

LA SAGESSE D'EPICURE
DANS L'UTOPIE DE MORE

"Toute notre conception de l'existence
est épicurienne."

Cette phrase du jeune Erasme,¹ quel humaniste du premier quart du 16e siècle n'y souscrirait, au moins secrètement ? Il semble en effet que depuis Valla jusqu'à Rabelais, les recherches éthiques se soient volontiers fixées sur la philosophie du Jardin. Tous cherchaient alors à former ce qu'il a été convenu d'appeler un "humanisme chrétien". Tous vivaient, au moins de manière symbolique, l'expérience d'Erasme à Rome.

A cette époque (1506 à 1509) où elle n'a pas encore subi l'outrage du duc de Bourbon et de ses reîtres allemands (1527), Rome paraît régner sans contestation possible sur tout l'univers civilisé. Elle déploie sous les yeux étonnés d'Erasme le spectacle étonnant d'une cité où les monuments antiques semblent eux-mêmes souligner la pompe des fêtes chrétiennes. La foi n'est pas absente pour autant de cette atmosphère où Raphaël est en train de peindre la *Dispute du Saint Sacrement* et Michel Ange la *Création de l'homme* ; mais la joie de vivre éclate de mille manières et l'ascétisme fait peu de disciples. Sur le plan intellectuel il en est un peu de même ; les humanistes sont nombreux qui, à l'occasion des textes sacrés font preuve d'un grand savoir profane.²

Pour cette période, quand il s'agit d'art de vivre, ce n'est ni à Platon, ni à Epictète ou Sénèque que l'on emprunte les conseils, mais à Epicure. Besoin de concilier une joie de vivre tout intérieure avec une histoire journalière pleine de violence et de terreur ? Peut-être. Il nous faudra le découvrir.

Il n'est donc pas étonnant que l'ami d'Erasme, que Thomas MORE fasse aussi référence à l'épicurisme. Le climat de l'*Utopie* en est profondément marqué et particulièrement le long passage où l'auteur tente l'identification du plaisir et de la vertu. Nous allons étudier ces pages dans leur rapport aux auteurs qui ont pu les inspirer, ainsi qu'en elles-mêmes, et, au delà d'elles, dans la signification qu'elles peuvent prendre pour nous dans la confrontation toujours actuelle du christianisme avec une sagesse matérialiste.

A cause de cette actualité, cette étude voudrait être surtout une réflexion "naïve" sur le texte de More. Certes, il serait important de suivre dans ses mille ramifications l'influence de l'épicurisme sur la mentalité de cette période. Mais le trop grand nombre d'auteurs en cause, la difficulté momentanée d'approcher certains textes (tous ceux, par exemple, de l'école franciscaine) ne me permettent guère ce travail.

1. *Opera Omnia*, J. Leclerc, Leyde, 1703sq., V 1257C.

2. Pierre Mesnard, *Erasme*, Paris, 1969, pp. 12-13.

Mon ignorance éclatera moins si je me borne à méditer sur ces quelques pages de *l'Utopie*, sans référence à l'évolution postérieure de la pensée de Th. More, comme un lecteur non averti pourrait le faire maintenant que toute la pensée contemporaine découvre la richesse de l'attitude utopique.

☆☆

QUELQUES SOURCES

Quels sont les textes de l'Antiquité qui pouvaient apporter à Th. More la connaissance de la philosophie d'Epicure ? Lucien de Samosate tout d'abord :

Il y a, dans les diverses oeuvres du grand sophiste syrien du 2ème siècle de notre ère, une véritable *encyclopédie* de la culture hellène dans laquelle les hommes de la Renaissance ne cessent de puiser renseignements et exemples ; flanqué de Plutarque et de Cicéron, Lucien constitue donc une véritable somme de l'humanisme, non seulement pour la matière mais aussi pour la forme et parfois même pour la doctrine.¹

Avec Erasme, More avait entrepris de traduire Lucien dès 1505 ; l'oeuvre commune fut publiée à Paris en novembre 1506 par les soins de Bade, très élogieux pour More.

Or Lucien, à travers les accumulations de moqueries cinglantes, conserve une admiration presque religieuse pour Epicure. Citons au hasard. Dans *L'Histoire véritable* (II, 18), après ce voyage vers l'île heureuse de Phello, avec six villes "grandes et très élevées", dirigée par Rhadamante, au cours du banquet des bienheureux :

A l'égard d'Aristippe et d'Epicure, on leur accorde les premiers honneurs, en raison de leur douceur, de leur grâce, de leur gaieté de convives...

L'éloge s'accompagne, en négatif, d'une méchanceté à l'égard des Stoïciens :

On ne voit aucun Stoïcien. On prétend qu'ils sont en train de gravir le sommet escarpé de la vertu. Nous avons entendu dire que Chrysippe n'obtiendrait la permission d'entrer dans l'île que lorsqu'il aurait pris une quatrième dose d'ellébore.

