

Article

« L' *Utopie* de Thomas More ou le penseur, le pouvoir et l'engagement »

Gérald Allard

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

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/400118ar>

DOI: 10.7202/400118ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

L'UTOPIE DE THOMAS MORE OU LE PENSEUR, LE POUVOIR ET L'ENGAGEMENT

Gérald ALLARD

RÉSUMÉ. — Une analyse du dialogue qui fait la trame de l'Utopie de Thomas More et de trois des thèses de son livre deuxième conduit à un approfondissement des problèmes qui naissent de la relation entre la pensée et le pouvoir ou encore entre la théorie et la pratique. Expressément est mise en question la possibilité de l'engagement de l'homme de lettres ou de l'intellectuel.

Un compas pour trouver Utopie

Thomas More étonnait beaucoup ses amis lettrés, comme Érasme, Pierre Gilles et Busleiden ; ils se demandaient en particulier comment cet homme réussissait à penser et à écrire alors qu'il était tiraillé de toutes parts par ses engagements politiques, sociaux et familiaux. Aussi il serait difficile de trouver un penseur *et* un homme dont l'œuvre et la vie se prêtent mieux à une réflexion féconde sur la triade qui sert de sous-titre à cet article : le penseur, le pouvoir et l'engagement. On a écrit très justement au sujet de l'*Utopie* de More : « À l'aube de la Renaissance, au moment où le monde prend des dimensions inconnues jusque-là, le penseur (More) pressent qu'il serait bon de mettre à la disposition des communautés politiques un instrument de critique et de découverte ou, pour reprendre le mot appliqué aux ouvrages de la *Logique* d'Aristote, un nouvel *Organon*. » Certes, l'*Utopie* oblige le lecteur à repenser sa relation au politique. Ce n'est pas dire pour autant que l'ouvrage est facile d'accès. « Le chef-d'œuvre de More, l'*Utopie*, fascine par sa puissance d'incantation mais déroute par son caractère insaisissable. Aucun effort ne doit donc être négligé pour en faciliter l'intelligence ¹. »

1. Ces deux citations sont tirées de l'importante introduction d'André Prévost à son édition critique de l'*Utopie*, Mame, Paris, 1978 (respectivement aux pages 61 et 68). De bien des façons, le présent article doit à ce livre exceptionnel plus qu'il ne serait possible d'exprimer.

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

Cette première observation, sur la filiation intellectuelle de More à Platon, ne peut être fructueuse que si on en tire la conclusion que la lecture de l'*Utopie* doit être dynamique puisque le texte lui-même est dynamique. On entend par là que la lecture doit être attentive à la fois aux mots de l'auteur et à la réalité qu'il essaie de décrire *par* son œuvre et *en* elle ; par dynamique on entend que le lecteur doit réfléchir pendant qu'il lit pour filtrer le texte, pour le commenter, pour *converser* avec son auteur. On entend aussi par là que le livre présente un dialogue entre diverses personnes qui sont plus que des porte-paroles à peine différenciés d'une seule et même position et qu'un faible souci esthétique aurait distingués par des noms ; on entend que le texte laisse sentir le drame intellectuel caché qui est le bruit de fond presque imperceptible et souvent troublant de toute discussion, quelque parlante, rationnelle et sereine qu'elle soit par ailleurs. Si on peut en croire Victor Goldschmidt², c'est ce genre de dynamisme qu'incarnent les œuvres de Platon, et c'est ce genre de dynamisme qu'elles exigent en retour de leurs lecteurs : Platon sème systématiquement les lésineurs intellectuels. Étant supposé que More a créé une œuvre semblable, au moins par son rythme intérieur, aux grands dialogues platoniciens, qu'avec tant de ses confrères humanistes il admirait, il faudra appliquer cette *méthode active* de lecture à l'*Utopie* pour tenter d'en sonder la ligne de fond ; on réussira peut-être du même coup à montrer l'utilité et le bien-fondé de ce genre d'analyse et ainsi à en inspirer le désir à d'autres.

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

2. Victor GOLDSCHMIDT, *Les dialogues de Platon : structure et méthode dialectique*, P.U.F., Paris, 1963, (2^e édition).

1. LE PREMIER LIVRE

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

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

Si ces raisons n'étaient pas suffisantes, on pourrait ajouter ce que peu d'interprètes osent avouer, que le sens du livre deuxième est malheureusement une énigme presque insoluble en raison de plusieurs faits qui, eux, sont on ne peut plus clairs. Signalons pour le moment le problème qui se présente le plus naturellement à l'esprit : le titre. *Utopie* signifie *ce qui n'a pas de site* ou, pour en tirer la conclusion nécessaire (du moins pour les choses matérielles dont font partie, jusqu'à nouvel ordre, les régimes politiques), *ce qui n'existe pas*. On pourrait penser que c'est là une autre évidence et qu'on avancera peu en ajoutant ainsi truismes à lapalissades, fussent-ils le fruit d'une observation minutieuse. Mais ce n'est pas l'avis de More. Dans une lettre à Pierre Gilles qui accompagnait son merveilleux roman d'anticipation

en le suivant, il écrit : « Mais quand il se demande si l'histoire est vraie ou mensongère, alors je mets en question la qualité de son jugement... Certes j'aurais organisé (mon mensonge) de façon que même si je voulais abuser de l'ignorance du vulgaire, j'aurais laissé quelques signes grâce auxquels les gens plus éduqués, au moins, auraient deviné mon dessein. Ainsi faute de mieux, j'aurais inventé, pour le prince, le fleuve, la ville et l'île, des noms qui puissent suggérer aux plus habiles que l'île n'existait nulle part, que la ville était fantômatique, que le fleuve était sans eau et le prince sans peuple. Ce qui n'aurait pas été difficile à faire et aurait été beaucoup plus agréable que ce que j'ai fait : si la fidélité de l'historien ne m'y avait pas obligé, je n'aurais pas été assez stupide pour vouloir utiliser des noms aussi barbares et insensés qu'*Utopie, Anydre, Amaurote, Adème*. »

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

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

peuvent manquer de jeter une lumière additionnelle sur le difficile et problématique livre deuxième.

Les personnages

À part John Clement, élève et serviteur qui, silencieux, accompagnait son maître, un certain Thomas More, les personnages du dialogue sont Pierre Gilles, Raphaël Hythlodæus et le dit More. Il faut ne jamais oublier l'humble personnage silencieux ; il faut ne jamais oublier que ceci est une fiction et donc que le More qui y parle peut n'être qu'un personnage, c'est-à-dire qu'il est près sans doute de l'auteur, mais sans s'identifier nécessairement en tout avec lui.

