

Petite revue de philosophie

Lecture de L'Utopie

Michel Lavoie

Volume 5, Number 2, Spring 1984

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1105445ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1105445ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Collège Édouard-Montpetit

ISSN

0709-4469 (print)

2817-3295 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Lavoie, M. (1984). Lecture de L'Utopie. *Petite revue de philosophie*, 5(2), 17–41.
<https://doi.org/10.7202/1105445ar>

Lecture de L'Utopie

Michel Lavoie

*Professeur de philosophie
au CEGEP F.-X. Garneau*

C'est d'abord avec un certain amusement qu'on voit les Éditions sociales nous offrir l'oeuvre d'un chancelier d'Henry VIII exécuté du fait de ses convictions religieuses et canonisé par l'Église de Rome¹. Pourtant, cette parution se comprend fort bien, et pas seulement à cause de la surprenante modernité des considérations sociales et économiques de Thomas More qui, Mme Bottigelli-Tisserand le souligne à plusieurs reprises (mais pas toujours très adroitement²), se rapproche parfois de la pensée marxiste.

À vrai dire, le plus important rapprochement qui se pourrait faire entre More et Marx consiste plus fonda-

1. Thomas More, *L'Utopie*, trad. Victor Strouvenel, introd. et notes, Marcelle Bottigelli-Tisserand, Paris, Éditions sociales, Coll. «Les classiques du peuple», 1978.

2. Cf. le texte de More, p. 129-130 et la note 1 de cette dernière page.

mentalement dans une parenté d'esprits que dans d'occasionnelles rencontres d'idées. Et cette fraternité spirituelle les relie à un autre grand nom qui, à leur différence, n'appartient pas à l'ère moderne: Platon. More lui-même a créé le mot qui permet de désigner ce type d'esprits: les utopistes.

More fut un fervent lecteur de Platon; les allusions au philosophe ainsi que les points de rencontre entre *L'Utopie* et *La République* le montrent assez³. Mentionnons le dialogue suivant dans lequel s'affrontent deux aspects de l'auteur lui-même: le politicien malgré lui et l'écrivain conscient de son rôle et de ses responsabilités. Les deux protagonistes, More lui-même et le voyageur Raphaël Hythloday, se réclament également de Platon:

— Du reste, je persiste dans mon opinion à votre égard, et je suis persuadé que vos conseils seraient d'une haute utilité publique, si vous vouliez surmonter l'horreur que vous inspirent les rois et les cours. N'est-ce pas un devoir pour vous, comme pour tout bon citoyen, de sacrifier à l'intérêt général des répugnances particulières? Platon a dit: *L'humanité sera heureuse un jour, quand les philosophes seront rois ou quand les rois seront philosophes*. Hélas! que ce bonheur est loin de nous, si les philosophes ne daignent pas même assister les rois de leurs conseils!

— Vous calomniez les sages, me répliqua Raphaël, ils ne sont pas assez égoïstes pour cacher la vérité; plusieurs l'ont communiquée dans leurs écrits; et si les maîtres du monde étaient préparés à recevoir la lumière, ils pourraient voir et comprendre. Malheureusement, un fatal bandeau les aveugle, le

3. Mme Bottigelli-Tisserand présente plusieurs de ces points en manifestant en même temps l'originalité de More par rapport à son grand modèle, p. 51-52. Les conclusions qu'elle tire de ces rapprochements nous semblent cependant trop peu tenir compte de l'humanisme de More.

bandeau des préjugés et des faux principes, dont on les a pénétrés et infectés dès l'enfance. Platon n'ignorait pas cela; il savait aussi que jamais les rois ne suivraient les conseils des philosophes, s'ils ne l'étaient pas eux-mêmes. Il en fit la triste expérience à la cour de Denys le Tyran⁴.

On sait d'autre part que des liens étroits unissent la réflexion marxienne et la politique platonicienne. Il est en outre loisible de penser que Marx a lui-même lu *L'Utopie*⁵.

Thomas More apparaît ainsi, dans la mesure où il reprend le platonisme et où il préfigure jusqu'à un certain point le socialisme, comme un auteur charnière entre la tradition politique issue de Platon et l'utopie moderne. C'est pourquoi on peut le considérer comme l'un des principaux initiateurs de cette dernière. En outre, il a peut-être plus que tout donné à sentir la nature de l'utopie, simplement en créant le mot. Il a ainsi montré que ce discours de nulle part n'a pas de part à ce qui est, sinon celle d'une arme, d'un instrument critique et, par suite, celle d'une instance investie de la tâche d'aiguillonner une société pour qu'elle se transforme ou, du moins, pour qu'elle corrige ses pires travers. Qu'il ait eu une vive conscience de ce double lieu social d'un discours sans lieu, le plan même de *L'Utopie* le montre indubitablement. Cet écrit se divise en deux livres. Le livre premier, en plus de situer le propos de l'oeuvre, avance une critique de l'Angleterre du temps de More qui, tout en restant prudente dans sa formulation, vise les

4. *Ibid.*, p. 94-95.

