

## NOTES DE LECTURE

### ■ *L'Utopia* de Thomas More et la tradition platonicienne

Jean-Yves Lacroix  
Paris, Vrin, 2007. 488 p.  
ISBN : 2-7116-1854-5

Le dialogue avec Raphaël Hythlodée que rapporte Thomas More dans son *Utopia* (*Un vrai Livre d'Or, un petit ouvrage non moins salutaire qu'agréable, relatif à la meilleure forme de communauté politique et à la nouvelle Île d'Utopie*, 1516) est encadré par des références à Platon. Du personnage de celui qui découvrit cette île inconnue – et devenue célèbre depuis –, il est dit, au début du premier livre, que « s'il a navigué ce ne fut pas comme Palinure, mais comme Ulysse, ou plutôt encore *comme Platon* », et, à la fin du livre second, que c'est lui qui a introduit chez les Utopiens « la plupart des traités de Platon ». Ainsi esquissé, le double rôle d'intercesseur de Raphaël suffit à indiquer la difficulté qu'il y a à penser le rapport de More à Platon, dans la mesure où, d'une part, Platon constitue bien la référence liminaire et centrale du texte de *l'Utopie*, mais où aussi, d'autre part, l'organisation politique de l'île d'Utopie précède toute connaissance possible des écrits de Platon par ses habitants. Cet effet différé de la découverte des dialogues platoniciens sur la meilleure forme de communauté politique peut être interprété comme le signe d'une distance maintenue par rapport à un héritage intellectuel déterminant et, par conséquent, comme un avertissement de la nécessité d'une lecture critique.

De prime abord, compte tenu de cet exergue tout à fait symbolique, il n'est pas étonnant que l'on tienne généralement l'œuvre de Platon comme l'une des principales sources de More. Il n'est pas étonnant non plus, compte tenu de toutes les autres références explicites à Platon dans *l'Utopie*, de la communauté des thèmes et des affinités méthodologiques, que toute réflexion sur l'utopie doive prendre en compte la place paradoxale des dialogues platoniciens (en particulier *la République*, mais aussi *le Critias* et *les Lois*) dans l'histoire de cette idée.

De fait, l'association entre More et Platon – et entre Platon et l'utopie – est traditionnelle. Citons, parmi tant d'autres exemples, David Hume, qui, dans ses *Essais*, notait ceci : « Tous les projets de gouvernement qui supposent de profondes réformes des mœurs humaines sont purement imaginaires.

Sont de cette espèce la *République* de Platon et l'*Utopia* de Sir Thomas More. » (« Idée d'un commonwealth parfait », 1752). Et, comme le remarque Jean-François Pradeau dans un article paru à l'occasion de la grande exposition sur l'utopie en 2000, « la plupart des études comparées ou des anthologies qui ont été consacrées à ce genre et à sa possible histoire s'accordent à reconnaître au *Critias* de Platon le statut inaugural et quelquefois archétypique de premier récit utopique » (« L'Atlantide de Platon, l'utopie vraie », dans *Utopie, la quête de la société idéale en Occident*, Paris, BnF/Fayard, 2000). Or, continue-t-il, si l'*Utopia* de More et la *Cité du Soleil* de Campanella comptent le récit atlante parmi leurs sources directes, « les parentés restent trop allusives, jusques et y compris sous l'aspect du projet philosophique, pour que l'on puisse en conclure immédiatement à une communauté de genre ou à un statut archétypique du récit platonicien. C'est en revanche à partir de ces ouvrages renaissants que l'on a rétrospectivement et souvent qualifié le récit atlante (et la *République* et les *Lois*) d'"utopie" ».

C'est le premier problème que l'on peut reposer à l'aide de l'étude de Jean-Yves Lacroix : celui de la rétroactivité du concept d'utopie. Comment peut-on parler en effet d'*utopie* à propos de Platon, alors que le mot lui-même n'apparaît précisément qu'en 1516 avec la publication du texte éponyme de More ? Cette question de méthode peut d'une certaine manière être reformulée suivant l'un des axes de cette étude magistrale qui est celui d'une enquête généalogique par laquelle l'auteur établit une chaîne de médiations entre la tradition platonicienne et le texte de la Renaissance. Ce premier axe relève d'une étude de philosophie comparée attentive aux nombreuses filiations ou correspondances qui existent entre les deux systèmes de pensée, mais peut-être encore plus – et c'est en ceci d'abord que réside son originalité – aux écarts et aux ruptures. Dans cette perspective, la position d'extériorité des deux éléments mis en regard qui constitue le préalable de cette étude, dont l'introduction prévient qu'il ne peut pas aller de soi que l'on puisse « faire de l'utopie comme *genre* une figure particulière du platonisme » (p. 32), ne peut permettre en toute rigueur qu'une « recherche croisée » de la « double question de l'utopisme des Dialogues et du platonisme de l'*Utopie* » (p. 393).