A propos d'une faute commise en saluant fournit le prétexte à un nouvel éloge :

Mais qu'ai-je besoin de citer les anciens, lorsque Epicure lui-même, ce grand homme, pour qui la joie avait tant de charmes et qui regardait le plaisir comme un souverain bien, dans ses lettres sérieuses dont quelques unes nous restent et en écrivant à ses amis, commence toujours par leur ordonner de bien se porter ? (6)

C'est surtout dans *Alexandre ou le faux prophète* que Lucien définit Epicure en relation à l'essentiel : vérité, liberté :

A quel autre, en effet, un fourbe, un charlatan, ami des prestiges, ennemi du vrai, peut-il déclarer la guerre à plus juste titre qu'à

1. Pierre Mesnard, op. cit., p. 57.

Epicure dont l'oeil perçant pénétrait la nature de toutes choses e qui seul connaissait réellement la vérité ? (25). ... en outre, chos qui te plaira, j'ai voulu venger Epicure, ce philosophe vraiment sacré ce génie divin qui seul a réellement connu ce qui est vrai et l' transmis à ses disciples dont il est devenu le libérateur. (61)

Dans l'esprit des hommes de la Renaissance, le nom de Lucien es toujours lié à celui d'Epicure dans l'admiration comme dans l'aversior. Cela ne peut que confirmer l'importance du choix de More quand s'agit pour lui de faire oeuvre d'helléniste.

Cependant, pour être comprise, l'oeuvre de Lucien supposait connu la philosophie épicurienne. L'éloge y abonde mais pour des raisons troj générales et sans jamais un exposé systématique de la pensée. Deux auteur latins pouvaient servir de relais. Lucrèce d'abord. Un premier manuscri du *De rerum natura*, découvert par Pogge (1380-1450) peut-être dans l bibliothèque monastique de Murbach en Alsace, est mentionné dans un lettre de Mai 1418. Il fut la source de bon nombre de copies et servi pour l'édition princeps de 1479. Pourtant la fortune du texte de Lucrèce est bien variable. Lorenzo Valla, malgré sa sympathie pour l'épicurisme l'ignore. Marsile Ficin, qui en avait fait un commentaire, brûle celui-c en condamnant l'athéisme et le suicide (?) de Lucrèce. Ce qui n'empêch pas les éditions de se multiplier au début du 16e siècle grâce à quelque admirateurs fervents. "Nul n'a parlé un meilleur latin" affirme la préfac de l'édition parisienne (1514). On doit lire Lucrèce non pas tant pour se doctrines physiques particulières que "propter rerum cognitionem dignar homine libero". Mais presque tous retiennent surtout la valeur littérai du poème ; on s'en aperçoit aux nombreuses tentatives d'imitation portan sur les aspects descriptifs et même bucoliques de l'oeuvre, comme la March des Saisons du livre V qui peut-être inspira Botticelli dans son tableau d Printemps. Comment croire cependant que les vers admirables ne distil laient pas aussi la connaissance de la doctrine ? Seul le pessimisme d l'auteur ne convenait guère à l'enthousiasme des humanistes.

Le second auteur, Cicéron, s'il était admiré pour son style, ne laissai pas d'être un maître à penser. Or un long passage du *De finibus* es consacré à l'exposé des thèses épicuriennes ; ce livre de vulgarisatio philosophique porte tout entier sur le problème moral : quel est le bie capable d'assurer à l'homme la plénitude d'une vie heureuse ? Trois école s'y affrontent : épicurisme, stoïcisme, académie. Cette dernière a le sympathies de Cicéron, que rebute souvent la raideur stoïcienne. Pas contre, s'il n'admet pas l'épicurisme, il accepte que ses meilleurs amis s'en fassent les avocats. Cette partie du *De finibus* était connue et étudiée d manière habituelle depuis le Moyen Age (le premier manuscrit incomple date du 11e siècle). Il n'est donc pas étonnant que l'exposé de Cicéron serve constamment de source et de référence au passage de *l'Utopie* résumant à son tour la sagesse d'Epicure. Nous aurons à utiliser ce pa rallèle en analysant plus exactement ces quelques pages.

Mais il ne s'agissait avec Lucien, Lucrèce ou Cicéron, que de commentaires ou de textes de seconde main. Peut-on rapprocher plus exactement du texte même d'Epicure l'admiration des lettrés du 16^e siècle commençant ? Tout comme nous – mis à part quelques fragments retrouvés récemment – c'est à Diogène Laërce, au livre X de ses *Vies, dogmes et apophtegmes des philosophes illustres*, qu'ils pouvaient se rapporter. On y trouve, citées intégralement, trois lettres d'Epicure et ses Maximes Capitales. Mais avant 1533, date de la première édition du texte grec, Diogène Laërce n'est guère lu qu'à travers le latin d'Ambrogio Traversari. Or cette traduction est "une belle infidèle" :

C'est une interprétation, écrit Huebner en 1828, parce que le latin d'Ambrogio ne s'accorde pas tant aux mots grecs qu'à la pensée... On y trouve une réflexion ou quelques expressions qui sont si justement ajoutées au texte de Diogène, et avec tant d'art, qu'il ne semble pas qu'elles dérangent l'enchaînement et la clarté des idées, mais qu'elles l'enrichissent de façon admirable.¹

Comment ne pas comprendre dès lors une certaine défiance des hellénistes, privés du texte original ? et de ce fait, un retour d'autant plus positif à l'exposé cicéronien ?