5. En 1893, l'Anglais William Morris dit du petit livre qu'il est devenu «un pamphlet socialiste familier dans les réunions et les assemblées de discussion du parti» et qu'il doit «nécessairement figurer dans une bibliothèque socialiste»; avant-propos à l'édition anglaise de 1893, joint en appendice à la présente édition, p. 204.

principes mêmes du régime:

Avancer que la misère publique est la meilleure sauvegarde de la monarchie, c'est avancer une erreur grossière et évidente... Quel est l'homme qui désire le plus vivement une révolution? N'est-ce pas celui dont l'existence actuelle est misérable? Quel est l'homme qui aura le plus d'audace à bouleverser l'État? N'est-ce pas celui qui ne peut qu'y gagner parce qu'il n'a rien à perdre⁶?

Ou encore:

La dignité royale ne consiste pas à régner sur des mendiants, mais sur des hommes riches et heureux.

Et, un peu plus loin:

Nager dans les délices, se gorger de voluptés au milieu des douleurs et des gémissements d'un peuple, ce n'est pas garder un royaume, c'est garder une prison⁷.

Henry VIII fit-il preuve de magnanimité ou d'inconscience en ne voyant là qu'oeuvre d'humaniste? Mais More ne se contente pas de critiquer un style de pouvoir personnel. L'un des premiers parmi les modernes, il affirme l'égalité de tous comme le principe même d'une société juste et capable d'assurer le bonheur de ses membres. C'est dans cette égalité qu'il voit la condition décisive pour éviter une société injuste «où ce qu'il y a de meilleur est le partage des plus méchants⁸». La position de ce principe conduit More à remettre en question les fondements de la société anglaise. Il lui suffit en effet pour cela de faire de l'égalité le fondement de la société souhaitée par lui. Mais, à la différence de ses successeurs des XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles, il ne la conçoit pas simple-

6. *Ibid.*, p. 101-102.

7. *Ibid.*, p. 102.

8. *Ibid.*, p. 108.

ment comme une égalité de droit, et échappe par là au formalisme des principes et des valeurs dont se réclament encore nos sociétés. Sa pensée se révèle beaucoup plus radicale. More propose tout simplement la suppression de la propriété et l'instauration, à la grandeur de la société entière, de la communauté des biens pour établir une *égalité de fait* entre les individus. On comprend aisément que la pensée marxiste veuille se reconnaître jusqu'à un certain point dans *L'Utopie*. Et More, encore une fois, se réclame de Platon en avançant le point de vue le plus radical de sa conception sociale, c'est-à-dire en affirmant la suppression de la propriété privée comme la condition nécessaire à l'établissement d'une société vraiment égalitaire et, par conséquent, juste:

Lorsque je me livre à ces pensées, je rends pleine justice à Platon, et je ne m'étonne plus qu'il ait dédaigné de faire des lois pour les peuples qui repoussent la communauté des biens. Ce grand génie avait aisément prévu que le seul moyen d'organiser le bonheur public, c'était l'application du principe de l'*égalité*. Or, l'égalité est, je crois, impossible, dans un État où la possession est solitaire et absolue; car chacun s'y autorise de divers titres et droits pour attirer à soi autant qu'il peut, et la richesse nationale, quelque grande qu'elle soit, finit par tomber en la possession d'un petit nombre d'individus qui ne laissent aux autres qu'indigence et misère⁹.

Semblables propos gardent toute leur actualité dans une société «libérale» comme la nôtre. D'aussi loin que le début du XVI^e siècle, ils nous interpellent au sujet des fondements de notre propre type de société parce que More a su en voir les germes dans son époque. Par exemple, les pages qu'il consacre aux conséquences

9. *Ibid.*

de l'expansion du marché de la laine¹⁰ résonnent maintenant comme une charge féroce contre le capitalisme.

Depuis la multiplication des pâturages, une affreuse épizootie est venue tuer une immense quantité de moutons. Il semble que Dieu voulait punir l'avarice insatiable de vos accapareurs par cette hideuse mortalité, qu'il eût plus justement lancée sur leurs têtes. Alors le prix des laines est monté si haut que les plus pauvres des ouvriers drapiers ne peuvent pas maintenant en acheter. Et voilà encore une foule de gens sans ouvrage. Il est vrai que le nombre des moutons s'accroît rapidement tous les jours; mais le prix n'en a pas baissé pour cela; parce que si le commerce des laines n'est pas un monopole légal, il est en réalité concentré dans les mains de quelques riches accapareurs, que rien ne presse de vendre et qui ne vendent qu'à de gros bénéfices¹¹.

La conclusion qu'il tire de telles observations est impitoyable:

Si vous ne portez pas remède aux maux que je vous signale, ne me vantez pas votre justice; c'est un mensonge féroce et stupide¹².

Une telle sévérité, avec laquelle nous devrions peut-être nous regarder plus souvent, n'est sans doute possible que parce que More n'applique pas à la politique la fameuse, et si commode, distinction du fait et du droit. Après tout, n'est-ce pas elle qui nous permet de tenir ensemble sans problèmes apparents, d'une part, nos convictions ainsi que nos discours égalitaires et, de l'autre, une conception et, surtout, une pratique de la liberté qui sacralisent la «liberté d'entreprise»? Par avance, l'auteur met en question, au nom du droit, au nom de l'exigence du droit de passer au fait, le libé-

10. *Ibid.*, p. 81-83.

11. *Ibid.*, p. 82.