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

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

Raphaël comme son nom l'indique, est un ange, c'est-à-dire un homme à peine homme, détaché dans tous les sens du mot. Son détachement pourtant n'est pas légèreté ou cynisme, puisqu'il est au fond un attachement exclusif à une chose : Utopie, le royaume des cieux sur terre, la république de Platon ici et maintenant. C'est un grand voyageur, et il en a d'ailleurs toutes les apparences ; il ne parle jamais des siens, si ce n'est pour affirmer catégoriquement et un peu cavalièrement qu'il a déjà pleinement rempli ses devoirs envers eux, qu'il ne leur doit plus rien ; il méprise

et critique tout ce qui est européen ; il fait la louange de la liberté de l'intellectuel ; à l'instar d'Erasmus, le grand ami de More, il est brusque et cassant, un peu intimidant, comme le sont si souvent ceux qui ont eu le bonheur de voir ce que les autres refusent de voir (car comment guérir les aveugles volontaires si ce n'est en prêchant à temps et à contretemps). On ne devra pas se surprendre de le voir se faire l'apologue, mieux : l'apôtre de la *désincarnation* économique : le communisme.

Le problème

Ostensiblement, le but du livre premier n'est que de présenter un cadre dialogique pour le livre deuxième. Ou pour reprendre les mots de More lui-même : « C'est mon intention pour cette fois de rapporter ce qu'il raconta au sujet des mœurs et institutions des Utopiens, mais en le faisant précéder de la discussion qui nous amena à la mention de sa république (c'est-à-dire la république d'Hythlodæus). » De cette façon, on l'a tout de suite compris, More retranchait de son propos tout ce qui pouvait être une critique directe des régimes européens ou les leçons politiques qu'on aurait manifestement dû tirer des remarques de Raphaël : « ... peut-être nous en parlerons ailleurs... ainsi il présenta un bon nombre d'exemples aptes à corriger les erreurs de nos villes, nations, peuples ou royaumes, mais comme j'ai dit, il faudra que j'en parle ailleurs. » Or il est patent que l'*Utopie* en général et le livre premier en particulier sont tout le contraire de ce que More dit qu'ils sont, puisque Raphaël, qui parle le plus au livre premier et qui parle seul au deuxième, ne fait que critiquer les peuples et régimes européens et offre longuement Utopie comme un exemple de justice infâmant pour l'Europe corrompue. Ceux qui se souviennent de la *supercherie* des noms, dont il fut question plus haut, seront à peine scandalisés de cette contradiction flagrante ; plutôt que de dire que More y fait un mensonge, ils préféreront dire qu'il n'a pas été parfaitement transparent ou encore qu'il aura usé du tour si commun de la préterition. C'est qu'ils auront tout de suite saisi pourquoi il hésitait à souligner en toutes lettres le côté révolutionnaire de son texte : n'avait-il pas dû quitter sa très chère Angleterre en 1507 parce qu'il avait critiqué publiquement, comme c'était son droit et son devoir en tant que député au Parlement d'Angleterre, certaines mesures de taxation d'Henry VII. Le rappel de ce fait de la biographie de More permet de sentir les dures nécessités qui ont conduit à la création du personnage Raphaël : l'*Utopie* devient ainsi un reportage plutôt qu'un traité, l'auteur *réel* du récit et celui qui attirerait les premières foudres d'une colère royale possible n'étant pas More, mais un homme d'un autre pays que l'auteur n'a rencontré qu'une fois par hasard hors d'Angleterre et qu'il ne saurait dénoncer. Bien faible stratagème, dira-t-on. Mais quand on sent le besoin de dire des vérités, tout en connaissant bien les conséquences *désagréables* possibles, on ne dédaigne aucune protection, même rudimentaire.

Du reste, si le livre premier est plus que ce que More avoue qu'il est, n'est-on pas alors obligé de poser la question du rôle *véritable* de la première partie, de son sujet réel ou du problème fondamental qu'il fait peut-être ressortir. Un peu de réflexion conduit à ceci : le sujet ou le problème du livre premier est la question de l'engagement du sage auprès des rois ou, plus généralement, de chaque citoyen dans

le brassage des choses politiques. S'entrevoit aussi la question de tout engagement moral quel qu'il soit ; mais puisqu'elle est presque complètement occultée par le texte, il est sans doute plus prudent et plus conforme à l'intention de More de la laisser dans son ombre originelle.

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

Les options

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

La réponse de Raphaël ne se fait pas attendre. Il pare habilement le compliment que lui a fait More : il n'est pas aussi talentueux que l'autre l'a dit. Puis il affirme sans ambages qu'un sage ne serait d'aucune utilité dans un conseil de roi, puisque les conseillers sont déjà parfaitement satisfaits de leurs propres lumières et qu'ils considèrent la sagesse politique comme leur chasse gardée ; en conséquence, se joindre à eux pour les éclairer serait peine perdue. Pour prouver ce qu'il avance, il raconte ce qui lui arriva une fois chez le cardinal Morton, anciennement chancelier d'Angleterre.

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

Hythlodæus lui répond en premier lieu que les philosophes ont déjà fait tout ce qu'il est nécessaire et possible lorsqu'ils ont écrit leurs livres (l'*Utopie* ne pourrait-il pas trouver place parmi eux ?). En plus, ajoute-t-il, la vie de Platon et en particulier ses expériences avec Denys le tyran de Syracuse sont d'éloquents témoignages de ce qui arrive aux philosophes qui se mêlent de donner leur avis aux rois : au mieux, les sages sont ignorés ; au pis, ils sont punis et risquent d'y perdre leur peau. La raison en est simple : les salles de conseil des rois sont des officines d'injustice, de fraude et d'impiété. Il donne, à ce moment-là, deux exemples imaginaires pour étayer sa

position : il met More, Pierre Gilles et le toujours silencieux John Clément au beau milieu d'une assemblée où le roi de France prépare l'invasion de l'Italie ; puis il les transporte tous auprès d'un roi anonyme, mais qui pourrait bien être Henry VII, pour montrer comment un roi vole son peuple ; il prouve ainsi que les conseils lénifiants des sages et les expériences qui les inspireraient seraient fort mal accueillis. À chaque fois il exige que More confirme ses conclusions devant Pierre Gilles et ce cher John Clément ; on croirait sentir que More ne le fait pas de bon gré. Il est ainsi obligé d'avouer que la réalité politique est très semblable à ce que décrivait, presque au même moment, Machiavel dans son livre-choc, le *Prince*.

