



HAL
open science

La question des langues dans L'Utopie de Thomas More

Jean-Michel Racault

► **To cite this version:**

Jean-Michel Racault. La question des langues dans L'Utopie de Thomas More. Travaux & documents, 2005, Travaux & Documents "Uglossies", 23. hal-02162041

HAL Id: hal-02162041

<https://hal.univ-reunion.fr/hal-02162041>

Submitted on 21 Jun 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La question des langues dans *L'Utopie* de Thomas More

JEAN-MICHEL RACAULT
Centre de Recherches Littéraires et
Historiques de l'Océan Indien
Université de La Réunion

Il y a, semble-t-il, deux manières d'aborder la question des langues dans les utopies.

La première, relevant de ce qu'on a pu appeler « la linguistique fantastique »¹, s'intéresse de façon exclusive aux langues fictives des sociétés imaginaires. Son optique et ses méthodes ne diffèrent guère de celles de l'ethnologue ou du linguiste entreprenant de décrire l'idiome d'un groupe humain réel. L'entreprise est grandement facilitée lorsque l'auteur a déjà accompli une partie de la tâche, ainsi dans les utopies de la fin du 17^e siècle contemporaines des grands débats sur les langues artificielles et la « grammaire générale »², notamment dans *La Terre Australe Connue* de Gabriel de Foigny (1676) ou dans *l'Histoire des Sévarambes* de Veiras (1677-79), ce dernier allant jusqu'à fournir des tableaux de déclinaisons et de conjugaisons. Encore ces descriptions ne sont-elles ni assez exhaustives ni surtout assez cohérentes pour autoriser une reconstruction véritablement fonctionnelle de la langue fictive, sauf peut-être dans l'extraordinaire entreprise de création borgésienne d'un monde du pseudo-Psalmanaazaar, mystificateur de génie dont la *Description historique et géographique de l'île Formosa en Asie* (1705) parut si convaincante qu'on le chargea d'enseigner à Oxford aux futurs missionnaires qu'on se proposait d'y envoyer un « formosan » tout entier de son invention³.

-
1. S. Auroux, J.-Cl. Chevalier, N. Jacques-Chaquin (éds.), *La linguistique fantastique*, Paris, Joseph Clims-Denoël, 1985.
 2. Voir Paul Cornelius, *Languages in Seventeenth-and Early Eighteenth-Century Imaginary Voyages*, Genève, Droz, 1965.
 3. George Psalmanaazaar, *An Historical and Geographical Description of Formosa* (Londres, 1704), traduction française sous le titre *Description de l'île Formosa en Asie*, Amsterdam, E. Roger, 1705. Sur l'interprétation de cet ouvrage, voir Frank Lestringant, *Une sainte horreur ou le voyage en Eucharistie, XVI^e-XVIII^e siècles*, Paris, PUF, 1996.

On a préféré ici une autre manière de comprendre le sujet, qui envisage la « question des langues » – et le pluriel prend en ce cas tout son sens – en l'élargissant à toutes les formes d'échange linguistique que met en jeu l'utopie considérée comme un texte littéraire et non plus seulement comme un contenu intellectuel. Si les langues imaginaires construites de toutes pièces par les utopistes en font indiscutablement partie, il faut y faire entrer aussi l'ensemble des procès d'échanges réellement ou fictivement mis en jeu, à commencer par ceux qui affectent – réellement ou fictivement toujours – le texte du récit utopique : la langue qu'utilise le voyageur-narrateur pour communiquer avec ses hôtes ; celle dans laquelle il rédige la relation de son voyage ; celle enfin dans laquelle nous le lisons, et qui n'est pas toujours la même : fréquemment s'interpose entre la version imprimée et le texte « original » inaccessible un « éditeur » qui met en forme, retranche, réécrit et, pour commencer, traduit. Les aventures de Sadeur en Terre Australe, rédigées par ce dernier en latin, ont été selon la page de titre « réduites et mises en lumière par les soins et la conduite de G. de F. » [Gabriel de Foigny, le véritable auteur], tandis que l'éditeur de l'Histoire des Sévarambes a dû, dit-il, soumettre à une uniformisation linguistique le manuscrit laissé par le voyageur Siden, qui alternait français, italien et provençal. A quoi s'ajoutent encore, outre les phénomènes d'interférence linguistique liés aux problèmes de traduction – car comment dire l'Ailleurs sans distorsion dans le langage de l'Ici ? – la question souvent évoquée dans les textes de la diversité des systèmes graphiques et, au-delà, celle des multiples contenus culturels que l'écriture peut ainsi véhiculer d'un monde à l'autre, c'est-à-dire la question du Livre comme vecteur de l'altérité : les citoyens du pays utopique ont fréquemment des livres, annales historiques ou textes sacrés, qui entrent en dialogue avec les nôtres et parfois en contestent les bases ; quant au récit utopique, relation d'un double itinéraire entre les deux mondes, il est par nature indissociable de cette fonction médiatrice du langage.