12. *Ibid.*, p. 84.

ralisme économique et le style de société qu'il appelle. Mais il va plus loin et nous interroge davantage dans la mesure où il récuse par anticipation toute médecine «sociale-démocrate», comme celle qui consisterait à «décréter un *maximum* de possession individuelle¹³» ou, encore, à

supprimer le faste et la représentation dans les emplois élevés, afin que le fonctionnaire, pour soutenir son rang, ne se livre pas à la fraude ou à la rapine; ou afin qu'on ne soit pas obligé de donner aux plus riches les charges que l'on devrait donner aux plus capables¹⁴.

En effet, ces moyens, si énergiques qu'ils paraissent de prime abord, particulièrement dans un contexte politique tel que celui de More, restent limités. Ils peuvent, au mieux sans en engendrer de nouveaux, soulager les maux d'une société, mais ils ne peuvent certainement pas les guérir:

Ces moyens, je le répète, sont d'excellents palliatifs qui peuvent endormir la douleur, étuver les plaies du corps social; mais n'espérez pas lui rendre la force et la santé, tant que chacun possédera solitairement et absolument son bien. Vous cautériserez un ulcère, et vous enflammerez tous les autres; vous guérirez un malade, et vous tuerez un homme bien portant; car ce que vous ajoutez à l'*avoir* d'un individu, vous l'ôtez à celui de son voisin¹⁵.

Ce seul point suffit à montrer comment une véritable entreprise utopiste s'enracine toujours dans une *réalité* économique, sociale, politique, culturelle existante, donc *présente*. Chez More comme chez Platon, chez Huxley comme chez Marx, le présent de l'auteur

13. *Ibid.*, p. 109.

14. *Ibid.*, p. 108-109.

15. *Ibid.*, p. 109.

se reflète et se transpose dans la construction d'une société sans lieu. Il faut sans doute nuancer cette idée de société sans lieu si l'on veut vraiment caractériser l'utopie. Il est certes exact d'affirmer que la société utopique n'a pas de lieu *propre*, qu'elle n'existe pas ailleurs que dans l'esprit de celui qui la conçoit ou qui se l'approprie par la lecture d'une oeuvre. Mais on ne peut la réduire au rang d'une simple fantaisie, du jeu sans règle d'une imagination dépourvue d'assises. Si elle doit avoir une quelconque portée, un quelconque retentissement, l'utopie doit s'ancrer fortement dans un lieu, un lieu emprunté, certes, mais un lieu qui, *la situant dans le réel*, lui donne prise sur lui. Ce lieu, à la fois masqué et dévoilé par l'utopie, est le présent même de son auteur, la culture qui le crée et qu'il recrée. On pourrait ajouter, en paraphrasant une formule de Hegel, que, tout comme la philosophie, l'utopie est «fille de son temps». Dans cette mesure, elle se donne à voir comme un discours essentiellement *critique*.

Loin d'invalider cette conception de l'utopie, l'oeuvre de More semble l'exemplifier dans sa structure même. Au livre premier, à la critique de l'Europe et de l'Angleterre connues par l'auteur, répond le livre second, la description de la société idéale, capable d'assurer le bonheur et l'épanouissement de ses membres dans la mesure où elle s'établit exclusivement sur la justice¹⁶.

16. Mme Bottigelli-Tisserand présente avec justesse le livre premier comme «le négatif du tableau de l'Utopie». Elle cite en outre Érasme, le célèbre humaniste qui, étroitement lié d'amitié avec More, était susceptible de bien connaître ses intentions à propos de *L'Utopie*: «Érasme nous apprend, dans une lettre à Hutten, que l'intention de More était de *marquer pour quelles causes les États européens sont corrompus* et il ajoute que l'oeuvre est écrite avec une *référence spéciale à la politique anglaise, que More connaissait si bien.*» *Ibid.*, p. 45.

Dans ce cadre, la description de l'utopie ajoute encore à la dimension critique de l'ouvrage. Écrivant le livre premier après le livre second, More rend explicite le propos qu'il y a tenu. Il expose des faits: la corruption des États et la misère des peuples européens. Il les critique à visage découvert. La peinture de l'utopie acquiert de ce fait une force qu'elle n'aurait pas eue autrement. La présentation d'une société imaginaire, où les causes de ce qui est ne joueraient pas, les identifie. Outre cela, ce qui la rend d'autant plus subversive, elle montre que, si on prenait les grands moyens, les causes de la misère publique *pourraient* disparaître, et cette misère avec elles. L'utopie est toujours d'autant plus dangereuse au regard de la *réalité* sociale et politique qu'elle s'offre comme un *idéal possible*, donc comme une *raison* d'oser le changement, d'effacer une injustice institutionnalisée qu'on ne peut plus prétendre *nécessaire* en demeurant tout à fait de bonne foi.