Selon un deuxième axe de lecture, il s'agit de démontrer une nouvelle fois la cohérence principielle du système composé par More. Les chapitres de la deuxième partie de l'ouvrage de Jean-Yves Lacroix sous-titrée « La perfection » montrent comment s'opère cette déduction : le bonheur est le bien suprême en Utopie, le plaisir en est la source, et la justice à la fois la condition et l'expression. Mais, chez More, cette perfection est toujours celle de la cité des hommes : « C'est parce que la philosophie utopique du bonheur est un hédonisme que la morale utopique est un humanisme », et « c'est de l'humanisme utopique que découle l'hédonisme utopique » (p. 247).

Il s'agit donc avec cette « recherche croisée » – mettant en œuvre une érudition dans le domaine du corpus platonicien et dans celui des études sur More – de partir des points communs évidents pour chercher à établir la spécificité de l'écriture utopique. Premièrement, la discussion sur le conseil dans le premier livre de l'*Utopie* est d'abord un dialogue avec Platon. En

effet, la *République* est invoquée sur ce point à la fois par More et par Hythlodée, l'un rappelant que le « cher Platon estime que les États n'ont chance d'être heureux que si les philosophes sont rois ou si les rois se mettent à philosopher » (V, 473 c-d), l'autre que « Platon, en une bien jolie comparaison, invite avec raison les sages à s'abstenir de toute activité politique » (cf. VI, 496 d-e). Pour Raphaël, « Platon a vu juste : si les rois en personne ne sont pas philosophes, jamais ils ne se rangeront aux leçons des philosophes, imbus qu'ils sont depuis l'enfance d'idées fausses et profondément empoisonnés par elles. Lui-même en a fait l'expérience à la cour de Denys. » Deuxièmement, le communisme des Utopiens est explicitement rattaché à l'organisation de la Callipolis platonicienne. « Ah ! si je venais proposer ce que Platon a imaginé dans sa *République* », s'exclame Raphaël, pour qui « ce grand sage avait fort bien vu d'avance qu'un seul et unique chemin conduit au salut public, à savoir, l'égalité répartition des ressources ». Or, note Jean-Yves Lacroix, le communisme platonicien n'est pas celui de l'*Utopie*. Si le communisme est bien « le lieu principal de la référence, forte, à Platon, cette référence est introduite au prix de glissements consistants » (p. 387), que l'auteur souligne pour faire apparaître « la structure essentielle, communiste, de la cité du bonheur par le plaisir, dans la correspondance de ses moments politiques (l'isonomie) et moraux (l'égalité et la justice, l'altruisme), et ce sur fond commun de l'universalisme de l'*humanitas* » (p. 300). Cette démonstration est tout à fait représentative du procédé général de l'ouvrage, va-et-vient entre les deux œuvres consistant à partir des ressemblances pour repérer les différents points d'infléchissement.

La thèse principale est que « l'*Utopie* de More n'est pas seulement le paradigme de toute utopie [...], mais qu'elle est aussi une forte entreprise philosophique non platonicienne » (p. 34). La philosophie utopique est dite *non platonicienne* parce qu'elle est une philosophie de la non-participation et une philosophie radicale de l'existence : « la description détaillée de la forme achevée d'Utopie ne sépare pas l'essence intelligible de l'existence sensible et de l'image » (p. 387). Le chapitre III, qui explicite cette « nouvelle ontologie dans laquelle l'essence a pour lieu exclusif l'existence » (p. 109), constitue le pivot de cette analyse, que la seconde partie de l'ouvrage vient compléter en montrant que le « non-platonisme fondamental de l'*Utopie* » est à la fois *ontologique* – puisqu'il s'agit d'une « imaginaire description détaillée d'une réalité sensible, supposée essentiellement finie et vraie » – et *éthique* ou *hédonique* – en tant que « vie heureuse dans l'achèvement du plaisir » (p. 393).