C'est donc sur cette seconde perspective, qui ne dissocie pas la question des langues de celles de la confrontation des altérités et du fonctionnement même du texte utopique, que cette étude mettra surtout l'accent. Elle s'appuiera pour cela sur l'œuvre fondatrice du genre, L'Utopie de Thomas More (1516), où les choses se présentent avec une relative simplicité que les utopies ultérieures tendront à compliquer.

Poser la question de la langue – ou plutôt des langues – dans l’ouvrage de More, c’est d’abord s’intéresser au texte de L’Utopie et à ses conditions de production réelles d’abord, fictionnelles ensuite. Ce classique de la littérature anglaise, on l’ignore parfois, a été écrit et publié en latin⁴ (*De optimo reipublicae statu, deque nova Insula Utopia*, « De la meilleure forme de communauté politique et de la nouvelle île d’Utopie »), un latin dont tous les éditeurs, commentateurs et traducteurs ont souligné la difficulté et les ambiguïtés. Humaniste épris de belle latinité, More est aussi un juriste et un négociateur pour qui le latin parlé est la langue de travail usuelle, d’où, comme le relève André Prévost dans sa monumentale édition critique du texte, la présence de trois niveaux de langue très différents : latin parlé véhiculaire dans la transcription des entretiens du premier livre, langue spécialisée ou technique lorsqu’il s’agit de débats philosophico-religieux ou de l’évocation des métiers, langue poétique ou oratoire lorsque le contexte justifie une recherche esthétique⁵. Les néologismes et les jeux de mots de l’auteur compliquant encore la tâche du traducteur, toute traduction de L’Utopie est aussi inévitablement une interprétation⁶. Enfin L’Utopie n’est pas un texte clos : entre l’édition de Louvain (1516) et la version *ne varietur* publiée à Bâle en 1518, l’œuvre s’enrichit d’un paratexte proliférant (malheureusement omis dans la majorité des éditions modernes) constitué pour l’essentiel par des échanges de correspondances entre grands noms de l’humanisme européen portant sur l’Utopie envisagée à la fois comme création littéraire et comme mythe collectif : lettres d’Erasme à l’imprimeur Frobenius, de Guillaume Budé à Thomas Lupset, de Pierre Gilles à Jérôme Busleiden, de Thomas More à Pierre Gilles, de Busleiden à More ; plus divers poèmes et documents annexes, dont un sizain latin attribué à un certain Anemolius, « poète lauréat », ainsi qu’un quatrain « en langue vernaculaire des Utopiens » qui constitue l’unique témoignage direct sur ce que pourraient être l’idiome et le système graphique du pays imaginaire.

Précédé d’un alphabet utopien, accompagné d’une translittération en caractères latins et suivi d’une traduction latine, ce document, qui a

4. Nos citations du texte de L’Utopie proviennent de l’édition de Marcelle Bottigelli-Tisserand, Paris, Editions Sociales, coll. « Les Classiques du Peuple », 1966. Pour le texte latin et les *parerga*, on a utilisé l’édition critique du texte de l’édition de Bâle (1518) procurée par André Prévost, Paris, Mame, 1978.

5. Ed. citée, Avant-propos, p. CCXI-CCXXXIV.

6. Parmi les nombreuses études sur ce thème, voir le chapitre III de l’Avant-propos de l’édition A. Prévost de L’Utopie (éd. citée, p. CCXXIII-CCXXXIV).

