, démocratique et pleinement rationalisé" (*ibid.*). L'anarchie -"naturaliste", dans un cas, "mystique", dans l'autre- caractérise ces deux démonismes "naturels-religieux". L'un et l'autre nient le droit, l'un au nom de l'idée d'une race supérieure, l'autre, au nom d'une prétendue bonté naturelle de l'homme, qui rendrait superflu l'exercice de la force coercitive: "Des conceptions comme celle de Tolstoï [...] proclament une foi utopique en un monde sans arbitraire, incapable de démonique, [...] privé par là d'eros et de pouvoir, et, par conséquent, de créativité" (pp. 194-195).

Ainsi donc l'Etat théonome du socialisme religieux n'est pas un Etat égalitaire. L'idée d'égalité est corrélative à une certaine "inégalité divine", qui lui donne son contenu religieux. L'idée théonome –ou prophétique– de démocratie, de légitime contestation du pouvoir par le peuple, est elle-même corrélative de l'idée sacramentelle d'autorité et de coaction, qui lui donne son contenu religieux. Tout comme le principe protestant, où s'unissent le sacramentel et le prophétique, l'Etat théonome a deux aspects: constructif et correctif, à savoir l'autorité et la contestation ou protestation³⁶. L'Etat théonome intègre tout: le rationnel et le religieux, l'égalité et l'inégalité, l'eros de la pulsion originelle et la forme sociale ou altruiste que lui donne le contenu religieux. Et ceci, tant chez soi qu'à l'étranger; une démocratie sans autorité, sans la force coercitive et sans l'armée qui lui permettent de contrer l'arbitraire et de résister à l'agresseur, c'est l'anarchie mystique à l'intérieur, qui vous livre sans défense au bras d'un éventuel conquérant; une autorité sans l'idée démocratique incluse dans les droits de l'homme, c'est l'anarchie militariste à l'extérieur, et l'Etat totalitaire à l'intérieur.

4.3.4 La communauté

Le socialisme religieux devra voir à ce que non seulement l'Etat, "communauté porteuse du droit", mais aussi "les formes sociales, les moeurs et les traditions [...] soient les symboles d'un contenu sacré [...]" (p. 195). Bref, comment transmettre en société théonome les valeurs intellectuelles, morales et religieuses? Tillich va donc préciser ici le rôle particulier d'éducateur qu'il assigne aux chefs de sa société théonome, "porteurs de l'idée absolue qui englobe tout" (p. 194). A la libre concurrence donnant lieu aux aléas de "*la lutte*

³⁶ Cf. *Aux confins*, pp. 42-44: "Protestantism must live within the tension between the sacramental and the prophetic, between the constitutive and the corrective. [...]. Every political system requires authority [...]. Democracy is justifiable and necessary insofar as it is a system that incorporates the coercitives against the misuse of political authority. [...]. On the other hand, the corrective against the abuse of authority by the power group is missing in dictatorial systems".

de tous contre tous", Tillich opposait ci-dessus l'idée théonome de "la propriété représentative", fondée sur une égalité bien comprise; à "une aristocratie cultivée et pour autant exclusive" (p. 197), dont "l'éducation formelle, subjectivement conditionnée" (*ibid.*), conduit à "l'opposition infinie de tous contre tous" (*ibid.*), il oppose maintenant "l'aristocratie de l'esprit représentative", fondée sur une idée approfondie de l'égalité: l'inégalité qui fait le chef (*Führer*) ne rompt en rien l'égalité fondamentale; une élite qui vit du même contenu que la masse crée des symboles que tous comprennent, dispensant ainsi, sur le double plan religieux et profane, une éducation qui ne divise pas, mais unit. Il faut, conclut Tillich, "combattre la mécanisation de l'esprit dans les masses" (p. 197). On dirait tout aussi bien: "combattre la mécanisation de la culture": ceux de la masse, disait Tillich, asservis à la volonté de puissance de l'économie, à la fin exclusivement économique qu'elle leur prescrit, et à la culture qu'elle leur rend accessible dans ce but, "sont nécessairement mécanisés, puisque c'est dans cette mécanisation qu'ils sont utilisables pour le but commun" (p. 191).

Au moment de récapituler, Tillich finit donc en force, avec de nettes références, semble-t-il, à un schéma de socialisme marxiste: en marxisme courant, le théoricien socialiste, comme tout le mouvement socialiste lui-même, n'a pas d'autre rôle que d'amener le prolétariat à la pleine conscience de son destin et de l'unir dans une lutte des classes qui lui promet la victoire: la société sans classe où l'existence de l'homme est réconciliée avec son essence, ce qu'il est avec ce qu'il doit être. C'est là l'inspiration du premier marxisme, que Tillich qualifiait plus tôt de religieuse, et dont il disait: "Il importe que le socialisme religieux puisse la retrouver". Sauf que le mot "prolétariat" est absent de tout l'article, et que le mot "masse" en a pris la place. La volonté de puissance du capitalisme, il faut, disait Tillich, la changer en "un eros religieux universel. Seul un tel sens donné à l'économie peut faire des chefs les porteurs d'une puissance intérieure et peut démécaniser la masse (*die Geführten*), lui

donnant conscience de participer à la création commune" (p. 191). Nous voilà ici en pleine théologie de la culture –avec les rapports religion-culture– et en pleine théonomie tillichienne: le schéma marxiste d'une infrastructure économique et d'une superstructure idéologique est complété ici par la *culture* qui, donnant une substance religieuse à l'économie, fait la médiation entre l'économique et le religieux. D'où le rôle de l'éducateur théonome.

Tillich disait ci-dessus que pour remplir les formes vidées de leur *Gehalt* religieux, il fallait s'inspirer des théonomies *passée* et *présente*. Non content d'intégrer à son socialisme religieux le schéma marxiste en l'élevant à une forme supérieure, il a donc puisé abondamment –de son propre aveu, nous verrons– au schéma augustinien de l'Etat théonome, tel qu'il le retrouve dans le *De civitate Dei*: l'opposition radicale du démonique et du divin, qui marque tout l'article de 1923, l'idée aussi de la raison créatrice qui se soumet l'irrationnel en autant qu'elle est elle-même soumise à l'inconditionné, l'idée de l'inégalité qui fait de l'un le chef et des autres la masse, il trouve tout cela –et bien d'autres éléments de son socialisme– dans l'ouvrage d'Augustin. Le compte rendu qu'il en publie en 1925 l'atteste avec un luxe de détails étonnant: c'est pratiquement toute la doctrine augustinienne de l'Etat que Tillich traduit en termes de socialisme religieux, au point d'apercevoir maintes analogies entre la situation, la métaphysique, la réflexion contextuelle d'Augustin et les siennes propres. Il faut donc parcourir cette étude importante, pour mieux percevoir ensuite avec quelle originalité Tillich fait sienne la théonomie d'Augustin en *contexte socialiste*. Dans son socialisme religieux, un socialisme marxiste épuré fait bon ménage avec la théonomie augustinienne ainsi qu'avec la théonomie médiévale qui la prolonge et dont Tillich disait aussi vouloir s'inspirer. D'où, finalement, cette idée proprement tillichienne d'une masse mécanique, qui n'est d'abord qu'*objet*, mais qui devenant masse socialiste, et donc *sujet*, devient par là une masse dynamique, consciente "de participer à la création commune"; et qui, enfin, devient ainsi par degrés une nouvelle masse théonome; d'où cette

idée aussi, nous verrons, d'une masse libérée et sauvée, où libération économique et salut religieux sont inséparables, où sauveur et sauvé ne font qu'un, en un sens qui n'a plus rien de marxiste; d'où cette idée, enfin, d'un prolétariat distingué en types divers, dont l'un ou l'autre puisse se retrouver en toute masse mécanique du passé, du présent et du futur, en quelque lieu du monde que ce soit. Toutes idées du socialisme tillichien susceptibles de conforter les points faibles d'une théologie de la libération qui, comme le remarque Jean Richard, "souffre d'un certain sous-développement"³⁷.

4.4 "La Cité de Dieu" lue par Tillich

Conclusion de l'article de 1923: "Le développement d'une nouvelle théonomie ne peut se produire qu'à travers une nouvelle irruption créatrice du contenu révélé dans les symboles du passé" (p. 200). Et voici celle d'un autre article de Tillich³⁸: "Augustin conçoit et réclame une pensée théonome, une vie communautaire théonome. Or, en cela, nous nous trouvons avec Augustin devant l'un des grands tournants de l'histoire de l'esprit" (p. 250).

Ce "contenu" (*Gehalt*) dont Tillich escompte pour sa propre époque "une nouvelle irruption créatrice", il le trouve "révélé dans les symboles du passé", en particulier dans le *De civitate Dei*, où Augustin est le premier, croit-il, à "concevoir" l'Etat théonome, et même à en "réclamer" la réalisation. Avec le *De civitate Dei* tel que lu par Tillich, le christianisme sert d'exemple au socialisme religieux et passe de la défensive à l'offensive, du *reservatum religiosum* à

³⁷ "En effet, malgré la quantité assez effarante de ses publications et le succès qu'elles connaissent, la théologie de la libération trahit elle-même un certain sous-développement", "Introduction", *op. cit.*, p. XXV.

³⁸ Publié en 1925, sous le titre: *La doctrine augustinienne de l'Etat d'après le 'De Civitate Dei'*. Nos citations de cet article, ici, utilisent la traduction de: *Christianisme et Socialisme*, dont il couvre les pages 233-251, et s'accompagnent simplement entre parenthèses de la pagination de cette édition.

l'obligatum religiosum, de la critique à la construction. Il ne justifie plus simplement son existence, il revendique "une pensée et une vie communautaire théonomes" (*ibid.*), sur un sol déjà ameubli par une autonomie réagissant contre l'hétéronomie antérieure, à savoir par la pensée gréco-romaine réprouvant les abus du sacramentalisme ancien.

Cette conclusion du compte rendu tillichien suit l'exposé du progrès qu'Augustin fit faire à l'apologétique chrétienne, en concevant l'Etat théonome, au terme d'une critique poussée de la pensée autonome, puis, en montrant par sa réflexion contextuelle comment *construire* un tel Etat. La situation théonome promue par Augustin "dura presque un millénaire. Elle ne fut ébranlée que lorsque apparut, à la fin du Moyen Age, une réalité politique et culturelle autonome" (p. 248). Voyons cette critique (4.4.1) et cette réalisation (4.4.2), dont le Tillich socialiste fera la mise à jour (4.4.3).

4.4.1 La critique chez Augustin

Accusé de détourner l'Etat romain du culte de ses divinités salvatrices et de provoquer en représailles les invasions barbares, le chrétien se défend devant le juge accepté de tous: le *logos*. Idée commune aux deux plaideurs, qui, pour le chrétien, s'incarne dans le Christ: lui seul "est le *Logos*", de façon concrète. Ce que "la société, à cause de tous ses clivages et de son abstraction" (p. 238), laisse inaccompli dans les trois grands domaines de la vie de l'homme: spéculation, agir moral et religion, seule "la communauté du Christ, réalisation concrète de la loi rationnelle" (*ibid.*), est apte à l'accomplir. *Primo*, la pensée de philosophes divisés entre eux n'est accessible qu'au petit nombre, dans le doute et l'incertitude; alors que la vérité chrétienne est saisie par tous: "la petite vieille elle-même (*vetula ipsa*) a accès à sa pleine possession" (p. 237). *Secundo*, dans l'agir païen, les forces irrationnelles de la nature humaine, l'*eros* et la volonté de puissance, sont à l'oeuvre, sans frein aucun: "naturalisation complète du sexuel [...], volonté de puissance purement naturaliste avec toute sa

brutalité" (p. 238). Il y a bien "la notion stoïcienne d'une loi divine de la nature ou de la raison, celle du *logos*, précisément"(*ibid.*); mais "la pensée et l'agir humains n'obéissent pas à la loi de la raison, car ils n'obéissent pas à Dieu" (*ibid.*). *Tertio*, cette inaptitude du paganisme à la vérité et à la justice est l'oeuvre de ces démons que sont les dieux antiques, à considérer leurs traits païens et le culte qu'on leur rend, contraire à la vérité et à la justice. Absurdité, impudeur et cruauté en sont les marques: voilà leur démonisme. La pensée grecque et l'Etat romain lui-même ont lutté contre tout cela, mais *sans succès*. Voilà encore le démonisme de l'une et de l'autre, cette inaptitude pratique à la justice et à la vérité. On a par contraste "la force salvatrice du christianisme" (p. 239).

Tel est "le point de départ de la réflexion augustinienne dans le *De civitate Dei*: l'opposition de la réalité divine et de la réalité démonique. Augustin appelle la première *civitas Dei*, et la seconde *civitas terrena*". Et Tillich de citer Augustin: "Nous avons divisé le genre humain en deux espèces, dont l'une comprend ceux qui vivent selon l'homme, et l'autre ceux qui vivent selon Dieu" (*ibid.*). Allégorie augustinienne des deux cités, où "l'opposition du divin et du démonique, de même que leur exclusion mutuelle absolue, sont partout à l'arrière-plan" (p. 240)³⁹.

Mais la doctrine augustinienne de l'Etat dépasse la critique que faisaient de la raison autonome les autres Pères, qui soulignaient surtout dans l'Etat l'égalité fondamentale des personnes. Un Augustin lecteur de Platon et des néo-platoniciens va insister plus encore sur l'inégalité: défini par l'inégalité, l'Etat dit rapport essentiel à Dieu, qui donne sens à celle-ci. "La paix de toute chose, dit Augustin, c'est la tranquillité de l'ordre. L'ordre, c'est la disposition des êtres

³⁹ N'est-ce pas là déjà le schéma tillichien de la raison autosuffisante ("ceux qui vivent selon l'homme") et de l'esprit théonome ("ceux qui vivent selon Dieu")?

égaux et inégaux, désignant à chacun la place qui lui convient" (XXIX, 13; p. 244). L'Etat est une structure graduée, organique, dont l'harmonie n'est possible que par son rapport à l'éternel: qui ne sait obéir ne sait commander.

Commentaire de Tillich:

L'idée de justice, en tant qu'idée autonome, dégagée de toute orientation vers Dieu comme bien absolu, est vide. Toutes les relations d'ordre, la domination de l'esprit sur le corps et celle de l'homme intrinsèquement puissant dans la société, ne sont possibles que dans l'obéissance à l'autorité de Dieu. [...]. La conception purement profane de l'Etat est sur le point de disparaître. Il est de l'essence de l'Etat de s'orienter vers Dieu, c'est-à-dire d'être théonome (p. 245).

Mais est-ce bien là l'Etat réel, visible, effectif? Qu'est-ce que "l'essence" d'un Etat qu'on ne retrouve pas dans la réalité? L'Etat trouvé sur la terre –ce "domaine effectif de la domination des démons" (p. 239)– et l'Etat romain lui-même, cette "*res publica pacata*" (*ibid.*), Augustin ne s'est pas privé d'en dénoncer le double démonisme: impérialisme conquérant au dehors, inégalité socio-économique, au dedans. "En tout cela, dit Tillich, c'est une puissance démonique qui opère" (p. 245)⁴⁰. Réponse à l'objection: Augustin distingue plus clairement que ses devanciers le double aspect, créateur et destructeur, du démonique, de même que le double aspect, saint et impie, d'un Etat que Dieu crée par l'intermédiaire d'un homme pouvant lui désobéir. Le démonique devient donc effectif dans un Etat à double auteur.