Il était nécessaire, nous semble-t-il, de broser à grands traits ce tableau d'influences, pour saisir la possibilité d'accueil des lecteurs de l'*Utopie*. Aujourd'hui certains lecteurs s'étonnent de la présence d'un certain épicurisme chez un auteur chrétien que l'on a stéréotypé dans son attitude de martyr. Mais en 1516, dans l'exubérance de pensée partout manifestée, Epicure est une référence toute naturelle, et l'espoir de christianiser les valeurs de l'antiquité passe par sa doctrine. Il y a entre l'épicurisme et le premier mouvement de la Renaissance une telle familiarité, une telle connaturalité, qu'un exposé non épicurien au moins en partie aurait alors surpris davantage. Par contre, comme le fait remarquer Marie Delcourt dans la préface à sa traduction française de l'*Utopie* :

... le 1er Novembre 1517, Luther affiche ses thèses au portail de Wittenberg et la tempête du conflit religieux va emporter avec les grandes espérances, la hardiesse joyeuse qu'elles avaient autorisée. Ni l'*Eloge de la Folie*, ni l'*Utopie*, n'auraient pu être écrits après 1520. Rabelais seul réagira victorieusement contre la tristesse intellectuelle qui pèse ensuite sur l'Europe. (p. III)

☆☆☆

LA MORALE UTOPIENNE

C'est au livre II de l'*Utopie* que Raphaël Hythlodée aborde "la philosophie qui traite des mœurs". L'éthique du royaume d'Utopie – qui est aussi l'éthique d'Epicure – est exposée dans les pages 160 à 178 de l'édition de Yale. Nous l'étudierons dans une double corrélation

. l'une avec le *De finibus*, qui en est vraisemblablement la source principale ;
 . l'autre avec le livre I de l'*Utopie*, où sont analysés les malheurs du temps, qui sont comme le contrepoint réel du bonheur souhaitable, et qui permettent de mieux le définir.

Ils dissertent sur la vertu et le plaisir. Mais le thème principal de controverse est la question de savoir en quelle chose réside le bonheur humain, si elle est une ou multiple. Sur ce sujet ils me paraissent accorder un peu trop à la secte qui se fait l'avocate du plaisir et qui voit en lui sinon la totalité du bonheur, du moins son élément essentiel. Et, ce qui est plus étonnant encore, c'est de la religion, chose sérieuse cependant, austère, stricte, rigide, qu'ils tirent les arguments pour une doctrine si relâchée. (p. 160)

La question principale est ainsi posée en introduction mais d'une manière originale, voire paradoxale. La pensée d'Epicure a toujours gardé sinon un relent d'athéisme, du moins une coloration très forte d'irréligion. Il semblait possible de l'appliquer en mettant à part, en passant même sous silence le fait religieux. Ici, More renverse le problème : c'est à partir de, en vertu de la religion, qu'on peut vivre une philosophie du plaisir. Cette attitude est aussi celle d'Erasmus qui, quelques années plus tard dans les *Colloques*, ira plus loin encore en soutenant que le seul épicurien véritable est le chrétien. Comment expliquer ce retournement de pensée ?

Le développement de l'oeuvre de Marsile Ficin pouvait, a contrario, permettre cette attitude. Ficin a été très sensible à l'oeuvre de Lucrèce. Mais à travers cette quête du plaisir, il découvre en tout homme une anxiété profonde :

Or cette douloureuse conscience d'un manque, inhérente à notre nature, ce besoin de quelque chose qu'on ne saurait définir, ce désespoir poignant qui jamais ne quitte tout homme réfléchissant sur son propre destin, aboutissent à deux attitudes possibles : ou bien l'acceptation résignée d'un sort reconnu sans issue, ou bien l'espoir que tout ici bas n'est qu'un mauvais rêve, que cette insignifiance des choses est le signe qu'au delà d'elles existe une réalité première où tout prend un sens, une lumière qui jamais ne s'occulte et qui illumine tout, une source qui apaise toute soif.¹

Etre épicurien, c'est accepter la première solution, c'est aussi se mutiler en quelque sorte : en se limitant au monde physique, il faut perdre l'espoir de trouver le sens de la vie. La question est donc posée dans l'angoisse : ou la recherche du plaisir, ou la recherche d'un au-delà qui explique l'homme ; ou Epicure ou Platon. A partir des réflexions du *Liber de Voluptate* (1457) la rupture paraît établie, malgré une attitude toujours respectueuse à l'égard d'Epicure. Par là même, la question redouble d'intérêt pour les humanistes qui ne voudraient lâcher "ni l'un ni l'autre des deux bouts de la chaîne" : comment concilier bonheur humain ici-bas et bonheur pour l'au-delà ? Comment éviter "la folie de la croix ?"

