



Utopie, cité idéale : une Histoire

Mme. Ghita BENDAOUED

Docteur en Littérature française

Maroc

**Résumé**

L'utopie est l'espérance concrétisée, la combinaison de l'espérance et du savoir, la combinaison des contraires, la résolution du paradoxe entre la sensibilité et la raison, la morale et le bonheur, l'homme et la communauté... Bref, c'est la réconciliation de tous les paradoxes et même leur surpassement. Or, *Utopia* est aussi un ouvrage qui cherche à trouver un public type parmi les œuvres cultes européennes et à devenir le messager non seulement d'un genre littéraire mais aussi d'une histoire de la littérature sociale tout entière. Depuis MORE, et tout au long de trois siècles, le phénomène parvient à son apogée en Occident. Dès lors, le nom toponymique se transmue peu à peu en nom commun, se vulgarise jusqu'à devenir un genre littéraire que l'on situera dès l'Antiquité jusqu'à ce qu'il prenne au XVIII<sup>e</sup> siècle le sens d'un plan de régime politique et d'organisation sociale toujours en référence à PLATON. C'est après coup que le terme utopie est appliqué aux textes anciens. En fait, ce dernier, tout en incluant une racine et un préfixe grecs, n'est pas démontré comme tel dans la littérature grecque. Tandis que MORE et CAMPANELLA se réfèrent indirectement à PLATON en employant le dialogue, des termes composés de grec et en proposant d'une façon générale le régime anti-féodal de la « Polis » cité parfaite platonicienne.



## Abstract

Utopia is hope made concrete, the combination of hope and knowledge, the combination of opposites, the resolution of the paradox between sensitivity and reason, morality and happiness, man and community... In short, it is the reconciliation of all paradoxes and even their surpassing. However, *Utopia* is also a work which seeks to find a typical audience among European cult works and to become the messenger not only of a literary genre but also of an entire history of social literature. Since MORE, and throughout three centuries, the phenomenon has reached its peak in the West. From then on, the toponymic name was gradually transmuted into a common name, popularized until it became a literary genre that we will locate from Antiquity until it took on the meaning of a plan in the 18th century of political regime and social organization always with reference to PLATON. It is after the fact that the term utopia is applied to ancient texts. In fact, the latter, while including a Greek root and prefix, is not demonstrated as such in Greek literature. While MORE and CAMPANELLA refer indirectly to PLATON by using dialogue, terms composed of Greek and by generally proposing the anti-feudal regime of the "Polis" perfect Platonic city.

**Mots clés :** utopie, cité idéale antique, cité idéale moyenâgeuse, millénarisme ou chiliarisme, scepticisme philosophique de la Renaissance, réforme et réformateurs religieux.



## Introduction

La lecture de l'Ancien et du Nouveau Testaments, en particulier des Evangiles et des récits des merveilleux voyages des moines incitera l'homme moyenâgeux à dessiner plusieurs cartographies au sein desquelles il essaiera de situer le Paradis Terrestre qui devient ainsi un espace atteignable du moins, duquel nous pouvons souhaiter approcher. Peut-être voyons-nous là une recherche de la transcendance, qui sera la raison primordiale sur laquelle se fonderont les premiers essais d'édification de cités idéales millénaristes en Amérique. Alors interpeler PLATON et MORE, c'est après avoir remarqué que l'identique désir a amené à penser pendant des décennies un au-delà légendaire, une déviation qui permet d'éluder le quotidien d'où apparait une sorte de sensation d'ingénuité, se poser le souci plus abscons de la transition du modeste imaginaire à sa concrétisation concrète. Par conséquent, l'utopie touche simultanément le statut des enjeux pratiques dans la proportion où elle pose le souci de sa relation à la réalité et la métaphysique, parce qu'elle parait interpellée à endosser l'écartement entre réalité et illusion, notion empirique et notion pure... ? Cette contrainte de la mise en exercice revient à PLATON, alors qu'elle n'a été ensuite qu'une modeste contrainte. Les schismes religieux médiévaux, monachisme et millénarisme, se combinent alors afin d'édifier des cités idéales et des religions loin de l'Eglise. Tel est le champ d'émergence d'autres terres propices à explorer par des voyages fictifs extraordinaires.

### **I- Antiquité, Moyen Âge : une cité inexplorée et un voyage plus imaginaire qu'invraisemblable**

Plus qu'une pérégrination dans l'espace, c'est une pérégrination dans le temps que les hommes antiques et moyenâgeux nous proposent, où le Temps biblique et l'ère contemporaine se confondent : les voyageurs ont traversé les quatre fleuves qui découlent du paradis, ils ont mesuré les traces du pied d'Adam, ils ont pris un morceau de la tour de Babel : notamment, ils ont rencontré des humains qui descendent droitement d'Adam et Ève, qui, comme eux, ne consomment pas de viande et s'habillent de végétaux<sup>1</sup>. Cet homme de l'époque antique et moyenâgeuse est souvent décrit en tant qu'assujetti à un agencement cosmique tout puissant et affligeant, que ce soit dans le sort impitoyable de la tragédie grecque ou dans l'omniprésence des dieux dans la société médiévale. En fait, la marque de l'ère antique et moyenâgeuse n'est pas seulement le développement technologique, mais le progrès intense de la philosophie et la forme initiale d'urbanisation. En conséquence, ce sont deux époques durant lesquelles l'être humain assimile à imaginer son influence sur le monde en pensant la manière de transformer le monde en son monde parfait. C'est d'ici que sont nées les cités parfaites de la mythologie et de la philosophie bibliques et des philosophes grecs antiques, ensuite les cités théologiques et défensives moyenâgeuses. Ces deux

<sup>1</sup> Cf. GADRAT Christine, « Au Jardin d'Eden », de Jean de MARGNOLLI, Editions Anacharsis, à l'Abbaye de Fontevraud 20 Septembre, p.4.



ères ne sont pas uniquement des époques de conceptualisation, mais aussi un focus sur l'harmonie, qui renvoie au souhait de modéliser l'espace à partir d'une forme abstraite de l'imagination humaine, dont l'organisation des communautés selon, certains modèles idéologiques, marque la première étape de la mainmise de l'espace, spécificité de la cité parfaite<sup>2</sup>.

### 1- Cités et utopies : les cités idéales antiques

La pensée politique de PLATON est le reflet de l'excellence du vivre ensemble. Et la définition d'une cité idéale peut être utilisée comme premier objet, car son existence appartient à une philosophie de la cité, révèle et explique avec PLATON, pour la première fois, la nature de la politique communautaire, son système et son avenir. En l'exprimant comme une unique vérité qui donne une vie propre. De là, cette réflexion examine les œuvres platoniciennes, qui illustrent le mieux comment les philosophes ont fait de l'unité de la cité une fin politique, et comment l'exploration de cette unité est devenue une fin philosophique. Du prototype psychologique au sens physiologique, on peut survoler l'ensemble de l'œuvre de PLATON et l'appréhender comme la philosophie politique de la cité juste.

Les utopies dépeignent généralement des sociétés présumées à l'équilibre. D'un côté démographique, les conduites et les règles doivent donc amener à un système stationnaire : les écrivains ne manquent alors pas de dépeindre les principes de régulation permettant d'y arriver, par la supervision de toute la sexualité. Or, le but de ces règlementations est-elle uniquement, ou même essentiellement, démographique ? Etudiant le cas trop traditionnel de la Ville de PLATON, CHARBIT démontre que la visée platonicienne était plutôt de mettre en valeur un agencement social d'aspect révolutionnaire, qui est en réalité intrinsèquement conservateur, que quelques-uns ont même jugé despotique. Le nombre défini des habitants en 5040 se baserait ainsi moins sur ses vertus arithmétiques, que sur des référents divins tolérant la justification d'un agencement social idéalement gradué...<sup>3</sup> Philosophes, historiens et orateurs grecs ont défini, analysé et discuté cette organisation primitive, la cité, qui favorise davantage l'idéalisme qu'une réflexion politique active, et elle est toujours dominée par des questions morales. À leurs yeux, c'est un cadeau du ciel et une excellente société politique. La Grèce a payé le prix de son indépendance parce qu'elle n'a pas dépassé ce cadre. Même les apôtres du panhellénisme sont restés fidèles à ce cadre et n'ont pas réussi à concevoir un autre digne d'être un peuple civilisé. En fait, les Grecs ont différentes définitions de la ville. Avant de devenir un territoire, c'était une organisation collective : c'était autour du culte de la divinité de Poliad, citoyens unis par une même histoire. Quoi qu'il en fût son gouvernement, la ville exerça une influence sur ses habitants : les Grecs se

<sup>2</sup> Cf. BARABINO Victor, *Cités idéales de l'Antiquité et du Moyen-Âge : de l'utopie à la ville anthropocénique*, ENS de Lyon, p.231.

<sup>3</sup> CHARBIT Yves, *La Cité platonicienne : histoire et utopie*, In : *Populaire* 2002/2, Volume : 57, p.231.



définirent d'abord en tant que citoyens. La cité juste fait naître des justes, c'est ce que fait PLATON dans *La République*, qui révèle l'étroite relation entre éthique et politique dans l'univers grec. ARISTOTE distinguait l'humain des autres animaux, car il appartenait à la cité. Représentante de la volonté collective, la législation est suprême ; la cité se fonde avec elle, elle est donc « indépendante » ou non. Dès lors, il est compréhensible que les penseurs grecs aient du respect pour « nomoi » et la gêne qu'ils éprouvent face à une possible opposition à cet ordre séculier et à un conflit avec les lois universelles et permanentes, ainsi qu'à la confrontation entre nature et loi. SOCRATE tentera de le résoudre avant que le stoïcisme ne le dépasse<sup>4</sup>.