exigé de l'imprimeur la fabrication de poinçons spéciaux (les lettres de l'alphabet utopien résultent de la combinaison de cinq formes géométriques de base), est trop bref et trop sommaire pour permettre une reconstruction de l'idiome qu'il permet de transcrire, à supposer que l'auteur se soit donné la peine de le rendre cohérent ; cela même si la traduction fournie, qui se veut un mot à mot littéral (« Horum versuum ad verbum haec est sententia »), autorisait théoriquement l'entreprise⁷. On se bornera à y remarquer la présence de racines latines (voluala, traduit par libenter, volontiers, est apparemment un composé de volo), grecques (gymnosophaon est donné pour équivalent de philosophia) et d'un système de flexion apparenté à celui des langues classiques (ha = « me », accusatif ; he = « moi », nominatif ; chama = « île », ablatif ; chamaan = « île », accusatif). C'est donc du côté de l'Antiquité qu'il faut chercher les modèles de la langue utopienne, à défaut de pouvoir en reconstituer les structures : l'unique échantillon qui nous en soit donné ne l'autorise guère, à la différence des cosmogonies linguistiques de Foigny ou de Veiras, et le statut paratextuel tardif de cette citation, qui n'appartient pas au noyau de l'œuvre et encore moins à l'édition originale, montre bien que là n'était pas le but de More.

7. Voir la reproduction en fac-similé de l'édition Prévost, p. 335.

discours à la première personne d'un narrateur connu, Thomas More, renforcée par la multiplication des indications circonstancielles d'ordre historique et géographique, tend à persuader le lecteur de leur réalité. Si l'on accepte de céder à l'illusion réaliste, le recours au latin, langue de communication internationale usuelle, est l'hypothèse la plus probable (bien que Raphaël lui préfère nettement le grec, à l'image sans doute de More lui-même)⁸ ; c'est en tout cas dans cette langue que son récit nous est livré.

Mais sous le texte latin affleure un arrière-texte grec : au fil du tableau utopique dressé par Raphaël émergent des noms – une vingtaine – empruntés à la langue utopienne et visiblement forgés sur des étymons helléniques. Ils désignent des sites géographiques – à commencer par le nom de l'île elle-même, Utopie –, des titres (Adème), des magistratures (Syphograte) et ne sont déchiffrables que pour le lecteur humaniste qui, comme Raphaël, « possède le grec en perfection » (p. 69). Cette confrontation dialogique des deux langues, où il faut sans doute voir un écho des débats du temps – une « Guerre de Troie » oppose alors aux « Grecs » de la jeune génération humaniste les « Troyens » latinisants qui en sont restés à la scolastique médiévale –, crée au sein du texte des niveaux de lecture différents et des jeux d'ironie.

Ces noms en effet ont tous un sens, y compris les purs toponymes. Dans le monde réel, le nom propre est purement désignatif : renvoyant de façon spécifique à un seul être ou à un seul lieu, il a un référent, mais pas de signifié. Les vocables utopiens, eux, expriment à travers leur étymologie hellénique un rapport ironique ou autoparodique à la réalité qu'ils désignent. Il peut s'agir d'un rapport de négation résultant de divers préfixes privatifs : le nom de l'Utopie peut se traduire par « Non lieu » (ou-topos), son prince porte le titre d'Adème (a-demos, « sans peuple »), le fleuve qui l'arrose – si l'on peut dire – s'appelle l'Anhydre (« sans-eau »), l'un des peuples voisins est celui des Achoriens (« sans-pays »). Mais d'autres types de contradiction interne entre le sens du mot au regard de son étymologie et la réalité qu'il désigne en Utopie sont également concevables, par exemple le renversement ironique qui vient contredire dans la traduction du vocable la connotation positive de l'être ou de la chose à qui il s'applique. Ainsi les Polylerites, peuple sage

8. Raphaël, nous dit-on, « connaît assez bien le latin et possède le grec en perfection. L'étude de la philosophie, à laquelle il s'est exclusivement voué, lui a fait cultiver la langue d'Athènes de préférence à celle de Rome » (éd. M. Bottigelli-Tisserand, p. 69). La thèse de la supériorité de la culture grecque sur la culture latine est reprise p. 157.