Et là où se trouve l'Etat, résume Tillich, l'essence de l'Etat ne peut

⁴⁰ Car, disait Augustin, quel est le souci d'un tel Etat? "Que les biens aillent toujours en augmentant [...] pour permettre au puissant de s'assujettir le faible [...]; que les riches abusent des pauvres [...] pour les mettre au service de leur faste" (II, 20; p. 241). C'est, résume Tillich, "à l'extérieur la guerre [...]; et à l'intérieur l'esclavage, l'exploitation, la lutte pour les ressources alimentaires limitées" (p. 245). L'esclavage étant la base de tout le système économique antique, peu s'en faut, on le voit, que Tillich ne ramène aux seuls *nationalisme et capitalisme* tous les démonismes dénoncés par Augustin dans l'Etat de rationalité pure qui a succédé à l'Etat préphilosophique, où sévissaient des pratiques rituelles aberrantes.

pas être tout à fait inopérante. Dans la mesure où il s'agit d'un *Etat pécheur*, il est lui-même péché; dans la mesure où il s'agit d'un *Etat* pécheur, il est réaction contre le péché. C'est pourquoi Augustin ne songe pas à protester contre l'empire romain. Il l'accepte et prie pour lui parce qu'il est la forme de paix sociale qui, quoique pécheresse, réfrène le péché" (pp. 244-5).

4.4.2 Passage de la critique à la reconstruction

"Mais Augustin en vient maintenant à dépasser le fondement commun de l'apologétique du christianisme ancien" (p. 246). L'Etat réel a beau être celui des démons, et l'Etat idéal celui de Dieu, Augustin connaît aussi, entre les deux "un idéal chrétien de l'Etat" (p. 246). Aucun pacifisme radical, toutefois, chez Augustin. Il veut simplement dépasser l'impérialisme, tout en reconnaissant "que l'impérialisme vaut mieux que le conflit déchirant des familles nationales" (p. 247). Qu'il songe au petit Etat idéal gouverné par les meilleurs, ou au grand Etat idéal gouverné par un empereur juste et pieux, l'idée de tout cela, c'est que cet Etat juste, parce que théonome, sera rempli de force divine, s'il y règne l'esprit chrétien: il doit donc "entrer dans le Royaume de Dieu, dont le domaine concret est l'Eglise" (p. 247). D'où les rapports que voici d'échange de services entre l'Etat et l'Eglise, dont décident leur domaine respectif de compétence: l'Eglise obéit à l'Etat et prie même pour lui, qui fait régner la paix dont elle a besoin: "*Utimum et nos pace Babylonis*" (XIX, 26). En retour, l'Eglise procure à l'Etat "le contenu (*Gehalt*) vital authentique grâce auquel seulement il peut rendre justice de sa signification éternelle" (p. 249)⁴¹.

Et Tillich de louer en tout cela le caractère contextuel de la réflexion d'Augustin: "Ce qui est historiquement décisif, c'est qu'Augustin considère des

⁴¹ N'est-ce pas là le schéma tillichien d'un capitalisme à dédémoniser? Qui, comme "instrument rationnel", est essentiel à la paix, mais qui, imprégné d'un nouveau *Gehalt* et d'un "eros religieux universel", sera, par le fait même, ordonné à une vie communautaire théonome, rendant compte ainsi de "sa signification éternelle"?

pouvoirs historiques bien concrets"⁴². Pour Tillich, Augustin, par son prestige, ses polémiques profondes et son réalisme attentif aux choses séculières, sut rendre son époque sensible à trois facteurs bien concrets, qui tiennent tous à la faiblesse et à la force d'une Eglise tout humaine: *primo*, le contenu vital (*Gehalt*) qu'elle lui procure "pour tout ce qui concerne la vie spirituelle, morale et avant tout religieuse" (p. 249) ne dépend aucunement d'une hiérarchie ecclésiastique plus ou moins parfaite: la grâce sacramentelle est indépendante de la sainteté du prêtre. *Secundo*, c'est en l'Eglise que se concentrent, à l'époque, les forces créatrices nouvelles. *Tertio*, la suppléance que l'Eglise exerce alors, même au plan politique, grandit toujours, au sein de l'empire en décomposition. D'où, conclut Tillich, "l'efficacité historique des formulations augustinienes" (p. 248).

D'une façon remarquable, on l'a vu, Tillich a traduit en termes de socialisme religieux la conception de l'Etat qui ressort du *De civitate Dei*. Il ne s'agit pas seulement des trois tris qui lui sont le plus familiers, où le terme central *-théonome, divin, prophétique-* apparaissait chez lui en italique, dans "Aux Confins". Mais le jeu des forces irrationnelles dont l'esprit obéissant à l'inconditionné neutralise l'opposition au processus créateur, la notion d'inégalité se greffant sur celle d'égalité, celle de "la personnalité intrinsèquement puissante, qui vit du même contenu que les autres et crée des symboles que tous comprennent" (y compris la *vetula*), celle du *logos* comme constituant la base de départ et le terrain d'entente de toute discussion apologétique, tout cela, Tillich le repère dans le *De civitate Dei*. Qui plus est, l'auteur du *De Civitate Dei* tel que lu par Tillich dénonce à tour de rôle le

⁴² Plus haut, Tillich avait trouvé dans le *De civitate Dei*, sa propre "métaphysique de l'histoire", et donc "une véritable compréhension de l'histoire [...], compréhension de ce qui se trouve derrière les événements extérieurs: le combat du divin et du démonique" (p. 241). Ici, il lui attribue, en quelque sorte, sa doctrine de la corrélation, qui découvre et identifie dans l'actualité les problèmes que la théologie doit résoudre.

démonique de l'Etat primitif et sacramentaliste de l'époque préphilosophique, puis celui de l'Etat rationnel de la pensée philosophique, celui, enfin, du sacramentalisme résurgent, prompt à s'installer dans le vide créé par la raison qui se dit autosuffisante, au temps troublé des invasions barbares. Moment où Augustin réclame une pensée théonome, nouvelle alors: "Seul le christianisme avait la force, rayonnant d'abord en lui-même puis dans toute la société, de créer une connaissance sacrée nouvelle, une nouvelle vie communautaire sacrée. Cela s'exprime clairement dans la doctrine de l'Etat d'Augustin. [...]. C'est pourquoi son grand ouvrage est devenu un livre fondamental pour le Moyen Age" (p. 250).

Le socialisme religieux n'est-il pas, pour le Tillich de l'après-guerre, une certaine réplique d'un tel christianisme, avec sa force "de créer une connaissance sacrée nouvelle"? Analogie sur laquelle Tillich termine:

Il semble que nous soyons à nouveau dans une période où les pouvoirs dominants, sous les traits de l'impérialisme et du capitalisme, se manifestent dans leur démonisme. Nous aurons à décider si nous allons de nouveau adopter l'austère indifférence du christianisme primitif à l'égard de l'Etat, ou bien, si reconnaissant le caractère démonique de l'impérialisme capitaliste, nous allons nous soucier positivement de l'Etat, de la société et de l'économie. Si nous nous décidons en ce dernier sens et si nous luttons pour un avenir où l'unité de la société reposerait sur l'orientation unificatrice vers l'être inconditionné, vers Dieu, alors Augustin pourra mieux que quiconque nous servir de guide" (p. 251).

Mais, hâtons-nous de le noter, il ne s'agit là que d'une analogie, que d'une similitude de rapports entre des termes différents: Tillich entend prôner une "société pleine de sens" qui, à plus ou moins brève échéance, va remédier aux maux de l'époque, de la même façon -toutes proportions gardées- que fut le faire pour de longs siècles cette conception augustinienne de l'Etat qu'il qualifie de théonome. Or, Tillich n'attribuerait pas "l'efficacité des formules augustinienes" au fait "qu'Augustin considère des pouvoirs historiques bien

concrets", ni ne retrouverait chez ce dernier sa propre doctrine de la corrélation, si déjà il ne se souciait lui-même d'identifier dans l'actualité les problèmes forcément différents que sa théologie devra résoudre. Bref, Augustin ne pourra "servir de guide" qu'au titre de ce qu'il a pu savoir. Pour le reste, donc, pour tout le contexte socialiste, Tillich devra se débrouiller seul. N'en donnons qu'un exemple: cette *paix* définie par *l'ordre* qu'est "la disposition des êtres égaux et inégaux, désignant à chacun la place qui lui convient". Quelle application concrète le Tillich socialiste fera-t-il -dans un contexte de *lutte* des classes- de cette définition qu'il admire et qui donne lieu à ses citations et à ses commentaires les plus longs dans son compte rendu de 1926, ainsi qu'à son étude la plus poussée dans l'article de 1923? Augustin en voit la réalisation dans une société structurée, qu'encadre l'Eglise. Mais dans un contexte de lutte anti-capitaliste, chez Tillich comme chez More, c'est de structures à changer qu'il s'agit, sans que l'on compte pour cela sur les institutions ecclésiales. On voit toute la différence. En fait, Tillich ne fera état que d'un seul "ordre" entre les personnes, ne connaîtra en gros qu'un seul trait propre à les distinguer entre elles: on est porteur ou pas de contenu religieux. Un peu comme pour l'auteur de *L'Utopie*, la vertu est la seule noblesse: le rang ecclésial ni la particule nobiliaire n'y font rien. Et si More -comme Marx l'a bien vu- décrit, en fait, des prolétaires, sans qu'il lui soit pourtant possible d'y voir une classe, Tillich va plus loin, en contexte socialiste; pour lui, le trait distinctif des personnes l'est aussi des classes: l'esprit marqué par la finitude autosuffisante appartient à la classe bourgeoise du capitaliste; l'esprit imprégné de sens religieux est le fait du prolétariat, à l'intérieur duquel seule la différence "qualitative", comme il dit, vient informer la différence essentielle: le chef, conscient, le premier, du contenu qui mûrit dans la masse, en rend celle-ci consciente par un discours qui la rejoint. Aucune autre hiérarchie, sacerdotale ou politique n'est précisée par Tillich, jusqu'à ce qu'un changement radical des *structures* ait mis fin au péché *structurel* de la domination du capital et qu'il n'y ait plus qu'une seule société théonome, "où toutes les formes sont ouvertes

au divin", dans "l'orientation unificatrice vers l'être inconditionné, vers Dieu". C'est de cette adaptation du schéma augustinien que nous allons traiter à l'instant: elle peut nous montrer, par le contexte où elle prend forme, quelque parenté entre les socialismes morien et tillichien; mais surtout, Tillich ne saurait mieux nous définir son socialisme que par sa transposition de la théonomie d'Augustin dans ce qu'il retient du schéma marxiste; celle-là fournissant comme l'élément générique à spécifier par celui-ci.

4.4.3 Mise à jour tillichienne du schéma augustinien

Il n'y a pas, il ne doit pas y avoir, de masse inculte dans le christianisme: l'homélie, dit Augustin, ce "sermon destiné au peuple"⁴³, voit à ce que tous puissent avoir accès à la "pleine possession de la vérité". Idée commune aux autres Pères, comme aux docteurs médiévaux, qui tiennent sur la *vetula* les mêmes propos qu'Augustin: ses lumières peuvent être supérieures à celles du prédicateur, Dieu se plaisant à révéler aux petits du Royaume ce qu'il cache aux sages et aux prudents. Même au simple plan profane, la qualité de la rationalité ne dépend *a priori* chez personne du degré d'instruction: "*In simplicibus viget usus rationis*", comme Thomas d'Aquin le répète à loisir.

La "masse mystique" que Tillich contemple dans un "tableau du gothique primitif"⁴⁴ n'est justement pas inculte, et ce, pour des raisons semblables. Tillich

⁴³ "*Tractatus popularis, quem Graeci homiliam vocant*", Augustin.

⁴⁴ "Masse et esprit", in: *Christianisme et socialisme*, p. 51. Le gothique primitif (XIIe et XIIIe siècles) nous situe au bas moyen âge (1050-1350).

Dès la page 60, il est vrai, Tillich nous parle des "début du moyen âge" comme d'une période où "le type de personnalité axé sur le contenu s'est manifesté tout spécialement": il s'agit là, dit-il, "de la présentation de symboles dont l'unique sens est de transmettre un contenu spirituel, une substance vitale immédiate". Bref, déjà, chaque personne accède à un contenu religieux à travers des symboles que tous comprennent. En ce sens, cette masse n'est pas inculte; c'est là une première solution au problème de la masse et de la personnalité.

Dans la suite, cependant, l'exposé de Tillich revient au bas moyen âge, dans

la qualifie de "mystique", parce qu'elle est unifiée par un même contenu religieux, que le chef lui transmet en des symboles intelligibles à tous. Des formes d'une haute rationalité, dont le chef seul perçoit le rapport logique à la vérité ou à la justice, ne sont pour elle que des symboles, et non pas, dit Tillich, des "formes de validité". Au sens où le chef (*Führer*) est le guide, elle est guidée (*Geführte*). Si elle est "objet" en ce sens, elle est pleinement "sujet", néanmoins, là où chaque personne peut produire des formes rationnelles dans le domaine de sa compétence⁴⁵. Société qu'organise l'Eglise, où chaque ordre a

la ligne du choix des tableaux à l'occasion desquels il élabore son "concept mystique de masse" (p. 52). C'est pour le bas --et non le haut-- moyen âge, que l'on peut parler des "*universalia* au sens de réalisme philosophique" et d'une "hiérarchie" où "chacun trouve sa place, le chef (*Führer*) et celui qu'il conduit (*Geführte*), les deux ne se distinguant que par le fait que la personnalité du chef fait voir plus distinctement [...] l'idée universelle qui [...] articule et ordonne toutes choses" (*ibid.*). Société "organique" (p. 69) où la personnalité axée sur le contenu l'est aussi sur la forme, chacun produisant des formes "dans la sphère limitée où il peut agir de façon vivante et créatrice" (*ibid.*). Bref, dans cette masse mystique, "la distinction est supprimée entre personnalité et masse, personne cultivée et personne inculte, voire entre type de personnalité axé sur le contenu et type spirituel de personnalité axé sur la forme" (p. 71).

⁴⁵ "L'individu est sujet de la vie sociale seulement lorsque dans tout ce qu'il fait et subit, il peut voir quelque chose qui pour lui est signifiant et dont il est lui-même responsable [...]. Une telle chose est possible lorsque l'individu n'accueille et ne produit des formes que dans la sphère limitée où il peut agir de façon vivante et créatrice, mais en même temps, lorsqu'il n'oublie pas que cette sphère restreinte s'insère dans un ensemble plus vaste, lequel fait lui-même partie de la totalité de la vie [...]. L'union avec la totalité de la vie est facilitée et accrue par le fait que tout individu fait partie de plusieurs cercles [...]; en l'un, il intervient davantage comme sujet, comme chef, et en l'autre davantage comme objet qui se laisse guider [...]. La distinction entre personne cultivée et personne inculte perd dès lors toute valeur qualitative et ne fait plus inéluctablement éclater la communauté pour la transformer en masse. Seule la forme grandiose des personnalités créatrices présente une nouveauté qualitative. Mais elle ne sert pas à produire une opposition de la forme et de l'informe: elle sert à présenter la forme la plus élevée à laquelle puisse accéder l'être humain, une forme [...] inaccessible et néanmoins vivifiée par la vie et le contenu de la totalité" (pp. 69-70). Mais chacun peut produire des formes autonomes dans le cercle où l'a placé le sort ou son choix, "de l'artisanat le plus modeste jusqu'aux sommets les plus élevés de la politique et de la science" ("Masse et esprit" in: *Christianisme et socialisme*, p. 71).

sa signification paradigmatique, y compris celui des mendiants⁴⁶. Société "organique" –comme chez Augustin– que Tillich nous décrit sous l'image de cercles concentriques pouvant se multiplier à l'infini, autour d'un centre commun d'où rayonne un contenu religieux sous la forme de symboles que tous comprennent. Masse qui accède à la personnalité, qui n'est donc plus une masse. Masse sauvée, libérée de son caractère informe de masse.