De retour à PLATON, *Critias* n'est pas uniquement primordial comme ouvrage controversé, mais également à cause de sa dimension mythique. Parce que le mythe qui permet d'assimiler les rapports intenses qui réunissent *Critias*, *la loi* et *la République*, et il dévoile de plus la concordance potentielle entre les trois caractéristiques de la ville parfaite ; la République : l'agencement de l'espace, 5040 maisons stationnaires, population de trois classes sociales. Comme nous l'avons vu, la démesure, l'arrogance de l'Atlantide a provoqué les châtiments des divins : on est au noyau de *Critias*. La ville stationnaire, obligatoirement composée du nombre 5040, est donc un outil d'éluder le déclin. A la cité stable « diké » peut ainsi être complètement exploitée ; plus encore, le nombre 5040 clivable par douze, tels les douze divins du Panthéon, a une dimension religieuse, plaçant la ville sous la souveraineté divine. Avec la division de l'espace en douze peuplades, conformément à l'harmonie divine, une autre raison d'arrogance dans la cité a été écartée. Pour les trois souches sociales de *La République*, elles s'assimilent exactement aux trois fonctions classiques. L'agencement social est dès lors fortement établi et peut ainsi éviter la démesure, car les gardiens et les guerriers qui exercent conjointement les pouvoirs séculier et religieux font partie de la lignée pure. A ce titre, ils ne sont donc pas concernés par les contingences matérielles. Il y a une raison forte au dernier point : c'est précisément à cause des divergences politiques qui ont détruit la ville concrète ; PLATON espère rendre la ville parfaite unique et homogène. Et à cause de l'homothétie entre les humains et la cité, il ne devrait pas y avoir de différences individuelles entre les guerriers et les gardiens. De là, c'est ce qui explique les systèmes d'eugénisme de *La République*, qui évince toutes les divergences entre les citoyens, par le biais d'un même modèle éducatif, et encore par le manque d'activité économique, origine des dissensions et des distinctions sociales, alors que les gardiens et les soldats peuvent se dévouer à l'exécution de missions politiques. Le régime platonicien va bien au-delà de l'incohérence démographique, à la cohérence de construire la pensée religieuse traditionnelle. Mais, comme le voit clairement Popper, cette cohérence est l'exact opposé de l'invention extraordinaire de la modernité grecque traditionnelle. Nous nous sommes largement penchée sur l'interrogation de

<sup>4</sup> Cf. BURDEAU François, « Conceptions politiques de la cité antique », In : *La carte mentale*, p.1.



l'espace, car elle dresse parfaitement l'interférence permanente entre les idées des philosophes et la participation des hommes politiques au conflit de leurs époques. Enfin, à quel point la ville parfaite de *La République* est-elle différente de la ville concrète des *Lois* ? PLATON n'a jamais abandonné les utopies philosophiques pour assurer le fonctionnement démocratique de la cité comme l'a fait Clisthène. Son but ultime est de placer la cité entre les mains des dieux autant que possible. L'usage des mythes et la quête permanente de la légitimité religieuse universelle d'un organisme collectif pour des raisons partisans s'inscrivent tout à fait dans cette logique<sup>5</sup>.

Il est absolument plausible que le but d'un peuple stationnaire dans l'État platonicien est tout uniment de participer à garder une distribution égalitariste de la propriété. L'égalité est un fondement essentiel de la république de PLATON, et un développement et/ou un abaissement du chiffre des habitants aurait chamboulé ladite république<sup>6</sup>. Là aussi, l'interprétation étroite de la pensée de PLATON prévaut à nouveau. Tout d'abord, sa préoccupation pour « l'égalité » est problématique, du moins elle ne doit point être assimilée dans la signification de l'égalité démocratique, parce que ce penseur est antagonique à ce régime. La raison pour laquelle, le régime politique le plus réussi d'après lui demeure Sparte, non plus la démocratie d'Athènes. En plus, la notion d'immobilité démographique - au sens d'une population à nombre fixe - est complètement archaïque. Pour PLATON, influencé par Héraclite, l'immobilité est la cessation d'un mouvement décadent à long terme lié à l'ordre mythique. Il s'agit donc d'abord d'un concept, renvoyant à la vision philosophique et politique de la cité-État, où Sparte, et absolument plus Athènes, peut le mieux empêcher ce courant décadent. HUTCHINSON a souligné l'influence du mouvement démographique de la population sur le régime social, en dépassant dès lors la réflexion platonicienne. En fait, selon PLATON, restaurer la justice dans la cité, c'est changer les hommes. Dans *La République*, les homothéties sont très claires : si les citoyens sont « sages, courageux, doux et justes », la cité sera de même, car :

Au sein de la ville et au sein des âmes des individus, il y a des organes concordants et symétriques en nombre [...]. Ensuite, n'est-il pas apodictique que les individus soient sages d'identique façon et à travers l'identique constituant que la Ville. On dit, je crois, que la justice a pour les individus l'identique trait que dans la Cité<sup>7</sup>.

En effet, la quête d'un régime politique convenable veut dire juste, et nécessite la réconciliation de la cité et de l'individu. PLATON entreprend alors d'inventer le chef idéal, à la dimension de sa ville idéale. Il dépeint en détail les gardiens de la ville et les forces morales qu'ils posséderont. Selon lui, l'essentielle est la

<sup>5</sup> CHARBIT Yves, *La Cité platonicienne : histoire et utopie*, Op.cit., pp.253-254.

<sup>6</sup> HUBERT Gérard, « EP Hutchinson *Le débat sur la population*. Le développement des théories conflictuelles jusqu'en 1900 », publié en ligne par Cambridge University Press le 17 Août 2016, pp.11-13.

<sup>7</sup> PLATON, *La République*, Editions, Seuil, Paris, 1993, pp.440-441



sagesse, ce qui signifie que la raison surmonte la passion et que la sagesse s'obtient d'abord par la connaissance mathématique. Alors qu'ils ont également besoin de faire de l'exercice physique, car en plus de la formation individuelle, l'enseignement de la sagesse les ébauche à devenir des chefs idéaux.

Pour lui, les mathématiques sont proches de la vérité, proches alors de la sagesse, qu'est un caractère typique à la connaissance de la philosophie. PLATON diffère de ce prototype pédagogique. S'il pointe les ateliers artistiques et l'exercice physique, il suggère qu'il devrait étudier les mathématiques dès le premier âge. Or, il ne devrait pas enseigner la philosophie qu'après l'âge de trente ans. Cela peut s'expliquer par le fait que ce n'est que dans la vieillesse que l'on peut être gardien dans la ville juste platonicienne conformément à ces critères d'appartenance. Quant à la méthode d'acquisition des connaissances, l'exercice de mémoire est une sorte d'entraînement similaire à l'exercice physique et aux exercices militaires, et, d'après VERNANT : « il est propre à la philosophie de substituer à l'observance rituelle comme aux exercices militaires un dressage mental qui privilégie tout d'abord, tel que dans la méléte poétique, sur un domaine de mémoire »<sup>8</sup>. Cependant, cette ville n'est donc pas fondée sur le consensus des habitants. Elle est forcée par un seul homme qui croit avoir le pouvoir de repenser l'humain et la société, car il a la vérité et le bon sens philosophiques, et vise à les appliquer au sein de la cité. Dans cette perspective, la sanctification religieuse peut paraître en tant que l'un des critères déterminants de la maîtrise politique de la cité. Ce faisant, si le totalitarisme existe, c'est à cause de la divergence particulière entre l'imaginaire grec traditionnel et les traditions judéo-chrétiennes, qui impliquent l'état ontologique des individus. Tel que l'écrivait François CHATELET :

Le sujet est estimé non tant qu'une intériorité renfermée sur elle-même et qui a, de surcroît, une destinée historico-politique, mais tant qu'un être, individuel certainement, indéfectiblement allié pourtant à son titre de citoyen et de composant d'univers. Elle édifie une concordance structurelle entre l'agencement de l'âme, celui de la Ville et celui du monde. Et, enfin, à la mesure du monde que les deux autres doivent s'agencer<sup>9</sup>.

Ainsi, pour la république hellénique du V<sup>e</sup> siècle avant J.C, la cité de PLATON n'était pas forcément totalitaire. Ce n'est certainement pas dans le système de pensée platonicienne. En ce qui concerne son intérêt particulier pour tout ce qui structure la cité, le souci est de diminuer les différences causées par des tempéraments afin de rendre les citoyens adhérents à une seule conception politique commune, car ils constituent d'abord des unités fonctionnelles assurant la charge tournante de la cité. Mais évidemment, nous ne pouvons pas accepter certaines des mesures prêchées. De plus, ce prototype nous semble davantage

<sup>8</sup> VERNANT Jean-Pierre, VIDAL-NAQUET Pierre, *La Grèce ancienne*, II. L'espace et le temps, Seuil, Paris, 1991, p.167.

<sup>9</sup> CHATELET François, *Platon*, Editions, Gallimard, Paris, 1972, pp.72-73.



terrifiant, qu'il s'agisse justement de démographie, car le dirigisme de l'Etat touche les domaines les plus privés et les plus intimes : la procréation, la famille, le mariage... Les utopies économiques semblent moins inhumaines. Alors, si nous regardons ces pionniers d'opinion des philosophies politiques, la lumière émise sur la politique et le dogme démographique contemporains peut nous soutenir à les assimiler en s'épaulant sur les principes qui les font transcender pour conclure que leur but éternel est la recherche de la pureté première perdue<sup>10</sup>. Mais le questionnement qui se pose est bien le suivant : est-ce que PLATON a connu le vrai dieu ? Le Dieu des philosophes, le Dieu auquel la raison naturelle peut accéder par sa propre puissance depuis le monde qui se consacre à sa vision. C'est pourquoi, cette raison a trouvé la pureté divine, et a même découvert le Dieu d'Abraham et de Jésus-Christ discrètement. Dans ce sens, la passion platonicienne pour les idéaux, sa sublimation spirituelle, son amour pour la vérité et la justice, tout ce qui l'a fait avant surnommer « PLATON divin » font tendre à penser que son âme n'est pas loin du monde du Salut. Pourtant, ce dont nous voulons discuter, ce n'est pas ce mystère qui excite la pensée de tous les humains, mais nous nous intéressons à la théologie de la ville platonicienne et plus profondément au son sens profond du contenu caractéristique du divin. Dans cet immense et splendide édifice, dans une série de dialogues allant du *Timée* à *La République* et aux *Lois*, pouvons-nous voir quelques enseignements ou quelques données simples, qui révèlent sans aucun doute l'aspect divin réel, une caractéristique unique qui ne peut être attribuée qu'à Dieu, et alors permettre de dire que tel ou tel homme selon sa propre nature a connu le vrai Dieu ?