présenté comme modèle pour la réforme des institutions pénitentiaires anglaises, dont le nom signifie à peu près « beaucoup de sottises » ; Amaurote, glorieuse capitale de l'île, dont le nom est formé sur le grec *amaurôton* (« qui obscurcit ») se traduirait par « la cité des nuées » ou « la ville-mirage », selon l'équivalence proposée par Prévost ; Raphaël Hythloday, le témoin de vérité, après tout unique garant de l'existence du pays d'Utopie, ne serait s'il faut en croire son nom qu'un *uthlos daïos*, un « adroit en bavardage », conformément à la vieille topique qui, depuis Ulysse et l'Odyssée, fait de tout voyageur un menteur en puissance. L'étymologie introduit sournoisement la dérision dans l'univers « idéal » que le récit feint de donner pour modèle et l'inverse en parodie. Elle a également un autre résultat qui est de renier l'effet de réel si soigneusement ménagé. Mais les indices ironiques du fictionnel ne sont perceptibles qu'à un certain niveau de lecture : les faux noms propres grecs noyés dans le texte latin ne seront relevés que par le lecteur helléniste, qui seul percevra le sel du double registre linguistique : effet de réel suscité par le texte latin, associé au sérieux du modèle utopique ; mais aussi négation de cet effet de réel et de ce sérieux apparent introduite par l'arrière-texte grec.

Mais de cette contradiction More tire un effet de réalité second, si l'on peut dire, résultant d'une ironie de deuxième niveau. Comme le fait observer Louis Marin⁹, voir dans ces noms un indice d'irréalité relève d'un étymologisme naïf pour lequel le nom ne saurait être que l'allégorie de la chose à la manière cratylienne. Déduire de leur nom que l'île d'Utopie n'existe pas ou que le fleuve Anhydre est sans eau, c'est aller un peu vite en besogne, car ce qui est nié n'est pas le référent, mais seulement le signifié ; l'île est une île qui s'appelle « Sans-Lieu », le fleuve un fleuve qui s'appelle « Sans-Eau ». Entre More, Pierre Gilles, Erasme, Jérôme Busleyden et d'autres, l'échange de correspondances badines retourne plaisamment le soupçon de mensonge appliqué au récit de Raphaël : qui irait inventer des noms aussi absurdes qu'Utopie ou Anhydre ? Ce qui trahit la fiction, c'est au contraire l'excès de vraisemblance. L'absurdité même des noms est la garantie de leur authenticité, donc de la véracité du récit. La justification au demeurant ne cherche nullement à emporter la conviction du lecteur : elle relève d'un jeu intellectuel conforme au tempérament de More, qui dans sa lettre-préface à Pierre Gilles s'en prend aux gens dépourvus d'humour¹⁰, et

9. Louis Marin, *Utopiques : jeux d'espaces*, Paris, Minuit, 1973, p. 115-131.

10. Voir l'édition Prévost, p. 354.

s'inscrit dans l'esprit du « jeu sérieux » (*serio ludere*) dont les historiens de la Renaissance ont montré la fécondité ; comme l'Éloge de la Folie d'Érasme, dont More fut le dédicataire à la faveur d'un jeu de mots gréco-latin sur son nom (*Encomium Moriae*), L'Utopie est une sorte de canular d'humanistes jouant de façon parfois fort subtile sur la dualité linguistique latin/grec et sur les pièges de l'étymologie : les syphogrates, respectables magistrats utopiens, seront ainsi *ad libitum* de « sages vieillards » (*sopho-gerontes*) ou de « stupides vieillards » (*sypho-gerontes*), on pourra voir dans les philarques, autres magistrats, soit des chefs de tribu (*phylarkos*), soit des amateurs de pouvoir (*philarkos*), ce qui serait plus inquiétant, et quant à l'Utopie, se présentant elle-même sur le mode de la prosopopée allégorique par la voix du poète lauréat Anemolius (au choix « le venteux » ou « le flatulent »), elle se réclame d'une amphibologie riche de sens :

Utopia priscis dicta, ob infrequentiam, [...]
Eutopia merito sum vocanda nomine.
 [Utopie, pour mon isolement par les anciens nommés [...]
 Eutopie, à bon droit, c'est le nom qu'on me doit]¹¹

L'ambiguïté tient au préfixe grec que transcrit le U- initial : préfixe négatif Ou- ? préfixe mélioratif Eu- ? Le pays d'Utopie est-il un « Non-Lieu » (*Outopos*), un Pays-de-Nulle-Part, ou bien un « Bon-Lieu » (*Eutopos*), un Pays-où-tout-est-bien ? C'est donc de façon tout à fait délibérée que l'auteur joue sur l'ambivalence étymologique d'où découlent non seulement deux interprétations possibles du lieu imaginaire qu'il a créé, mais aussi deux conceptions à la fois indissociables et profondément différentes du phénomène utopique tel qu'il a été compris à travers les temps, de More à nos jours, selon que l'étymologie retenue met l'accent sur son irréalité ou sur son idéalité : conçue comme *outopos*, l'utopie est un genre appartenant à la littérature de fiction ; conçue comme *eutopos*, elle est un mode de l'imaginaire politique.