Il semble bien que la réponse de More se situe ici dans une transformation de l'attitude religieuse. (Son attitude finale, depuis la défense patiemment juridique jusqu'à l'acceptation de la mort violente, pourrait être l'illustration la plus profonde du problème de l'édification d'un humanisme chrétien). Ici donc, la religion devient purement rationnelle : affirmation de l'immortalité de l'âme et de la bonté de Dieu, sorte de

1. E. Garin : *Moyen Age et Renaissance*, Paris, 1969, p. 223.

prékantisme naïf, schéma de la future religion philosophique du 18^e siècle. Il devient alors possible d'unifier les aspirations humaines autour de l'axe même de la raison : c'est elle qui définit les plaisirs à rechercher, c'est elle qui en fixe le but final dans une autre vie, l'immortalité devenant le critère du choix actuel :

The key role of religion in their philosophy explains how pleasure may be the summum bonum of life. Grounding their ethical system in religion they make reason the "servant to faith, not enemy". Thus, the Utopian ethic combines philosophic reason and reasonable religion, and the result of this union is the creed which joins pleasure to virtue.¹

Déjà Cicéron faisait dire à Torquatus l'épicurien que l'homme le plus heureux serait celui qui, comblé actuellement de plaisir, n'aurait rien à redouter du futur. (*De finibus*, XII 40) Que dire alors de celui qui aurait tout à espérer du futur ?

Cette réunification de l'histoire et des aspirations humaines étant posée, le développement se déroule logiquement en deux thèmes :

1. La vertu est une vie conforme à la nature.
2. Qu'est ce que le plaisir ?

ou sous une autre forme :

1. Le bonheur n'est pas dans n'importe quel plaisir : donc rôle de la raison et conformité à la nature.
2. Le plaisir, c'est ce que la nature nous fait trouver agréable ; donc cet agrément résulte à la fois de la raison et du jeu de la nature et, de ce fait, il est vertu.

Il est extrêmement intéressant de découvrir sous l'exposé simple de More dans la première argumentation (pp. 162 à 166) de nombreuses allusions à ce qu'il y a de plus fondamental chez Epicure. C'est d'abord le rôle de la raison dans le choix de ce qui est à rechercher et à éviter. Or cette "raison" est ici "prudence", vertu cardinale, mais aussi sagesse première pour Epicure :

Car ce ne sont point les beuveries, les banquets, la possession des garçons et des femmes, la saveur des poissons et des autres mets que porte la table du riche qui engendrent la vie agréable, mais un entendement droit, capable de trouver de justes raisons de choix et d'aversion, le rejet des opinions fausses d'où découle principalement l'angoisse des âmes. Le principe de tout cela et le premier bilan est la prudence. C'est pourquoi la prudence est plus précieuse encore que la philosophie. C'est d'elle que naissent toutes les autres vertus, c'est elle qui enseigne qu'il n'est pas possible de vivre agréablement sans vivre prudemment, honorablement et justement, pas plus qu'il n'est possible de vivre prudemment, honorablement et justement sans vivre agréablement. (*Lettre à Ménécée*, 130, 131)

Texte repris par Cicéron :

Clamat Epicurus, is quem uos nimis uoluptatibus esse deditum

1. Robbin S. Johnson : *More's "Utopia" : Ideal and Illusion*, Yale, 1969, p. 96.

dicitis, non posse iucunde uiui, nisi sapienter, honeste iusteque uiuatur, nec sapienter, honeste, iuste, nisi iucunde. (*De finibus*, XVIII 57).

C'est donc la raison, la source du jugement, qui nous permet de maîtriser le désir, c'est elle qui est la source de la vénération que nous pouvons avoir pour la majesté divine, c'est elle qui nous incite à la joie et à la solidarité dans la joie. Car, *ou bien* le plaisir est mauvais et il faut l'enlever à tous, *ou bien* il est bon et je le dois à moi-même comme aux autres. (Remarquons au passage la forme du raisonnement épicurien par excellence : *ou bien... ou bien.*) Ne serait-ce pas là application du précepte évangélique : "Tu aimeras ton prochain *comme* toi-même" ? A moins d'y retrouver cette pensée: "Quelques épicuriens disent qu'il se forme entre les sages une sorte de pacte qui les engage à n'aimer pas moins leurs amis qu'eux-mêmes." (Cicéron, *De finibus*, XX 70)

Ne pourrait-on aussi opposer à cette affirmation l'ascétisme de More lui-même (déjà existant avant la rédaction de *l'Utopie*, même une fois qu'il eut renoncé à la vie religieuse)? Garderait-il un domaine à part dans cette recherche du bonheur ? Dans ce même livre II il vitupère certaine forme de pénitence, mais c'est pour ajouter qu'elle peut prendre tout son sens en fonction de Dieu, puisqu'elle est acceptation d'une peine passagère en vue d'un bonheur durable :

Mépriser d'autre part la beauté du corps, ruiner ses forces, endormir son agilité dans la paresse, épuiser son corps à force de jeûnes, détruire sa santé, rejeter avec mépris les autres douceurs de la nature, sans en espérer un surcroît de biens pour autrui ou pour l'Etat ni une joie supérieure par laquelle Dieu récompenserait le sacrifice ; pour une vaine ombre de vertu se détruire sans profit pour personne, avec l'idée de pouvoir supporter plus aisément un revers de fortune qui peut-être n'arrivera jamais ; voilà ce qu'ils estiment être le comble de la folie, l'acte d'une âme méchante envers elle-même et suprêmement ingrate envers la nature, puisqu'elle la congédie avec tous ses bienfaits, comme si elle rougissait d'avoir cette dette envers elle. (*Utopie*, p. 178)

Impossible de ne pas percevoir ici un écho des affirmations épicuriennes :