La cité de PLATON invite l'homme à voir une Beauté de Dieu qui ne se présente qu'à l'âme cherchant sa fin finale. La poursuite du vrai en tant que mouvement ascendant des Idées a répondu aux besoins profonds de l'âme entière. Ce n'est donc pas proprement intellectuel. Comme dialectique de la connaissance, la dialectique des Idées commande aussi la dialectique de l'amour. L'homme auquel le philosophe pense sera aussi l'être aimé. La beauté éternelle attire l'union de l'amour. Dans cette union, l'être est perçu comme existence, l'union ou la rencontre au-delà de la connaissance poétique, et la terminologie de la recherche scientifique est cohérente avec le but de l'impulsion fondamentale de l'âme. Cet amour n'est point un type d'amour à désir subtil, il ramènera l'être aimé à lui-même. La Beauté est aimée pour elle-même. Nous la voyons, nous y pensons en extase, nous en sommes accros, comme profiter des bienfaits d'un ami, et nous sommes heureux de son excellence unique. Ainsi, la complaisance a une couleur bienveillante. On pense au bonheur de la personne qu'on aime, on l'espère parfait qu'il était, et notre amour pour lui semble être une condition nécessaire à notre amour pour nous-mêmes. Il apparaît que l'aimé soit vraiment une Personne. Il doit avoir en quelque sorte un caractère, de manière à inspirer l'amour affectueux de

<sup>10</sup> Cf. CHARBIT Yves, *La Cité platonicienne : histoire et utopie*, Op.cit., pp.257-258.



l'âme, afin que cette âme y tende, tout comme nous avons tendance à un seul et unique Principe.

Donc la dialectique de l'amour devient religion. Le besoin de combiner l'âme religieuse avec l'Être digne d'amour rejoint sa complétude dans la religion de la Beauté de PLATON. Voir le Bien est l'acte d'adoration le plus pur. L'objet conçu est facilement métamorphosé par le comportement d'adoration. Dans la perception de l'Être, il n'y a pas seulement la joie philosophique de connaître, mais aussi quelques autres caractères, qui expriment la nature religieuse de la saisie et les émotions qui l'accompagnent. La contemplation aboutit au mysticisme religieux. Les accents du *Phédon*, du *Banquet* et de *Phèdre* sont des accents religieux, et le sage de *Théétète* nous donne une impression de conversion à Dieu par la contemplation des Idées. Le Bien même, Bien absolu, est aussi le Bien universel du monde : il est l'Ordre le plus élevé et la Justice la plus suprême. Dès lors, nous devons obéir à cet Ordre, et la valeur exceptionnelle du Bien universel nous oblige à l'aimer plus que tout. Dans ce sens, c'est le bien moral, le bien idéal de la droiture humaine. A cette époque, le sage dut renoncer à son intérêt personnel pour soutenir l'intérêt de l'ensemble. Par conséquent, toute sa vie a été inspirée par une passion pour le Bien, de son propre bien et le bien de la cité. Parce que le vrai bonheur, auquel notre mal actuel profite encore, se révèle non seulement à louer le Bien, mais aussi à le « faire ». Même les actions conformes au Bien valent mieux que la contemplation, ou, du moins, la contemplation n'est pas parfaite et ne se terminera pas par l'action.

De cette façon, le mystique a prouvé son amour, même s'il était égoïste, il s'est transformé en une sorte d'amour qui donne. Il fait la justice, sans aucun autre retour que cette justice elle-même. S'abandonnant pour elle, il perdit tous les biens terrestres, mais il obtint le Bien, et il fut plus heureux que le conquérant injuste. Une vie si généreuse, un tel héroïsme, n'est-il pas un signe convaincant de la présence de Dieu, dont le seul amour qu'il lui porte peut rendre l'âme humaine enflée et noble à ce point ? Encore plus important que la valeur et la pureté de la vie morale, c'est que nous pouvons rapporter nos sentiments liés à l'Absolu lui-même pour soutenir une véritable rencontre avec Dieu. La complaisance et la bienveillance envers lui ne sont-elles pas un témoignage de l'amour désintéressé qui ne peut être suscité que par la présence d'une Personne divine ? Il faut répondre à cela, et nous pensons que les perspectives transcendantales sont suffisantes pour évoquer ce sentiment. Le monde dans lequel PLATON s'efforce de vivre est un monde magnifique. Il l'admirait, il l'aimait, et il y trouvait son bonheur, il voulait qu'il fût, qu'il restât et qu'il brillât de plus en plus. N'est-ce pas bienveillance et complaisance dans un monde de valeurs qui plaît aux âmes nobles ? L'union « mystique » elle-même n'autorise aucune conclusion sur l'existence divine. La recherche d'extase par le biais de l'ascèse intellectuelle et morale et la mort mystérieuse de l'intelligence ne peut être produite qu'à partir de l'énergie inspirée par le suprême éros métaphysique. Par conséquent, la poursuite de l'extase peut



toujours être centrée sur le sujet lui-même, et loin d'être réalisée par le contact avec Dieu lui-même. Dès lors, l'architecture intellectuelle de la cité juste de PLATON, constituée par le processus purement rationnel de la dialectique, est représentative de la négation du réel en tant qu'il est envisagé par les êtres humains, si l'on entend donner à ce type de construction une portée ontologique absolue. Alors, les Idées suprêmes du Beau, du Bien et de l'Un sont des essences pures, transcendant toute catégorie d'espèce et de genre, et sont applicables à tout ce qui existe, mais ce ne sont que des Idées, des êtres de raison qui forment l'esprit à travers le processus de généralisation globale. Elles sont basées sur la réalité vraie, parce que toute réalité est bonne et belle, mais l'Idée elle-même n'existe que dans l'esprit, avec sa propre structure, ses caractères sur-universels et transcendants<sup>11</sup>. Donc, la position de PLATON est une position pure. Personne ne peut la franchir, s'il s'engage dans la même perspective. Cela n'empêche pas PLATON lui-même de pouvoir atteindre le vrai Dieu que par ses ressources de pensée ou grâce à cette cité idéale et ses prototypes, mais il n'y a pas de temps à sa disposition. Elle est venue, adaptée à l'outil intellectuel de l'expression de la Vérité sublime : Dieu est la pureté première que l'Homme recherche.

## 2- Cités et utopies médiévales

La cité médiévale idéale conserve une certaine influence antique, surtout que l'obéissance à l'ordre divin demeure encore la plus importante. La « Jérusalem nouvelle » décrite dans l'*Apocalypse* expose la Jérusalem du Ciel en tant que structure cohérente, où cohabitent unité et variété, qui s'agencent auprès de l'angle crucial : Incarnation-Mort-Reviviscence, qui abrège non seulement la destinée de Jésus-Christ, mais également celle de l'Homme, en recherche constante du Mystère. Or, cette cité porte l'intuition prévoyante de l'exigence de dissocier le profane et le religieux : l'humain débute donc à occuper l'espace de la Terre, pensant qu'il ne dépend pas de Dieu seul d'en tracer la forme. Le millénarisme ou le chiliasme du Moyen Âge n'est-il pas une utopie chrétienne ? Pouvons-nous qualifier d'utopies les souvenirs nostalgiques de la société heureuse et parfaite du passé lointain : Age d'or, Paradis terrestre, la tension entre les deux significations possibles d'utopie s'étant transmise alors sur le plan temporel au lieu du plan spatial ? Le millénarisme médiéval trouve son origine dans le courant judéo-chrétien, qui s'exprime dans le christianisme de l'*Apocalypse* attribuée à l'évangéliste Jean, et donc admise dans le corpus normatif du Nouveau Testament:

L'âme de celui qui fut guillotiné vers la déposition de Christ et la parole divine [...] ; il reprit vie et dirigea avec Jésus *mille décennies* -c'est l'initiale mort. Les autres décès ne peuvent revivre devant l'accomplissement de *plusieurs décennies*. Joyeux et saints ceux qui font partie de l'initiale mort. La deuxième résurrection

<sup>11</sup> CORVEZ Maurice, « Le Dieu de Platon », Op.cit., pp.22-33.



n'a aucune autorité sur eux, or, ils seront religieux de Divin et du Jésus avec qui ils gouverneront *mille années*<sup>12</sup>.

Ce texte déclare que sur terre, entre la première, la deuxième et dernière résurrection, une société n'a besoin que d'éternité pour atteindre la perfection. En fait, de façon apparemment paradoxale, le millénarisme ne considère pas le millenium comme une ligne droite dans l'histoire terrestre, mais comme une première rupture temporelle, un premier élan dans une première éternité si nous pouvons dire. Le millenium n'est en effet pas mille ans, de un à mille, c'est l'instant la plus longue période que nous puissions penser, une quasi-éternité qui n'a point d'utopique, car elle n'a point d'historique ; le millénarisme médiéval et le christianisme officiel partagent la croyance en une succession décroissante des âges. La société terrestre étant tombée irrémédiablement dans un processus de déclin, étant entrée dans la sixième et dernière ère du monde, à savoir la déchéance de la vieillesse. Elle cédera la place au millenium non par la révolution, mais par ère une hors du temps de l'histoire qui n'est jamais terminée. Néanmoins, l'utopie ne se définit pas seulement par une sorte d'ambiguïté, une sorte de tension incarnée dans l'espace - ici ou nulle part - mais, parce que le temps est toujours associé à l'espace par l'ambiguïté temporelle - dans l'histoire, ou hors de l'histoire -. Cependant, le millénarisme est fermement placé en dehors de l'histoire et perd donc ses qualités en tant qu'utopie. S'il a pu y avoir et s'il peut y avoir aussi un socialisme utopique, il n'y a point eu et il ne peut y avoir de christianisme utopique.