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

Raphaël ne veut rien entendre de cela, on s'en doutait déjà. Mais, évidemment, plutôt que d'appuyer sa décision sur des préférences liées à son tempérament, il signale à More que, lui, il rejette toute forme de mensonge, d'autant plus que cette voie oblique risque d'être aussi inefficace que la voie directe, plus honnête, qu'il préconise. Enfin, objecte-t-il non sans quelque vraisemblance, cela conduira inévitablement le sage à cautionner des injustices et en même temps à les cacher par l'éclat de sa vertu, au lieu de les laisser sans excuses, nues et ouvertes à la vue de tous. C'est alors qu'il propose pour la première fois l'exemple des Utopiens. L'argument de More repose, a-t-on signalé, sur le principe qu'on ne peut pas avoir un état bon et des citoyens bons ; or Raphaël sait par expérience qu'il n'en est rien : puisqu'il a vu Utopie, puisqu'il a rencontré les Utopiens, la base même de l'argument de More s'est écroulée. Ou plutôt s'écroulera, lorsque le voyageur aura fourni son précieux témoignage sur cette terre jusqu'alors inconnue en Europe, jusqu'alors seulement imaginée par Platon.

Chez le cardinal Morton

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

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

D'abord, on ne doit pas oublier que Morton fut un conseiller du roi Henry VII. Pourtant, Raphaël en fait un éloge magnifique. Il avoue donc implicitement que tous les conseillers ne sont pas de vils personnages. Ensuite, selon son propre récit, il aurait réussi à toucher, ne serait-ce qu'un instant, le cardinal-conseiller ; car à la fin de l'entretien, il semble clair que ce dernier a reconnu la valeur des suggestions d'Hythlodæus ; il semble que ce ne soit qu'une question de temps avant qu'elles ne soient portées par ce même cardinal dans la réunion du conseil du roi. Et si elles n'ont pas porté fruit — comme l'histoire du règne d'Henry VII le montre sans l'ombre d'un doute — cela peut tenir, si on revient maintenant à la fiction, à mille causes et accidents, mais certes pas à l'esprit obtus et orgueilleux de Morton.

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

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

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

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

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

En résumé, cette brève visite chez le cardinal Morton est éclairante au moins en ceci qu'elle conduit à réfléchir un peu plus sérieusement sur Raphaël et sur la légitimité, disons, de sa prodigieuse découverte, Utopie.

Pour ou contre Utopie

Il est temps maintenant de *visiter* Utopie. Les options quant à l'action politique, présentées plus haut, se transforment en deux options face à Utopie ; elles sont offertes au lecteur en abordant l'île conquise par le bon roi Utopus, puis elles lui sont présentées de nouveau à la fin du récit d'Hythlodæus : avec Hythlodæus et pour Utopie ou avec More et contre Utopie. Car encore une fois, il sera plus conforme à l'intention de l'auteur More de passer par les opinions des personnages qu'il a créés. Il y a donc d'un côté celui qui a vu Utopie et qui refuse en conséquence de s'impliquer dans les aléas du souvent mortel jeu politique. Il y a ensuite More qui ne l'a pas vue ;

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

II. LE LIVRE DEUXIÈME

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

Le communisme et son prix

La critique du communisme utopien qu'on trouve au livre premier est la plus complète ; celle du livre deuxième ne fait que la reprendre en partie. « Comment peuvent suffire les produits (de consommation), là où chacun se retire du travail... surtout lorsqu'on enlève la révérence pour les magistrats et leur autorité ; je ne puis même pas imaginer quel rang ils peuvent tenir chez des hommes entre lesquels il n'y aucune distinction. » On pourrait ramener les remarques de More à une seule : l'île, où on a supprimé la propriété, n'est capable de survivre ni sur le plan économique ni sur le plan strictement politique.

Le récit de Raphaël peut donc être lu d'abord dans cette double optique. En réponse au premier point de la critique, mentionnons les divers mécanismes de surveillance serrée qui existent en Utopie, dont le plus insidieux, parce qu'omniprésent et infiniment bienveillant, est la *famille*. Le mot doit être italicisé, puisque la *famille* utopienne (il y en a même deux : la *famille* de ville et la *famille* de campagne) a fort peu à voir avec la famille telle qu'on la conçoit ordinairement. Par exemple, le nombre d'adultes peut varier d'un groupe à l'autre, pour atteindre de dix à seize dans une *famille* citadine, mais au moins quarante dans une *famille* rurale ; seule les premières, à la différence des *familles* rurales, peuvent inclure des enfants (que font pendant deux ans les parents affectés aux travaux de campagne qui doivent laisser leurs enfants en ville ?) ; les père et mère de la *famille* rurale n'ont manifestement aucun lien de sang avec la plupart des membres de leur *famille* ; le père de la *famille* citadine n'est que le plus âgé parmi un groupe de dix à seize artisans ; les enfants sont transférés d'une *famille* citadine à l'autre selon les exigences démographiques comme autant d'unités impersonnelles dans les comptes d'un administrateur ; les filles, devenues femmes, quittent leur *famille* pour se mêler à tout jamais à celle de leur époux ; un artisan, insatisfait de son art, peut quitter sa *famille* pour faire partie d'une autre *famille* dont le métier lui plaît plus ; les *familles* sont transplantées d'un bout du pays à l'autre ou même hors du pays selon les besoins politiques. Quoi qu'on puisse penser de ces différences, il n'en demeure pas moins un fait indubitable : cette institution n'existe pas spontanément pour être un rempart naturel contre l'État ; au contraire, elle est une création et un instrument politiques, servant à surveiller et encadrer les individus jusque dans leur vie privée. Par exemple, les repas sont moins des moments d'intimité et de différence ou d'originalité familiale qu'un autre moment fort pour l'état homogénéisant : trente *familles* se réunissent trois fois par jour sous la surveillance du phylarque : les conversations sont contrôlées et servent à la fois de leçons de morale, pour les jeunes gens physiquement encadrés par des vieillards, et d'examen de leurs qualités et défauts. En somme, si le nom *Utopie* est révélateur, le nom *famille* est plutôt un voile dont Hythlodæus se sert pour cacher une institution profondément nouvelle et profondément troublante. On peut s'imaginer comment le personnage More a dû juger cet élément, lui qui était tenaillé par « le désir de revoir sa patrie, sa maison, son épouse et ses enfants ».