Mais ceux qui veulent jouir des plaisirs sans qu'aucune douleur en résulte comme effet, ceux qui sont assez maîtres de leur résolution pour ne pas se laisser vaincre par le plaisir et ne pas faire ce qu'ils sentent bien ne pas devoir être fait, ceux-là parviennent au plaisir suprême par le renoncement du plaisir. (*De finibus*, XIV 48)

Fidèle à l'enseignement d'Epicure, l'Utopien entrevoit que le fondement de la justice, le fondement des relations de l'Etat réside dans l'attitude individuelle. C'est la nature qui "invite tous les mortels à se donner une aide réciproque en vue d'une vie plus riante", c'est elle aussi qui fait respecter les accords entre particuliers et les lois de l'Etat. Transposition positive de la remarque de Lucrèce :

La violence et l'injustice sont comme des filets ; d'où qu'elles viennent, elles reviennent toujours sur leur auteur, et il n'est pas

facile de mener une vie calme et paisible quand on a violé par ses actes les contrats collectifs de la paix. Même si on échappe aux dieux et aux hommes, on ne doit pas croire que l'acte demeurera éternellement inconnu. (*De rerum natura*, V, 1152-1187).

Reprise aussi des affirmations cicéroniennes :

La justice en effet, non seulement ne nuit à personne, mais tout au contraire est une source d'avantages, d'abord par sa vertu propre et son essence, parce qu'elle apaise les âmes, ensuite par l'espoir qu'elle donne qu'on ne manquera d'aucune des choses que la nature non pervertie peut désirer. (*De finibus*, XVI 50)

Donc, la recherche du plaisir, conformément à la nature – et de ce fait conformément à la raison – est source de vertu individuelle et de vertu civique.

QUID EST VOLUPTAS ?

Reste à définir la nature même du plaisir dans une deuxième partie (p. 166 à 178). Ici la division utilisée est fort classique, traditionnelle dans la philosophie grecque : selon la nature et selon la nécessité. Mais l'insistance mise à définir les plaisirs naturels indique à quel point est grande la défiance vis à vis de la culture et des conventions. Attitude surprenante peut-être pour un homme raffiné ; plus facile à comprendre pourtant si l'on entre dans le détail de la critique. Ce n'est pas la culture comme telle qui est reniée, mais tout l'artifice dont elle s'accompagne, toute "la perverse séduction du désir", très particulièrement dans son lien avec l'argent. "Aux désirs vains on ne peut trouver ni mesure ni limite", et l'argent se sert du plaisir pour atteindre la puissance. Déjà, Lucien faisait la différence entre le parasite et l'épicurien :

Epicure, je le sais, n'a pas honte de s'approprier ce bonheur qui est la fin même où tend le parasite : mais c'est un vol, l'agréable n'a rien de commun avec Epicure, il est tout au parasite et je le prouve. L'agréable selon moi consiste à avoir le corps exempt de douleur, l'âme libre de trouble et d'inquiétude. Le parasite jouit de ces deux privilèges, l'épicurien n'a ni l'un ni l'autre. En effet, celui qui cherche à connaître la figure de la terre, l'infinité des mondes, la grandeur du soleil, les distances célestes et les premiers éléments, qui veut savoir s'il existe ou non des dieux, qui dispute sur la véritable fin de l'homme et qui est toujours en discussion, est sans cesse préoccupé non seulement des affaires humaines mais de celles de l'univers entier. Au contraire le parasite qui croit que tout est bien et ne peut être mieux, plein d'un calme et d'une sécurité que ne trouble aucune de ces idées, mange et dort couché sur le dos, les pieds et les bras étendus, comme Ulysse naviguant sur son radeau vers sa patrie. (*Le parasite*, XI)

Il ne peut y avoir de parasite que dans une société où règne la richesse personnelle ; l'épicurien, revu par Thomas More, s'accommode fort bien de la suppression de la propriété privée. Plus que cela : définir les plaisirs non naturels revient pour More à reprendre la critique faite au livre I d'une

Angleterre bien réelle... La recherche dans le vêtement, la course aux honneurs, le goût immodéré des gemmes et des pierreries, le jeu, la chasse, sont des plaisirs faux, à rejeter. Mais ils sont, dans la réalité historique, l'apanage des nobles et des grands marchands ; ils sont à l'origine du capitalisme (cf. les ravages du "mouton", les monopoles), de l'inflation, des lois iniques et de la guerre. Faisant des malheureux, ils préparent des brigands et des révolutionnaires :

Si pourtant on gouvernait sa vie d'après la vraie raison, la grande richesse pour l'homme est de vivre le cœur content de peu : il n'y a jamais disette de ce peu. Mais les hommes se sont voulu célèbres et puissants, afin que leur fortune fût assise sur un solide fondement et qu'ils pussent vivre une vie opulente et tranquille. En vain, car luttant pour arriver au plus haut des honneurs, ils ont encombré de périls le chemin de la vie. (Lucrèce, *De natura rerum*, V 1117-1135)

A cette "autarcie" désirée par Epicure, à cette discipline des désirs qui dispense d'avoir recours au monde extérieur, aux efforts et à l'escalade de richesses de la vie sociale, répond le souhait de More :

La grandeur [d'un roi], sans même parler de sa sécurité, réside dans la richesse de son peuple plus encore que dans la sienne propre... Les sujets choisissent un roi non pour lui, mais pour eux-mêmes, afin de vivre heureux. ...La dignité royale consiste à régner sur des gens prospères et heureux, non sur des mendiants. (*Utopie*, livre I, p. 94)

S'il est possible aux lecteurs de More de trouver à travers un exposé théorique toutes les références critiques à leur situation malheureuse, il est possible aussi de leur exposer alors une classification acceptable des plaisirs naturels :

C'est l'intelligence juste de ces choses qui permet de rapporter tout choix et toute aversion à la santé du corps et à l'ataraxie de l'âme, puisque c'est là le but de la vie bienheureuse. (Epicure, *Lettre à Ménécée*).