Au Moyen Âge, les millénaristes participent donc d'une pensée, d'une mentalité qui place l'idéal dans l'avenir, dans un temps eschatologique à venir, situé dans l'au-delà et qui est incapable de le situer dans un lendemain ne chante que dans le ciel<sup>13</sup>:

D'après Jean-Pierre LEGOFF, ce n'est pas la contamination tardive du millénarisme par des revendications sociales qui l'a transformé en utopie, mais l'insertion dans le millénarisme, par le biais d'un autre mythe, celui de l'empereur des derniers temps, forme chrétienne du mythe oriental de l'imam caché, d'une idéologie politique qui a conféré au millénarisme médiéval des aspects utopiques. Quand nous croyons, quand nous imaginons, comme nous la faisons, dans certains milieux, depuis les XII-XIII<sup>e</sup> siècles qu'après l'Antéchrist, là où les millénaristes situent le Millenium, il y aura rassemblement de l'humanité dans un royaume de justice et de paix sous la direction d'un roi ou empereur - Frédéric Barberousse, Frédéric II, le dernier roi de France -, personnage historique qui n'aurait pas besoin de bénéficier d'une première résurrection, car il ne serait pas mort, mais serait seulement endormi dans une cachette en attendant de se réveiller pour

<sup>12</sup> *Apocalypse de saint Jean*, Chapitre : XX, Paris, 1923, pp.4-6.

<sup>13</sup> Cf. LE GOFF Jean-Pierre, *Le Moyen Âge entre le futur et l'avenir*, In : *Vingtième Siècle*, 1984, pp.15-22. Sur les aspects temporels d'imaginaire historique, voir la fameuse œuvre de POMIAN Krzysztof, *L'ordre du temps*, Gallimard, Paris, 1984.



devenir le souverain de temps semblables au Millenium, une utopie, à caractère politique prédominant, apparait. Ou plutôt, une ébauche d'utopie, car cette imagination n'a jamais donné lieu à l'élaboration qui, comme nous verrons, est essentielle à l'édification de l'utopie véritable.

Quant à Frantisek GRAUS, le Moyen Âge a connu l'utopie qu'il caractérise comme :

Un état parfait de l'humanité, dont l'homme est rêvé depuis une époque immémoriale, persuade que ce monde est mauvais, or qu'il en a existé un meilleur<sup>14</sup>.

Ces utopies du passé ou utopies rétrospectives sont en effet présentes au Moyen Âge, et posent à l'historien la seconde des questions : les évocations nostalgiques du passé peuvent-elles être qualifiées d'utopie ? La réponse est négative, car s'il y a une part de pessimisme dans toute utopie, puisqu'elle envisage que la société qu'elle imagine puisse n'exister nulle part, nous ne pouvons parler d'utopie, que si nous croyons que cette société imaginaire possible en existant ou en futur. L'utopie du passé, c'est le mythe. Donc, GRAUS a raison de dire que les temps modernes ont inversé la localisation temporelle de l'âge heureux, de la société parfaite, les situant non plus dans le passé, mais dans le futur. C'est parce que les temps modernes ont inventé l'utopie, imaginaire du présent et plus encore du futur. Quand il ajoute que les âges d'or utopiques du Moyen Âge finissent avec la mort de tel ou tel gouvernant. D'après LE GOFF, il a transformé en utopie ce qui n'est qu'un mythe ou une légende du souvenir. Lorsque les Français de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle ou du début du XIV<sup>e</sup> siècle regrettaient les bons moments de l'évêque de Saint-Louis, ils n'étaient pas des utopistes, mais des mythomanes<sup>15</sup>.

En revanche, LE GOFF regagne intégralement l'opinion de GRAUS, en classant *Le Pays de Cocagne* comme une utopie médiévale. Même à ses yeux, c'est la seule authentique utopie médiévale, non seulement elle a circulé au Moyen Âge, mais a également été créée vers la moitié du XIII<sup>e</sup> siècle. *Le Pays de Cocagne* est en totale conformité avec la définition donnée à l'utopie par Bronislaw BACZKO :

Utopie est tout écrit qui poursuit le prototype narratif morien : le texte d'une pérégrination fictive à la fin duquel le narrateur trouve une terre inconnue où domine l'organisation sociale décrite minutieusement<sup>16</sup>.

Jean DELUMEAU, dans son étude de quinze pays de Cocagne du XIII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle, a classé les critères de la cité idéale médiévale sous douze rubriques

<sup>14</sup> GRAUS Frantisek, *Social utopias in the Middle Ages*, 1967, pp.3-18.

<sup>15</sup> BUSINO Giovanni, *Lumières, utopies, révolutions : espérance de la démocratie : à Bronislaw Baczko*, Tome : XXVII, Numéro : 89, 1989, In : R.E.S.S, Librairie DROZ Genève, pp.272-275.

<sup>16</sup> BACZKO Bronislaw, *Lumières de l'Utopie*. Citée aussi par DELUMEAU Jean dans *La mort des Pays de Cocagne*, Paris, 1976, p.100.



: trois rubriques, peu représentées dans l'ensemble, ce sont les difficultés d'accès, un résultat de l'imagination, une conclusion moralisatrice. Elles constituent l'introduction et la conclusion au poème. Elles relèvent d'un côté des alliances littéraires du genre, du vouloir de l'autre d'avoir le trait imaginaire utopique. C'est une utopie consciente. Trois rubriques qui se réunissent dans tous les écrits. Ce sont « paradis alimentaire », « paresse et facilité », « plaisir, fête, amour, paix ». La thématique de la paresse est celle qui est proposée d'entrée de jeu en tant qu'une caractéristique du Pays de Cocagne :

Qui plus y dort, plus y gagne. Celui qui repose jusqu'à midi. Prends quatre sols et demi. (Vers 28-30).

Contrairement aux pays et aux villes qui mènent une vie éveillée et active, l'utopie est un lieu de sommeil, un lieu où la conscience et la raison se dégradent. C'est un mode de vie dans un monde endormi qui refuse le *negotium* pour l'*otium*. L'argent ne sert pas à payer le travail, mais à récompenser les citoyens qui ne travaillent pas. Ce genre de récompense n'est qu'un aspect de l'utilisation de l'argent sur une terre riche. Par conséquent, l'argent est si abondant qu'il n'a aucune valeur : tout ce qui peut être obtenu est gratuit et il n'y a pas d'achat non plus de vente. Cette riche utopie nie le marché. Cependant, il ne s'agit pas d'un retour à ce que nous appelons l'économie naturelle, dont la richesse monétaire élimine les mécanismes de marché :

Et le pays est si riche (pléniers)

Que les bourses de deniers

Personne n'y achète ni ne vend (Vers 103-108).

Ce deuxième thème est le paradis alimentaire, qui ne connaît un tel succès que lorsque le Pays de Cocagne deviendra un thème de la littérature, de l'art et du folklore, et restera dans l'imaginaire occidental le pays où les alouettes vous tombent toutes cuites dans la bouche. L'utopie de Cocagne est donc l'utopie de la bouffe et la boulimie obsessionnelle, une sorte de boulimie qui allie quantité et qualité ; ce qui démontre la saveur d'une nourriture luxueuse, qui fait à la fois partie des bonnes manières que des mœurs de l'étiquette urbaine bourgeoise et populaire. Car si *fabliau* peut paraître « anti-féodal », ce sera aussi une critique de la cupidité et de l'avarice de la nouvelle strate dirigeante urbaine :

La gent n'y est pas lâche (Lanier). Or, à l'inverse brave et aimable (Vers 108).

Ainsi, l'utopie de l'abondance regagne les idéaux de la pensée aristocratique. Cocagne est une génération utopique de la générosité. Cette utopie répond bien aux caractéristiques fondamentales que BACZKO a données à l'utopie : L'utopie tend à critiquer radicalement la société existante. Il faut donc distinguer l'utopie des normes ou des modèles idéaux et réserver ce terme à la vision globale de l'instauration d'une cité terrestre à l'opposé des cités existantes. Ainsi, *Le Pays de Cocagne* est considéré comme la seconde utopie médiévale, qui a les



caractéristiques de globalité et de quotidienneté dans la subversion dans laquelle BACZKO voit correctement l'essence de l'utopie<sup>17</sup>. Dans la mythologie et la religion, les démonstrations ne sont plus à faire, les jardins magiques occupent une place amplement spécifique. Qu'il soit espace enchanteur ou modeste cadre convenable aux manifestations de l'exploit, il est avant tout, dans autant d'exemples, l'espace contenant les mystères du commencement de la vie et dissimulant les secrets de l'origine. L'Éden de la terre s'affilie complètement au sein de cette vision : en atteste la *Genèse*, œuvre fondatrice et sacrée où il est dépeint comme suit :

L'Éternel Dieu fit acculer des sols des arbres de toutes les races, aimables à apercevoir et délicieux à goûter, et les arbres de la vie au centre du jardin, et les arbres du savoir du bien et du mal. Une rivière découlait du paradis afin de mouiller le jardin, et d'ici il se morcelait en quatre membres. L'Éternel Dieu achemine l'humain, et le situa au sein de l'Éden afin de labourer et le préserver<sup>18</sup>.

A la suite du Déclin d'Adam et Eve :

Dieu écarta l'humain du paradis, afin qu'il labourât les terres, d'origine il avait été pris. C'est dès lors qu'il écarta Adam ; et il créa au continent oriental des jardins paradisiaques les anges agitant la rapière flambante, afin de préserver la voie de l'arbre de la vie<sup>19</sup>.