Quand on ajoute à cet impressionnant moyen de contrôle, les faits, entre autres, qu'aucun Utopien ne peut voyager sans une permission préalable accordée par l'état, que tous sont fortement encouragés à suivre les cours donnés par la classe des

intellectuels d'où sont tirés les dirigeants politiques de l'île, que tous doivent, à toutes fins utiles, assister aux cérémonies religieuses qu'on a très évidemment mises au service du nationalisme utopien (« Par ces prières, il reconnaît que Dieu est la cause de la création et de la providence et de tous les autres biens ; il Le remercie pour tous les bienfaits reçus, particulièrement d'être né par faveur divine dans la république qui *est* la plus heureuse et d'avoir reçu la religion qu'il *espère être* la plus vraie ». Les soulignements, évidemment, ne sont pas dans l'original.) ; quand on tient compte de toutes ces données, il est certainement permis de parler d'un totalitarisme utopien. Plutôt que de s'en indigner et de condamner More ou encore de faire dévier l'effort d'analyse du texte en suggérant qu'il y a là un anachronisme (comme si on n'avait pas pu imaginer et penser le totalitarisme avant notre siècle), il serait utile de voir que l'exposé de ces mesures de contrôle sont, pour ainsi dire, la réponse de Raphaël à la critique initiale de More. En Utopie, il n'y a pas de pénurie de biens parce que le peuple travaille, et le peuple travaille parce qu'il est surveillé de près, persuadé et contraint par mille moyens de participer toujours et en tout temps à l'activité commune. Ou comme le dit Hythlodæus lui-même : « puisque les yeux de tous sont présents, ils doivent faire le travail ordinaire ou avoir un loisir qui n'est pas malhonnête ». La vertu généralisée s'acquiert et se paie par une surveillance ubiquiste et une éducation surpénétrante.

En plus, les Utopiens sont plutôt sobres ou tempérants, ce qui assure que les biens de consommation ne sont pas gaspillés par quelques-uns ou encore par l'ensemble de la population. C'est comme si les effets ordinaires de l'imagination avaient été effectivement neutralisés en cette terre imaginaire : les Utopiens recherchent tel plaisir ou poursuivent tel bien, parce qu'il est véritable et non parce que l'opinion en a fait l'objet de la convoitise. Il y a un exemple frappant de cette clairvoyance dans le fameux épisode des ambassadeurs anémoliens ; le glossateur le souligne en écrivant dans la marge : « *Elegantissima fabula* — Fiction des plus élégantes ». On y apprend qu'en Utopie même les enfants voient ce que les grands des autres pays ne savent pas voir : que l'or et les bijoux n'ont que peu de valeur en eux-mêmes. Cependant, il faut reconnaître que cette perspicacité est le résultat de l'éducation utopienne ; on peut donc en toute justice se demander si les Utopiens sont effectivement plus sages que les autres peuples. Plusieurs passages du récit de Raphaël attestent que des différences intellectuelles importantes entre les êtres humains existent en Utopie tout comme ailleurs. C'est donc dire que s'ils n'étaient pas conduits à voir, presque obligés de voir, les choses comme la classe des dirigeants le veut, les gens ordinaires seraient sujets aux illusions qu'on retrouve partout. Mieux encore : la plupart des Utopiens, lorsqu'ils méprisent l'or et l'argent, ne sont pas libres de l'opinion ; au contraire, ils véhiculent une opinion qui leur a été inculquée depuis leur enfance ; inconscients, ils portent le fruit de la sagesse d'un autre. C'est ainsi que, dans l'épisode analysé, la mère ne peut pas expliquer à son fils pourquoi les ambassadeurs anémoliens portent des chaînes d'or ; c'est ainsi que les Utopiens se moquent des peuples étrangers parce qu'ils respectent servilement un métal qu'ils ont été conditionnés, eux, à mépriser. Il est peut-être significatif que le chapitre du livre deuxième qui parle de la pensée utopienne s'intitule « *De peregrinatione Utopiensium* — Des voyages des Utopiens ». Il débute en expliquant en long et en large que les

voyages libres, comme ceux qui auraient rendu possible l'admirable découverte politique d'Hythlodæus, sont interdits en Utopie. N'est-ce pas un lieu commun que les voyages sont une forme d'éducation qui libèrent l'individu de ses opinions et préjugés ? L'*Utopie* en donne une illustration inversée.

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

Une réflexion portant sur ces longues pages consacrées à la philosophie et à l'éducation utopiennes permet d'en venir au deuxième problème inhérent au communisme. À part les gens du peuple, il y a, semble-t-il, trois autres classes en Utopie : les politiciens (syphogrates, tranibores, princes et ambassadeurs), les éducateurs et enfin les prêtres. On se rend vite compte cependant que ces distinctions sont largement artificielles ; car « c'est de cette classe d'hommes de lettres qu'ils choisissent leurs ambassadeurs, leurs prêtres, leurs tranibores et enfin leur prince ». En conséquence, toute la vie politique d'une cité de plusieurs milliers d'âmes (affaires internes, éducation, religion, affaires extérieures) est à tout jamais entre les mains de cinq cents citoyens, dont peu sont des femmes. Il faut donc que le signe de la capacité de régner, le signe que recherche le peuple qui élit les hommes d'état et même les prêtres, soit la supériorité intellectuelle. On comprend peut-être mieux maintenant un des sens de l'objection que More avait présentée plus haut : comment peut-il y avoir respect des lois, là où les magistrats ne peuvent pas porter sur leurs personnes des signes distinctifs, évidents et émouvants de leur rôle social ? La réponse de Raphaël semble être la suivante : l'or ne compte pas en Utopie, car on a remplacé le culte aliénant du métal par le respect universel pour les *âmes d'or*. Même pour un homme de lettres fervent comme l'était More, cette réponse est loin d'être satisfaisante. Car il n'y a aucune qualité humaine naturelle qui soit moins visible que l'intelligence ou la sagesse ; or dans le domaine politique la visibilité est tout. Faute d'or, la force, la confiance en soi, la passion sont certainement plus voyantes, plus impressionnantes et donc plus efficaces. Or More objecte que même ces qualités ne sauraient émouvoir efficacement les foules et revigorer la majesté souvent anémique des lois en donnant gloire aux magistrats. La réponse que les Utopiens sont vertueux ne vaut pas

ici, puisqu'il s'agit de trouver le fondement et la cause de leur vertu politique : la force morale des lois et surtout des magistrats utopiens. Comme il a été indiqué plus haut, on ne peut pas répondre non plus que le peuple utopien serait plus perspicace que les autres peuples que porte la terre.