Mais pareille masse mystique, à l'occasion de laquelle Tillich parle de théonomie médiévale, *n'existe plus*. Tillich n'en parle que pour lui opposer son contraire: la "masse technique" ou "mécanique"⁴⁷; et que pour en venir à cette "masse dynamique" que devient une telle masse technique des prolétaires, "quand elle se fait masse socialiste"⁴⁸. Jusque-là, elle n'est qu'*objet* de planification de la part des maîtres de l'économie. Aucun n'y est un *sujet*, une personne, un être libre, un homme, à proprement parler; aucun n'y a d'activité culturelle; aucun ne produit ses propres formes rationnelles qui seraient, comme dans le bas moyen âge, l'expression de ses opinions et de ses choix. Masse technique dont l'impressionnisme offre l'image à Tillich, –le peintre n'y voyant que l'*objet* sur lequel plaquer "la forme devenue haute technicité ou rationalité" (p. 55); masse dynamique qu'il retrouve par contre dans l'expressionnisme, où il lit dans les visages de ceux qui la composent "une absence métaphysique de salut, une nostalgie de salut" (p. 55). Masse sur laquelle, dit-il, "pèse quelque chose d'indéfinissable", mais qui, néanmoins, "est *sujet* de part en part; il n'y a pas de chef, pas de sauveur; et l'on sent que ce dernier ne peut venir d'en haut. Il ne peut venir que de la profondeur de la nostalgie des masses" (*ibid.*).

⁴⁶ On considérerait celui-ci "comme exerçant une fonction sociale nécessaire" (p. 69).

⁴⁷ "Soumise, dit-il, à la malédiction de l'impersonnalité", ("Masse et esprit", in: *Christianisme et socialisme*, *op. cit.*, p. 66).

⁴⁸ Jean RICHARD, "Introduction", in: *Christianisme et socialisme*, p. XLV.

Arrêtons-nous sur ce passage où les paradoxes s'accumulent. Dans la théonomie augustinienne ou médiévale, on est guide et guidé à tour de rôle, on est objet en ceci, sujet en cela. Dans "la masse démécanisée" –et donc dynamique sans le mot– de l'article de 1923, la masse est bien objet et sujet: objet de l'éducation théonome, sujet en tant qu'elle peut participer ainsi à l'oeuvre commune de sa libération. Il y a également, entre elle et son éducateur vivant du même contenu qu'elle, la même et unique différence qualitative que dans la masse théonome: les formes les plus hautes ne sont accessibles qu'au chef. "Même l'esprit rempli de ce contenu qui porte la totalité n'est, comme esprit et comme puissance formatrice, accessible qu'à peu de gens" (p. 197). Dès lors, pourquoi dire que la masse dynamique est "sujet de part en part"? Et que le salut "doit naître de la profondeur de la nostalgie des masses"? Il y a à cela trois raisons. *Primo*, les chefs, en tant que tels, n'ont de rôle spécifique –comme en théorie marxiste– que de donner forme consciente à une idée de libération et de salut qui mûrit *d'abord* dans la masse. *Secundo*, une telle masse prend une part intensément active –voire révolutionnaire, comme en théorie marxiste– à une oeuvre de libération qui s'avère déjà extrêmement difficile en termes de changement des mentalités⁴⁹. *Tertio*, c'est comme sujet que la masse répond –affirmativement ou pas– aux chefs qui la sensibilisent à son destin de masse. Réplique d'un initié parfois dur d'oreille, réplique qui en est une, d'abord, d'incompréhension, sinon de résistance totale, voire d'hostilité. En sorte que le sauveur est crucifié dans la personne du chef, au moment même où, plus que jamais, il s'identifie à la masse. Ce qui nous place dès lors dans un contexte où sauveur et sauvé, salut par la croix et libération temporelle ne font qu'un⁵⁰.

⁴⁹ L'article de 1923 le souligne à maintes reprises. Voir surtout "Masse et esprit", p. 81: "*La masse dynamique est toujours révolutionnaire, non pas uniquement au sens politique du terme –c'est même le sens le moins fréquent– mais toujours en un sens à la fois spirituel et social*".

⁵⁰ Jean Richard fait remarquer: "On ne doit pas comprendre ici qu'il n'y a pas de sauveur, pas de messie. Mais le sauveur, le chef de la masse dynamique, est celui qui

L'article de 1923 montrait la masse, surtout comme objet d'une éducation théonome qui la ferait sujet; l'étude de 1922 la montre surtout en train de devenir pleinement sujet, au point de contester l'expression rationnelle que doit prendre ce contenu religieux qui, par grâce, l'habite inconsciemment et prend une forme consciente dans le chef. Au principe, en effet, il y a le caractère sacré de la masse⁵¹: le contenu religieux que le chef lui transmet sous forme de symboles intelligibles à tous est plus grand que lui: c'est par grâce que ce contenu mûrit dans la masse⁵². Contenu dont le chef vit déjà, par grâce également. En quoi il fait partie de la masse, n'ayant en propre que de savoir, pour ainsi dire, rendre *raison* de sa foi.

Tillich traduit le *De civitate Dei* en termes de socialisme religieux. Mais faire l'inverse, traduire ses étranges propos sur la masse dans la langue mieux connue d'Augustin, risque de les dénaturer, tellement ils se veulent modernes et irréductibles à toute forme antique d'expression. Encore qu'on puisse aisément y trouver –comme chez un protestant nourri de la Bible– un fidèle

s'identifie si bien avec elle qu'il peut saisir et porter à son expression consciente le principe qui la meut et la fait revivre" ("Introduction" in: *Christianisme et socialisme*, p. XLIX). Et de citer alors ces mots de Tillich: "Le principe de ce mouvement est encore muet. Il n'a pas encore trouvé sa parole de révélation; il n'a pas encore pris de forme subjective-objective. Celui qui trouve cette parole, celui qui s'en approche, même si pour commencer les tendances mécaniques de la masse le rivent à la croix, celui-là est le chef de la masse; non pas comme porteur d'une subjectivité spirituelle étrangère à la masse, mais plutôt comme celui qui, grâce à une communion intime avec ce qu'il y a de plus profond dans la masse peut révéler le principe obscur qui y réside" ("Masse et esprit", pp. 80-81).

⁵¹ "La masse est sacrée, car elle est révélation de l'infinité créatrice de l'inconditionnellement-réel [...] aperçue à travers la catégorie de la quantité" (p. 93). Élément de l'inconditionné, souligne Tillich, "qui ne peut être révélé que par et dans la masse" (*ibid.*).

⁵² La masse est sacrée, dit Tillich, au sens où "la majesté du sacré s'y révèle comme grâce [...]; car dans le monde des choses, le sacré n'apparaît que comme sublimité du pouvoir créateur, alors que dans le monde des esprits il se présente également comme majesté de la grâce créatrice" (pp. 93-94).

écho à telle parabole de Luc et, surtout, un remarquable commentaire de l'expression pétrinienne: "*divinae consortes naturae*" (2 Pi 1,4). Un dernier regard sur le lien de Tillich avec la Tradition ne nous fera que mieux saisir le moment où il quitte son guide Augustin, pour faire cavalier seul et donner à la thèse augustinienne une couleur révolutionnaire héritée du marxisme.

Sans vouloir trop pousser l'analogie, rappelons que, chez les Pères, la masse, c'est l'humanité entière, l'humanité pécheresse aspirant au salut. C'est l'homme dans une situation de misère extrême. D'où *la miséricorde*, l'attribut principal de Dieu d'après toute la Tradition: Dieu se met dans la peau du miséreux, a "un coeur de miséreux (*miseri cor*)". Ne veut se distinguer de cette masse que l'homme non conscient de sa misère, le juste qui n'a pas besoin de justice. Exemple: le sage de ce monde, qui trouve des *raisons* de décliner l'invitation au banquet du Royaume. Les va-nu-pieds, les propres à rien, les quêteux, les boiteux, les borgnes, les éclopés, les mal-en-point prendront sa place. Le serviteur –peut-on dire: la personnalité historique?– a reçu du maître des noces l'ordre formel de *forcer d'entrer* tout ce beau monde: "*Compelle eos intrare*" (Lc 14, 23). Il fera pression sur eux, les rassurera sur le protocole ou mobilisera tout son *pathos*, à peine en-deçà du chantage. Car tous les couverts sont mis, il y en a une *quantité*: ne s'y célèbrent rien de moins que les noces du Verbe avec l'humanité entière. Mais chacun est libre de ne pas se laisser épouser, comme Pélage, ou comme le protestant cultivé du temps de Tillich, qui, satisfait de ses hauts critères de moralité, ou de sa volonté forte, semble n'avoir que faire de la grâce.

Tillich, en effet, tient à le rappeler, peut-être sans se souvenir de la seconde lettre de Pierre, mais, sûrement, dans l'esprit de sa conférence "Sur l'idée d'une théologie de la culture": ce n'est pas tout d'abord sa Justice et sa Vérité, sa perfection morale absolue, participée chez l'homme sous "la forme éthico-personnelle", mais c'est sa *nature* même, sa *substance* -infinie, absolue,

inconditionnée- que Dieu communique ou rend participable par la grâce de l'expérience religieuse, dans laquelle le *contenu*, la *substance* est le fondement et le sens de toute *forme*. Substance absolue, qui, sous l'aspect de l'infinité créatrice, ne peut être révélée que par et dans la masse. La vérité et la justice que l'homme acquiert par lui-même ne sont pas facilement le fait du grand nombre, alors que l'accueil de la grâce: se laisser éclairer, se laisser aimer, au sens de "qui ne dit mot consent", peut être le fait de tous, peu importent les conditions de fortune, les dons naturels et l'instruction.

Jusqu'ici, dans "la masse dynamique" de Tillich, assez peu de choses peuvent sembler irréductibles à une théologie chrétienne plutôt familière. Même l'aspect "révolutionnaire" d'une telle masse. Car la révolution est surtout spirituelle, sociale, morale. Quant à la révolution politique, elle est sainte quand elle peut réussir et s'avère le seul moyen de renverser des structures injustes. *Dixit* Thomas d'Aquin, tient à rappeler Tillich⁵³. Ce peut être aussi en un sens augustinien que sauveur et sauvé ne font qu'un chez Tillich: le chef vit du même contenu que la masse et fait ainsi partie d'elle. En quoi il est le symbole d'un Christ faisant partie de la masse par son humanité; il est même, à l'occasion, on l'a vu, le symbole d'un Christ en croix. Symbole chrétien à réinterpréter, toutefois, dans un nouveau contexte: ce n'est pas le moment de présenter à la masse un Christ souffrant à *sa place*, mais en elle et en communion avec elle⁵⁴. On ne doit pas parler d'un sauveur extérieur à la masse,

⁵³ "Thomas d'Aquin a lui aussi reconnu le droit et même, dans certaines conditions, *le devoir de la révolution*" ("Rapport au Consistoire de la Marche de Brandebourg", in: *Christianisme et socialisme*, p. 8). Marx, cet étatiste, comme pape de la première internationale, trouve ridicule d'entreprendre une révolution dont on n'a pas les moyens. Aussi met-il à la porte du parti un anarchiste comme Bakounine. Ce que Kautsky, en 1917, rappellera à Lénine.

⁵⁴ "Pour ne pas porter à l'infini la malédiction de son objectivation". Car elle est déjà "réduite à l'état d'objet par les agents sociaux et politiques", Jean RICHARD, "Introduction" in: *Christianisme et socialisme*, *op. cit.*, p. XLVIII.

mais d'une grâce émanant de lui jusqu'au coeur de la masse, d'une grâce immanente, intérieure à la masse. C'est même en ce sens que salut par grâce et libération temporelle ne font qu'un: user de mieux en mieux de sa raison pour donner à l'économie un sens religieux qui l'ordonne à la fin de l'homme; tendre à sa fin naturelle d'être libre sous l'action de la grâce du Christ, c'est se libérer *du même coup* de sa pauvreté économique, morale, culturelle, religieuse. C'est travailler à son salut en faisant son devoir d'état, celui que le moment impose: se libérer de structures injustes.

Seul, ce "devoir d'état" dans ce qu'il a de très particulier en contexte prolétarien nous paraît apte à donner un sens marxiste au socialisme tillichien et à le distinguer par là de toute théonomie antérieure, où ce contexte de malheur extrême, de nécessaire libération économique n'existe pas. L'histoire n'a pas connu jusque-là –disait Marx dont Tillich s'inspire désormais– une classe particulière "dans laquelle s'est réalisée la dissolution de la société"; une classe qui doit son caractère d'universalité à "l'universalité de ses souffrances", à qui on fait subir "l'injustice en soi"; une classe aliénée "qui soit la perte totale de l'homme, et ne puisse donc se reconquérir elle-même sans une reconquête totale de l'homme. Cette dissolution de la société réalisée dans une classe particulière, c'est le prolétariat"⁵⁵. Dans ce texte qui "décrit le prolétariat comme pure aliénation, comme pur néant", Tillich apprend de Marx que le prolétariat est "le nouveau nom de la pauvreté"⁵⁶. La théologie de Tillich, contextuelle comme celle d'Augustin, interroge l'époque pour y découvrir les problèmes qu'elle peut résoudre: quels sont, au juste, dans *l'hic et nunc*, ces pauvres qui font l'objet de son option préférentielle et de son engagement? Si sa théologie,

⁵⁵ Karl MARX et Friedrich ENGELS, *Sur la religion*, Textes choisis, Paris, Editions Sociales, 1968, p. 56.

⁵⁶ Jean RICHARD, "Questions d'épistémologie en théologie de la libération", *Laval Théologique et Philosophique*, 1986, p. 274.

comme celle d'Augustin, lui dit déjà qu'adopter le point de vue du pauvre est adopter celui de Dieu, sa théologie de la culture, ouverte au contenu *religieux* de la philosophie marxiste, exerce sa médiation entre le Dieu du chrétien et le pauvre au sens strict, entre le religieux et l'économique: elle lui dit que ce prolétariat exige une action de libération qui, pour sa théologie, en est une de *salut*: c'est cette lutte anti-capitaliste qui nous affranchira de ce *péché structurel* qu'est la domination du capital, et mettra fin au *démonisme* de la lutte des classes, par l'établissement des *justes structures* d'une société théonome.

Jean Richard déplore "que Clodovis Boff ait consciemment rejeté cette médiation philosophique en théologie de la libération"⁵⁷. Et qu'il se soit ainsi privé du moyen de faire, comme Tillich l'a fait, "le passage de la libération humaine au salut divin"⁵⁸. Ajoutons même que la lecture de Tillich peut donner à une théologie de la libération plus qu'une épistémologie bien structurée: un Tillich chrétien épure le schéma matérialiste de Marx, autant qu'il adapte à son temps -aidé de Marx- le schéma théonome d'Augustin. Il éclaire ainsi la question cruciale de la théologie de la libération: "son rapport au marxisme"⁵⁹. N'oublions jamais "le caractère autocritique du socialisme"⁶⁰. Tillich donne de l'importance au Marx philosophe. Mais non sans le critiquer. Rappelons-nous: Tillich trouve contradictoire chez Marx que sauveur et sauvé ne fassent qu'un, sans intervention d'en haut. Ci-dessus -3. *Le théonome*- il lui reproche "la

⁵⁷ *Ibid.*, p. 272. "Or seule, poursuit-il, la médiation philosophique permet d'élever l'objet politique au niveau de la théologie de la culture. L'oppression économique prend alors la signification dramatique de l'aliénation humaine la plus totale, de la perte du sens même de la vie" (*ibid.*).