Ces versets sont au cœur de toute question liée au paradis terrestre et sont cités, commentés et discutés à plusieurs reprises. Dès lors, nous avons le droit d'étudier les caractéristiques de ce lieu insolite et hors du commun qui est souvent évoqué ou décrit au Moyen Âge, car il est aussi synonyme de phénomène particulier de jouissance et de sens. En utilisant les propos de Paul VALERY, nous pouvons dire qu'au début était le jardin<sup>20</sup>. Une fois que le jardin est reconnu par l'histoire des religions, il prendra une définition nouvelle. Assisté par les angelots, le paradis se caractérise en tant que prototype : c'est l'espace de « l'histoire première » où le couple premier a été créé et où la parole sacrée a été parlée à Adam. C'est pourquoi, la *Genèse* est interprétée par le biais des images allégoriques : à titre d'exemple le rapprochement qu'a fait Raban MAUR, des quatre fleuves des quatre vertus (prudence, justice, courage, tempérance) et des quatre évangiles, dote le ciel de quatre significations religieuses. *La Bible française* fournit aussi l'interprétation mystère amplement classique :

Les écrits différencient deux types de paradis : le « paradis de delit » et le paradis de Dieu. Le paradis de delit a été perdu définitivement par l'erreur d'Eve et d'Adam. C'est le paradis terrestre, le paradis du passé. Le paradis de Dieu ou

<sup>17</sup> Cf. BUSINO Giovanni, *Lumières, utopies, révolutions : espérance de la démocratie : à Bronislaw Baczko*, Op.cit., pp.278-286.

<sup>18</sup> *Genèse*, II, 8-16.

<sup>19</sup> *Genèse*, III, 23-24.

<sup>20</sup> DAUPHINE James, « Du paradis terrestre », In : *Vergers et jardins dans l'univers médiéval*, Collection : Senefiance/28, P.U.P, 1990, p.89.



le « paradis de promission », est le paradis vers lequel se dirigent ou sont acheminés quelques protagonistes. C'est le paradis de l'avenir, le paradis d'espérance<sup>21</sup>.

L'œuvre la plus distinctive est plausiblement celle écrite par DE SAINT VICTOR, où il a habilement utilisé, avec une certaine signification littéraire, des lectures allégoriques adaptées par saint AUGUSTIN et après par le Cardinal Henri DE LUBAC :

Le paradis des plaisirs désigne l'Église, dans laquelle il y a différents plaisirs des plaisirs : l'un par la surabondance des Écritures, l'autre par la surabondance des bénédictions, l'autre par l'aménité des vertus, l'autre par la diversité diverse des bons ouvrages ; simultanément que l'amour fraternel, d'autres dans l'espoir d'une sanction future. La fontaine qui est au paradis est signifiée par la Parole du Christ au sage, le Fils de Dieu<sup>22</sup>.

De même, DANTE est l'un des pionniers de cette interprétation du paradis sur terre. A la fin des vingt-huit chants du *Purgatoire*, il affirma aussi les versets 139-141 :

Ceux qui en poèmes antiques chantèrent

L'âge d'or et son état joyeux

Là l'origine humaine fut innocente<sup>23</sup>.

Passage surprenant, constituant le péché final des pèlerins avant d'être complètement épurés, Passage qu'à travers les mythologies et les cultures, fait une fusion imagée entre l'âge d'or et les jardins d'origine. De cette façon, le paradis est le paradis de la foi. Parmi les caractéristiques et les critères qui la constituent, les écrivains et mythologues chrétiens devinent d'autres raisons de croire. Le mythe du paradis est le chemin qui mène à la fondation de l'Église. Un jardin unique, paradis terrestre, à plus d'un titre, sa création divine, sa qualité et sa signification. Le jardin prototypal et sacré est une garantie secrète et une marque d'origine, parce que la fable du monde et l'épopée de l'humanité ont commencé avec lui et c'est à travers lui également que, dans la pensée occidentale, le songe d'un lieu ayant survécu à toutes les plaies de la civilisation n'a cessé de porter ses fruits. Etrange destin de cette terre de délices, qui en champs littéraire, est et n'est pas le manuscrit d'hortus. Quand DU BARTAS a dépeint le Déclin, afin d'exprimer les douleurs de nos ancêtres écartés de l'Eden, il a choisi de redire la douleur des Britanniques perdants abandonnant Calais. DU BARTAS n'a pas aimé ce parallèle et l'a remplacé par celui plus flatteur pour Albion, de la gloire

<sup>21</sup> QUEREUIL Michel, *La bible française du XIII<sup>e</sup> siècle*, Droz, Genève, 1988, p.105.

<sup>22</sup> DE SAINT VICTOR Richard, *Liber Exceptionum*, II, I, VII : de paradiso. Œuvre critique avec préface, notes et tables, par CHATILLON Jean, Collection : Textes philosophiques du Moyen Age, VRIN, Paris, 1958, 1 volume in-8° de 548p.

<sup>23</sup> DANTE, *La divine comédie*, chant XXVIII du *Purgatoire*, Vers 139-141, Traduit en vers français par DESCHAMPS M. Antoni.



d'Elisabeth I sur l'Imbattable Armada. En revanche, quand VOLTAIRE vise à caractériser un bon sens délicat dans son œuvre *Candide* pour faire face à un univers en constante évolution, son protagoniste a déclaré : « nous devons labourer notre jardin ». Quand BOUGAINVILLE se rafraîchit et s'éblouit à Tahiti, il pense que cette terre ilienne est la branche paradisiaque du jardin d'Eden. Eden terrestre négligé, dénaturé ou renversé, or il existe souvent au sein de la mythologie de ces penseurs.

A la veille de 2000, le paradis terrestre est d'actualité. Or, il est étrange que ce paradis regagné ou renaissant, à l'image de l'ère moyenâgeuse, se base sur les idées d'organisation et de concordance. Que l'Éden sur terre existe, que la terre subsiste au « réchauffement atmosphérique », et que nos enfants vivent tout en admirant ce « Temps de fer » fêté par VOLTAIRE, nous espérons que l'humanité sera déterminée à œuvrer et à labourer ce que le Seigneur lui a donné. Par conséquent, il est recommandé de repenser AUGUSTIN pour relire d'autres songes de la cité idéale antique et moyenâgeuse<sup>24</sup>.

### 3- Songes et signes de l'utopie antique et moyenâgeuse

La philosophie grecque nous suggère que le questionnement de la vie recevable doit être abordé de la perspective du souci de soi : si nous le voulons amener une vie du bon sens, il s'agit tout d'abord de s'édifier un bon individu, d'œuvrer à son authentique amélioration, d'exercer le perfectionnisme moral. Dans cette optique, la bonne relation à autrui est commandée par le trait moral, non plus par les lois, Divin, ou autre lui-même, c'est ce que définit le questionnement laïc du salut recherché dans un espace aussi idéal inexplorable.

D'après PLATON, il est malaisé de se dépeindre ce qu'est la vie heureuse. Nous pouvons raisonner à l'image du roi-philosophe qu'une vie humaine achevée est la vie d'une classe instruite pratiquant sa propre suzeraineté politique. Or, PLATON n'a pas vécu une telle vie ; dans sa lettre VII, il a clairement dépeint sa malheureuse expérience en tant que consultant du tyran Denys de Syracuse. Pour comprendre la vie satisfaisante platonicienne, il faut commencer de ce qui paraît inspirer sa carrière philosophique, c'est-à-dire qu'il y a souvent un désir dans l'âme qui ne peut être comblé par la possession de la richesse, du pouvoir et de l'honneur. Ce n'est pas seulement un procès traditionnel en philosophie d'une trilogie de la richesse terrestre. Plus précisément, PLATON a dit qu'il y a un désir de bien, de vérité, de justice et de beau dans l'âme, qui ne peut être réalisé par le mode de vie proposé et valorisé par la cité. L'âme est alors confrontée à un autre choix : soit dissimuler ce souhait dans les discours déloyaux de la cité, des argumentateurs et des débatteurs et exercer un métier pour lequel la cité est ouverte ; soit continuer à prêter attention à ce souhait, et ne pas omettre le bon et le réel. À certains égards, cette fidélité aux aspirations les plus profondes de l'âme est difficile. Dès lors, PLATON, jeune homme issu d'une grande famille, était destiné à poursuivre une

<sup>24</sup> Cf. DAUPHINE James, « Du paradis terrestre », Op.cit., pp.93-96.



carrière politique et à écrire des pièces de théâtre, a brûlé ses écrits, et abandonné cette voie pré-pavée, car il a rencontré SOCRATE et a tranché de le poursuivre. Unique la vie philosophique est une vie véritablement joyeuse. Comme nous l'avons déjà vu, ce genre de bonheur obtenu dans la pensée philosophique et en prenant soin de l'âme exige une méfiance même du désir. PLATON n'adhère pas à l'idée d'innocence du désir, ni de la possibilité de réaliser une vie épanouissante en poursuivant ses propres désirs et en harmonisant toutes les pulsions dans une union discrète, un mode. À ce stade, PLATON et NIETZSCHE ont proposé deux interprétations opposées du souci aristocratique d'édification de soi. Cependant, il ne faut jamais omettre que ce domptage du désir au sein de la vie philosophique s'incarne chez SOCRATE, qui sera toujours une figure réussie du philosophe. Il affirme que sans connaissance réelle, les hommes ne peuvent pas regagner la perfection dans la vie ; il n'arrête de se rappeler qu'il n'a aucun savoir et qu'il n'initie rien, car foncièrement il ne connaît pas. Cette ironie est mystérieuse et les explications sont fournies depuis des siècles. En tout cas, elle signifie véritablement que SOCRATE ne s'estime pas comme le prototype idéal d'un sage. N'a-t-il pas dit que s'il vit à sa manière, c'est à cause de son démon, de son petit propre génie ? Par conséquent, nous devons tenir compte de SOCRATE. Or, on ne peut pas demeurer dans son imitation. Son discours ironique dénote sûrement que la quête de la concordance doit s'ajouter à une constante question, même si elle est facile de l'atténuer avec un entêtement doctrinal dogmatique. De plus, SOCRATE et PLATON montrent l'image d'un homme qui a réussi à combiner inquiétude et apaisement, éros et tempérance. Tel que le remémorait MONTAIGNE qui y vivait le spleen, il donnait un visage souriant à la vie philosophique<sup>25</sup>. Donc, ceci ne dénote pas nécessairement que le concept grec du bonheur a surpassé sa durée de vie. Parce que ce que l'on peut aussi nous dire, c'est cette façon de s'affronter aux tragédies, en prenant l'interrogation du bonheur comme questionnement de salut, ensuite d'envisager une plausibilité du salut raisonnable en bas : c'est ici à travers elle-même que la vie elle-même pouvant être préservée. Ce genre de mise de salut régit la posture de la philosophie du soin de soi. Il n'est plus adéquat d'estimer cette posture tant égocentrique qu'élective. Ce problème de soi n'est point la préférence entichée pour soi, et les Grecs associent souvent la philosophie à autrui sous forme de conseils, de soins des âmes de l'autre. De la même façon, qu'ARISTOTE a les pressentiments modernes de l'égalité éthique de toute l'humanité est discutable, et il est sûr qu'elle était différente de PLATON ; pourtant, nous ne pouvons-nous libérer d'aucune désaliénation individuelle et recherche d'autonomie en accusant l'élitisme.