Au moment de terminer cet examen du communisme utopien, il serait juste et équitable d'abandonner le point de vue de son censeur pour reprendre quelques instants celui de son apôtre. Même en admettant que les critiques, intimées par More et développées ici, au moins en partie, aient un poids certain, il ne faut pas en inférer sans plus que le récit d'Hythlodæus n'est qu'un rêve de plus à ajouter à la trop longue liste des grotesques fantasmes humains. Ce serait assurément ne tenir aucun compte de l'intention qu'avait More en écrivant son dialogue fictif ; ce serait oublier que si le personnage More refuse d'accorder à Utopie le titre d'*optima respublica*, d'autre part il n'exprime que très brièvement sa dénégation et n'expose que bien discrètement ses raisons ; ce serait ignorer que Raphaël est sans l'ombre d'un doute le personnage principal du texte, étant l'équivalent d'un Socrate ou plutôt d'un Timée de Platon ; en deux mots, ce serait faire fi des circonstances dramatiques de l'œuvre. En plus, personne ne peut rester indifférent au fait que l'île étonnante décrite par Raphaël fait vibrer, encore aujourd'hui, certaines cordes sensibles du cœur humain. Malgré les nombreuses difficultés pratiques et autres qui pourraient être soulevées contre les institutions utopiennes, la description d'un lieu presque magique où règnent l'abondance, la paix, l'égalité, la force et la vertu, remplit l'âme d'une nostalgie douloureusement vive d'un *au-delà* de ce bas monde. Ce sentiment, nourri par la vision du monde utopien, donne de la vigueur à la critique toujours nécessaire des choses telles qu'elles sont. Ce n'est pas un hasard, conclut-on, si Hythlodæus, après avoir terminé son récit, s'attaque violemment aux injustices sociales et s'il fait alors la guerre à l'orgueil, ce serpent infernal qui « ne mesure pas sa prospérité à la lumière de ses avantages, mais à la lumière des désavantages des autres ». La conscience de l'utopisme d'Utopie protégera le lecteur contre certains élans purement négatifs et nihilistes ; cependant, cette conscience ne doit pas, du même coup, l'endurcir contre les malheurs actuels qui doivent être dénoncés et, si possible, soulagés. Un difficile équilibre philosophique sans doute, mais ce tour de bateleur intellectuel est possible, si l'on en croit l'exemple de l'auteur Thomas More : après avoir mis dans la bouche d'un de ses personnages une des plus radicales et sévères accusations jamais portée contre les systèmes judiciaires, il a pourtant passé bon nombre d'années à exercer le mieux qu'il a pu, brillamment et honnêtement selon tous les témoignages, la profession d'avocat ; après avoir vertement condamné les régimes politiques européens sous le masque d'Hythlodæus, il servit plusieurs années son pays fidèlement et efficacement dans les plus hautes charges auxquelles un citoyen anglais pouvait aspirer. Certains trouveront là un signe qu'il faut chercher More, l'auteur, quelque part entre les deux personnages qui s'affrontent dans l'*Utopie*.

L'art militaire

On sera plus bref en analysant les institutions militaires d'Utopie. Car More, lui-même, est vraiment trop laconique : il ne fait qu'enregistrer son désaccord sans le

motiver : au lecteur attentif et assidu de trouver ce qui aurait pu le laisser insatisfait. Oublions purement et simplement la question des femmes-soldats ; il y a trop de signes dans le texte que l'égalité sexuelle en Utopie était plus dans les paroles que dans les faits.

« Dis-moi pour quelle cause mourir et je te dirai ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue. » Ce paradoxe est applicable *mutatis mutandis* à la politique internationale : les motifs qui, dans l'esprit d'un peuple, justifient une guerre, révèlent beaucoup au sujet des valeurs profondes de ce peuple. Donc la question devient : pourquoi les Utopiens déclarent-ils la guerre ? La section dédiée aux affaires militaires commence avec à-propos en donnant la liste complète, semble-t-il, des causes de guerre : « ils ne s'engagent pas à l'aveuglette dans une guerre, à moins qu'il ne s'agisse de protéger leurs frontières, ou de chasser des ennemis qui auraient envahi les terres de leurs amis, ou, prenant pitié d'un peuple opprimé par une tyrannie (ce qu'ils font par humanité) de le libérer par la force des armes de la servitude et du joug du tyran ». Après avoir applaudi ces motifs relevant de la plus pure justice, quelqu'un pourrait se demander si tous les régimes, aux yeux des Utopiens, ne sont pas des tyrannies. Certes, si on interrogeait Hythlodæus, notre unique source de renseignements et celui qui a prononcé la phrase citée, il n'y a qu'une seule nation juste sur la terre ; du fait même, elle s'autorise d'attaquer tous les pays du monde. La justice *immodérée* serait-elle la mère de l'expansionnisme illimité, c'est-à-dire du rêve de la tyrannie mondiale ?

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

Malheureusement, il faut ajouter une dernière cause de guerre qui, pourquoi s'en surprendre ?, ne se trouve pas dans la section appropriée. Dans les premières pages du livre deuxième, on apprend que, lors d'une émigration en raison de pressions démographiques, les Utopiens font la guerre contre tout peuple dont ils annexent le territoire et qui refuse de vivre selon les lois de la mère-patrie. Un principe qui laisse rêveur ; on serait tenté de parler à nouveau d'impérialisme ; on est porté à se souvenir du sort de certaines peuplades indigènes au temps du triomphalisme politique de l'Europe.

En plus, et surtout, on ne peut laisser sans commentaire le triste sort du peuple des Zapolètes. En supposant qu'un peuple semblable ait pu jamais exister, cette partie du récit de Raphaël est troublante ; le lecteur ne peut se défaire de l'impression que les Utopiens utilisent les Zapolètes comme de la chair à canon. Impression

parfaitement justifiée d'ailleurs, puisqu'on lit qu'ils se croiraient justifiés « s'ils pouvaient purger la terre entière de ce ramassis de gens dégoûtants et criminels ». Une seule expression peut rendre justice au sentiment que ces fauves humains inspirent aux Utopiens : la haine méprisante ; mais du même coup, leur attitude à eux nous cause un certain dégoût. Ces hommes, qui traitent humainement les esclaves et les criminels, qui montrent une tolérance exemplaire en matière religieuse et une modération sans faute quant à toutes les passions, on voudrait qu'ils soient un peu plus sensibles au malheur de ces presque bêtes. C'est à croire qu'on est toujours les tyrans de quelqu'un, même lorsqu'on vit dans une démocratie exemplaire.

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

Il est soutenable que ces trois difficultés, si elles en sont : l'impérialisme possible des Utopiens, leur insensibilité au sort des Zapolètes et le machiavélisme de leurs tactiques militaires, sont les brins d'une même corde. Ne remontent-elles pas toutes à une source unique : l'orgueil national ? On oubliera ici la question de savoir si cet orgueil est justifié pour n'examiner que les effets secondaires du sentiment. Si on peut estimer assez exactement la force du nationalisme d'un Utopien moyen d'après celui d'Hythlodæus, qui pourtant n'est qu'un Utopien *naturalisé* après cinq ans de résidence, il faut en conclure que c'est là un amour-passion sans condition, qui dédaigne tout ce qui n'est pas semblable à l'objet aimé. Les persifleurs diront que c'est justement pour cela qu'il faut consoler les citoyens utopiens envoyés en mission spéciale, en leur permettant de vivre aussi magnifiquement que des pachas. Mais pour revenir aux choses sérieuses, il est indubitable que le nationalisme utopien, médicament souhaitable et même nécessaire pour le bien-être du peuple et des dirigeants, est moralement morbifique. En ce sens, Hythlodæus est une image, à l'échelle individuelle, du régime qu'il aime tant.