Ces jeux étymologiques sur les noms utopiens conservent toutefois un statut extratextuel. Jamais explicités au sein de l'œuvre elle-même, évoqués au mieux dans les *parerga* qui l'entourent, ils résultent pour l'essentiel de l'activité interprétative du lecteur humaniste fort de sa connaissance des langues classiques. Il resterait à explorer un dernier

11. Ed. Prévost, p. 330-331.

aspect, intratextuel cette fois, de la question des langues dans L'Utopie, celui des commentaires ou des indications explicites que fournit le récit du voyageur sur l'idiome du pays imaginaire et sur ses origines. De prime abord, la moisson peu abondante laisserait croire qu'il s'agit là pour More d'un point très secondaire.

De la langue utopienne, Raphaël Hythloday, le voyageur-narrateur de retour de l'île d'Utopie, se borne à indiquer qu'elle est « riche, harmonieuse, fidèle interprète de la pensée », mais aussi qu'« elle est répandue, plus ou moins altérée, sur une vaste surface du globe » (p. 144), précision curieuse lorsqu'on connaît l'insistance apportée dans sa description liminaire sur l'éloignement et la difficulté d'accès de ce pays. Cette présentation très vague, à la différence des longues séquences didactiques consacrées au problème par Foigny et Veiras, ne permet aucune reconstruction du système linguistique, mais laisse quand même émerger deux caractéristiques : l'adéquation des mots aux idées, ou si l'on préfère la transparence de la relation entre signifiants et signifiés, et la nature originnaire de la langue utopienne, dont il est suggéré qu'elle pourrait bien être la langue-mère de tous les idiomes du globe, peut-être cette « *lingua humana* » que parlait Adam au Paradis, souvent identifiée à l'hébreu dans la tradition théologique, et dont les mots désignaient la « véritable nature » des choses. Si l'interprétation est exacte, More annonce – très discrètement – l'utopie linguistique de Foigny, le rêve cratyléen d'une langue originnaire composée de mots « vrais » qui offrent avec la réalité qu'ils désignent un rapport nécessaire : issus d'une première création non pécheresse antérieure à celle d'Adam, les Australiens de La Terre Australe connue « forment si parfaitement leurs noms qu'en les entendant on conçoit aussitôt l'explication et la définition de ce qu'ils nomment [...]. L'avantage de cette façon de parler est qu'on devient philosophe en apprenant les premiers éléments, et qu'on ne peut nommer aucune chose en ce pays qu'on n'explique sa nature en même temps »¹².

Mais cette conception philosophico-théologique d'un cratylisme originnaire qui ferait de la langue utopienne une langue mère potentiellement parfaite, source des autres langues du globe, cède la place chez More à une proposition généalogique exactement inverse puisque, précise plus loin Raphaël des Utopiens, « Je les crois Grecs d'origine ; et quoique leur idiome se rapproche beaucoup du persan, l'on trouve dans

12. Gabriel de Foigny, *La Terre australe connue*, éd. F. Lachèvre, Genève, Slatkine Reprints, 1968, p. 130.

les noms de leurs villes et de leurs magistratures quelques traces de la langue grecque » (p. 158). Conformément à une démarche historico-philologique promise à un riche avenir, la question des langues débouche sur une généalogie des peuples du globe ; il en sera ainsi encore au début du 18^e siècle chez le jésuite Lafitau étayant sur des « preuves » étymologiques le mythe de l'origine pré-hellénique des Indiens du Nouveau Monde¹³, et l'étude des origines indo-européennes alimentera dans la linguistique comparative du 19^e siècle des spéculations à peine moins aventureuses. A défaut d'incarner la nation-mère, l'Utopie est issue des peuples de l'Ancien Monde dont elle a recueilli les héritages culturels les plus prestigieux : la Grèce et la Perse, mais aussi l'Égypte et Rome, puisque, précise Raphaël,

« Il y a environ douze cents ans, un navire poussé par la tempête échoua devant l'île d'Utopie. Le flot jeta sur le rivage des Égyptiens et des Romains, qui ne voulurent plus quitter ce pays qu'avec la vie. Les Utopiens tirèrent de cet événement un parti immense ; à l'école des naufragés, ils apprirent tout ce que ceux-ci connaissaient des sciences et des arts répandus dans l'empire romain » (p. 110).