L'imaginaire îlien toujours changeant explique la richesse des merveilles de l'île, notamment celles décrites depuis le XII<sup>e</sup> siècle. *Hibernica* en est un exemple révélateur. Ce penchant pour le merveilleux îlien du XII<sup>e</sup> siècle ne peut être attribué à l'influence de l'imagination médiévale, notamment sensible à

<sup>25</sup> Ibid., pp.7-8.



l'admiration des choses étranges, des choses inexplicables, ou de l'œuvre divine, et qui occupe un emplacement spécifique au sein des îles océaniques dont nous ne savons presque rien à leur égard. Giraud DE BARRI conjugue la recherche de la nouveauté, qui n'est pas seulement le plaisir de l'esprit et le renouveau des pouvoirs, mais aussi l'affirmation du merveilleux Occidental, qui peut rivaliser avec le fabuleux Orient. Or, l'attrait pour les miracles est également la projection de questionnement et de confrontation avec le palpable. Si le merveilleux d'*Hibernica* et d'autres œuvres sont plus essentiellement liées aux îles atlantiques, c'est également du fait de la projection de l'agencement de la nature : au sein de ces lieux éloignés, que ce soit l'Atlantique ou l'orient, le cours naturel ne se manifeste pas en tant que centre du monde célèbre, comme Giraud l'a suggéré pour l'Irlande :

La terre irlandaise est si écartée du restant du monde qu'elle paraît à peu près, à travers les manifestations énigmatiques de la marche habituelle de la nature, devenir un refuge unique des richesses naturelles, où elle a émis en abris ses mystères très marquants<sup>26</sup>.

Dans le deuxième tome de la même œuvre, contenant des richesses naturelles ludiques, Giraud tisse les indices d'une observation attentive des phénomènes de marée, ramène la matérialité de l'île de Thulé vers l'imaginaire, constate le bond du saumon tout en rédigeant un inventaire de richesses iliennes ainsi que d'histoires merveilleuses issues des traditions orales et écrites. Alors, le merveilleux entretient une relation compliquée avec le fictif et le raisonnable. Les richesses restent une représentation de la nature, et ils font donc l'objet de récits ludiques mais également d'objets de connaissance. Ainsi, cette particularité naturelle, associée à la distance géographique, permet de trouver l'entrée de l'au-delà sur les îles ou d'en édifier un passage pour une humanité distincte. L'affirmation de DE BARRI sur les Irlandais, les propos du Pétrarque concernant les citoyens îliens riches illustrent tous ce dernier point. Pourtant au XII<sup>e</sup> siècle, la reconnaissance des particularités iliennes était liée au goût du prodige et était aussi l'aboutissant d'un nouveau regard sur la réalité, qui créait une place distinguée pour le concret. En particulier, la connaissance de l'environnement ilien repose essentiellement sur la culture du livre : c'est encore le cas lorsque l'Occident s'ouvre sur la région atlantique. Cependant, il est faux de décrire la liste mondiale basée sur l'opposition entre les découvertes des aventures de l'explorateur et les travaux des géographes littéraires. Et que ces travaux obéissent encore largement à une dictature du savoir textuel pour une grande part fabuleuse<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> BOIVIN Jeanne-Marie, *L'Irlande au moyen âge, Giraud de Barri et la « Topographia Hibernica »* (1188), Op.cit., *Top. Hib.* II, Préface, p.75.

<sup>27</sup> Nous devons cette réflexion à BOULOUX Nathalie, dans « Les îles dans les descriptions géographiques et les cartes du Moyen Âge », in *Médiévales*, Numéro : 47, PUV, Paris, 2004, pp.53-54.



Les connotations du rêve médiéval amènent des difficultés épineuses, d'une part dues à l'étrangeté de la langue, dont elles nous sont transmises, et nous n'en connaissons que très peu toutes les nuances, d'autre part à cause de l'éloignement du contexte culturel qu'il nous est difficile de saisir la façon dont les gens de cette époque pensent les expériences chimériques. Le génie sensationnel pour ces rêves peut être encore plus entravé par un habillage allégorique, qui transforme la description de songes en rêves artificiels et traditionnels qui ne sont pas fidèles au pur rêve que nous pouvons vivre tous les jours. Cependant, la passion produite par la lecture des rêves de quelques cités médiévales idéales, l'étrangeté de leurs images et de leurs scènes, montrent qu'elles ont une profonde vérité psychologique, et peuvent transcender la distance que creusent les siècles anciens pour nous toucher. Cette fascination explique sans doute l'énorme chiffre des recherches à propos du songe à l'ère moyenâgeuse, où nous différencions l'attention soigneuse et méticuleuse portée à la rhétorique et l'évolution des règles d'écriture ; ce qui forme une thématique d'une littérature toute à part. De même, le récit des rêves en confession implique le souvenir, la réflexion sur son propre destin et aide à relier la douleur du présent aux erreurs du passé. À cet égard, il faut donc être attentif à la reconstruction linéaire de l'histoire du déchiffrement des rêves, qui passera d'une direction tournée vers l'avenir à une symbolisation du passé. En fait, nous remarquons que le passé des rêveurs se manifeste souvent dans les songes médiévaux, même s'ils ont une fonction prophétique. Le songe n'est pas alors seulement un intermédiaire entre Dieu et les humains, mais aussi un moyen d'acquérir une parfaite connaissance de soi et de son âme, ainsi qu'un moyen de pratiquer la foi avec le cœur. Mais, l'exploration du sens de ces cités de songes poétisés leur confère de réelles qualités oniriques, et considère l'habillage allégorique comme faisant partie de l'exposition secondaire, visant à donner une forme rationnelle à l'égard des éléments absurdes du rêve ?

Les collaborations littéraires aideront à socialiser et à rendre les lecteurs plus réceptifs au contenu illusoire des songes littéraires, en identifiant le contexte direct ou distant du récit de rêve. Sigmund FREUD a souligné en commentant dans son *Autoprésentation* son travail d'enquête que les songes narrés ne sont pas loin des rêves réels, parce qu'il existe un enchaînement inconscient homogène qui se réalise entre rêve et production littéraire :

J'ai pu mettre en exergue que le rêve né des fictions poétiques, autorise les identiques explications que celui qui est réel, qu'est alors à l'ouvrage au sein de l'édification des poètes le mécanisme de l'instinctif que nous savons à partir du travail du rêve<sup>28</sup>.

Ainsi, FREUD définit l'écrivain comme un « rêveur éveillé », tandis que la littérature est définie comme l'illusion constituée par les rêves éveillés de l'écrivain. Les rêves poétisés, même s'ils sont artificiels, sont basés sur des rêves

<sup>28</sup> FREUD Sigmund, *Autoprésentation*, In : *Œuvres complètes*, Psychanalyse, XVII, 1923- 1925, COTET Pierre et LAINE R. (Trad.), PUF, Paris, 1992, p.113.



réels, qu'ils soient des rêves nocturnes ou des rêves éveillés. A ce niveau, l'interprétation psychanalytique s'est avérée être un outil approprié, profondément harmonisé avec son objet. Cependant, il existe un certain degré d'authenticité des rêves littéraires : certains contenus sont liés à l'amour ou aux relations familiales, et convenus plus que d'autres, y compris les longs discours de didactiques ou éloignés des genres romanesques<sup>29</sup>.

Donc, la prémisse pour interpréter les rêves littéraires médiévaux est de prêter attention à leurs symbolisations allégoriques et aux règles rhétoriques de leur narration. Cette recherche consiste à considérer les différences culturelles qui peuvent restaurer leurs altérités esthétiques, ainsi que leurs particularités dans leur statut et leur valeur dans les fictions qui les accueillent. En complément de cet examen préliminaire, la psychanalyse nous invite à attribuer des qualités véritablement oniriques aux rêves poétisés, et à leur donner un sens plus profond que les décorations rhétoriques à valeur oraculaire. Le rêve poétique de la cité parfaite, ainsi analysé, qu'il soit bref ou limpide, gagne souvent la puissance opératoire du sésame, qui peut entrer dans la caverne merveilleuse de l'inconscient du texte et dans le trésor des scénarios fantasmatiques travaillant le scénario romanesque tout entier. En plus du texte considéré, la recherche psychanalytique des rêves poétisés admet la compréhension des mécanismes d'une création poétique, qui peut se manifester par les mises en termes et en illustrations des conflits psychiques permanents.