La religion

Malgré ce qui est, à ses yeux, l'évidente supériorité d'Utopie, Raphaël reconnaît y avoir contribué à trois progrès majeurs : l'imprimerie, l'apprentissage de la langue grecque et la découverte de plusieurs auteurs anciens, et mieux encore la révélation

du christianisme. Les deux premières nouveautés ont été intégrées rapidement à la vie utopienne. On ne peut malheureusement en dire autant de la troisième.

Il ne s'agit pas simplement ici de l'épisode du nouveau converti trop zélé qui vouait aux feux de l'enfer ses concitoyens, autrefois si chers. Qu'après cela les autorités utopiennes n'aient pas prohibé le christianisme offre une mesure sûre de leur sens de la tolérance et peut-être de leur sympathie spontanée pour le christianisme des *Actes des Apôtres*. Néanmoins, on peut facilement s'imaginer qu'ils ont senti le besoin de surveiller de près une religion, si vite populaire, qui en peu de temps pouvait déséquilibrer un citoyen. Mais encore une fois, là n'est pas le problème. Beaucoup plus significatif est le conflit inévitable entre la pratique utopienne de l'euthanasie et l'attitude chrétienne traditionnelle envers le suicide. Aussitôt que, comme Raphaël le suggère, les chrétiens formeront la majorité en Utopie, cette pratique devra cesser : la parfaite Utopie changera pour devenir plus parfaite encore. Il est permis de se demander, cependant, si le conflit larvé sur cette question n'est pas le signe d'une différence plus fondamentale entre les deux. Par exemple, le suicide est-il permis et encouragé en certaines situations, précisément parce que le citoyen utopien n'a aucune référence pratique véritable à un critère hors de l'état ? D'autre part, le suicide est-il défendu en chrétienté parce que l'individu n'appartient pas à lui-même et encore moins à l'état ? Si la réponse à ces deux questions devait être oui, il y a fort à craindre que l'intégration du christianisme en Utopie soit plus difficile que Raphaël ne l'a laissé entendre. Nous reviendrons sur l'ensemble de cette question dans la troisième section de ce travail.

Notons en passant quelques autres points de friction : les Utopiens élisent leurs prêtres et semblent tenir à l'autonomie la plus complète vis-à-vis d'un pouvoir religieux étranger ; les femmes peuvent être élues prêtresses ; le rituel public est assez universel pour ne heurter aucune croyance allant du polythéisme au monothéisme et des opinions parfois étranges (par exemple l'immortalité des animaux) sont tolérées et ne coupent pas l'hétérodoxe de la communion des fidèles.

III. LE SAGE SAINT OU LE SAINT SAGE

Gyve me thy grace good Lord...

Recreationys not necessary to cutt off

*of worldely substauns frendys libertie life and all to sett the loss
at right nowght for the wyunnyng of christ.*

Faites-moi la grâce, Seigneur...

De pouvoir retrancher les divertissements superflus

*de pouvoir compter pour rien au prix du gain de la personne du Christ
la perte des biens de ce monde, de mes amis, de ma liberté, de ma vie et de tout le reste.*

Si le problème de la relation entre la foi et la raison n'avait pas été suggéré par la *conversion* des Utopiens, c'eût été la vie et surtout la mort de Thomas More qui l'auraient fait. Car More est, sans l'ombre d'un doute, à la fois *Sir* Thomas More et *saint* Thomas More. Pourtant, on a trouvé plusieurs façons de jouer au sourd et à l'aveugle et d'éviter de reconnaître ce double titre de noblesse qui heurte les

catégories usuelles et les simplifications ordinaires. Les uns ne veulent voir et entendre que le politicien et le lettré, l'homme du monde qui éblouit son siècle et qui éclaire le nôtre ; ils relèguent aux oubliettes de l'histoire ses œuvres de piété d'une vibrante sincérité et tous ses écrits consacrés à la défense vigoureuse, pour ne pas dire agressive, de la foi chrétienne catholique romaine. Les autres ne veulent regarder et écouter que ce qu'il y a de pieux ou de religieux chez lui ; en conséquence, ils s'efforcent d'oublier qu'il fut l'ami intime d'un Érasme moins que saint, puis de taire les historiettes parfois scabreuses dont leur modèle régala ses amis et qu'il alla même jusqu'à publier, pour enfin bloquer de leur mémoire le fait pourtant indubitable que ce grand chrétien plongea à pleines mains dans tout ce qui rend la vie agréable, ressemblant bien en cela à ses Utopiens qui penchaient un peu trop vers l'épicurisme. Donc un saint sans doute, mais un drôle de saint. D'autres ont analysé ce problème de façon brillante³, pour montrer que le paradoxe de la vie de More, n'en est un que si on évalue mal les points saillants de cette dernière ou bien si on conçoit confusément les caractéristiques essentielles de la sainteté : quoique plongé physiquement dans tout ce qu'il y a de plus mondain et de plus terre à terre, un homme peut conserver un détachement intérieur qui fait de lui un homme hors du monde et dont le trésor est ailleurs qu'ici bas. Pour le dire comme Erasme dans sa fameuse lettre à Ulrich Hutten, citée plus haut : More sera toujours une pierre d'achoppement pour ceux qui pensent « *Christianos non inveniri nisi in monasteris* — qu'on ne trouve des chrétiens que dans les monastères » ; vivant extérieurement comme une personne *ordinaire*, il était pourtant, intérieurement, indifférent aux flatteries des sens et aux cajoleries des louanges. Et en vérité, le christianisme est affaire d'intériorité.

Donc More était détaché de tous ces biens *inférieurs*, aurait-il dit, dont il avait l'occasion de jouir à peu près à volonté. Cependant il est légitime de s'interroger sur la différence entre le détachement du philosophe ou du sage et celui du chrétien pour ensuite réfléchir au cas de More. Car pour l'œil non averti, ces deux types d'homme à part peuvent sembler identiques dans leur marginalité : le sage ne porte-t-il pas le nom d'homme divin ? le saint ne se réclame-t-il pas d'une sagesse qui est au-delà des opinions ordinaires de ce monde ?

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

Le philosophe, justement parce qu'il est, si on tient compte de l'étymologie, un amant de la sagesse, ne donne pas son cœur aussi entièrement que les gens ordinaires ou normaux aux biens ordinaires ou normaux : les enfants, la richesse et le pouvoir politique. De sorte que s'il est vrai que, selon Platon, Diogène sans peur et sans

3. Voir Hans KÜNG, *La liberté individuelle dans La liberté du chrétien*, Bruges, D.D.B., 1967.

attache était « *Sokratès mainomenos* — un Socrate devenu fou » (Diogène Laërce 6,54), corrélativement il faut ajouter que, sans être un cynique qui bafoue ouvertement opinions, coutumes et comportements usuels, le philosophe de tradition socratique est détaché ou indifférent du fait même d'être philosophe ; en deux mots, Socrate est un Diogène modéré ou assagi.