Les plaisirs de l'âme sont la contemplation de la vérité, la joie du souvenir et de l'espérance. Les plaisirs du corps sont liés à la conservation de la vie. "L'origine et la racine de tout bien sont les plaisirs du ventre : même la sagesse et la culture doivent lui être rapportées", affirmait Epicure. More ne craint pas de développer cette formule qui fit scandale dans l'antiquité (voir p. 172). Ces plaisirs sont aussi liés à l'exercice des sens, plus encore à l'équilibre et au repos manifestés dans la santé et l'absence de douleur :

S'il n'est ni paralysé ni en léthargie, il ne refusera pas de reconnaître que la santé lui est agréable, délectable. Et qu'est ce que la délectation sinon un autre nom pour le plaisir ? (*Utopie*, p. 174)

Cette affirmation est, une fois encore, comme un écho de la pensée d'Epicure :

La stabilité du bien-être physique et l'espérance certaine de sa durée entraînent pour celui qui peut les calculer exactement la plus pleine et la plus sûre des joies. (f. B 11)

Cette classification des plaisirs entraîne nécessairement une gradation et un choix, comme l'écrit Cicéron : "Aussi, en pareille matière le sage se détermine-t-il selon la règle que voici : rejeter des plaisirs pour en attendre d'autres plus grands, supporter avec patience des douleurs pour en repousser de plus cruelles." (*De finibus*, X 33). Ce que More développe : "Mais surtout ils s'en tiennent au principe qu'un plaisir plus petit ne doit pas faire obstacle à un plus grand ; qu'il ne doit jamais entraîner de douleur après lui, et, ce qu'ils considèrent comme allant de soi, qu'il ne doit jamais être déshonorable." (*Utopie*, p. 176)

Ainsi la sagesse des habitants de l'île d'Utopie suit fidèlement l'éthique épicurienne. On pourrait se demander pourquoi l'amitié, si chère aux disciples d'Epicure, n'est pas spécialement signalée. Ne peut-on penser que toute la communauté d'Amaurote est un groupe privilégié, comme une sorte de collègue d'humanisme bien tempéré, fondé sur la noblesse de l'amitié ?

Bien plus importante est la conséquence de cette sagesse de la vie heureuse, chez Epicure et chez Thomas More : je veux dire la liberté. Pour le premier elle est "le plus grand fruit de l'autarcie" ; pour l'autre, elle est le point de départ et l'accomplissement de la communauté. En termes rousseauistes, nous dirions que cette liberté inaliénable permet seule que les volontés individuelles fondent la volonté générale et commune en elle.

☆☆☆

PROBLEM FOR ALL SEASONS

Parvenus au terme de cette analyse -- qui pourrait être plus poussée encore, mais il faudrait citer alors la totalité de l'*Utopie* en parallèle avec le *De finibus* -- nous serions tentés de n'y voir que l'exposé fidèle d'une doctrine de l'antiquité admirée et revue par un helléniste fervent, réservée de ce fait à la compréhension de ces quelques intellectuels surhumains que nous traitons d'humanistes. Or, il nous semble, au contraire, que l'analyse et les retouches que comporte l'*Utopie* peuvent être une leçon actuelle. Tout matérialisme apparaît comme une possibilité d'unification de l'homme malheureux. Ne pourrait-on lui ajouter ce quelque chose qui permettrait d'y agréger aussi une spiritualité sans en détruire l'unité ? Cette nostalgie est de tous les temps et le recul que nous pouvons prendre par rapport à la pensée de More nous permet peut-être de l'éclairer mieux.

Pour diverses raisons, la recherche du bonheur selon Epicure est toujours actuelle. La première raison d'ordre négatif, c'est qu'il propose une sagesse pour temps de misère. Son époque est celle de l'oppression : il faut parer au plus pressé, et la philosophie ressemble alors à la médecine. On a perdu le sens de la Cité fondamentale ; chaque homme vit comme isolé, solitaire, sans racines. Epicure sait que la conscience dépend des causes extérieures : il existe un milieu de la paix, des conditions d'existence de la joie : "On ne triomphera pas des ennemis intérieurs avant d'avoir vaincu les ennemis du dehors." La paix spirituelle comporte une installation matérielle. L'homme qui veut être heureux dans la Grèce bouleversée du

3e siècle, ne peut compter que sur lui-même pour faire naître les conditions de son bonheur : limiter ses désirs, faire cesser la crainte :

Il y a des moments de l'histoire où la vie sociale est tellement dégardée, où le commerce humain produit tant de malheurs que ce désordre paraît être une condition perpétuelle de la vie collective. Lorsqu'elle est jugée essentiellement et non accidentellement inhumaine, l'espoir même des métamorphoses, le courage même des utopies disparaissent.