## **II- L'authenticité de la pensée des Anciens, réformes religieuses, scepticisme philosophique, cités idéales et utopies : socles de la Renaissance**

Utilisant le travail philologique du XV<sup>e</sup> siècle consacré aux œuvres bibliques latines, grecques et juives, les réformes ont tourné la véritable Bible contre la Bible latine, et l'Eglise apostolique première contre l'Eglise du Pape. Puis, ce qui s'oppose au sens littéral du dogme et de la foi passive, c'est la conscience elle-même et la foi spontanée. A ce niveau, PLATON et ARISTOTE forment l'origine de *L'utopie* : le dialogue philosophique du livre premier ou le modèle de gouvernement politico-social du livre second s'interprètent implicitement d'un texte foncièrement original. Or, si les auteurs antiques interrogent abstraitement l'organisation et les principes du fonctionnement de la cité parfaite, MORE a choisi un modèle de description de discours fictif qui représentait l'existence réelle de l'île d'Utopia dans un lieu préalablement déterminé « nulle-part ». De la critique à l'ironie, c'est l'appel d'une redécouverte des auteurs de l'Antiquité que le texte de la Renaissance fait entendre : du platonisme à l'aristotélisme se manifeste un débat des anciens sur le mode d'un humanisme révélateur<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> DEMAULES Mireille, « Les songes médiévaux au risque de la psychanalyse : écueil méthodologique ou enrichissement interprétatif ? », COLIN Armand, 2007/4 Numéro : 148, pp.50-51.

<sup>30</sup> Cf. LACORE-MARTIN Emmanuelle, « L'utopie de Thomas More à Rabelais : sources antiques et réécritures », *Kentron*, 24/2008, mis en ligne le 13 Mars 2018, p.123.



## 1- La redécouverte des écrivains antiques

L'interpellation de la « redécouverte de l'Antiquité » renvoie finalement à la commémoration du passé qui transcende le seul domaine de la création savante et irrigue l'utopie de la cité idéale et la culture politique européenne. Il s'agit alors d'examiner les multiples méthodes de reconstitution d'une Antiquité rêvée, isolées des influences postérieures et limitées à un répertoire corrélativement réduit d'écrivains, de grands hommes de politique et de monuments, et à partir de là, analyser leurs réponses à des enjeux spécifiques de la conceptualisation de l'utopie à l'époque de la Renaissance. À l'ère renaissante, un nombre remarquable de poètes ainsi que de philosophes ont effectué des lectures inédites, originales et quelquefois diffamatoires des œuvres fondatrices de l'imaginaire philosophique grec, qui ont suscité un écho durable. Ces découvertes tirèrent essentiellement leur première matière des travaux de deux fameux philosophes grecs de l'ère antique, PLATON et ARISTOTE, ainsi que de ceux d'autres écrivains. Tandis qu'ARISTOTE a analysé principalement à Marsile PADOUE, tandis qu'une énorme partie des travaux de PLATON a été réalisée à Florence, qu'il s'agisse de traductions, de commentaires ou de controverses savantes. Marcel FICIN, avait fondé l'Académie de PLATON avec l'appui des Médicis. Depuis 1462, un groupe de savants spécialistes de PLATON s'est réuni autour de lui et a formé des amateurs, en particulier la grande figure éminente ecclésiastique. Leur impression de lui, et sa propre image projetée sur DE LA MIRANDOLE, était la même image d'un PLATON « revenu à la vie »<sup>31</sup>. D'autant bien plus que dans ce type d'interprétation, le platonisme de la Renaissance ne cherche pas à s'évader de l'univers au sein d'une philosophie non dialectique des ascensions. La « polis » doit être considéré comme un prototype pour la construction de l'auto-éducation de l'âme du « polites » ; les caractères utopiques de la cité idéale platonicienne proviennent de ses fonctions d'encadrement et d'éducation. Le parallèle entre *La République* et la Jérusalem du Ciel chez Marcel n'a aucune signification d'apaisement eschatologique, elle donne finalement à la Jérusalem du Ciel une profondeur politique. Le but de l'auto-instruction des âmes est d'atteindre la justice dans la vie politique en tant que manifestation complète de la joliesse cosmique : le texte qui constitue *La République*, en d'autres termes le *Timée*, démontre de plus qu'elle est une production de cet univers de sens qui s'harmonise plus favorablement avec le bien. En effet, FICIN s'inscrit donc dans la lignée de CHALCIDIUS : tel que l'a retracé Raymond KLIBANSKY, la différenciation entre « justice naturelle » et « justice positive » a enrôlé une fonction au sein de l'histoire des concepts judiciaires, qui revient à cette dernière, il propose les deux en tant que concepts platoniciens, dont la justice naturelle déversoir du *Timée*, la justice positive de *La République*. Ce constat est très important pour la controverse entre SOCRATE et ses opposants dans *La République* : elle démontre

<sup>31</sup> Cf. MARIANI ZINI Fosca, *Penser entre les lignes. Philologie et philosophie au Quattrocento*, Presses Universitaires du Septentrion, Collection : Cahiers de philologie 19/2001, pp.179-180.



que l'altercation de SOCRATE et THRASYMAQUE ne peut être réduite à deux termes de l'alternative : les droits positifs et les droits innés en tant que droits arbitraires et les seconds en tant que droits des plus forts. Cette objection des opposants à SOCRATE est que le concept de la cité parfaite ne peut pas être dérivé d'une règle originaire judiciaire qu'elle n'est point « physei » : la nature n'est conduite qu'à travers les droits des plus forts, et ils n'en iront point différemment au sein de la « polis ». SOCRATE et ses adversaires s'opposaient non uniquement à l'authentique signification de la justice, mais également à la pensée de nature sur laquelle se base le genre de justice. Dans cette perspective, le *Timée* fournit une philosophie de la nature qui peut établir la *Justice naturelle*, à partir de laquelle la justice peut être tirée comme la vertu première de la cité juste. La « justice naturelle » de *Timée* existe au sein de la congruence du paradigme à l'univers, du bien au beau, et à l'inverse, au sein de la congruence propre du Beau et du Bien. L'indice représentatif de ladite justice naturelle est la concrétisation politique de la cité platonicienne des vertus qui n'est point conduit par une docilité énigmatique ou une obéissance des vertus à un idéal-prototype, pourtant, par un lien d'équipollence de l'ensemble des composantes de l'âme et leurs acquis propres : les droits à la vérité et les droits à la jouissance. Par conséquent, l'épilogue de PLATON tient une fonction clé :

L'âme intégrale poursuit le principe philosophe, et qu'il ne se hisse en elle nulle insurrection, chaque parcelle s'attache au sein des bords de ses rôles exerce la justice, et, accumule les désirs qui lui sont authentiques, les parfaits dont elle puisse se réjouir<sup>32</sup>.

Bref, l'instauration de cette interdépendance entre les besoins rationnels et les besoins esthétiques de l'âme humaine semble être devenue un nouveau centre d'intérêt pour les platoniciens de la Renaissance. Ceci démontre l'avantage accordé au « thymoeides » en corrélation avec les autres constituants de l'âme. Il s'agit d'intérioriser le concept de justice en interpellant le lien entre la bonté et la beauté. Dans cette relation, la beauté du monde est considérée en tant qu'une représentation du bien, et la justice de la cité parfaite comme représentation de la joliesse du monde. Quant aux néo-platoniciens évangéliques, le monde n'est pas beau, c'est un vallon mélancolique. Les imitateurs de Platon de l'ère renaissante devaient citer l'énoncé platonicien afin de prôner, à l'inverse, ce que le Créateur a créé n'était jamais un vallon mélancolique, mais une perle : c'est également la nature de la « polis » et le perfectionnisme humain de la cité idéale renaissante<sup>33</sup>. L'ascension platonicienne s'est accompagnée inéluctablement de l'affaiblissement relatif du statut d'ARISTOTE. Ce qui n'a pas toujours été un bien. Pour Hélène

<sup>32</sup> PLATON, *La République*, 586e-587a.

<sup>33</sup> MARIANI ZINI Fosca, *Penser entre les lignes. Philologie et philosophie au Quattrocento*, Op.cit. : « La crise du platonisme dans la philosophie de la Renaissance. Une nouvelle interprétation du *Timée* et de la *République* » d'ENNO Rudolph, pp.190-195.



VEDRINE<sup>34</sup>, l'intension même de la controverse antiaristotélicienne de BRUNO et de PATRIZZI les a acheminés à des fautes, à des « bricolages » de la science, à des conceptions erronées des mathématiques (« mesurer, c'est dissimuler »). Certainement, ils ont néanmoins été des innovateurs qui se sont grandement dupés. D'un autre côté, les juriconsultes du XV<sup>e</sup> siècle n'ont pas eu raison d'omettre les définitions qu'ARISTOTE avait données des « hommes justes » : des personnes qui ne prennent que ses justes parts de richesse et point moins que ses justes parts de charge. L'humanisme a formé un épuisement de l'héritage juridique d'ARISTOTE<sup>35</sup>. Cependant, il demeure vrai qu'ARISTOTE n'a pas été éliminé de la scène pour la redécouverte du platonisme. Il devait mettre en commun l'espace culturel. Or, il est demeuré là pour le meilleur ou pour le pire. Pour le pire, considère SALAS-MOLINS. Sous brochage de Thomas d'AQUIN, ARISTOTE poursuit, au XV<sup>e</sup> siècle et au commencement du XVI<sup>e</sup> siècle, à conduire les procédures des inquisitoriaux :

Les philosophies des droits inquisitoriaux ont réussi à retrouver au sein de la *Politique* et au sein de l'*Éthique* la meilleure raison d'une rationalité<sup>36</sup>.

Ces débats, où ARISTOTE s'est retrouvé au fond, constituent l'un des indices de sa présence inébranlable. L'enseignement universitaire dans l'ensemble de l'Europe reste largement aristotélicien, en particulier à Padoue. A Pise, à Rome, à Cambridge, le platonisme gagnera sûrement des victoires majeures, mais également limitées, car tardives, intermittentes ou éphémères. De façon décisive, son attraction a été cruciale, surtout au-delà des universités, au sein des académies et autres milieux de littérature. A souligner qu'à Padoue, la loyauté envers ARISTOTE a reçu un élan salutaire de l'attaque platonicienne. Il a fallu davantage connaître STAGIRITE afin de mieux le défendre. Mais, ce qui est vrai, de la majorité des Universités l'est encore plus des écoles. Réformant l'enseignement secondaire en Allemagne, MELANCHTHON a adhéré à ARISTOTE et ses adeptes le suivent. Il en est de pareil ailleurs en Europe. L'importance des traditions fait que l'on continue à donner un lieu primordial dans les collèges à des interprétations réduites de la « Logique » aristotélicienne et à employer les auctoritates, aphorismes tirés des ouvrages de différents penseurs, surtout d'ARISTOTE<sup>37</sup>.