⁵⁸ *Ibid.*, p. 272.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 269.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 267.

glorification irréaliste du prolétariat et la division non moins réaliste que dangereuse entre masses et avant-gardes". Dans *Masse et esprit*, sauveur et sauvé ne font qu'un par la grâce du Christ. Plus encore, la notion clé de personnalité, omniprésente dans l'article de 1923 et privilégiée dans l'étude de 1922, a si peu de place chez Marx que Tillich en 1938 lui reproche "la dévalorisation de la personnalité".

Une autre conséquence de l'absence de dimension verticale dans le marxisme, c'est la dévalorisation de la personnalité [...]. Bien que Marx lui-même ait maintenu l'idéal classique et humaniste de la personnalité, il ne fut pourtant pas capable de transmettre à ses successeurs ce sens de l'importance décisive de la personnalité. Il ne se demandera pas, et ses disciples encore moins, comment l'on peut avoir à tirer de la situation de l'aliénation ceux-là mêmes qui auront à la combattre⁶¹.

Tillich ne met jamais en cause la théonomie augustinienne, lors même qu'il l'adapte de façon très originale au contexte socialiste. Par contre, il ne cesse d'épurer le marxisme cher au socialisme religieux de ses débuts. Que la pauvreté ait un nouveau nom: le prolétariat, Tillich n'en doute pas. Mais la mission qu'il lui confère: donner un sens théonome à l'économie, est celle du chrétien, non du marxiste. Quant à l'action exigée ainsi, la théologie de la culture *l'orienté de loin*. "Dans ce qui précède, les différents aspects de l'idée théonome ont été seulement indiqués, non pas mis en oeuvre" (p. 198). Tout l'article est un guide, un vade-mecum du socialiste religieux, surtout du "chef", qui doit trouver "la parole de révélation": dire à la masse comment donner un sens théonome à l'économie, à la démocratie, à sa souffrance, etc. Parole universellement chrétienne, valable en tout temps, encore qu'avec une urgence toute particulière, en période de péché structurel et de capitalisme.

Aussi opposé qu'Augustin à l'égalitarisme comme aux inégalités socio-

⁶¹ *Le fondement religieux de la morale, op.cit.*, p. 219.

économiques, au nationalisme comme au pacifisme, l'auteur de *L'Utopie*, lecteur et commentateur du *De civitate Dei*, souscrirait sans doute à ce que Tillich en tire. Mais voir dans l'expropriation des petits fermiers "l'injustice en soi", leur trouver une "mission", flirter, même de loin, avec l'idée de révolution politique, n'est pas son fait. Fouillant plutôt le champ de la négociation, ce "fonds qui manque le moins", il propose des réformes graduelles. Un théologien de la culture, même génial, qui se mêle d'économie, n'entend pourvoir ses militants que d'un *art de prêcher*. Un praticien de la politique conçoit des *solutions concrètes* au mal social. C'est la différence entre le socialisme de More et celui de Tillich. Explicitons en récapitulant la thèse entière.

CONCLUSION

Bien que More et Tillich, disions-nous, au tout début, "expriment souvent, sur le problème de la masse pauvre, des vues politico-religieuses qui s'accréditent réciproquement par la complémentarité de leur justesse propre, *il est tout à fait impossible de voir en l'un et en l'autre les communs répondants d'un même socialisme effectif*". Histoire d'aller du facile au difficile, rappelons d'abord brièvement ces affinités d'attitude et de pensée qui leur font honneur dans le partage de la justice et de la vérité, quitte à revenir ensuite plus longuement sur ce que nous voulions démontrer: la différence effective de deux socialismes.

1. Similitudes

C'est leur esprit "prophétique" commun qui, le plus manifestement, rapproche nos deux penseurs chrétiens et rend compte de maintes conclusions où ils se rejoignent sur les plans théorique et pratique. Esprit "prophétique" au sens tillichien du terme, dont nous avons fait voir qu'il se définit, tant chez More que chez Tillich, par une *vision critique et constructive unissant le religieux et le rationnel*. En effet, le prophète est un visionnaire. Il "voit loin" - ou comme près de lui ce qui est loin pour autrui; ainsi peut-il dénoncer avec force les maux actuels et proposer en toute sagesse les biens contraires, au nom de Dieu et de la raison.

1.1 Affinités de prophètes

Un hommage significatif aux *vues perspicaces* de More sur son temps, c'est l'unanimité avec laquelle les lecteurs les plus divers de *L'Utopie* portent aux nues la profondeur de son analyse des maux socio-économiques qui sévissent alors en Angleterre et menacent de s'étendre à l'Europe entière. Marx, on l'a vu, ne se contente pas de préférer More à tout autre témoin du

capitalisme agricole à ses débuts, ni de citer de longs extraits de *L'Utopie*; il emprunte aux pages 35-50 de cet ouvrage le schéma même de sa propre histoire du "capitalisme à son aurore", en développe les mêmes points majeurs et dans le même ordre, tant pour la partie anglaise que pour les autres pays couverts par son exposé. Plus significatif encore est le temps qu'il fallut -400 ans- pour rendre pleine justice à deux thèmes fondamentaux de *L'Utopie*: une analyse du mal social qui dépasse celle des causes et va jusqu'aux effets prévisibles des solutions qu'il réclame; la première description connue de l'Etat totalitaire moderne, celui auquel donne lieu la confusion marxienne et marxiste de la famille et de l'Etat. Tout cela atteste du même coup la pertinence de la dénonciation morienne d'une Europe qui se déchristianise. Quant aux risques traditionnellement encourus par le prophète de malheur, ils le préparent de loin au martyre: désapprouver par le silence le divorce du roi aura pour lui de plus mortels effets que d'avoir fustigé dans un livre percutant le militarisme et la cupidité du même prince. Concernant l'aspect constructif de la critique de *L'Utopie*, les réformes à la pièce qu'on y décrit dans le détail en témoignent largement. Légales et graduelles, elles réclament l'application de lois existantes: "Qu'on oblige nobles et Abbés à rendre gorge! Qu'on rende les fermes aux fermiers!" (p. 42), et proposent un nouveau code punitif, sur la base de travaux communautaires, puis, une réglementation plus sévère du commerce: "Qu'on restreigne la liberté de tout ce qui ressemble à un monopole!" (*ibid.*). C'est aussi à leur sujet, nous l'avons longuement montré, que le "prophète" fonde le plus solidement en raison un message foncièrement religieux qui entend ramener l'Europe chrétienne à sa foi d'origine: il emprunte alors à la raison autonome de l'Antiquité gréco-latine et de son temps ce qui lui paraît s'y trouver de plus sage.

La profondeur des vues de Tillich tient surtout à cette *clairvoyance* qui lui fait percevoir, bien avant la lettre, les "signes des temps". Dès les dernières années de la guerre, il entrevoit la fin d'une culture et s'outille avec ferveur

dans le dessein d'en promouvoir une autre. Sa lettre de 1919 à ses amis du Cercle Wingolf nous a donné la mesure de ce souci et de ces espoirs: gratifié d'une "révélation" dans les tranchées, comme Descartes jadis en son poêle, il leur confie que la logique n'a plus de secrets pour lui; il voit clairement désormais la place que sa discipline, la théologie, occupe dans le système des sciences. Dans la suite, aucun mouvement, aucun courant de pensée marqué d'un quelconque renouveau religieux n'échappera à sa vigilance, ni surtout à sa capacité d'en discerner les lacunes. Car s'il y a quelque chose de spécifique et de quasi exclusif dans la vision socialiste de Tillich, c'est son aspect critique, en général, autocritique, en particulier. Sensible au caractère a-religieux de la culture d'alors, il l'est tout autant à la substance religieuse que discréditent ou dissimulent, selon le cas, des formes culturelles insuffisantes ou anti-religieuses. Il est tout à fait remarquable qu'il ait eu conscience d'être, comme il dit, un idéaliste pour les marxistes, et un marxiste pour les idéalistes; un théologien libéral pour le théologien orthodoxe, et vice-versa. Aux confins entre des modes de pensée contraires, il rafle tout, en dernier ressort: au terme d'une "critique radicale du socialisme", il intègre à son propre socialisme religieux tout ce qu'il estime valable, en quelque lieu ou moment qu'il le trouve. Il n'est, par exemple, aucune idée de Marx: aliénation, idéologie, prolétariat, sens du destin, etc., dont il n'ait perçu la valeur et surtout, finalement, les limites ou les contradictions. A tout prendre, et nonobstant son durable respect pour Marx, c'est sur le fond -nous dirions presque: sur les ruines- d'un marxisme réévalué avec un discernement fort sévère, qu'il projette de bâtir une société théonome inspirée d'un schéma augustinien et capable de donner un but théonome à une lutte des classes où le prolétariat se trouve engagé malgré lui. Société théonome qui, comme celle d'Augustin, prendra racine "sur un sol ameubli par l'autonomie". Autrement dit, qui mettra à profit tous les acquis de la raison auto-suffisante: les droits de l'homme, l'esprit démocratique, voire même "l'instrument économique", tel qu'élaboré par une expérience séculaire. Ainsi l'esprit "prophétique" unit-il chez lui, comme chez More, le religieux et

le rationnel. Tout comme dans son idée de reconstruire, il unit, à l'exemple de More, les dimensions verticale et horizontale qui définissent pour lui ce qu'il appelle "l'esprit d'utopie", corrélatif à "l'esprit de prophétie".

1.2 Conclusions générales communes

Compte tenu de telles affinités, on ne peut se surprendre de voir More et Tillich tirer de leur vision respective des conclusions semblables, sur le double plan théorique et pratique. Leur conception originale de "l'ordre" même -dont "la tranquillité" définit la paix dans le *De civitate Dei*- interdit, de toute évidence, qu'on les ramène à Augustin, de quelque façon réductrice que ce soit; mais elle contribue, du même coup, à les rapprocher l'un de l'autre. Voyons ici comment, dans leur société respective, ils assurent autant que faire se peut la présence concrète d'un "ordre" ainsi conçu.

D'abord à l'intérieur de l'homme connaissant et agissant. Pour eux, la raison doit commander à l'irrationnel et disposer elle-même, à cet effet, d'un savoir organique et structuré où la sagesse garde la primauté. L'orgueil et la cupidité sont les monstres pris à partie par *L'Utopie*, auxquels correspond, chez Tillich, "la volonté d'eros et de puissance", plus précisément, des "forces érotico-dynamiques" échappant à tout contrôle. Seule une raison imprégnée de sens religieux peut reprendre les commandes. Une raison, dès lors, qui remonte du visible à l'invisible, qui ne s'en tient pas à cette analyse des choses qui permette à l'homme de subsister ou de s'enrichir, mais s'interroge aussi sur leur origine et sur leur fin, sur la place de l'homme dans la création, etc. More, comme Tillich, affirme la primauté du spéculatif et la subordination du savoir instrumental et des sciences naturelles aux sciences de l'esprit. Ce sur quoi Tillich s'attarde plus longuement, puisqu'il lui faut s'en prendre à ce savoir réducteur auquel More, pas plus qu'Augustin, n'a pu avoir affaire: le pragmatisme commun au capitalisme et au marxisme.

Mais, c'est surtout dans la société politique, où les rapports de justice sont complexes, que More et Tillich font prévaloir la notion de cette paix définie par un ordre d'abord intérieur à l'homme même. Ainsi condamnent-ils dans l'Etat, comme menaces ou entraves à la paix sociale, aussi bien le nivellement contraire à la nature que l'inégalité contraire à la justice -à la différence d'Augustin qui, soulignait Tillich, ne s'en prend même pas à l'esclavage, principal moteur de l'économie ancienne. D'où la conception, commune à More et à Tillich, de la propriété et de l'éducation. Nécessaire et due à tous, la propriété, pour More et pour Tillich, est proportionnelle aux besoins et aux capacités de chacun en tant qu'être social: Tillich la veut "représentative", au sens où elle témoigne de cette proportionnalité. Il en va de même de l'éducation, dispensée selon la réceptivité de chacun. Le latin de *L'Utopie* ignore le qualificatif tillichien, mais la notion s'y trouve quand More objecte à Hythlodée le dangereux égalitarisme d'un Etat communiste: que devient alors l'autorité -au sens non plus simplement juridique, politique ou sacerdotal d'Augustin, mais au sens typiquement civil et païen, de l'influence due au prestige? Que devient, dit More, l'autorité d'un magistrat ou d'un dignitaire de même degré de fortune que l'éboueur, que le journalier? Par contre, More ne trouve rien à redire au fait que l'ouvrier fasse partie de la classe utopienne des lettrés, s'il a le talent et l'ardeur voulus pour l'étude; ni à ce qu'il y ait une classe qui soit comme la conscience socio-politique du peuple et lui tienne un langage à sa portée, dans ces conférences de type universitaire auxquelles tous ou presque se rendent assister, jour après jour. En fait, à bien considérer tant la vie que les écrits de More et de Tillich, on a vite conscience *primo*, qu'ils appartiennent tous deux à cette "aristocratie de l'esprit représentative" qui, s'adressant aux humbles, mesure son discours à l'aune de leur puissance d'accueil; *secundo*, qu'ils ne se conçoivent pas eux-mêmes sans la "propriété représentative". Qu'on se rappelle Tillich pasteur efficace d'ouvriers berlinois, et More calmant une foule d'émeutiers en délire et lui faisant regretter sa xénophobie, ce qui lui permettra d'en faire gracier le

plus grand nombre. De même, on imagine mal leur citoyen idéal faisant fi de l'argent, surtout chèrement acquis grâce à une activité industrielle de tous les instants: il faut envoyer ses enfants aux meilleures écoles, doter ses filles, pratiquer l'entraide entre parents et entre amis, jouer même au mécène parmi les lettrés, comme ce fut parfois le cas de More. On les voit mal ne pouvant se payer les livres essentiels et les voyages nécessaires pour *représenter* leur université, ou sacrifiant de précieux loisirs à quelque forme de littérature alimentaire, comme ce dut être le cas de Marx. *Mutatis mutandis*, leur commune opinion sur le traitement qui leur revient comme hommes d'étude a peut-être sa plus franche et sa plus fière expression dans la réplique de Socrate à ses juges l'interrogeant sur ce qu'il mérite comme sentence en tant qu'éducateur: "D'être nourri au Prytanée". Bref, aux frais de l'Etat. Attitude commune qui présuppose la notion marxienne de propriété privée fondée sur le travail *personnel*; la propriété privée de type capitaliste, fondée sur le travail *d'autrui*, en est, par essence, la négation; survient alors –quand le grand nombre, exproprié jadis par le petit, exproprie à son tour ce dernier– la négation de la négation, *scilicet* un retour à la propriété privée du travailleur, devenu cependant un "être social" plus qu'il ne l'était en son premier état, la socialisation du travail s'étant accrue dans l'intervalle. En somme, dans *L'Utopie*, dans *Le Capital I*, section 8, et chez le Tillich de 1923, on est loin du communisme primaire que d'aucuns prêtent à l'auteur de *L'Utopie*, à Marx et à Tillich cherchant chez lui des valeurs humaines. Notons pourtant que Marx et le marxisme ont négligé cette formation de "l'aristocratie de l'esprit représentative" chère à More et à Tillich. Carence majeure que celui-ci leur reprochait sans ménagement.