L'utopie se révèle alors comme un jeu ironique du possible avec le réel, en termes plus précis, comme l'ébranlement du réel par l'inscription en lui d'un idéal posé comme réalisable puisque construit à partir des déterminations de la réalité même. L'utopie, *masque possible du réel*, est tout aussi *possible* que l'apparence, que le masque du fait, derrière lequel se cache le possible dans la réalité. C'est alors en tant qu'affirmation du droit du possible, en tant qu'exigence d'existence pour ce possible, qu'elle dissout la nécessité généralement attribuée à ce qui existe du fait même que cela existe. Glissement du possible au coeur du réel, elle veut et peut faire basculer les déterminations de ce réel dans leur possible disparition. Cette fluidification de la réalité déterminée, ravalée au rang d'un possible dont l'unique

privège est la chance qu'il a d'exister, supprime par avance la nécessité même, pour l'utopie, d'entrer dans l'existence. Cette nécessité ne peut, si notre lecture est correcte, se prétendre historique. Elle est tout au plus morale, et encore seulement dans la mesure où les exigences éthiques de l'auteur, par exemple celles qui relèvent de sa conception de la justice, sont susceptibles de valoir pour tous les temps.

Avec l'utopie, c'est donc la frontière entre le possible et le réel, entre le contingent et le nécessaire qui s'estompe, pour ne pas dire qui s'annule. L'utopie se donne alors à comprendre comme un *pur* possible, comme une instance sans situation, comme un lieu essentiellement imaginaire, produit par l'imagination et n'existant pas hors d'elle. En même temps, elle ne peut fonctionner, en tant qu'utopie, que si elle se donne comme réelle, comme encore plus réelle que la réalité existante critiquée par elle. Il y a une réalité, une présence de l'utopie supérieure à la présence du réel. Pourquoi? Parce que, dans l'utopie, se réfléchit et, par conséquent, se *redouble* la présence factuelle qui constitue le réel existant déterminément. Voyons d'un peu plus près ce redoublement. Dans une société réelle¹⁷, dans l'Angleterre des Tudor, par exemple, nous voyons s'affronter, se heurter des faits et des valeurs, des idéaux propres à cette société. Ces faits, comme les ambitions guerrières du monarque, les intrigues de ses conseillers et

17. Particulièrement dans les lignes qui suivent, notre exposé suppose une distinction semblable à celle que fait Hegel entre le réel et l'effectif, le premier consistant dans la factualité de ce qui existe alors que le second ne vise le réel qu'en tant que porteur de rationalité. C'est sur cette distinction que repose la sentence célèbre: «Ce qui est rationnel est effectif; et ce qui est effectif est rationnel.» *Principes de la philosophie du droit*, trad. M. Derathé, Paris, Vrin, 1975, p. 55.

de ses courtisans, le parasitisme de la noblesse et du haut clergé, la cupidité de la bourgeoisie montante, la pauvreté et le chômage des petits artisans ainsi que des paysans chassés de leurs terres, sont en quelque sorte récusés par les idéaux. Il n'y a pas d'effectivité ici dans la mesure où la société anglaise *n'est pas* ce qu'elle *devrait* être. D'autre part, les idéaux qui la condamnent, qui appellent sa disparition en tout ou en partie, ne sont pas davantage effectifs. Ils sont bien réels, mais seulement comme idéaux. Les valeurs de justice et de charité chrétienne admises par More et ses contemporains, l'humanisme qu'on admire chez cet auteur, visent bien ce qui *doit* être, et disent dans cette mesure ce qui maintenant *n'est pas*. Les sociétés réelles font ainsi peu de place à ce que nous nommons l'effectivité; leur réalité ne s'imprègne pas suffisamment de rationalité. À ce niveau, la coïncidence entre ce qui est et ce qui doit être aux yeux d'une époque se présente à tout le moins comme contingente. Avec Hegel, nous avons tendance à penser que c'est précisément là, dans ce hiatus, que se trouve inscrit le caractère historique, donc changeant, de toute société et de toute culture existante.

Il en va tout autrement dans la société utopique lorsqu'elle s'offre comme modèle critique de la société réelle. En pareil cas, l'auteur de l'utopie la construit très exactement comme le lieu où ce qui est s'identifie d'entrée de jeu à ce qui doit être. Le hiatus entre le fait et l'idéal, caractéristique des sociétés historiques, n'a plus cours ici¹⁸. On se trouve de plain-pied au sein de l'effectivité, car la société utopique se constitue de part en part

18. Dans cette mesure, on peut penser que la *seule* historicité des sociétés utopiques en tant que telles résiderait dans le fait d'être, en un sens ou en l'autre, la «fin» d'une histoire.

afin de donner à voir le rationnel *comme s'il était réalisé* et, par là, afin de manifester la *possible* compatibilité du fait et du droit, de l'être et du devoir-être. Dans cette mesure, la société utopique se montre plus réelle que les sociétés historiques, car elle se présente comme purement effective.

On peut en outre considérer l'effectivité utopique comme le lieu de la réconciliation d'une société située culturellement et historiquement avec elle-même. En effet, pour autant qu'elle se veut discours d'effectivité, l'utopie s'affirme elle-même comme éminemment *présente* à son temps et à sa culture. Elle l'est doublement, d'une part en tant que discours critique élaboré à partir de la réalité sociale présente à son auteur et portant sur elle et, d'autre part, parce que fondée en tant que critique sur les valeurs présentes de cette culture, valeurs qui déterminent l'idéal au nom duquel elle, l'utopie, s'articule et se formule.