Ce n'est plus ici la seule origine de la langue utopienne qui est en jeu, mais à travers elle l'histoire de la transmission des cultures : l'Utopie, suggère-t-on, a recueilli le meilleur de toutes celles de l'Antiquité païenne à la veille de la christianisation de l'Empire romain, la date assignée à l'arrivée sur ses côtes de naufragés égyptiens et romains, « il y a environ douze cents ans », situant l'événement sous le règne de l'empereur Constantin à l'époque de l'édit de Milan (313), premier acte de reconnaissance officielle du christianisme.

L'Utopie est à la fois un monde « autre », géographiquement et idéologiquement séparée du réel de référence par l'inversion des normes couramment admises – le bannissement de la propriété privée et les usages infamants attribués à l'or en offrent des exemples spectaculaires –, et une composante d'un univers perçu malgré tout comme unitaire, puisque cette séparation n'a pas interdit les échanges entre les deux mondes. Les Utopiens n'incarnent pas une humanité radicalement autre mais, du point de vue culturel au moins, une sorte de rameau détaché des peuples d'Occident : événement encore tout récent en 1516, la découverte du Nouveau Monde constitue l'arrière-plan idéologique de

13. Joseph-François Lafitau, *Mœurs des Sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris, Saugrain l'Ainé et Charles Etienne Hochereau, 1724, 2 vol.

L'Utopie, laquelle transpose sur le plan de la fiction romanesque les débats naissants sur le monogénisme et le polygénisme et les hypothèses anthropologico-théologiques sur l'origine des Indiens d'Amérique, en qui certains ont voulu voir sur l'autorité du quatrième livre apocryphe d'Esdras les descendants des tribus perdues d'Israël¹⁴.

Les échanges avec l'Europe instaurés – ou plutôt restaurés après des siècles d'interruption – par l'entremise de Raphaël et de ses compagnons vont accentuer cette parenté humaine, culturelle et aussi linguistique de l'Utopie avec l'Europe, et ceci grâce à une action s'exerçant dans les deux sens.

La communication la plus évidente s'effectue de l'Europe vers l'Utopie et porte sur trois points principaux. Il s'agit d'abord d'échanges linguistiques et plus généralement culturels : vécue par les intéressés dans un extraordinaire enthousiasme, l'initiation des Utopiens à la langue grecque (fidèles à ses préventions, Raphaël n'a pas cru devoir à ce stade du moins les initier au latin) est en réalité une redécouverte, la réappropriation d'une origine oubliée, ainsi qu'on nous le suggère :

« M'est avis que cette grande facilité avec laquelle ils apprirent le grec prouve que cette langue ne leur était pas tout à fait étrangère » (p. 158).

Rien d'étonnant donc s'ils se distinguent par « leur facilité à copier la forme des lettres, la netteté de leur prononciation, la promptitude de leur mémoire et la fidélité de leurs traductions » (p. 157). Avec la langue, c'est tout l'acquis de la culture hellénique qui leur est transmis grâce à la bibliothèque que Raphaël a pris soin de leur léguer : Platon, Aristote, Plutarque, Lucien, Aristophane, Homère, Euripide, Sophocle, pour se borner aux plus notoires au sein d'une longue liste qui contient aussi des grammairiens, des historiens, des scientifiques... Il est clair que la redécouverte de l'héritage grec par les Utopiens renvoie ici à la grande restitution de la culture classique dont les contemporains de More ont été les témoins et les acteurs.

Le second apport de Raphaël est d'ordre technologique, mais d'une technologie encore liée à la culture : il s'agit de l'imprimerie et de la fabrication du papier, en somme des techniques de diffusion de masse de l'héritage humaniste ; ici encore la fiction utopique ne fait que transposer l'histoire culturelle réelle, puisque la génération de More, né en 1477, année où paraît le premier livre imprimé en Angleterre, est exactement

14. Voir Giuliano Gliozzi, *Adamo e il Nuovo Mondo (1500-1700)*, Florence, La Nuova Italia, 1976.

contemporaine des progrès de ce nouvel instrument de propagation du savoir.