Une paix fondée en justice parce que fondée en nature, lie donc étroitement l'éducation à la propriété, proportionnelles l'une et l'autre "à la puissance intrinsèque de la personne", comme aime à dire Tillich. De leur juste union viennent les arts de la paix, supérieurs à ceux de la guerre, comme la fin

à des moyens aussi peu souhaitables en soi qu'indispensables à l'occasion: *Si vis pacem, para bellum*. More et Tillich ne veulent donc ni du pacifisme naïf, ni de l'État militariste. Ardents patriotes, l'un et l'autre, ils condamnent la guerre de conquête, mais célèbrent la défense du sol natal: More, au livre I de *L'Utopie*, en évoquant l'exceptionnelle valeur militaire des paysans anglais du siècle précédent, Tillich, dans *Aux confins*, en ces termes: "La paix [...] dépend du pouvoir de réprimer ceux qui la violent; de forces conjuguées pour empêcher l'auto-destruction de l'humanité" (p. 95).

2. Différences

Voilà pour les affinités de nos deux chrétiens cultivés, nourris de la Tradition. Il faut maintenant préciser à quelle forme de socialisme elles les ont disposés en leur siècle respectif, et dépasser ce qui peut frapper en elles, à première vue: ce partage de principes communs d'ordre éthique, chez deux fortes personnalités réagissant à une situation analogue d'injustice flagrante avec une richesse de sensibilité, une profondeur de sens religieux, une sûreté de jugement qui en font des témoins remarquables de leur époque. Car il n'y a rien là encore qui les distingue entre eux, ni même de tout autre dénonciateur illustre d'inégalités socio-économiques, Amos, Isaïe, l'apôtre Jacques. Au reste, dans son "ire contre le Dieu Argent", Marx aussi se trouve en compagnie des penseurs les plus élevés de l'Antiquité et des siècles récents, sans que l'on aperçoive entre lui et chacun d'eux une quelconque identité de doctrine ou de discipline. On ne peut proprement parler de son socialisme qu'en référence à sa conception de la lutte des classes, qui l'amène à prédire pour un futur plus ou moins lointain –et à prôner par moments– l'expropriation révolutionnaire du petit nombre par le grand, en réplique à une action inverse de même nature. Voilà le point de référence utile si on veut parler de socialisme morien ou tillichien. Ni More ni Tillich, évidemment, ne prêchent le talion marxien. Mais cela ne suffit pas pour conclure à l'inexistence chez l'un et chez l'autre d'un certain marxisme, qui prendrait place chez More, par une

sorte d'anticipation prophétique, et s'affirme, en fait, chez Tillich, de façon consciente. Dans le cas de More, rappelons-nous que Marx s'est reconnu en lui, sous maints aspects. Or, le William Morris de notre chapitre 3 abonde dans le même sens: s'adressant à des amis marxistes, il dit voir en More "celui qui créa *pour nous* 'L'Utopie'" (nous soulignons). La raison? On y trouve, dit Morris, "l'aspiration à une société dans laquelle l'individu ne peut guère concevoir sa propre existence indépendamment de la communauté dont il fait partie". Sans doute, More et Tillich se sont-ils montrés, chacun en son temps, passionnément soucieux de bien commun et de justice distributive, tout comme ils s'en sont pris au culte de Mammon avec la même virulence que Marx. Mais, il y a plus. Quelque chose de moins commun paraît devoir mériter à l'un et à l'autre l'étiquette de socialistes, tout en les distinguant de Marx, et même entre eux: leur mode respectif de lutte anti-capitaliste. Dans un contexte de réformes concrètes soigneusement décrites, More, le juriste, agit *pour* le prolétariat, même s'il n'agit pas *par* lui: il parle de lois à remettre en vigueur ou à créer en sa faveur, sans exclure l'expropriation des nobles et des Abbés, ni la limitation des fortunes privées, ni la lutte aux monopoles. Tillich, le théologien, désapprouve toute "expropriation dépourvue d'eros", mais justifie comme nécessaire et inévitable cette lutte des classes dont il tente d'exorciser le démonisme en lui donnant un sens religieux, un but théonome. Différences capitales qu'explorent nos chapitres 4 et 5 et que nous rappelons à l'instant, pour en conclure que "socialiste", dit de More ou de Tillich, prend un sens tout à fait différent.

En effet, que peut donner comme socialisme différent une lutte anti-capitaliste menée selon le cas avec ou sans le concours actif d'un prolétariat devenu conscient d'être une classe en lutte avec une autre? Telle est pour nous la question essentielle: y répondre adéquatement contraint, croyons-nous, à conclure que More et Tillich ne prônent en aucune façon "un même socialisme effectif". Dénoncer les abus du capitalisme naissant fait certes de More un

socialiste, à tout le moins au premier sens historique du terme, au sens où More devient ainsi la vivante antithèse de l'individualiste. Notons aussi que l'action politique concrète prônée dans son opuscule est fort apte, *de fait*, à remédier aux abus dénoncés. Tillich, d'autre part, se veut socialiste en un sens qui se dit tributaire, dans une mesure peu facile à définir, de toute une tradition socialiste encore vivante. A vrai dire, Tillich voit dans le socialisme un *mouvement*, une réalité en devenir: il décrit le sien comme en train de se constituer sur la base d'une critique radicale du socialisme existant. Critique, du reste, qu'il va rendre encore plus radicale, à l'occasion, durant sa période américaine. Mais même à son époque allemande, les dernières pages de l'article de 1923, éclairées par l'étude de 1922, nous montrent son socialisme en pleine évolution, notamment quant au concours actif qu'il escompte du prolétariat d'alors, cette "masse mécanique" dont il veut faire une "masse dynamique": l'action du prolétariat prônée dans ces deux documents est celle qui *suivra éventuellement* celle d'éducateurs vivant du même contenu religieux que lui, grâce à une "nouvelle irruption", dans les coeurs, d'un tel contenu. Irruption qui est "affaire de grâce", et dont Tillich a l'intuition qu'elle est proche. *Kairos* qui exige de lui et de son groupe qu'ils s'y disposent, en vue d'y disposer aussi le prolétariat.

Bref, More et son socialisme de praticien mettent la main à la pâte *immédiatement*, tant par une critique circonstanciée du mal social que par la suggestion concrète de réformes graduelles. Double action morienne dont il n'est pas difficile de montrer qu'elle obtient encore aujourd'hui les *effets* escomptés. A l'autre extrême, Tillich et son socialisme d'allégeance de moins en moins traditionnelle décrivent un *projet*, définissent une théonomie dont "les éléments ont été seulement indiqués, non pas mis en oeuvre". Telle est pour nous la différence fondamentale entre les deux socialismes: l'un est d'une concrétion tout à fait évidente et il est facile d'en constater encore les effets visibles; l'autre, tourné *vers l'avenir*, fait plus manifestement appel au Dieu

invisible. Ce qui, néanmoins, ne préjuge en rien de la valeur respective des deux socialismes. Car Tillich pratique l'espérance. Or, espérer, c'est avoir déjà dans le présent, en autant que l'espérance est fondée. En ce sens, le socialisme tillichien, lui aussi, vaut toujours, grâce à la qualité de sa motivation. C'est sur cette base que nous poursuivons la comparaison, pour mieux mesurer les différences d'un socialisme d'homme d'Etat versé en politique et d'un socialisme de théologien qui parle de grâce, de *kairos* et d'eschatologie, de motivation religieuse et d'éducation théonome.

2.1 Un socialisme de praticien

"Tout pour le peuple, rien par le peuple": telle est la devise de More, pour Kautsky, qui ne manque pas de déplorer, évidemment, que la seconde moitié soit contraire à la pratique marxiste. Il n'en fait pourtant pas grief à More, mais au XVI^e siècle, "trop peu évolué". Voyons ce qu'il y a de vrai dans cette formule succincte, pour mieux évaluer l'utilité du socialisme concret de More.

2.1.1 "Tout pour le peuple, rien par le peuple"

Sans doute est-il impensable que More agisse "par le peuple", le forme et le stimule, par exemple, à la défense de ses droits. Son rapport aux petits fermiers dépossédés, comme aux artisans réduits au chômage, évoque celui de l'avocat aux travailleurs londoniens dont il plaide parfois la cause, et celui du député aux gagne-petit dont il défend les intérêts au parlement. Double fonction où More prend *seul* l'initiative en faveur de ces humbles. A ses frais et dépens, quand il acquitte l'amende d'un insolvable; à ses risques et périls, quand il encourt le bannissement, suite à la colère de Henry VII. Bref, en régime monarchique, les prolétaires et leur éventuel répondant ont peu de marge de manoeuvre. Ce n'est surtout pas sous la dictée de ses électeurs que More fait jouer son crédit à leur profit, dans la ligne d'un quelconque parti dont il serait membre: les mesures qu'il propose pour contrer les dépenses

somptuaires du prince régnant ne s'inspirent sûrement pas de pressions qu'ils auraient exercées sur lui avec un certain esprit de corps, mais du contact quotidien que sa pratique du droit lui procure avec eux. Ici, Kautsky a raison, quand il met au compte d'un siècle "peu évolué", sans esprit démocratique, l'impossibilité pour More d'agir *par le peuple*.

Mais, à considérer la paysannerie décrite chez le Cardinal Morton, il y a plus, et qui rend l'explication kautskyenne un peu sommaire. Quelque chose qui touche de près au capitalisme agricole, à *la fois comme cause et comme effet*, et n'a aucun rapport aux pouvoirs discrétionnaires des rois. Il s'agit de l'état déplorable où l'auteur de *L'Utopie* trouve alors *l'éducation* et dont il fait une de ses cibles principales dans le fameux réquisitoire des pages 35-50 de l'ouvrage. Ici, ce n'est plus affaire de constitution, c'est le credo politique de More et sa connaissance des hommes qui lui interdisent de voir dans l'Etat de son temps des "classes" à dresser les unes contre les autres, ou même à distinguer entre elles. Qu'est-ce pour lui que "le peuple"? Tous les sujets du roi. Penseur politique de formation, More, en fait, voit des *sujets d'éducation* dans tous les membres –y compris le roi– d'un tel Etat. C'est à tous les niveaux, par une action d'ensemble et de nouvelles lois, qu'il faut agir sur eux, en tant que tels. Féru d'histoire, il n'ignore les luttes, ni des Gracques, ni de Spartacus, ni des corporations médiévales, contre les pouvoirs en place. Ce sont là autant de faits historiques où les socialistes verront des signes avant-coureurs du socialisme moderne. Mais dans quelle mesure More peut-il y voir un quelconque modèle de la situation de son temps? Les premiers étaient tribuns du peuple, cette institution si forte de la république romaine, mais qui le ramène plus de mille ans en arrière; le second a pu être le brillant général d'un très grand nombre de fiers-à-bras et de gladiateurs déjà rompus au métier des armes, mais qui forment un violent contraste avec les prolétaires déchus et diminués de son siècle. Seules les troisièmes, solidement unifiées par la conscience de leurs intérêts et de leurs droits, devaient en quelque sorte leur

puissance à un code rigoureux de lois internes et à une sorte d'éducation perfectionnée de génération en génération. Elles offrent par là quelque analogie avec ce que peut devenir un prolétariat regroupé par l'éducation, telle que définie dans de nouvelles lois. Un More désireux d'agir *par le peuple* se doit donc de commencer par là, par ce qui fait le plus défaut et s'avère le seul moyen dont il dispose. Il fait face à une révolution agricole qui, sur la base d'un droit déficient, a profité du manque d'éducation des prolétaires et l'a encore aggravé. Le changement le plus radical des institutions s'avèrera inutile si l'on ne voit d'abord à l'éducation des paysans dépossédés. En fait, le réquisitoire des pages 35-50 de *L'Utopie*, à l'adresse des pouvoirs en place, condamne, parmi les causes importantes du paupérisme anglais, le luxe, l'oisiveté, le gaspillage et la débauche, qui, se propageant du haut en bas de l'échelle sociale, contaminent aussi les paysans, les artisans et les escortes des nobles. Il conclut sur ces mots: "En vérité, lorsque vous tolérez qu'on donne une très mauvaise éducation, lorsque vous laissez les caractères se corrompre peu à peu, dès le jeune âge, et ne châtiez qu'au moment où les adultes révèlent les forfaits qu'on pouvait prévoir dès l'enfance avec certitude, que faites-vous d'autres, dites-moi, que de fabriquer des voleurs pour pouvoir les punir ensuite?" (p. 42). Bref, le facteur économique, le contraste, fût-il violent, entre riches et pauvres, ne suffit pas, aux yeux de More l'homme politique, à faire une classe: l'élément commun des moeurs décadentes regroupe les uns et les autres sous le même titre de "sujets d'éducation". Il n'y a pas que les coupables, d'un côté, et les victimes, de l'autre: si ceux-là suscitent la plus forte indignation, celles-ci, par contre, sont aussi objet de réprobation, car c'est la dégradation des moeurs qui en a fait des proies faciles pour les capitalistes fonciers. Conclusion: les lois coercitives pourront contraindre les profiteurs, les agents principaux du mal social, mais c'est à tous les paliers que la réforme de l'éducation s'imposera. More, on le voit, n'idéalise pas les prolétaires, mais leur reconnaît une part de responsabilité dans le malheur qui les frappe. Ce mal commun d'ordre éthique qui les met plus ou moins dans la même catégorie que

le propriétaire foncier interdit aussi, évidemment, que l'on puisse compter tout de suite sur leur concours actif en vue de leur affranchissement. Finalement, c'est ce qui manque le plus pour agir *par* eux qui indique le mieux ce qu'on doit faire *pour* eux: les éduquer. Les lois qui leur rendraient leurs biens ne leur serviraient de rien si chacun d'eux restait son propre ennemi et n'accédait pas à une conduite responsable. More est fidèle ici à la sagesse politique de ses maîtres grecs et aux rapports de complémentarité qu'ils perçoivent entre l'éducation et les lois: celle-là est prioritaire, et celles-ci n'ont de raison d'être que de pallier son insuffisance.

Tout cela, non pour distinguer le credo politique de More de celui de Tillich, qui donne lui aussi priorité à l'éducation, seul moyen, à son avis, de modifier les structures de façon valable; mais pour distinguer leur contexte respectif: More ne peut compter sur le concours actif de prolétaires qu'il influence seulement dans le particulier ou par le biais de structures qu'il aura fait modifier en leur faveur, alors que Tillich a déjà affaire à un prolétariat unifié dans une large mesure et qu'il entend motiver pour le changement des structures existantes. Tout cela, également, veut signaler l'aspect qui se veut la gloire et la grande utilité de *L'utopie*: sa pédagogie, sa concrétion. Car, sur ces deux points: éducation combinée à un code législatif, Kautsky a raison: "tout pour le peuple" est la moitié vérifiable de l'objectif de More en son *Utopie*. L'exhortation d'ordre éthique y est constante, de même que le souci législatif. Les humanistes ont été plus sensibles à la première, en ce qu'elle rappelle des généralités, quoiqu'elle soit aussi très concrète, quand on décrit la discipline en *Utopie*; mais il semble que le second, encore plus concret, leur ait échappé, en bonne partie. Pourtant, c'est de cette pédagogie concrète de l'ouvrage entier que l'auteur est le plus fier: pour le bien du peuple, il se fait là l'heureux rival des Grecs et met à profit les avancées scientifiques de son temps. Son socialisme en devient *utopique* en un sens qui l'apparente aux sciences expérimentales.