En fait, l'utopie se situerait donc au confluent du fait et de l'idéal à l'intérieur de la société historique dont elle émane doublement. C'est dire qu'elle serait un lieu privilégié de l'effectivité au sein de cette société. En un sens, au niveau de la culture où se pense une époque, elle occupe peut-être une telle situation. C'est ce qui lui permettrait de remplir sa tâche *réelle* de vecteur dans l'autodétermination des sociétés historiques et de servir à leur transformation. Mais, on l'a vu, l'utopie est *tout aussi bien* le lieu sans lieu, cette instance imaginaire et imaginée qui, en tant que telle, n'a *aucun droit* sur la réalité existante et dont on a déjà parlé comme d'un pur possible. Obligés de tenir ensemble ces deux dimensions opposées sans pouvoir vraiment les accorder, force nous est faite de constater la nature aporétique de l'utopie,

de cette effectivité exclue du réel, condamnée à ne demeurer que pensée. Ce paradoxe semble la constituer, cette ambivalence, s'inscrire *nécessairement* à sa racine même, faisant de ce type de pensée une réflexion au plus haut point *ironique*¹⁹.

En apparence, nous nous sommes bien éloignés de notre propos de départ: *L'Utopie* de Thomas More. Il convient d'y revenir avant de terminer pour jeter un coup d'oeil sur l'idéal humain qui anime ce texte et qui s'exprime particulièrement dans son livre second. L'auteur expose lui-même l'idéal réalisé par la société utopienne:

Le but des institutions sociales en Utopie est de fournir d'abord aux besoins de la consommation publique et individuelle, puis de laisser à chacun le plus de temps possible pour s'affranchir de la servitude du corps, cultiver librement son esprit, développer ses facultés intellectuelles par l'étude des sciences et des lettres. C'est dans ce développement *complet* qu'ils font consister le vrai bonheur²⁰.

Cette citation montre bien que l'idéal de Thomas More est bien celui qui inspirait ses contemporains, les humanistes de la Renaissance comme Érasme, et qui rend aussi vivants que la vie même les portraits peints par son autre célèbre ami, Holbein. La pensée des humanistes, si pleine de sève et, au fond, si riche de son absolue confiance en l'humanité, leur jeunesse intellectuelle, pour dire la chose autrement, ne pouvait, à la différence de notre propre vision du monde, se contenter d'oeuvrer sur une seule dimension de l'existence humaine, aux

19. Si l'on veut bien entendre par ironie l'opération d'une conscience de l'ambiguïté qui, comme conscience, serait inflexiblement conscience de ses limites.

20. Thomas More, *op. cit.*, p. 129-130; souligné par nous.

dépens des autres, ou, ce qui revient probablement au même, en lui accordant d'emblée un privilège peut-être indu sur elles. Cette volonté de saisir l'être humain en son intégralité afin d'assurer son plein épanouissement se révèle dans les différents éléments qui entrent en composition dans la citation précédente sans que l'un d'entre eux n'obtienne le pas sur les autres.

La première «coupe» qu'on pourrait faire sur ce texte met à jour ce qui permet au socialisme moderne de reconnaître en More un ancêtre lointain. En effet, et le futur chancelier était trop au fait de la situation économique de son propre pays pour entretenir des illusions là-dessus, rien n'est possible si on ne peut «fournir *d'abord* aux besoins de la consommation publique et individuelle». En Utopie comme dans toute autre société, il faut répondre convenablement aux besoins matériels vitaux de la collectivité et ses membres avant de songer à travailler à l'accomplissement des êtres humains en tant qu'humains. Il s'agit, avec cet impératif économique, d'une condition nécessaire (mais non suffisante) de la réalisation d'un bonheur humain complet pour autant, bien entendu, qu'une telle chose puisse dépendre d'une société, quelle qu'elle soit.

C'est pour assurer cette base vitale de la société utopienne que More veut instaurer l'égalité de fait des citoyens par la suppression radicale de la propriété individuelle:

Les Utopiens appliquent en ceci le principe de la possession commune. Pour anéantir jusqu'à l'idée de la propriété individuelle et absolue, ils changent de maison tous les dix ans et tirent au sort celle qui doit leur tomber en partage²¹.

21. *Ibid.*, p. 121.

D'autre part, selon leur condition, ils s'habillent tous de la même façon²². Toute recherche vestimentaire se trouve exclue de ce fait²³. Méprisant la richesse, ils mépriseront ses symboles, l'or et les pierreries. More imagine la déconfiture d'ambassadeurs qui se seraient présentés richement parés chez les Utopiens:

Ils étaient couverts de ce qui fait en Utopie le supplice de l'esclave, la marque honteuse de l'infamie, le jouet des petits enfants²⁴.

Les Utopiens se rattraperont cependant sur les plaisirs de la table et ce qui les entoure, ce qui se comprend dans la mesure où ils ne manquent de rien:

Peut-être en ceci accusera-t-on les Utopiens d'un penchant excessif au plaisir. Ils ont pour principe que la volupté qui n'engendre aucun mal est parfaitement légitime²⁵.

Dans la même ligne d'idées, More oblige tous les Utopiens à un travail utile. Ils ne doivent travailler que six heures par jour, mais cela suffit amplement à la consommation de tous et de chacun:

Supposez donc qu'on fasse travailler utilement ceux qui ne produisent que des objets de luxe et ceux qui ne produisent rien, tout en mangeant chacun la part de deux bons ouvriers; alors vous concevrez sans peine qu'ils auront plus de temps qu'il n'en faut pour fournir aux nécessités, aux commodités et même aux plaisirs de la vie, j'entends les plaisirs fondés sur la nature et la vérité²⁶.