Si la vie sociale est l'unique loi naturelle de l'homme, il n'y a pas d'issue : on ne remonte pas le courant de la nature. Mais si elle est une fabrication, une convention, on peut toujours reprendre ce courant naturel qui ne va qu'à la joie, restituer dans l'homme une nature que le groupe effaçait. Un nouvel espoir naît : si le malheur est social, le malheur n'est pas la loi." (Nizan : *Les matérialistes de l'Antiquité*, p. 19).

Si l'individu semble s'isoler, c'est pour susciter une nouvelle société, au moins réduite, liée par exemple à la fonction de l'amitié, où le groupe naît de déterminations individuelles.

Cette recherche pour les temps de malheur est aussi valable pour les gens les plus simples. En période tragique, les philosophes doivent avoir la sagesse modeste. "Si ce philosophe te paraît peu savant, dit Cicéron, c'est qu'il a cru qu'il n'y avait pas de science en dehors de celle qui apprend à vivre heureux." (*De finibus*, XXI 71) On a en effet reproché à Epicure la pauvreté de sa physique et de sa logique. Il lui suffit de purifier l'homme de ses terreurs, de le ramener à sa nature la plus profonde en mettant le social et le culturel entre parenthèses. Permettre à l'homme de se retrouver complet, délivré, c'est assez pour que naisse la joie.

Parmi les valeurs plus positives qui expliquent l'actualité d'Epicure, il y a d'abord la découverte de l'importance radicale du corps. L'homme est né pour la joie, mais la joie est fondée sur le corps. Ainsi en Utopie, on lit Platon et Aristote, mais on estime Hippocrate et Galien ; et la médecine -- entendons la connaissance du corps -- est en honneur : "Ses découvertes sont parmi les plus belles et les plus utiles de cette philosophie à l'aide de laquelle ils pénétrèrent les secrets de la nature, ce qui leur donne des joies admirables." (*Utopie*, p. 182). Ainsi le 20e siècle, menacé de destruction, redécouvre la sexualité. Cette attention au corps n'est pas un but ; elle est seulement reprise de la dimension de l'humaine nature. Elle est aussi conscience des limites, non pour se désespérer mais pour se libérer par cette connaissance. Limiter son désir à l'essentiel, c'est se donner les possibilités du loisir et de la liberté. Ici, nous retrouvons une des grandes préoccupations de l'*Utopie* : bien organisé pour subvenir aux besoins ordinaires, un travail journalier de six heures est suffisant. Il libère alors un temps précieux pour la culture et les relations humaines. Mais cela n'est possible que par la participation spontanée de chaque liberté.

Comment ne pas comprendre dès lors le glissement de la pensée chez les chrétiens du 16e siècle ? Le plaisir peut être parfait, mais la joie doit

être parfaite. Le loisir, c'est la chance offerte à la contemplation, à la "meilleure part" face aux agitations du monde. Tant il est vrai que malgré son apparent athéisme, la philosophie d'Epicure semble facilement christianisable. Cette modestie dans la recherche du bonheur naturel s'apparente aisément à l'esprit biblique, ignorant de la dualité corps-esprit. Cette liberté fondamentale pourrait bien être celle des enfants de Dieu. Cette forme d'ascétisme joyeux peut conduire à l'harmonie d'un Paradis terrestre reconquis par l'homme. Cet éloge passionné de l'amitié préfigure le "Voyez comme ils s'aiment !". Cette reconnaissance de la communauté humaine annonce le second commandement semblable au premier. Et l'on comprend jusqu'à l'enthousiasme d'Erasmus :

Si l'on appelle épicuriens ceux qui pratiquent une existence délectable, personne ne mérite mieux ce titre que les justes qui vivent saintement et pieusement. Et si nous remontons à l'étymologie, personne n'est plus digne du surnom d'Epicure -- qui signifie en grec celui qui porte secours --, que la maître adorable de la philosophie chrétienne. (*Colloques*, "L'Epicurien", ed. cit. V 887)

Comment expliquer alors que bien vite l'influence du stoïcisme ait définitivement supplanté celle d'Epicure à l'intérieur de la pensée chrétienne ? D'aucuns diront que c'est justement à cause de ce sens de la liberté qui exclut toute valeur de l'enseignement et surtout de l'autorité, donc de la dépendance : "Il est vain, dit Epicure, de demander aux dieux ce qu'un homme peut lui-même acquérir." (f. A 6) D'où la tentation pour les moralistes chrétiens, d'adopter la signification stoïque de la conformité à la nature, fût-ce au prix d'un contre-sens sur la "providence" et la "soumission à la volonté des dieux." "Si l'apôtre Paul attaque les philosophes, il a seulement en vue les épicuriens," déclare Clément d'Alexandrie. Mais cette explication plus politique que philosophique n'est pas suffisante. D'autres raisons font apparaître que la collusion christianisme-épicurisme demeure une tentation sans issue.