2.1.2 Caractère concret et utile de "L'Utopie"

Deux courts poèmes en tête de *L'Utopie* attestent de la toute spéciale recommandation que son caractère concret devrait lui valoir, de l'avis de More. Dans le premier, *L'Utopie* ose se dire une "émule de la *République* de Platon, et qui pourrait même remporter la palme: *civitatis aemula platonicae, fortasse victrix*". La raison? "Ce que ce fameux ouvrage a esquissé avec des mots, moi seule je l'ai réalisé avec des hommes, des ressources et d'excellentes lois: *Nam quod illa literis deliniavit, hoc ego una praestiti, viris et opibus, optimisque legibus*". Dans le second, *L'Utopie* renchérit: "Sans philosophie j'ai fait voir aux mortels la cité du philosophe: *absque philosophia, civitatem philosophicam expressi mortalibus*"

Dans les deux cas, l'allégorie est transparente: l'oeuvre s'y décerne des éloges qui vont de toute évidence à l'artiste. More se fait gloire d'avoir jouté avec Platon, non sans succès, en ramenant du ciel sur la terre la cité idéale, en la confrontant à l'expérience, en y faisant vivre des "hommes" qui discutent sur la gérance –grâce aux "meilleures lois"– des "ressources" mises par la nature à leur disposition. "Cité de philosophe", existentielle et réaliste, mais décrite à l'intention des simples "mortels" sans le langage abstrait du philosophe. Au reste, oeuvre de More aussi consciente que celle de l'Utopien de n'être pas parfaite. Car *L'Utopie* dit encore, dans le second poème: "Volontiers je partage ce qui est mien; sans me faire prier, j'accepte ce qui est mieux: *Libenter impartio mea, non gravatim accipio meliora*".

Logan a vu dans ces ingénieux propos publicitaires le souci chez More d'attirer l'attention non pas surtout sur le genre poétique auquel appartient son ouvrage, ce qui serait assez banal, mais plutôt sur la méthode d'analyse des faits sociaux qui en constitue la véritable originalité et mérite à l'auteur le titre de "créateur de la science politique moderne". Car, on l'a vu, *L'Utopie* fait plus que mesurer les idéaux platoniciens à l'aune de l'expérience; ce

qu'Aristote avait déjà fait, on sait avec quelle rigueur. Elle emprunte en outre à son siècle son mode de créativité et forge des modèles analogues à ceux dont useront les sciences expérimentales.

C'est ici surtout que paraît l'utilité à long terme de ce socialisme d'homme d'action. Certes, l'ouvrage réclamera en vain l'application des lois existantes et la création de lois nouvelles: là-dessus, il n'ira que grossir le nombre des voix autorisées qui tonnent sans succès contre la montée irrépessible du capitalisme agricole. Quoique la valeur d'un plaidoyer ne pût jamais s'estimer d'après l'issue immédiate du procès. Par contre, chez le Cardinal Morton, l'auteur, face à de graves problèmes, propose des solutions qui restent d'une brûlante actualité: code pénal à base de travaux communautaires, où l'humain le dispute au pratique; limitation tant des fortunes privées que de l'accaparement excessif des moyens de production; "réglementation de tout ce qui ressemble à un monopole"; moyens d'obvier à d'injustes dévaluations de la monnaie, priorité de la création d'emploi, etc. Surtout, More, quatre siècles à l'avance, formule une savante critique de l'Etat communiste, qui ne peut subsister comme tel que par la répression. Si Kautsky et d'autres marxistes y ont lu un éloge du communisme, c'est qu'ils voyaient dans le narrateur Hythlodée -"l'expert en non-sens"- un porte-parole de l'auteur, alors qu'il en est plutôt la vivante antithèse.

2.2 Un socialisme de théologien

Normatif en sa dernière étape, comme la théologie de la culture dont il est un chapitre, le socialisme religieux n'a toutefois d'autre rapport à l'action que de l'orienter dans une direction donnée. Certes, cela suffit déjà pour qu'il ait, lui aussi, un caractère concret: soucieux, depuis ses études universitaires, d'échapper au danger signalé par son père "de devenir un intellectuel", Tillich fait grand cas de l'expérience et tient à partir des faits. Mais c'est pour remonter aussitôt à des principes de la plus grande universalité, sur lesquels

portera son principal effort de réflexion. Au point de sembler parfois en oublier le point de départ dans ce qu'il a de plus particulier. Parle-t-il, par exemple, du prolétariat, sur le concours actif duquel son socialisme doit compter pour rester encore un socialisme, il paraît s'en former par moments une notion si générale que son désir de l'engager dans une oeuvre de libération économique et de salut spirituel évoque sans plus alors ce qu'on appelle aujourd'hui "l'option préférentielle pour les pauvres".

Mais ne nous y trompons pas: l'idée que le socialiste se fait du prolétaire reste vivace en lui. S'il se soucie de la nuancer, s'il lui arrive de signaler qu'il n'y a ni prolétariat ni capitalisme "à l'état pur", il reste néanmoins fidèle jusqu'à la fin à la représentation que Marx s'est faite du prolétariat et du capitalisme bien concrets de son temps, comme de la lutte des classes que leur confrontation rend nécessaire. Sur ce prophétisme marxien qui voit dans le prolétariat "le nouveau nom de la pauvreté", sa foi marxiste demeure entière et doit nous faire oublier les bémols dont un sens critique aigu tempère chez lui l'éloge du marxisme: matérialisme vulgaire, utopisme, anthropologie insuffisante, pragmatisme, etc. Il n'est pour s'en assurer que de se rappeler l'article de 1930: "Lutte des classes et socialisme religieux", dont notre "Introduction" fait état et que Tillich veut nous voir lire à la lumière conjugulée de sa conférence: "Sur l'idée d'une théologie de la culture" et de son article: "Les principes fondamentaux du socialisme religieux".

Il y parle d'un prolétariat qui, "à partir d'une perte presque complète du sens, parvient, grâce au marxisme, à une puissante conscience du sens"; dont "la vie acquiert un sens dans et par la lutte des classes", au point qu'il se sente "le combattant du royaume de Dieu", qu'il se sente "investi d'une sorte de mission messianique pour lui-même et pour l'ensemble de la société". Certes, nous l'avons aussi noté, "cette conscience s'allie à des formes conceptuelles d'expression qui la contredisent absolument". Car, pour Tillich, c'est une réalité

religieuse en substance, non en intention, vu qu'elle se traduit en des formes culturelles nettement antireligieuses. Le socialisme tillichien se donnera donc pour tâche de l'exprimer sous une forme qui lui rende justice, sous une forme adéquate, *scilicet* religieuse.

C'est d'un tel socialisme renouvelé, nous l'avons vu aussi, que Tillich va rester un irréductible: "Si le message prophétique est vrai, il n'y a rien au-delà du socialisme religieux", dira-t-il encore en 1952. "Le marxisme, dit Tillich, a créé -du point de vue de sa structure ultime- une communauté eschatologique sûre de la victoire à venir". Ce socialisme dont celui de Tillich prend le relais, en le réexprimant en termes religieux, a pu être "tranché jusqu'en ses racines" par l'avènement du nazisme et l'exil de Tillich. Mais rien n'interdit qu'il ne garde sa valeur pour d'autres moments et d'autres lieux, où se forme à nouveau un prolétariat dont la vie, devenue "pur néant et pure aliénation", doit se mettre en quête de sens par la lutte des classes. Telle est la signification que prend la conception typologique du prolétariat formulée par Tillich dans les années 20, et que semble confirmer l'énergique mise au point de 1952. On comprend que Jean Richard attire l'attention sur l'actualité renaissante du socialisme religieux, comme sur le supplément d'âme qu'il peut apporter à la théologie de la libération.

Tillich nous l'aura donc souvent répété, notamment dans le dit article de 1930: le critère ultime pour juger de son socialisme religieux, c'est sa conception de la lutte des classes et de la situation prolétarienne. Il y définit l'idée de classe, que ne constitue pas à lui seul -pas plus pour lui que pour More- le facteur économique; toute la situation de vie, le social et le psychique, est requise à cette fin. On est loin dès lors de la conception générale que le chrétien se fait du pauvre, loin du simple souci des oeuvres de miséricorde, comme moyen de subvenir aux besoins du démuné. En quoi on ne peut réduire cette théologie du socio-politique au discours d'Augustin. Exiger du socialisme

qu'il renonce à la lutte des classes semble à Tillich une forme particulièrement naïve d'irréalisme. Or, c'est cette forme de lutte anti-capitaliste, ce concours actif du prolétariat, qui nous situe dans la partie normative, où le socialisme religieux prend sa spécificité. Juger de celui-ci à cette lumière marxiste déterminante, exigera de faire retour sur ce qui s'y trouve de *concret*, d'*universel*, et, enfin, d'*utile en rapport au prolétariat*.

2.2.1 Souci de concrétion chez Tillich

Dans *Aux Confins*, Tillich dit tenir de son père "un sérieux méditatif", et de sa mère "l'amour du concret" (p. 14). Traits propres à s'harmoniser, à des degrés divers: Tillich ne put jamais unir en lui autant qu'il l'eût voulu le théorique et le pratique. Témoin cet aveu sur l'époque de Francfort: "Pour sûr, je ne refusais pas les tâches concrètes, mais ne les cherchais pas, peut-être une fois de plus, au détriment du travail théorique qui se proposait de servir une fin politique et de fournir la forme conceptuelle d'un mouvement politique" (p. 34). Mais ce qui prime ici, c'est le parti extraordinaire que le penseur *socialiste* tire de la nature ou des beaux-arts: "Ma théorie de 'la masse dynamique', formulée dans *Masse et esprit*, fut conçue sous l'influence immédiate de la mer agitée. La mer a aussi fourni l'image nécessaire pour les doctrines concernant l'Absolu -comme fondement et abîme de la vérité dynamique- et la substance de la religion -comme irruption de l'Eternel dans la finitude" (p. 18). Autre confidence à retenir: "La découverte de la peinture fut pour moi une expérience cruciale" (p. 27). "C'est le style expressionniste qui m'a ouvert les yeux sur la façon dont la substance d'une oeuvre d'art pouvait rompre la forme et sur l'extase créatrice impliquée dans ce processus" (p. 28). Jean Richard commente ainsi cette autre référence à *Masse et esprit*: "Cette expérience extatique fut à l'origine du concept d'irruption (*breakthrough*) qui domine sa théorie de la révélation [...]. On voit là une autre fois, plus *concrètement* encore, l'interdépendance entre la théologie de la culture et la situation *sociale* de l'époque. L'expérience esthétique qui l'a suscitée n'a pu produire son effet qu'en

réaction à la situation *sociale* de l'époque. Cela explique pourquoi la théologie de la culture peut s'appliquer au problème *social*, parce que c'est de là qu'elle provient finalement" ("Introduction", p. 41. Nous soulignons).

2.2.2 Socialisme tillichien et principes universels

Tel est donc "le concret" pour Tillich, d'après *Aux confins*: refaire souvent le plein de visuel, dans la grande nature ou dans la capitale –qui lui procure la même impression que la mer: "d'infinité, d'ouverture, d'espace illimité" (p. 17); pratiquer "la bohème" (p. 24), durant le professorat, dans le Berlin nocturne des cafés et des bars, en compagnie d'artistes, d'acteurs, d'écrivains et de journalistes; se mêler aux mouvements de jeunesse, etc. Pour faire bonne mesure, rappelons la sensibilisation, dès les études primaires, aux inégalités socio-économiques; plus tard, une année de pastorale en milieu ouvrier, quatre ans d'aumônerie militaire, "les tâches concrètes" à l'époque du Cercle Wingolf, le dialogue occasionnel avec deux économistes du Cercle *Kairos*. Mais, en contrepartie, voici ce que nous dit la même autobiographie: "J'avais environ huit ans quand je me bagarrai pour la première fois avec l'idée de l'Infini [...]. A l'école, j'étais fasciné par le dogme chrétien [...]. Mes luttes intérieures avec la vérité de la religion traditionnelle ont aussi aidé à me garder à l'intérieur du domaine spéculatif" (p. 30). Voici, surtout, les années de Berlin: "Le cercle de travail auquel j'appartenais était un groupe de professeurs [...] tous préoccupés explicitement de théorie. Mais le but de notre travail était politique, et nous faisons face alors inévitablement à des problèmes de politique pratique qui entraient souvent en conflit avec les positions théoriques" (pp. 32-33).

En fait, ne sont-ce pas là les professeurs dont Tillich se dit le porte-parole dans *Les principes fondamentaux du socialisme religieux*? N'est-ce pas sur ces réunions que l'article fait le point, quand Tillich affirme, évoquant "les exposés précédents": "Il m'incombe de présenter un résumé systématique de

nos convictions [...], de reprendre à nouveau, et de l'intérieur, tous les problèmes abordés" (p. 171)? Justement, l'auteur y laisse entendre que "les problèmes de politique pratique en éventuel conflit avec les positions théoriques" sont reportés à plus tard; sans que l'on écarte pour autant les solutions provisoires et imparfaites, apportées par le socialisme actuel des partis et des Eglises. Certes, on peut avoir l'impression, après lecture, que ce que l'on sait du socialisme religieux, c'est surtout le type de socialisme qu'il n'est pas. Car Tillich laisse à d'autres de penser politique et stratégie. En fait, Tillich se concentrera sur les problèmes de philosophie et de théologie. Les *universalia* du philosophe et du théologien lui sont une grille de lecture exigeante, qui le rend apte à discerner les formes vulgaires où s'incarne, pour le moment, ce que l'idéal lui fait voir comme étant "l'idée socialiste". Mais, pour le reste, pour les formes concrètes de remplacement, pour un nouvel usage pratique des données empiriques à la portée de tous, un naturel partage des tâches en fait le lot d'autres spécialistes. Quoi qu'il en soit, à considérer ce que résumement de la pensée de Tillich nos chapitres 4 et 5, ce qu'on y constate avec le plus d'évidence, c'est que son idée d'une société pleine de sens, au plus profond de sa substance religieuse, s'en prend avec une constance exemplaire à la pensée a-religieuse qui s'incarne dans le capitalisme de son temps, pensée qui a comme seule contrepartie possible une pensée religieuse, propre à mûrir dans le prolétariat sous une forme que son action s'efforcera, jour après jour, de rendre plus consciente: la société juste dont il pressent et promeut la réalisation aura ainsi mis fin au péché structurel de la domination du capital. Théonome sur le plan de la fin, elle s'avère, sur celui des structures sociales, irréductible à celle d'Augustin et des autres docteurs. Elle découle d'une théologie qui se soucie avant tout de repérer, à la lumière de principes et de concepts universels, la substance religieuse sous-jacente en toute production de l'esprit, même sous le voile de formes culturelles anti-religieuses. Dieu ne dit-il pas du conquérant par qui il châtie Israël: "Nabuchodonosor, mon serviteur"? Il peut en dire autant de ce Marx selon Tillich, si utile à l'auto-

critique du chrétien.