Cette limitation au temps consacré journallement

22. *Ibid.*, p. 124.

23. *Ibid.*, p. 129.

24. *Ibid.*, p. 142; More justifie en effet certaines formes d'esclavage, par exemple, comme châtement du crime, cf. p. 160-161.

25. *Ibid.*, p. 136.

26. *Ibid.*, p. 127.

au travail montre bien que, dans l'esprit de More, il n'est pas voulu pour lui-même, que des notions telles que le profit ou la production n'ont ici aucune valeur en tant que telles. Le travail n'est qu'un *moyen* pour assurer la subsistance et le confort de tous. À la fois le libéralisme et le communisme peuvent aujourd'hui nous faire négliger cette vérité. La lecture de More nous rappelle judicieusement les excès qu'entraîne parfois semblable oubli:

Il ne faut pas croire que les Utopiens s'attellent au travail comme des bêtes de somme depuis le grand matin jusque bien avant dans la nuit. Cette vie abrutissante pour l'esprit et pour le corps serait pire que la torture et l'esclavage. Et cependant tel est pourtant ailleurs le triste sort de l'ouvrier²⁷.

En des temps de chômage comme ceux que nous traversons, nous pouvons nous demander si nous, qui les vivons ou les appréhendons, ne pourrions pas faire face différemment aux drames suscités par ce fléau si on nous avait mieux appris à nous considérer nous-mêmes comme la fin ultime de tout travail plutôt que comme de simples «moyens de production». More, si moderne par ailleurs, n'est peut-être jamais plus actuel que lorsqu'il nous rappelle que notre accomplissement personnel ne dépend pas, ou du moins pas exclusivement, de notre «productivité» et que, si nous voulons *vivre*, nous avons à considérer nos loisirs autrement que comme des périodes de transit entre deux «journées» de huit heures. Rien n'est plus loin de ses aspirations humanistes que le mythe, par trop réducteur, de l'*homo faber*.

L'instauration d'une société capable d'assurer le bonheur de ses membres et le développement complet de leurs aptitudes à vivre humainement ne peut donc

27. *Ibid.*, p. 125.

reposer seulement sur un projet économique. Et la société utopienne répond à ses fins parce qu'elle veut et *peut*

laisser à chacun le plus de temps possible pour s'affranchir de la servitude du corps, cultiver librement son esprit, développer ses facultés par l'étude des sciences et des lettres²⁸.

More ne pense aucunement cette tâche des institutions utopiennes comme s'opposant de quelque manière que ce soit à la précédente. Il n'y a aucun «virage» à prendre, aucun «choix de société» à faire entre le travail et le loisir, la «production» et la «culture» dans une société qui se veut *humaine*, c'est-à-dire qui entend répondre aux aspirations de ses membres à *tous* les niveaux de leur existence. À la différence des doctrines économiques modernes qui, malgré ce qui les oppose, se rencontrent néanmoins pour faire de l'accomplissement humain le résultat d'un «progrès» et d'une «croissance» dont on ne peut vraiment penser le terme, ce qui risque de nous induire à les élever au niveau d'une fin en soi, More fait résulter cette plénitude de l'*équilibre assuré ici et maintenant* entre les différentes virtualités des individus et les diverses opportunités offertes à chacun de les actualiser. En somme, More voudrait «tout et tout de suite». Ce sont là de grands appétits, mais il y a sans doute avantage à formuler des exigences absolues voulues comme telles ou, du moins, à se souvenir occasionnellement que nous pouvons le faire.

Dans leurs loisirs, les Utopiens ont pour seule occupation la recherche de la volupté. More voit même le plaisir comme la fin de toutes nos actions et de toutes nos vertus, mais cet hédonisme est en quelque sorte réglé par la nature et, plus précisément, par la nature

28. *Ibid.*, p. 129-130.

humaine:

Ils appellent *volupté* tout état ou tout mouvement de l'âme et du corps dans lesquels l'homme éprouve une délectation naturelle. Ce n'est pas sans raison qu'ils ajoutent le mot *naturelle*, car ce n'est pas seulement la sensualité, c'est aussi la raison qui nous attire vers les choses naturellement délectables; et par là il faut entendre les biens que l'on peut rechercher sans injustice, les jouissances qui ne privent pas d'une jouissance plus vive, et qui ne entraînent à leur suite aucun mal²⁹.

L'auteur peut alors distinguer les plaisirs de l'âme, consistant dans l'épanouissement de l'intelligence et dans la rectitude morale, des plaisirs du corps³⁰.

More opère une autre subdivision, cette fois-ci entre les plaisirs physiques. Il retient d'abord les plaisirs des sens,

les voluptés qui opèrent sur les sens une impression actuelle, manifeste, et dont la cause est le rétablissement des organes épuisés par la chaleur interne³¹, en n'oubliant pas que le plaisir des sens peut être également l'effet d'une force intérieure et indéfinissable qui émeut, charme et attire; tel est le plaisir qui naît de la musique³².