Mais l'émergence du Livre est elle-même dans un rapport étroit avec l'aspect peut-être le plus essentiel de l'action de Raphaël en Utopie, qui est religieux : c'est lui qui y apporte « le nom du Christ, sa doctrine, sa vie, ses miracles, l'admirable constance de tant de martyrs, dont le sang volontairement versé a soumis sous la loi de l'Évangile la plupart des nations de la terre » (p. 183). Et une fois de plus la Révélation chrétienne, loin d'introduire en Utopie la radicale nouveauté d'une religion autre, ne fait qu'y actualiser un christianisme virtuel antérieur, puisque tout dans les mœurs et les institutions le préfigure et l'appelle : la morale utopienne est déjà celle de l'Évangile, le système collectiviste est conforme à « la vie commune des premiers apôtres, si chère à Jésus-Christ, et actuellement encore en usage dans les sociétés des vrais et parfaits chrétiens » (p. 183). Enfin l'attitude utopienne d'agnosticisme religieux, qui rappelle le thème paulinien du « Dieu inconnu », prépare la réception de cette Révélation chrétienne : les Utopiens disent ignorer si leur religion est la bonne et supplient Dieu de les éclairer. Il n'existe donc aucune contradiction entre les lumières de la raison naturelle, qui les a guidés jusqu'ici, et celles de la Révélation qu'ils s'apprêtent à accueillir et dont l'imprimerie sera le vecteur ; est-il besoin de souligner l'actualité de ces détails à l'orée de la christianisation missionnaire du Nouveau Monde ?¹⁵

Le sens de l'échange est cependant réversible, non plus de l'Europe à l'Utopie mais de l'Utopie à l'Europe. Médiateur entre les deux mondes, Raphaël ne se borne pas à apporter au Nouveau la langue et les lettres grecques plus la Révélation chrétienne ; il répercute aussi par son témoignage le tableau de l'Utopie vers l'Ancien Monde, sa société d'origine. Les deux processus ne se situent pas sur le même plan. Bien que cette perspective apparaisse dans les *parerga*¹⁶, nous n'avons pas de

15. C'est, semble-t-il, aux modalités canoniques de la diffusion du christianisme dans les terres lointaines que renvoient les débats des Utopiens sur la possibilité d'ordonner eux-mêmes des prêtres (p. 188), ce qui reviendrait à valider implicitement le principe du « sacerdoce universel » qui sera celui de la Réforme. A cette constitution d'une Église autocéphale canoniquement discutable, More oppose l'action missionnaire classique, théologiquement plus orthodoxe, en relatant dans sa lettre-préface à Pierre Gilles les démarches entreprises par un pieux théologien qui, assure-t-il, aurait sollicité du Souverain Pontife le titre d'évêque de l'île d'Utopie afin d'aller évangéliser ses habitants (éd. Prévost, p. 350). Mais la tonalité du passage relève clairement du badinage ironique.

16. C'est le sujet de la lettre de Jérôme Busleiden à Thomas More qui sert de postface à l'édition de 1518 (éd. Prévost, p. 634-642).

représentation textuelle d'une éventuelle action de l'Utopie et du modèle socio-politique qu'elle incarne sur le réel de référence, si ce n'est la phrase finale du livre dans laquelle, reprenant la parole en son nom après la péroraison de Raphaël, More conclut avec un scepticisme légèrement désenchanté :

« Je confesse aisément qu'il y a chez les Utopiens foule de choses que je souhaite voir établies dans nos cités. Je le souhaite plus que je ne l'espère » (p. 201).

La dimension essentielle de l'échange ne peut être en ce cas qu'extra-romanesque et même extra-textuelle, puisqu'elle concerne l'action, hypothétique et difficilement mesurable, du modèle utopien sur le lecteur destinataire et à travers lui sur le réel de référence. C'est là une autre « Révélation », parallèle et inverse à la Révélation évangélique. Porte-parole auprès de l'Ancien Monde de la société parfaite de Nulle Part comme il a été l'introducteur en son sein du christianisme et de la civilisation du Livre, Raphaël au terme de ses cinq années passées en Utopie « [n'a] pu [se] décider à en sortir que pour révéler ce nouveau monde à l'ancien » (p. 109). Quant à Thomas More, jouant sur son statut ambivalent de personnage fictif témoin du dialogue, et d'auteur réel du livre, il parachève la tâche médiatrice du voyageur portugais en transmettant le témoignage de ce dernier, et donc le message de l'Utopie, auprès du lecteur, multiplié presque à l'infini par le miracle de l'imprimerie. Voyages, entretiens, traductions, messages, livres, tout cela est mis en jeu dans le texte moréen ; la question des langues en Utopie n'est qu'un aspect d'une problématique plus générale, celle de la communication.