2.2.3 Socialisme tillichien et prolétariat

Comment Tillich peut-il vraiment donner un but théonome à cette lutte des classes dont il dénonce pourtant le démonisme? N'allons surtout pas répondre que, pour Tillich, la fin justifie les moyens. Non, si les moyens sont proportionnés à cette fin religieuse d'une société pleine de sens, où tout homme s'épanouit *ut sic*, c'est qu'ils auront perdu ce qui les viciait, au départ. Mais, qu'est-ce que ces moyens garderont alors de marxiste? La réponse nous semble tenir, grosso modo, dans le oui et le non que Tillich, de son propre aveu, sut toujours dire à Marx. En particulier, à la conception marxienne du prolétariat et de la lutte des classes. Rappelons-nous: Tillich dit oui à ce Marx qui nous a paru s'engager "dans le sillage de More": à ce Marx qui, à l'exemple du "chancelier Thomas Morus" (*cf. Capital I*, section 8) procède à une *analyse réaliste des causes du mal social*; à ce Marx qui dénonce, avec un *prophétisme* tout aussi virulent, la misère extrême "de prolétaires sans feu ni lieu"; qui, à la lumière d'un *humanisme* analogue, s'en prend au Dieu Argent, de concert avec nombre de penseurs illustres du passé et du présent. Mais Tillich dit non, nous l'avons vu aussi, aux *calculs* d'un Marx, qui, de l'avis d'Engels, fut "plus qu'à demi un politicien"; au *ressentiment* d'un Marx prônant le talion en de trop âpres polémiques; enfin, au *matérialisme vulgaire* de la propagation duquel Marx est, selon Tillich, "en partie responsable". En fait, c'est au sujet d'une interprétation simpliste de son "matérialisme" que Marx lui-même aimait à dire: "Je ne suis pas marxiste". Mot illustre, qui ne doit pas nous faire oublier toutefois que Marx, dans sa Préface à l'édition française de ce même *Capital I*, vante ce qu'il appelle "la base matérialiste de ma méthode". Dirons-nous donc, grosso modo, que Tillich est plutôt marxien que marxiste? Il est sûr, de toute façon, que le marxisme de Tillich, pas plus que celui de Kautsky, n'a rien du marxisme-léninisme, et se veut, comme celui de Kautsky, d'esprit démocratique. C'est tout cela qui va nous dire en quoi Tillich, dans nos trois

textes, de 1922, de 1923 et de 1930, est marxiste ou pas, en fait de prolétariat et de lutte des classes.

Ce sens critique que Tillich doit à un humanisme enraciné dans la Tradition et qui finit toujours par réclamer ses droits –nonobstant les admirations de jeunesse, l'éducation luthérienne, l'imagination et la passion vives– nous paraît être chez lui ce qu'il y a de plus apte à rendre utile son socialisme religieux. Utilité et sens de la Tradition qui culminent dans sa notion du prolétariat, ce "nouveau nom de la pauvreté", cet objet de "l'option pour les pauvres", en théologie de la libération. En fait, si Tillich, qui a rencontré de vrais prolétaires, a parlé en termes très émus de la situation prolétarienne, qui en est une, pour lui comme pour Marx, de désespoir, d'exclusion et d'impasse totale, il estime néanmoins que le prolétariat est une réalité évolutive et mobile où l'on entre et d'où l'on sort; c'est un "type" qui paraît et qui renaît sous les formes les plus changeantes, à divers moments de l'histoire; qui ne comprend pas tous les prolétaires, et comprend des non-prolétaires: la personnalité forte qui, à ses risques et périls, veut en être la conscience en toute sincérité n'est-elle pas plus un prolétaire que le prolétaire imbu d'esprit bourgeois? Justement, c'est cette conception "typologique" qui, dans l'article de 1923 et dans l'étude de 1922, nous semble commander tant l'action à exercer en faveur du prolétariat que le concours actif escompté de celui-ci. Action qui en est une, essentiellement, d'éducation théonome; et grâce à laquelle un prolétariat dûment conscientisé abolira ce péché structurel: la domination du capital.

Or, pour Tillich, nous l'avons vu, une masse éduquée, une masse que l'on fait accéder à la personnalité, est une masse "sauvée", qui n'est plus une masse. Dira-t-on qu'un prolétariat en train d'être éduqué est un prolétariat en train de n'en être plus un? Quel but lui définit-on, en fait? De donner un sens théonome à l'économie, *scilicet* de "dédémoniser" le système, de remplir un

devoir d'état qui, en libérant économiquement, sauve spirituellement. Certes, ceux des socialistes religieux qui s'occupent de stratégie pourront avoir leur mode d'action politique, susceptible de maintenir fermement l'unité que confère au prolétariat cette conscience de jour en jour plus vive de se sentir "le combattant du Royaume de Dieu". Mais ils agiront par la persuasion, non par la force, alors même que, forcément, des associations, des groupes, des syndicats vont tendre à se multiplier et diversifier en ce prolétariat, au gré de circonstances, d'intérêts et de besoins plus particuliers. Il ne pourra s'agir, en aucune façon, d'un front prolétarien unifié par l'endoctrinement et tourné par la rancœur contre un opposant auquel on aura donné une consistance tout aussi artificielle. Tillich dit détester chez Marx le ressentiment, le noyautage, les polémiques emportées. On imagine mal que l'éducateur théonome tel qu'il le conçoit n'aille pas prêcher tout le contraire, ni que les stratèges du socialisme religieux agissent à l'encontre du discours théonome. Au reste, lutter pour donner à l'économie un but théonome et pour abolir un péché structurel n'exclut nullement, *au bout du compte*, qu'on impose des vues aussi saintes, "glaive en main", comme dit Tillich. Solution d'ultime recours dont on use sous deux réserves: faisabilité, sans risque d'anarchie. Solution dont juge la *phronésis* même qui prescrivait les moyens précédents, premiers par nature. Car si l'article de 1923 ne parle ni de stratégie, ni de prudence politique, dont la pratique concrète ne relève pas des théoriciens du mouvement, on en trouve l'idée dans sa définition du but et des motifs de l'éducation théonome. Et ce, dans le vade-mecun de l'éducateur théonome, dans cet art de prêcher ou d'enseigner auquel nous disions que peut se ramener tout l'article. L'on sait ce qui prime dans la société théonome à laquelle on fait aspirer "la masse dynamique": l'ordre, la paix, la démocratie, l'autorité, les droits de l'homme bien compris, etc. Dès lors, au sein même du prolétariat auquel on adresse "la parole de révélation" enfin trouvée, s'installe l'ordre que définit l'inégalité

naturelle, "la gradation de la puissance intérieure" de ses membres¹. Bref, on s'organise, puisqu'on est en marche vers une "société organique" –idéal jamais atteint, avoue-t-on, du moins, parfaitement. Il y a le guide (*Führer*), et ceux qu'il guide (*Geführte*). On discute alors des moyens à la lumière de fins très saintes: la justice, la paix, etc. Et ce, sous la poussée de motifs qui le sont de même, si l'éducateur a fait ce qu'il faut. Car Tillich le remplit d'esprit religieux, comme le Platon des *Lois* (VI, 766A) veut pour ministre de l'éducation l'homme le plus saint de tout l'Etat.

Résumons. Tillich, comme Marx et comme More, aura toujours raison de s'indigner contre un tout nouveau type de pauvreté des masses et d'y voir l'effet d'un péché structurel que peut seul amender un changement radical des structures. C'est là le premier tribut à payer. Vient ensuite le second: passer à l'action, persuader le pauvre de tout mettre en oeuvre pour ne l'être plus, bref, d'agir en vue de donner un sens théonome à l'économie, d'oeuvrer pour une société théonome, que définissent la paix, la justice et l'ordre. Le prolétariat décrit par Marx est bien celui de Tillich. Disons, *en substance*, pour parler comme ce dernier. Pour Marx, rendre le prolétariat conscient de "l'injustice en soi" dont il est la victime, c'est l'engager dans une lutte pour "la reconquête totale de l'homme". Pour Tillich, le conscientiser ainsi, c'est obtenir qu'il se sente "investi d'une sorte de mission messianique, pour lui-même et pour l'ensemble de la société". Mais Tillich ne passe-t-il pas là du religieux en substance au religieux *en intention*? Avec toutes les conséquences qui en découlent quant à l'action susceptible de mettre un terme au péché structurel? La fin décide des moyens. En substance –matériellement, en fait– le prolétariat de Tillich demeure celui de Marx; en intention –soit, formellement– son prolétariat n'est plus celui de Marx. A cause de la fin théonome qu'il donne à l'action de libération économique. A cause du sens religieux et des motifs

¹ Comme dans le corps mystique selon s. Paul.

religieux qu'il a donnés à son éducateur théonome. Voilà certes encore un point: le rapport au marxisme, sur lequel le socialisme religieux peut éclairer celui des théologiens de la libération. Ceux-ci, comme Tillich, veulent bâtir une société théonome, finalité à laquelle les moyens se doivent d'être adaptés, en toute vraie prudence, privée ou politique.

Par la force des choses, par la vertu du jugement droit, le socialisme de Tillich rejoint ainsi celui de More: celui du *vir prudens*, celui de l'homme de bien, en général, du chrétien, en particulier, chez qui la *phronêsis* garde son rôle indispensable. Prudence politique que le théologien anime des plus hauts motifs, que l'homme d'Etat exerce en plénitude.

BIBLIOGRAPHIE

THOMAS MORE

A. "L'Utopie"¹

1. En latin

PRÉVOST, ANDRÉ. *L'Utopie de Thomas More*, Nouvelles Editions Mame, Paris, 1978, 783 pages. Texte original de More, apparat critique, exégèse, traduction nouvelle, notes, index par A. Prévost, docteur ès lettres et en théologie.

LUPTON, J.H. *The "Utopia" of Sir Thomas More*, Oxford, Clarendon, 1895. (Avec parerga, la traduction anglaise de R. Robynson et apparat critique succinct)

DELCOURT, MARIE. *Thomas More, l'Utopie ou la meilleure forme de gouvernement*, texte latin édité par Marie Delcourt avec notes explicatives et critiques. Paris, Droz, 1936. (Sans document annexe, sauf la "Préface" de More)

SURTZ, E. et HEXTER, J.H. "Utopia", in: *The Complete Works of Thomas More*, vol. 4, New Haven and London, Yale University Press, 1965. (Avec apparat critique, parerga complets et traduction anglaise)

2. En français

STOUVENEL, V. *L'Utopie de Thomas More*, Traduction de Victor Stouvenel, revue et corrigée par Marcelle Bottigelli-Tisserand, Editions Sociales, Paris, 1974.

DELCOURT, MARIE. *L'Utopie, texte traduit et commenté*, Bruxelles, La Renaissance du Livre, 1966.

3. En anglais

TURNER, P. *Thomas More. Utopia*, nouvelle traduction, Penguin Classics, 1965; Folio Society, London, 1972.

¹ En A. prévaut l'ordre d'importance, en B., l'ordre alphabétique.

ADAMS, R.M. *Utopia. A New Translation, Backgrounds, Criticism*. New York, W.W. Norton, 1975.

B. Principaux ouvrages consultés

ADAMS, ROBERT P. *The Better Part of Valor: More, Erasmus, Colet et Virès, on Humanism, War and Peace, 1496-1535*, Seattle, University of Washington Press, 1962.

ALLEN, WARD. "The Tone of More's Farewell to Utopia: A Reply to John Hexter", *Moreana*, 51, 1976, p.108-18.

ALLEN, P.S. *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, Oxford, Clarendon, 1896-1958. (Voir Erasme)

AMES, RUSSELL. *Citizen Thomas More and his "Utopia"*, Princeton, Princeton University Press, 1949.

APOSTEL, LEO "Towards the Formal Study of Models in the Non-formal Sciences", in: *The Concept and the Role of the Model in Mathematics and Natural and Social Sciences*, édité par Hans Freudenthal, Dordrecht, (Hollande), D. Reidel Publishing Co., 1961.

ARISTOPHANE. T. III: *Les Oiseaux*, trad. V. Coulon et H. Van Daele, Paris, Les Belles Lettres, 1928.

ARISTOTE. *Ethique à Nicomaque*, texte, trad. J. Voilquin, Paris, Garnier, 1950.

_____. *Politique*, trad. J. Aubonnet, Paris, Les Belles Lettres, 1960-1973.

_____. *Rhétorique*, trad. M. Dufour, Paris, Les Belles Lettres, 1938.

AUGUSTIN. *De Civitate Dei*, Migne, Patrologie Latine, t. XLI.

BAKER, H. "Thomas More at Oxford", *Moreana*, nos 43-44, nov. 1974, p.6-11

BERLIERE, Dom U. *L'ordre monastique des origines au XIIIe s.*, Maredsous, 1921.

BLOCH, E. *Geist der Utopie*, Frankfurt am Main, 1964. *L'Esprit de l'Utopie*, Trad. A. M. Lang et C. Piron-Audard, Bibliothèque de Philosophie, Paris, Gallimard, 1977.

- BOLT, R. *A man for all seasons*, London, Heineman Educational Books, 1969.
- CHAMBERS, R.W. *Thomas More*, London, Jonathan Cape, 1935.
- COPELSTON, FREDERICK. "A History of Philosophy". The Bellarmine Series, Vols II et III. London, Burns Oates and Washbourne Ltd., 1950, 1953.
- DELCOURT, M. *Thomas More. L'Utopie*, trad. de Marie Delcourt, présentation et notes par Simone Goyard-Fabre, professeur à l'Université de Caen, Paris, Flammarion, 1987 (1ère édition, 1966).
- DENYS L'ARÉOPAGITE (Pseudo). *Oeuvres complètes*, éd. et trad. M. de Gandillac, Paris, Aubier, 1943.
- ENGELS, F. *Anti-Dühring*, trad. E. Bottigelli, Paris, Ed. Sociales, 1963.
- ERASME. *Eloge de la Folie*, trad. P. de Nolhac, Paris, Garnier, 1936.
- _____. *Correspondance: Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami, denuo recognitum et auctum*, P.S. Allen et H.M. Allen, I-XII vol., Oxford, Clarendon Press, 1896-1958.
- GARANDERIE de la, M.M. *La correspondance de Guillaume Budé et Thomas More*, Paris, Vrin, 1967.
- HEXTER, J.H. *More's Utopia, The Biography of an Idea*, Princeton Univ. Press, 1952.
- _____. *Utopia*, in *The Complete Works of St. Thomas More*, vol. 4, Yale, Ed. Surtz, 1965.
- HOLINSHED, R. *Chronicles of England, Scotland and Ireland*, London, J. Harrison, 1577.
- JONES, J.P. *The "Philebus" and the Philosophy of Pleasure in Thomas More's "Utopia"*, *Moreana*, 31-32, 1971, p.61-69.
- KAUTSKY, K. *Thomas Morus und seine "Utopia"*, Stuttgart, 1888.
- KHANNA, LEE CULLEN. *"Utopia: The Case for Open-mindedness in the Commonwealth"* *Moreana*, 31-32, 1971, p.91-105.
- KRISTELLER, PAUL OSKAR. *"Thomas More as a Renaissance Humanist"*, *Moreana*, 65-66, 1980, p.5-22.