La deuxième sorte de plaisirs physiques mentionnée par More reflète l'équilibre impliqué selon lui par la société idéale:

La seconde espèce de volupté sensuelle consiste dans l'équilibre stable et parfait de toutes les parties du corps, c'est-à-dire dans une santé exempte de malaise. En effet, l'homme que n'affecte pas la douleur éprouve en soi un certain sentiment de bien-être... Il est vrai que cette sorte de volupté n'agit et n'étourdit pas les sens, comme, par exemple, les plaisirs de la

29. *Ibid.*, p. 149.

30. *Ibid.*, p. 152.

31. *Ibid.*

32. *Ibid.*, p. 153.

table; néanmoins, plusieurs la mettent au premier rang; et presque tous les Utopiens déclarent qu'elle est la base et le fondement du vrai bonheur. Car, disent-ils, ce n'est qu'avec une santé parfaite que la condition de la vie humaine est rendue possible et souhaitable; sans la santé, il n'est plus de volupté possible; sans elle, l'absence même de la douleur n'est pas un bien, c'est l'insensibilité du cadavre³³.

Or, dans une société où le but premier de l'existence apparaîtrait comme la volupté et où le plaisir physique passant avant tous les autres serait la santé, des phénomènes tels que les maladies ou les accidents du travail, ou même comme nos si fréquents accidents de la circulation, se donneraient à ressentir comme de scandaleuses absurdités. En tout cas, ils ne pourraient aller de soi sous aucune considération. En Utopie, il semble clair pour tous que l'existence humaine prime sur tout. Par exemple, les objets matériels ne valent jamais qu'en fonction des personnes humaines; leur valeur est purement et simplement dérivée de celle que l'être humain se reconnaît à lui-même, c'est-à-dire qu'ils ne sont rien de plus que des moyens. Dans ce lieu sans lieu, on ne confond pas être et avoir. Le fait que More fustige toutes les opinions, même les plus modérées, qui lui semblent matérialistes ne surprendra donc personne³⁴. Une telle importance attribuée par lui à la santé du corps conduit l'auteur à formuler quelques-uns des principes qui deviendront quelques siècles plus tard ceux de la médecine préventive:

L'homme sage prévient le mal plutôt que d'employer les remèdes; il évite la douleur plutôt que de recourir aux soulagements. D'après cela, les Utopiens usent de tous les plaisirs du corps

33. *Ibid.*

34. Cf. p. 185-186.

dont la privation nécessiterait l'emploi de moyens curatifs³⁵.

Bien entendu, la maladie finit par venir quand même et les Utopiens assurent alors les meilleurs soins à leurs malades. Ce sont eux qui disposent des meilleurs approvisionnements en nourritures. En outre, la description faite par More des hopitaux où on les soigne semble exposer l'idéal habituellement visé par nos propres hopitaux³⁶. Mais, l'importance que les Utopiens accordent à leur bonne condition physique n'a aucun rapport avec un quelconque «culte» du corps, ce que montre la sérénité avec laquelle ils font face à la mort des autres et avec laquelle ils meurent le plus souvent eux-mêmes: «Personne... ne pleure un citoyen qui sait mourir gaiement et plein d'espoir³⁷.» La mort n'est pas un tabou, car on ne la craint pas. Si l'on fait abstraction des convictions religieuses de More, on peut retenir qu'elle se présente ici comme le dernier acte d'un *vivant*. Ceci explique les positions extrêmement modernes de l'auteur sur un thème comme celui de l'euthanasie volontaire:

Mais lorsqu'à ces maux incurables se joignent d'atroces souffrances, que rien ne peut suspendre ou adoucir, les prêtres et les magistrats se présentent au patient, et lui apportent l'exhortation suprême. Ils lui représentent qu'il est dépouillé des biens et des fonctions de la vie; qu'il ne fait que survivre à sa propre mort, en demeurant ainsi à charge à soi-même et aux autres. Ils l'engagent à ne pas nourrir plus longtemps le mal qui le dévore, et à mourir avec résolution, puisque l'existence n'est pour lui qu'une affreuse torture. «Ayez bon espoir», lui disent-ils, «brisez les chaînes qui vous étouffent et sortez vous-même du cachot de la vie; ou du moins consentez à ce que d'autres vous en délivrent. Votre mort n'est pas un refus impie

35. *Ibid.*, p. 154-155.

36. *Ibid.*, p. 133.

37. *Ibid.*, p. 186.

des bienfaits de l'existence, c'est le terme d'un cruel supplice.» Obéir, dans ce cas, à la voix des prêtres interprètes de la divinité, c'est faire une oeuvre religieuse et sainte³⁸.

On a déjà mentionné que, pour les Utopiens, les plaisirs se rapportent autant à l'«âme» qu'au corps. En effet, selon eux:

Les plaisirs de l'âme sont dans le développement de l'intelligence, et les pures délices qui accompagnent la contemplation de la vérité. Nos insulaires y joignent aussi le témoignage d'une vie irréprochable, et l'espérance certaine d'une immortalité bienheureuse³⁹.

Ces voluptés de l'âme peuvent donc être d'ordre intellectuel, moral et religieux. Nous limiterons ici nos considérations au domaine intellectuel.

En Utopie, un système d'éducation publique est ouvert à tous, chacun pouvant recevoir l'enseignement qui répond à ses intérêts ou à ses goûts:

Tous les matins, des cours publics sont ouverts avant la levée du soleil. Les seuls individus spécialement destinés aux lettres sont obligés de suivre ces cours; mais tout le monde a le droit d'y assister, les femmes comme les hommes, quelles que soient leurs professions. Le peuple y accourt en foule; et chacun s'attache à la branche d'enseignement qui est le plus en rapport avec son industrie et ses goûts⁴⁰.