(Se pose, à plusieurs moments de l'analyse, la question des colonies d'Utopie, présentée comme « une cité qui est l'origine d'une réitération, sans privilège ontologique » (p. 166). Il resterait à se demander si la réflexion sur le colonialisme utopien – de même que, à une autre échelle, la réflexion sur la hiérarchie des cinquante-quatre cités de l'île – peut se résoudre en une formule ontologique non platonicienne sur le rapport entre le fini et l'infini et entre l'essence singulière et l'essence universelle, ou si elle ne pose pas aussi le problème politique du rapport de l'utopie avec son dehors, révélant même ce qui peut être considéré comme le point aveugle de l'utopie, c'est-

à-dire non pas la question du totalitarisme, ceci est entendu, mais la question des *limites* du modèle et des modalités de son universalisation possible. Cela renvoie bien sûr au problème des relations extérieures et à l'attitude des Utopiens par rapport à la guerre.)

L'ouvrage s'organise donc ainsi : la première partie (« La réalité ») traite de la question de la réalité et de l'existence chez Platon (chapitres I-II), de l'ontologie utopique (chapitre III), et des sources possibles de l'anti-idéalisme de l'Utopie que seraient – mais jusqu'à un certain point seulement – l'essentialisme augustinien, le nominalisme d'Ockham, et le réalisme d'Aristote et de Duns Scot (chapitre IV) ; la seconde partie (« La perfection ») compare les philosophies antiques du plaisir (celle de l'épicurisme en particulier) et l'hédonisme utopien (chapitres V-VI), revient sur l'importance de la justice et de l'amitié en Utopie (VII), sur le statut philosophique du mal (VIII), sur le bonheur (IX), sur l'artificialisme utopique (X), et sur la question de la présence de la tradition chrétienne dans la conception utopienne de la religion (XI) – insistant sur la tolérance et posant l'hypothèse qu'Utopie peut être considérée comme une « troisième cité », entre la cité terrestre et la cité de Dieu (p. 370).

Le travail de Jean-Yves Lacroix offre un minutieux commentaire des *parerga* de l'*Utopia* de More qui mettaient en scène la référence complexe à Platon, puisque le *Sizain* qui accompagnait le dialogue (*Sizain d'Anémolius, poète lauréat, neveu de Hythlodée par sa sœur*), peut être lu comme annonçant déjà la position paradoxale du chancelier humaniste par rapport à l'auteur de la *République* : « Utopie, pour mon isolement par les anciens nommée, / Émule à présent de la platonicienne cité, / Sur elle, peut-être l'emportant – car, ce qu'avec des lettres/Elle dessina, moi seule je l'ai montré/Avec des hommes, des ressources, et d'excellentes lois – /Eutopie, à bon droit, c'est le nom qu'on me doit. » De même que, plus discrètement, le *Quatrain en langue vernaculaire des Utopiens* : « Le chef Utopus de péninsule me fit île. /Moi seule de toutes les terres habitées, sans philosophie, / J'ai présenté aux mortels la philosophique cité. / Généreusement je partage ce qui est mien, allègrement j'adopte ce qui est mieux. » La prise de distance par rapport au modèle platonicien est donc constitutive de l'œuvre elle-même, et l'émulation conduit finalement à un dépassement. Pierre Gilles l'écrit à Jérôme Busleyden : l'*Utopie* doit être lue comme allant plus loin que la *République* de Platon. C'était la conclusion d'Hythlodée lui-même : « Je vous ai décrit le plus exactement possible la structure de cette république où je vois non seulement la meilleure, mais la seule qui mérite ce nom. » Rendant possible un jeu infini de renvoi de la théorie à la fiction et de la fiction à la théorie, la structure duelle de l'*Utopie* de More, disposée selon l'art platonicien du dialogue, et servie par des porte-parole tout imprégnés de l'*atopie* socratique, permet donc de fonder à la fois une pensée de l'idéal et de l'action. En cela, on peut dire, avec Jean-Yves Lacroix, que « si l'utopie est dite l'emporter sur la cité platonicienne, c'est donc finalement qu'elle est supposée occuper, à la fois, tous les lieux platoniciens : celui, philosophique, de la *République* et celui, mythique, du *Timée* et du *Critias* » (p. 117). ■

Antoine Hatzenberger