- LACOMBE, M.M. "La sagesse dans 'L'Utopie' de More", *Moreana*, 31-32, 1971, p.169-182.
- LOGAN, GEORGE M. *The Meaning of More's "Utopia"*, Princeton University Press, 1983.
- MARC'HADOUR, G. *Saint Thomas More, son portrait par Erasme, sa lettre à Martin van Dorp, la Supplication des âmes*, Textes traduits et présentés, coll. *Les écrits des Saints*, Namur, Le Soleil Levant, 1962.
- _____. *L'Univers de Thomas More. Chronologie critique de More, Erasme et leur époque (1477-1536)*, Coll. De Pétrarque à Descartes, Paris, Vrin, 1969. (Bibliographie, pp. 539-562)
- _____. *Thomas More et la Bible: la place des Livres saints dans son apologétique et sa spiritualité*, Coll. De Pétrarque à Descartes, Paris, Vrin, 1969. (La bibliographie, pp. 555-572, complète celle de l'*Univers de Thomas More*.)
- _____. *The Bible in the Works of Thomas More*, 5 tomes, Nieuwkoop, B. de Graaf, 1969-1972.
- _____. *Thomas More*. Coll. *Philosophes de tous les temps*, Paris, Seghers, 1971.
- McCUTCHEON ELIZABETH. "Denying the Contrary: More's Use of Litotes in the "Utopia". *Moreana*, 31-32, 1971, p.107-121.
- MILLER, CLARENCE H. "The English Translation in the Yale *Utopia*: Some Corrections", *Moreana*, 9, 1966, p.57-64.
- MORRIS, W. *News from Nowhere*, London, Routledge and Kegan, 1970.
- ONCKEN, H. *Thomas More: Utopia*, Berlin, G. Ritter, 1922.
- PLATON. *Les Lois*, trad. A. Diès, Paris. Les Belles Lettres, 1949.
- _____. *La République*, trad. E. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1933.
- PLUTARQUE. *Vies Parallèles*, t.1, Lycurgue, trad. R. Flacelière, E. Chambry et M. Juneaux, Paris, Les Belles Lettres, 1957.
- PRÉVOST, A. *Thomas More (1478-1535) et la crise de la pensée européenne*, Paris, Mame, 1969. (Traduction espagnole: Madrid, Palabra, 1972)

_____. "L'Utopie' comme genre littéraire", *Moreana*, 31-32, 1971, p.161-168.

_____. "Review of 'Utopia'", E. Surtz, *Moreana*, 4, 1964, p.93-97.

REYNOLDS, E.E. *The Field Is Won*, London, Burns and Oates, 1978.

ROGERS, E.F. *The Correspondence of Sir Thomas More*, Princeton University Press, 1947.

_____. *St. Thomas More, Selected Letters*, Yale Edition of the Works of St. Thomas More, Modernized Series, Yale Univ. Press, 1961.

RUDAT, WOLFGANG E.H. "More's Raphaël Hythloday: Missing the Point in *Utopia* Once More?", *Moreana*, 69, 1981, p.41-64.

SCHAEFFER, JOHN D. "Socratic Method in More's 'Utopia'", *Moreana*, 69, 1981, p.5-20.

SCHILLEBEECKX, EDWARD. *L'histoire des hommes, récit de Dieu*. Trad. par Hélène Cornelis-Gevaert, Paris, Cerf, 1992.

SCHOECK, R.J. "More, Plutarh and King Agis: Spartan History and the Meaning of 'Utopia'", *Philological Quarterly*, 35, 1956, p.366-375.

STEVENS, IRMA NED. "Aesthetic Distance in the 'Utopia'", *Moreana*, 43-44, 1974, p.13-24.

SURTZ, Ed. "'Utopia'", in: *The Complete Works os St. Thomas More*, vol. 4, Yale University Press, New Haven, London, 1965.

SYLVESTER, R.S., MARC'HADOUR, G. (éds). *Essential Articles for the Study of Thomas More*, Hamden, (Conn.), Archon Books, 1977.

THOMAS D'AQUIN, St. *In libros Politicorum Aristotelis*, Rome, Marietti, 1966.

WHITE, T.I. "Index verborum to... 'Utopia'", *Moreana*, 52, 1976, p.5-17.
(Groupement, en ordre alphabétique, des principaux mots latins utilisés dans *L'Utopie* de More)

_____. "Aristotle and 'Utopia'", *Renaissance Quarterly*, 29, 1976, p.635-675.

_____. *A Study of the Influence of Plato and Aristotle on Thomas More's 'Utopia'*, PH. D. Dissertation, Columbia, 1974.

PAUL TILLICH

A. Oeuvres de Paul Tillich

TILLICH, PAUL. *Gesammelte Werke, Bde I-XIV*, Evangelische Verlagswerk, Stuttgart, (maintenant: Walter de Gruyter and Co.), Berlin/New York².

_____. *La dimension religieuse de la culture. Écrits du premier enseignement (1919-1926)*, traduit de l'allemand par une équipe de l'Université Laval, avec une introduction de Jean Richard, P.U.L., 1990.

_____. *Christianisme et socialisme. Écrits socialistes allemands (1919-1931)*, traduction de Nicole Grondin et de Lucien Pelletier, introduction de Jean Richard, Québec, P.U.L., 1992.

_____. *Écrits contre les nazis (1932-1935)*, traduction de Lucien Pelletier, introduction de Jean Richard, Québec, P.U.L., 1994.

_____. *Dogmatique. Cours donné à Marbourg en 1925*, traduction de Paul Asselin et de Lucien Pelletier, introduction de Jean Richard, Québec, P.U.L., 1997.

_____. *On the Boundary. An Autobiographical Sketch (1936)*, New York, Charles Scribner's Sons, 1966.

_____. *The Protestant Era (1948)*, Chicago, University of Chicago Press, 1957.

_____. *Systematic Theology*, Chicago, University of Chicago Press, 1951.

_____. "Autobiographical Reflections" (1952), in: *The Theology of Paul*

² C'est notre unique référence bibliographique à l'original allemand. Dans la suite, viennent les traductions françaises d'un grand nombre de ces écrits de la période allemande, regroupés sous des titres choisis par l'éditeur (que nous ne mettons donc pas entre guillemets); viennent ensuite les écrits tillichien des années américaines, sous le titre anglais que l'auteur leur a donné. L'ordre est chronologique en A., mais alphabétique en B.: *Principaux titres et auteurs consultés* (les "titres" renvoyant, pour la plupart, aux écrits traduits dans les dits recueils de textes, et les "auteurs" étant, en bonne partie, les spécialistes de Tillich dont nous nous sommes le plus inspiré). Quant aux écrits traduits, nous indiquerons la pagination, tant de l'original allemand que du recueil où prend place leur traduction: v.g. in: *D.M.* -pour *La dimension religieuse de la culture*-, p. 9-18; et, in: *C.S.* -pour *Christianisme et socialisme*-, p. 25-50, etc.

Tillich, éd. par Charles W. Kegley and Robert W. Bretall, New York, The Macmillan Company, 1964.

_____. *Theology of Culture*, New York, Oxford Univ. Press 1959.

_____. *Le fondement religieux de la morale*, Paris, Le Centurion, 1970.

B. Principaux titres et auteurs consultés

ADAMS, J.L. *Paul Tillich's Theology of Culture, Science and Religion*, New York, Harper and Row, 1965.

ALBRECHT, RENATE and SCHÜSSLER, WERNER. *Paul Tillich: Sein Leben*, Peter Lang GmbH, Frankfurt am Main, 1993.

AMELUNG, E.A. "Religious Socialism as an Ideology. A study of the 'Kairos-Circle'", in: *Germany between 1919 and 1933*, Harvard University Press, Cambridge, 1962.

BAYAC, JACQUES DELPERRIÉ de. *La vie de Karl Marx*, Paris, Jean-Claude Lattès, 1979.

BLUMENBERG, WERNER. *Marx*, Trad. par Rémi Laureillard, Paris, Mercure de France, 1967.

BOSS, MARC. "Protestantisme et socialisme dans les premiers écrits berlinois de Paul Tillich (1919-1920)", communication présentée au séminaire tillichien tenu à l'Université Laval, en août 1998.

DE KONINCK, CHARLES. *De la primauté du bien commun. Contre les personnalistes*, Québec, Éditions de l'Université Laval, 1952.

DUMAS, MARC. "Paul Tillich et l'expérience religieuse contemporaine", Exposés présentés lors du 9ème Congrès de l'Association Paul Tillich d'expression française, Faculté de théologie, Lausanne, 1991.

FURET, FRANÇOIS. *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XXe siècle*, Paris, Éditions Robert Laffont, S.A., 1995.

GERVAIS, RICHARD. *Dialectique et totalitarisme*, Québec, Éditions Hurtubise HMH Ltée, 1990.

GOUNELLE, ANDRÉ. "La frontière. Variations sur un thème de Paul Tillich", *Études Théologiques et Religieuses*, 72(3), 1992, p.393-401.

- _____. "L'expérience dans la méthode théologique de Paul Tillich", *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 72(4), 1992, p.463-471.
- _____. "Pour ou contre Hitler? Le débat entre Hirsch et Tillich en 1994", *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 74(4), 1994, p.411-429.
- MARX, KARL. "*Le capital* (livre premier)", trad. de Joseph Roy, revue par M. Rubel, Éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, tome 1 de *Karl Marx: Oeuvres 1. Economie 1.*, pp. 535-1406.
- _____. *Manuscrits de 1844 (Economie politique et philosophie)*, traduction, présentation et notes de Émile Bottigelli, Paris, Éditions sociales, 1969.
- MONLÉON, JACQUES de. *Marx et Aristote. Perspectives sur l'homme*, Paris, FAC éditions, 1984.
- PAUCK, WILHELM and MARION. *Paul Tillich: His Life and Thought*", Vol. 1: *Life*. New York, Harper and Row, 1976.
- RICHARD, JEAN. "Nouvelles perspectives sur le premier Tillich", *Laval Théologique et Philosophique*, 40(2), 1984, p.147-160.
- _____. "Royaume de Dieu et justification par grâce", *Études Théologiques et Religieuses*, 67(4), 1992, p.496-524.
- _____. "Les enjeux d'une théologie de la culture", conférence prononcée à la Faculté de Théologie de l'Université de Sherbrooke, le 19 janvier 1993.
- _____. "Questions d'épistémologie en théologie de la libération", *Laval Théologique et Philosophique*, 49, 1993, p.256-288.
- _____. "Dire Dieu aujourd'hui: conditions d'un discours signifiant", in: *Dire Dieu aujourd'hui* (sous la direction de C. Ménard et F. Villeneuve), coll. Héritage et Projet, no.54, Montréal, Fides, p.15-46.
- _____. "Le démonique comme perversion du divin d'après Paul Tillich", s.d.
- _____. "L'être du Christ comme être nouveau dans la 'Dogmatique' de 1925", s.d.
- STONE, R.H. *Paul Tillich's Radical Social Thought*, John Knox Press, Atlanta, 1980.

STUMME, J.R. *Socialism in Theological Perspective. A study of Paul Tillich, 1918-1933*, Scholars Press, Missoula (Montana), 1978.

TILLICH, PAUL. "Sur l'idée d'une théologie de la culture", conférence donnée à la Société kantienne de Berlin, le 16 avril 1919; texte des *Gesammelte Werke*, IX, p. 13-31; traduit par Nicole Grondin, in: *D.M.*, p.29-48.

_____. "Le dépassement du concept de religion en philosophie de la religion", conférence donnée à la Société kantienne de Berlin, le 25 janvier 1922; texte des *Gesammelte Werke*, I, p. 367-388; traduit par Marc Dumas, in: *D.M.*, p.49-84.

_____. "La catégorie du 'sacré' chez Rudolf Otto", article paru dans *Theologische Blatter*, en 1923; texte des *Gesammelte Werke*, XII, p.184-186; traduit par Johanne Lessard, in: *D.M.*, p.93-97.

_____. "Les mouvements de jeunesse et la religion", article paru dans *Werkland*, en 1924; texte des *Gesammelte Werke*, XIII, p.130-133; traduit par Paul Asselin, in: *D.M.*, p.115-120.

_____. "La situation religieuse du temps présent", ouvrage publié à Berlin, chez Ullstein, en 1926; texte des *Gesammelte Werke*, X, p. 9-93; traduit par Paul Asselin, in: *D.M.*, p.163-247.

_____. "Christianisme et socialisme I", article paru dans *Das neue Deutschland* en 1919; *Gesammelte Werke*, II, p. 21-28; *C.S.*, p.21-30.

_____. "Christianisme et socialisme II", article paru dans *Freideutsche Jugend* en 1920; *Gesammelte Werke*, II, p. 29-33; in: *C.S.*, p.39-45.

_____. "*Masse et esprit. Etudes de philosophie de la masse*", ouvrage publié à Berlin et Francfort aux Éditions de la communauté ouvrière, en 1922; *Gesammelte Werke*, II, p. 35-90; in: *C.S.*, p.47-112.

_____. "*Kairos I*", article paru dans *Die Tat, Monatsschrift für die Zukunft deutscher Kultur*, en 1922; texte revu pour la version américaine de 1948, *Main Works - Hauptwerke*, IV, p. 53-72 pour la version allemande et, p. 327-341 pour la version américaine; in: *C.S.*, p.113-161.

_____. "Les principes fondamentaux du socialisme religieux. Esquisse systématique", article paru dans les *Blatter für die religiösen Sozialismus* en 1923; *Gesammelte Werke*, II, p. 91-119; in: *C.S.*, p.169-200.

- _____. "L'élaboration religieuse et philosophique du socialisme", article paru dans les *Blätter für die religiösen Sozialismus* en 1924; *Gesammelte Werke*, II, p. 121-131; in: *C.S.*, p.201-214.
- _____. "La doctrine augustinienne de l'Etat d'après le 'De civitate Dei'", article paru dans *Theologische Blätter* en 1925; *Gesammelte Werke*, XII, p. 81-96; in: *C.S.*, p.233-251.
- _____. "Kairos II. Idées à propos de la situation spirituelle du temps présent", article paru dans l'ouvrage collectif: *Kairos. Zur Geisteslage und Geisteswendung* en 1926; *Gesammelte Werke*, VI, p. 29-41; in: *C.S.*, p.253-267.
- _____. "Le Socialisme religieux I", article paru dans *Neue Blätter für den Sozialismus* en 1930; *Gesammelte Werke*, II, p. 151-158; in: *C.S.*, p.353-362.
- _____. "La lutte des classes et le socialisme religieux", article paru dans le recueil *Religiose Verwirklichung* de 1930; *Gesammelte Werke*, II, p.175-192; in: *C.S.*, p.363-387.
- _____. "L'Etat comme attente et comme exigence", article paru dans le *Religiose Verwirklichung* de 1930; *Gesammelte Werke*, IX, p. 123-138; in: *C.S.*, p.389-409.
- _____. "Principe protestant et situation prolétarienne", ouvrage publié à Bonn, chez Cohen, en 1931; texte de l'édition originale et de la version américaine de 1948, in: *C.S.*, p.411-448.
- _____. "Le socialisme religieux II", article paru dans *Religion in Geschichte und Gegenwart* en 1931; *Gesammelte Werke*, II, p. 159-174; in: *C.S.*, p.449-446.
- _____. "L'Homme et l'Etat", articles publiés dans *Der Staat seid Ihr* en 1931; *Gesammelte Werke*, XIII, p. 167-177; in: *C.S.*, p.467-479.
- _____. "Le problème du pouvoir. Essai de fondation philosophique", article paru dans le *Neue Blätter für den Sozialismus* en 1931; *Gesammelte Werke*, XII, p. 193-208; in: *C.S.*, p.481-498.