Les Utopiens révèrent les sciences et les lettres. C'est aux magistrats qu'appartient la tâche de désigner ceux qui auront le privilège de s'y consacrer exclusivement, privilège que peut aussi bien obtenir un ouvrier qui aurait acquis suffisamment d'instruction durant ses heures de loisir. Chez Platon, les philosophes avaient pour fonc-

38. *Ibid.*, p. 161.

39. *Ibid.*, p. 152.

40. *Ibid.*, p. 125-126.

tion de gouverner la République; chez More, les magistrats, les diplomates, les administrateurs et même les prêtres sont choisis parmi les lettrés⁴¹.

Le temps est venu de conclure. On le fera simplement par une question: L'utopie, la sensibilité au possible, reste-t-elle elle-même possible *aujourd'hui*, dans une époque incapable au fond de dépasser le désespoir engendré désormais par notre nouvelle capacité de nous détruire complètement?

Nous voici aujourd'hui confrontés à la résolution certainement catastrophique d'une situation entièrement dominée par l'emprise des forces de mort, d'une colossale Thanatocratie à deux têtes. Et aucune force de vie ne peut, apparemment, y opposer un contre-poids sérieux. Face à l'issue catastrophique, le désespoir nous gagne, en même temps que s'exaspère en nous, sans profit, semble-t-il, le désir d'une transformation certainement plus radicale que ce que nous avons connu jusqu'à présent sous le nom de révolutions,

peut écrire Paul Chamberland dans un diagnostic impi-toyablement lucide⁴². Le courage consiste alors à refuser de baisser les bras, de démissionner et d'aller à notre perte collective avec une indifférence cynique et dure, avec une insensibilité cultivée. Il faut trouver le courage de faire face à la mort de notre civilisation, si ce n'est de notre espèce, et de lutter contre elle en lui opposant l'ouverture sur un autre possible, dont nous connaissons peut-être trop à l'avance la si fragile possibilité. Et pour-

41. *Ibid.* On trouvera un tour d'horizon des sciences utopiennes aux p. 144-145. Bien entendu, l'admiration des humanistes de la Renaissance pour les auteurs antiques se reflète dans l'accueil que les Utopiens leur réservent; cf. p. 157-159.

42. *Nécessité d'un nouvel héroïsme (la lâcheté du grand nombre tient chacun en otage)*, dans *La petite revue de philosophie*, printemps 1982, vol. 3, no. 2, p. 26.

tant, n'est-ce pas là l'essentiel, si nous voulons survivre? Chamberland le comprend bien, qui rajoute:

La question — d'urgence — c'est comment échapper à la contamination des forces de mort qui nous cernent de toutes parts, s'infiltrant dans l'intime, *du moment que nous savons qu'elles compromettent tout le possible humain*⁴³.

Il s'agit ainsi de trouver en nous le courage de décider, malgré tout, pour l'espoir, pour la vie, pour l'ouverture sur un possible plus «utopique» que jamais. Mais suffit-il de ce courage pour retrouver la jeunesse d'un monde, la splendide *innocence* d'une conscience individuelle ou collective en pleine possession d'elle-même, de ses moyens et de ses virtualités, dont témoignent au plus haut point l'humanisme de la Renaissance et, tout particulièrement, une oeuvre comme *L'Utopie*? Chamberland sait bien que non, qu'il ne suffit pas seulement d'une décision à prendre en faveur du difficile, et peut-être de l'impossible, possible humain: «Mais à quoi servirait le courage sans l'assurance d'un avènement. Et comment se soutiendrait-il sans la confiance⁴⁴?» On ne peut faire face à la mort, on ne peut s'atteler à la difficile entreprise de vivre, peu importe l'importance qu'on attache à «la droiture, la générosité, la responsabilité, la loyauté — ce que Pierre Vadeboncoeur appelle la «dignité absolue»⁴⁵, sans *raisons* de vivre. Chamberland trouve ces raisons dans l'impérissable, l'universel, «le vif surgissement du *transcender*⁴⁶». Concepts vagues, abstraits, dira-t-on. Peut-être, mais s'agit-il d'autre chose que de vivre, d'entreprendre avec la plénitude de ses

43. *Ibid.*, p. 27; souligné par nous.

44. *Ibid.*, p. 33.

45. *Ibid.*

46. *Ibid.*, p. 34.

sens, de sa volonté, de son esprit, de son amour, la lourde tâche de vivre (puisque, pour l'humanité, vivre est une tâche)?

Aussi éloignés l'un de l'autre qu'ils le paraissent du fait de leur époque, l'un se tenant à l'aube d'un monde, l'autre à son crépuscule, More et Chamberland, chacun à sa manière, donnent à croire, à espérer malgré notre possible autodestruction que l'homme, ce mortel, n'est pas encore tout à fait mort. Peut-être est-ce effectivement dans la direction qu'ils nous indiquent, ensemble par-delà cinq siècles, que nous avons à chercher «un foyer attractif à travers la débâcle imminente⁴⁷». C'est possible.

47. *Ibid.*, p. 35.