La même conclusion peut être tirée en partant cette fois du lieu commun que la philosophie commence dans l'étonnement. Cet arrêt, début du mouvement philosophique, est causé par la prise de conscience d'une ignorance : on se rend compte qu'on ne savait pas la réponse, on perçoit un effet dont on ignore la cause ; plus souvent qu'autrement cette constatation d'ignorance s'accompagne d'un difficile aveu d'erreur : l'explication, qu'on croyait valable, qui rendait inutile toute interrogation et qu'en bon citoyen soucieux de l'éducation des siens, on a peut-être contribué à répandre autour de soi, cette explication s'est révélée insuffisante. Si, au moins pour éviter l'accusation d'être un défenseur de l'académisme, on doit admettre que le philosophe chercheur trouve souvent une réponse à sa question et met régulièrement la main sur ce par quoi remplacer son ignorance ou son erreur irréflechies, il n'en reste pas moins que sa vie est marquée par une expérience répétée d'étonnements ; en conséquence, il est toujours prêt à renouveler son étonnement : il n'est pas fermé à la possibilité qu'il se soit trompé encore une fois ou que sa réponse exige des raffinements que son investigation jusqu'ici n'a pas su lui fournir. Dans cette optique, combien est éloquent le témoignage de saint Thomas d'Aquin, le plus grand des aristotéliens chrétiens, lorsqu'il écrit que la crainte de Dieu est le début de la sagesse et surtout lorsqu'il laisse tout à fait dans le silence le rôle de l'étonnement (*Summa theologiae* IIa IIae, qu. 19, art. 7). N'y a-t-il pas une différence irréductible entre l'étonnement et la crainte de Dieu ? Pour le dire le plus carrément possible, le philosophe n'est pas sûr d'avance, et il ne sera jamais aussi sûr qu'un croyant, qu'il y a un dieu et encore moins qu'il faille le craindre. Ou encore : le philosophe envisage la mort avec une assurance qui est d'une autre qualité que celle des fils de Dieu : Socrate lui a donné un exemple ineffaçable de courage philosophique (Xénophon, *Apologie de Socrate adressée à ses juges* 1 ; Platon, *Apologie* 40b3-41c6).

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

supplice affreux prie pour ses bourreaux acharnés. Oui, si la vie et la mort de Socrate sont d'un sage, la vie et la mort de Jésus sont d'un Dieu. » Et ces différences doivent finalement se retrouver dans le type de vie que le chrétien épousera et qui fera de lui autre chose qu'un Socratique un peu plus mystique.

C'est à la lumière de ces considérations et d'autres du même genre qu'il faudrait examiner la vie et la mort de More et se demander quelle est la source de sa *sainteté*. Or pour un incroyant, qui refusera de s'appuyer sur le témoignage autrement presque irrécusable de l'autorité ecclésiale, la question est difficile à trancher. On remarque d'abord qu'il y a comme deux temps dans son œuvre littéraire : un premier qui va jusqu'en 1523, où More se consacre davantage aux genres littéraires typiques du lettré de renommée internationale qu'il est en train de devenir, et un deuxième, qui conduit comme il se doit à sa mort, où sa plume est exclusivement au service de sa foi, ne servant qu'à l'expression de ce qu'il *croit* (et le mot est parfaitement de mise ici) le plus important. La tentation est grande de voir deux *More*, de les opposer et de voir l'homme véritable dans son activité dernière. Certains vont jusqu'à affirmer que More est devenu un saint un peu malgré lui, c'est-à-dire grâce aux circonstances historiques, qui l'ont comme obligé de prendre une position chrétienne claire, nette et pure à l'intérieur de la communion des Saints alors qu'il avait flirté auparavant avec les *litterati* de diverses couleurs et de diverses qualités ; les circonstances, qui ne sont que la grâce de Dieu cachée sous un voile naturel, lui ont permis de découvrir le christianisme alors qu'il n'était rien de plus qu'un stoïcien, un homme de lettres ou autre chose du genre.

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

On reconnaîtra qu'un tel travail, quoique méthodologiquement plus sûr que l'autre, serait pourtant très difficile en raison de l'ambiguïté profonde de l'œuvre telle qu'elle s'est manifestée dans les pages précédentes. En somme, on peut craindre que le problème de l'option fondamentale (sagesse chrétienne ou sagesse humaine) de l'auteur demeure, en fin de compte, aussi problématique que celui du choix entre l'engagement politique et le détachement de l'intellectuel, un des leitmotifs de *l'Utopie*. Cette difficulté, cependant, ne doit pas détourner de ce travail important pour l'interprétation de l'œuvre de More. Soulignons aussi la gravité de la question en elle-même.

Peut-être pourrait-on suggérer la piste suivante. Il a déjà été souligné que la religion civile d'Utopie aurait eu de sérieuses difficultés à s'intégrer au christianisme. Après réflexion, il serait sans doute plus exact de dire que les Utopiens ne peuvent accepter le christianisme qu'à la condition que celui-ci accepte de jouer le jeu

politique comme il a toujours été joué dans leur hémisphère. Car il est patent qu'en Utopie c'est le monde à l'envers à plus d'un titre: la religion en Utopie est éminemment civile, puisque les Utopiens sont religieux en tant qu'ils sont de bons citoyens et non bons citoyens en tant qu'ils sont religieux. La règle du Christ, de donner à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu, ne peut pas être comprise comme une espèce de partage égalitaire des champs d'expertise; tout chrétien comprend bien que cette phrase signifie qu'en dernière analyse les choses des royaumes de ce monde sont peu importantes au regard de celles du Royaume des cieux; or tout indique que cette option politique et vitale serait inacceptable à un Utopien.

Il est manifeste que la religion en Utopie fait partie du tissu social. Mais il y a plus: la religion est une partie parmi d'autres d'un tout qui est gouverné par des considérations d'ordre public, ou anthropologique, ou naturel. En fin de compte, il faut avouer non seulement que les prêtres sont les soutiens du régime utopien et qu'ils en forment une des pièces maîtresses, mais aussi qu'ils sont, à proprement parler, la création du système dont ils sont les porte-parole, leur légitimité, aux yeux des Utopiens du moins, leur venant du régime et non directement de Dieu. Conclusion: ce qui semblait n'être qu'un problème pratique accessoire mais important, par exemple l'opposition entre le caractère révélé du christianisme et celui *naturel* de la religion utopienne, est en définitive le signe d'une opposition radicale entre l'esprit du christianisme et celui d'Utopie.