Fondamentalement, la pensée d'Epicure est matérialiste. Certes, il parle de l'existence des dieux, mais ces dieux sont indifférents au monde. Il peut sembler facile de supprimer le matérialisme en rétablissant une relation entre les dieux et l'homme, mais c'est transformer totalement l'idée de nature. L'éthique d'Epicure est inséparable de sa physique ; elle exige qu'on élimine toute intervention providentielle et toute représentation angoissante de la mort. Comment dès lors la christianiser sans la détruire ? Etienne Gilson affirmait en 1924 qu'il nous manquait "une connaissance précise de ce que la philosophie médiévale enseignait touchant la nature." Un demi-siècle plus tard, somme-nous mieux renseignés ? Certes,

ce qu'il y a d'optimisme foncier dans le catholicisme n'est presque jamais pris en considération, et l'on ne soupçonne pas que l'humanisme littéraire ou philosophique de ce temps pourrait bien n'être à certains égards qu'une hérésie de nature et d'origine religieuse, née de la libération à l'état pur de l'un des éléments constitutifs de l'humanisme chrétien. C'est là, nous semble-t-il, que gît l'une des sources

les plus fécondes en difficultés et en malentendus. Opposant radicalement Christianisme et Nature, comme si le christianisme était le calvinisme, on se rend foncièrement inintelligibles des hommes tels qu'Erasmus, Montaigne et Rabelais.¹

Mais ce concept de nature n'est pas nécessairement celui d'Epicure.

Plus encore, l'attitude de l'épicurisme est foncièrement individualiste. La relation à l'autre est seconde ou seulement basée sur un lien affectif. Essayer d'en donner une vision de groupe est une des difficultés de l'Utopie, ce qui explique que toute la cité soit considérée comme une grande famille (où les liens du sang rapprochent les personnes), ou comme un monastère (où le sens de la filiation divine doit susciter l'affection commune). En admettant même que la cité puisse se fonder, elle entre nécessairement en conflit avec les libertés individuelles par le rôle de la loi ; sauf à affirmer comme Rousseau dans *Le Contrat Social*, dont la démarche est très souvent proche de l'Utopie : "On les forcera d'être libres."

Ainsi malgré les apparences favorables, on ne voit guère comment rapprocher totalement épicurisme et christianisme sans risquer de détruire l'un ou l'autre. L'oscillation de la pensée de More, ou plus exactement le doigt qu'il met sur les contradictions entre l'existence monacale des Utopiens et leur cynisme dans les affaires publiques, concrétise ce danger. Les risques étaient plus patents alors dans cette philosophie que dans le stoïcisme, bien que ce dernier comporte autant de dangers secrets, que Pascal tentera de mettre en évidence et dont nous souffrons peut-être encore.

☆☆☆

Pourtant l'optimisme du 16^e siècle commençant amenait de solides penseurs à rêver que le "vieil homme" de la philosophie antique pouvait se revêtir de "l'homme nouveau" selon le Christ sans être détruit. Inlassablement, chaque humaniste refait la tentative d'un épanouissement total et harmonieux de l'homme heureux en fils de Dieu. "A moins qu'une religion révélée par le ciel n'inspire à l'homme une doctrine plus sainte...", suggère pourtant Thomas More. Et sans doute est-ce dans le noeud même de la Révélation que gît cette rupture substantielle.

Les années de procès de More pourraient être la dernière illustration de ce conflit entre la recherche humaine du bonheur et la religion, entre sagesse de ce monde et désir de l'au-delà. Il semble avoir voulu désespérément lutter avec les armes du droit jusqu'aux plus ultimes concessions. Mais la prudence, le quant-à-soi du philosophe doivent disparaître pour une dernière affirmation où la religion naturelle et rationnelle n'a plus part : mourir pour témoigner n'est que folie pour les sages selon la nature. La joie véritable ne peut être désormais que don gratuit et non fruit d'une démarche raisonnable : "Dieu nous a donné à tous les deux la grâce et de désespérer de nous-mêmes et de nous en remettre entièrement et en toute dépendance, à l'espérance et à sa force," écrit-il dans une dernière

1. E. Gilson, "Rabelais franciscain", *Revue d'histoire franciscaine*, 1924.

lettre à sa fille Marguerite.¹ Le cap est franchi où il paraît dérisoire de faire du Christ le véritable Epicure. Il faut choisir et sceller ce choix de son sang. Mais ce goût du bonheur, cet amour heureux pour "le doux royaume de la terre", transparaissent encore, au dernier instant, dans le naturel et l'humour de Thomas More

Lyon

M.-M. LACOMBE

Les références de l'*Utopie* sont données d'après l'édition de Yale ; c'est la traduction française de Marie Delcourt qui a été utilisée.

1. Cité dans Georges Hourdin : *Un intellectuel sans vanité : St Thomas More*, Paris, 1958, p. 124-125.

*

Une édition peu connue, à ne pas dédaigner, est

L'Utopie de Thomas Morus

traduite par Samuel Sorbière, Amsterdam, chez Iean Blaeu, 1643, cf. Gilbson n° 21.

Voici un extrait de la dédicace à Frédéric Magnus, Comte Sauvage du Rhin :

Monseigneur,

Voici une République dont le plan fust tracé il y a six vingts ans passés par l'un des plus grands hommes de son siècle ; qui ayant considéré profondément le train des affaires du monde voulut en remarquer les défauts dans cest escript...

L'utile et l'agréable se rencontrent ici meslés en sorte qu'on ne sçait lequel y entre en plus grande mesure...

La Haye ce 1 de Novembre 1642.

*