Mais comment oublier alors que c'est Hythlodæus qui présente et défend Utopie. Et comment oublier ce qu'il en dit: « Je vous ai décrit aussi exactement que j'ai pu la forme de la république que, moi, je pense être non seulement la meilleure, mais aussi la seule qui peut de plein droit revendiquer pour soi le nom de *république*. » Les remarques précédentes aident peut-être à mesurer tout le poids de cette affirmation qui n'est pas la seule de son genre et qui de toute façon n'est que la mise en paroles de l'attitude de Raphaël depuis le début. Or il faut choisir: si le christianisme est la religion et qu'elle est incompatible avec le régime utopien, non pas quant à tel ou tel point de la discipline religieuse, mais quant à l'esprit même de la doctrine du Christ (on voudrait dire la nature même du christianisme), il faut critiquer Utopie, *se détacher* d'elle. Et en revanche, si le régime qu'a vu Hythlodæus, ou du moins qu'il aurait voulu voir, est le meilleur et qu'il soit fondamentalement antichrétien ou achrétien, il faut qu'il s'attaque, tôt ou tard, furtivement ou non, au christianisme. Or il est manifeste qu'Hythlodæus n'a que des louanges pour Utopie.

S'il a des mots durs, c'est pour la religion chrétienne. Car personne n'est dupe lorsque, au livre deuxième, il affirme grandiloquemment: « Cependant, en Europe et surtout dans ces parties où dominant la foi et la religion du Christ, partout la majesté des traités est sainte et inviolable, en partie à cause de la justice et de la bonté des princes, en partie en raison de la révérence et de la crainte qu'on porte aux Souverains Pontifes... » Et si le livre premier du texte même de More n'était une preuve plus que suffisante que Raphaël ironise méchamment ici, il suffirait de rappeler que le trône épiscopal avait été occupé depuis quelques décennies successives par des hommes de la trempe d'un Francesco da Savona (Sixte IV), d'un Roderigo Borgia (Alexandre

VI), d'un Giuliano della Rovere (Jules II), d'un Giovanni de' Medici (Léon X). Il est donc clair au-delà de tout soupçon que Raphaël ne critique jamais Utopie mais qu'il fustige la religion chrétienne.

On pourrait tenter de se faufiler en affirmant qu'il le fait en tant que fils fidèle inquiet des abus qu'il a rencontrés ici et là. Que ce soit là l'intention de l'auteur More, on ne le contestera pas sans doute. Mais est-ce bien l'intention de son personnage ? Il semble au contraire qu'il soit plus intéressé par la moquerie que par la correction fraternelle efficace. En plus du passage qui vient d'être examiné, on n'a qu'à rappeler le tableau qu'il brossa de la cour du cardinal Morton et surtout la discussion entre le théologien et le bouffon qu'il rapporta alors. On avait déjà remarqué qu'elle cadrait mal avec l'exemple et le but de l'exemple : montrer que les conseillers politiques professionnels seront toujours sourds aux avis des sages. Cette anecdote et surtout son incongruité deviennent très révélatrices lorsqu'on se met à examiner et à questionner les allégeances profondes de Raphaël : il y a de quoi affirmer que l'épiphanie de l'ange Raphaël est plutôt la terrible apparition d'un ange tentateur, d'un diable, étymologiquement, d'un calomniateur.

Il devient par la suite extrêmement intéressant et même, pour certains, rien de moins que vital de scruter les paroles et les actions du personnage More pour se faire une idée du statut du christianisme dans l'*Utopie*. Or il faut justement scruter, puisque l'interlocuteur d'Hythlodæus est la discrétion même. Il ne prend pas la peine d'enregistrer sa réaction au portrait du théologien ridicule ; il ne révèle pas quelle fut sa réaction en entendant la remarque ironique déjà discutée sur la fidélité exemplaire des princes chrétiens. Au fond, il n'y a que le mot fort bref qui termine le débat, un mot que More n'adresse même pas à Hythlodæus : « cependant parce que je savais qu'il était fatigué par son récit et qu'il ne m'était pas assez évident qu'il pourrait supporter que quelqu'un soit d'un avis contraire au sien... après avoir loué leur régime et son discours, je l'ai pris par la main et conduit au repas. » En d'autres mots, More trouve chez Raphaël exactement les mêmes défauts qu'avait le théologien dont il s'était moqué au livre premier : l'intraitable aurait sans doute dû se reconnaître dans le moine et peut-être aurait-il dû l'épargner un peu. Mais moins fou que le fol du livre premier, More décide de mettre un terme à la discussion ou, plus diplomatiquement, de la renvoyer *sine die*. Le lecteur peut maintenant goûter plus entièrement la scène finale : l'ange Raphaël est conduit charitablement vers la table humaine, trop humaine, du repas, là où chacun refait chaque jour l'expérience première de sa corporéité et où chacun est par là invité à l'humilité.

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

Un dernier point. Au tout début de l'œuvre, More avait pris la peine de bien marquer que celui qui porte son nom sortait de l'office divin célébré à l'église Notre-Dame, lorsqu'il rencontra Pierre Gilles ; il est donc sûr qu'il avait accompli son devoir de chrétien. Cependant, notons-le, on ne dit pas un mot au sujet de la piété pratique de Raphaël. Quoi qu'il en soit de cela, il est hors de tout doute que More, cet émule de Platon, préfère présenter une discussion qui se passe *après* le culte religieux et non, comme dans la *République*, une discussion qui s'étire si tard dans la nuit qu'elle *remplace* le culte légitime consacré à une nouvelle déesse qui faisait son entrée triomphale à Athènes. (*Rép* 328a1-b1 ; 331a6-7)

En guise de conclusion

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

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

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

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

Il vaut donc la peine de relire ces lignes ultimes et de tenir compte du mouvement qu'elles impriment dans notre âme. Si nous y obéissons, nous refermerons respectueusement l'admirable livre de More, nous réfléchirons un instant et nous l'ouvrirons de nouveau pour recommencer notre conversation avec l'auteur, conversation qui se mêlera inextricablement à celle qui eut lieu *un jour* entre un certain Raphaël Hythlodæus, voyageur et aventurier portugais, et un certain Thomas More, avocat et homme politique anglais, en présence de leur ami commun, Pierre Gilles d'Anvers, et du serviteur de More, John Clement. En faisant cela, nous nous engagerons sur une voie qui devrait nous mener vers le bien que More, dit-on, demandait tous les jours pour lui-même dans une prière qu'on lui attribue : « Seigneur, donnez-moi la force pour changer ce qui doit être changé, la patience pour accepter ce qui ne le peut pas, et la sagesse pour distinguer l'un de l'autre.