STAGIRITE a outrepassé ses concurrents tant en éducation qu'en politique. Les légalistes et moralistes du XVI<sup>e</sup> siècle, BODIN et MONTAIGNE se sont unis dans leur abandon du schéma de la constitution de *La République* qui est non conforme aux *Lois*<sup>38</sup>. Pour la majorité des critiques, la cité platonicienne

<sup>34</sup> VEDRINE Hélène, « L'obstacle réaliste en mathématiques chez deux philosophes du XVI<sup>e</sup> : Bruno et Patrizzi », pp.239-248.

<sup>35</sup> VILLEY Michel, « Déformations de la philosophie du droit d'Aristote entre Vitoria et Grotius », pp.201-216.

<sup>36</sup> BATAILLON Marcel, « Las Casas face à la pensée d'Aristote sur l'esclavage », pp.403-420.

<sup>37</sup> REULOS Michel, « L'Enseignement d'Aristote dans les collèges du xvi siècle », pp.147-154.

<sup>38</sup> Le point de vue de CEARD Jean, in « Le Modèle de *La République* de Platon et la pensée politique au XVI<sup>e</sup> siècle », pp.175-190.



transcende la loi de Dieu, notamment à cause de la communauté des femmes. L'exemple de MUNSTER a démontré nettement à quoi et où mène une telle doctrine. Aussi, BODIN souligne que la famille est antérieure à l'État. Interrogation primordiale qui a été au fond du Colloque de Tours : dans quelle mesure ARISTOTE a-t-il ralenti le progrès scientifique à l'ère de l'humanisme ? Disons-le différemment : comment quelques innovateurs se sont-ils comportés envers ARISTOTE ? Nous pensons ici bien évidemment à Nicolas COPERNIC et GALILÉE, mais aussi dans une certaine mesure à CARDAN, l'un des plus grands mathématiciens du XV<sup>e</sup> siècle. L'attitude de ce dernier envers ARISTOTE est double, reconnaissante et réservée. Reconnaissance, parce qu'il le considère comme le « Maître de la Subtilité » et nous a laissé « les germes de beaucoup de bien ». De plus, CARDAN appuie sûrement sa négation aristotélicienne de l'âme individuelle. Or, cette reconnaissance filiale est doublée d'un vouloir critique : STAGIRITE s'est trompé ; CARDAN, en particulier, s'est obstinément opposé à la portée empirique des vues trop théoriques d'ARISTOTE<sup>39</sup>. De celui-ci, COPERNIC a fait rarement usage, tandis qu'il usait fréquemment de Ptolémée. Cependant, le penseur polonais a plus d'un lien avec l'aristotélisme traditionnel. Il a gardé de l'univers une morphologie sphérique et a suivi l'affirmation de la circularité des orbites planétaires. En fin de compte, il est demeuré sous la tutelle de la physique du mouvement d'ARISTOTE. COPERNIC, aussi novateur soit-il, a construit un viaduc entre deux types d'astronomie : l'astronomie du passé et l'astronomie du futur.

Et GALILÉE ? Son antiaristotélisme est-il réel ou mythique ? Certes, sa différence avec ARISTOTE a été réelle et profonde. Il a refusé d'interpréter les phénomènes par les causes, et a renoncé à chercher une « essence » impossible dans ce domaine. Il a compris que le ressort de la science se trouve dans l'accent mis sur les liens. Il a aussi chassé la vision d'ARISTOTE sur la nature et a compris que l'univers est écrit en langue mathématique. Cependant, pour Maurice CLAVELIN, Alexandre KOYRE a eu tort de faire de GALILÉE un platonicien de bout en bout : il était plus rationaliste qu'il n'était né. De plus, GALILÉE qui était, à certains égards, détenu d'une pesante tradition, a commis des erreurs à propos des comètes. Il a insisté sur l'idée d'ordre fondamental entre les parties du monde et la périodicité du mouvement planétaire ; il a raccompagné l'une des idées les plus puissantes de la physique du XIV<sup>e</sup> siècle, à savoir l'assimilation de la vitesse à une grandeur intense. Ainsi l'exemple de GALILÉE a démontré que « les théories, d'après lesquelles la physique moderniste n'aurait pu apparaître qu'en se désintéressant de toute idée provenant d'ARISTOTE, ne résistent pas à l'examen »<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> MARGOLIN Jean-Claude, « Cardan, interprète d'Aristote », pp.307-334.

<sup>40</sup> Cette analyse est de DELUMEAU Jean, In *Platon et Aristote à la Renaissance*, In : *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, Tome 24 Numéro : 3, Juillet-Septembre 1977, pp.416-419.



Donc, ces clarifications liées à la science contribuent à une compréhension plus pertinente de tous les rôles respectifs de PLATON et d'ARISTOTE à la Renaissance. De nombreuses personnes réfléchies de l'époque ont cru que les deux avaient leurs propres points forts et qu'un équilibre devait être trouvé entre les deux. Mieux encore, ils ont toujours cherché à les concilier de manière fusionnelle : c'était le souhait de Pic DE LA MIRANDOLE, de Nicolas DE CUES, de Léon HEBREO, de MORE et de bien d'autres. FICIN lui-même, qui a beaucoup fait pour PLATON, n'a pas éventuellement remis en cause son étonnement envers ARISTOTE. En tout cas, le syncrétisme voulu par Pic comprenait l'omission de certaines œuvres fondamentales de STAGIRITE. Et en revanche, le néoplatonisme du Bas-Empire a été mieux assimilé par la Renaissance que par les véritables doctrines de PLATON. La présence de PLATON dans l'atmosphère de la Renaissance est authentique, mais parfois, elle a été saumâtre. Durant les réunions de l'assemblée de Florence, l'exogène grec Gémiste PLETHON avait espéré entraver les porte-parole de l'institution religieuse byzantine d'adopter Filioque, parce que la doctrine de la Trinité sans définition catholique, à ses yeux, semble être une provocation à la succession néoplatonicienne des hypostases. S'il s'est publiquement opposé à l'abdication de l'Église orientale, c'est en réalité, car il voulait restaurer la foi païenne néoplatonicienne de Julien l'APOSTAT très utopique au XV<sup>e</sup> siècle. Dans un tout autre registre, la pensée platonicienne n'a-t-il pas acheminé de nombreux artistes, en particulier Michel-Ange, à abdiquer certaines de leurs œuvres inachevées ? S. DRESDEN ne considère plus le « non-finit » comme un genre artistique spécifique et encore voulu. Au contraire, cela découle d'une concentration extrême sur l'excellence. Une question s'impose : comment concrétiser complètement « les idées » qui sont dans nos esprits ? Toutes les œuvres d'art ne peuvent qu'être inférieures aux projets que nous avons conçus pour elle, dont il n'y a aucune tentation de les compléter, par découragement. Concernant la propagation de la pensée platonicienne au XVI<sup>e</sup> siècle, José Vitorino MARTINS et Ana LINARES ont apporté de puissantes archives liées au Portugal ? Nous citons au Portugal, particulièrement à Coimbra, l'édition du *Corpus platonicum* en adaptation ficinienne<sup>41</sup>. En revanche, l'œuvre de Marcile FICINO conduit parfois les lecteurs enthousiastes à une pensée antiaristotélicienne conflictuelle : Tommaso CAMPANELLA est le premier d'entre eux, qui voit STAGIRITE tant que « l'un des pionniers de l'Antéchrist ». A son regard, ARISTOTE est grossissement fautif, étant un chef d'irréligion et ayant initié la cosmologie contraire au constat. Le manifestant dominicain pense que la philosophie naturelle implique l'interversion de la physique aristotélicienne. Aussi Guillaume BUDE, pratiquant communément ARISTOTE, croit qu'il porte un petit peu dans le champ de la chose pérenne et céleste. Il louange tout autrement PLATON pour sa signification de Dieu ; il le nomme le « Moïse attique » et désigne Salomon de «

<sup>41</sup> DE PINA MARTINS José Vitorino, « Platon et platonisme dans la culture portugaise du XV<sup>e</sup> siècle », pp.421-438. LLINARES Ana, « Platon et Aristote dans les Dialogues d'Heitor Pinto », pp.439-452.



PLATON des philosophes ». Cependant, les anciennes sagesse ne peuvent être que des propédeutiques simultanément chrétiennes ; elle demeure allogène au bien divin qu'est la Révélation. En face du mot Divin, tous les langages sont relatifs et fugitifs. La posture de Jean CALVIN est, à bien des raisons, analogue. Le Réformiste est rebelle à ARISTOTE. Il favorise PLATON qui articule les langages des intériorités, suggère de cogiter la mort et d'humilier le corps. Néanmoins, les philosophies de l'Académie ne sont usées dans l'Eglise que dans la proportion où elles peuvent mouiller la moulinette de la théodicée de CALVIN<sup>42</sup>.

Enfin, les deux fameux philosophes antiques de la Grèce à l'époque humaniste sont demeurés amplement mythologiques. Cette clôture est une des remarquables déterminations du Colloque de Tours qui a en outre démontré que certaines controverses demeurent ouvertes. Enfin, les soubassements de 1973 ont dépeint une perspective des travaux. Paul KRISTELLER a dressé une liste impressionnante des vides sur FICIN. Il nous faut être davantage informé, a-t-il signalé, sur ses soubassements scolastiques et son interprétation humaniste, et sur son savoir mathématique, médical ainsi qu'astrologique. Nous serons dans l'exigence d'un manuel de concepts utilisés par FICIN. Il faudrait déterminer quel quiproquo, il a émis sur les écrits platoniciens et de juger l'effet qu'il a fait sur le courant humaniste de l'Europe. L'historiographie renaissance a encore d'éblouissants instants en face d'elle, pour repenser les socles politiques mais aussi sociaux de la cité juste platonicienne<sup>43</sup>.

## **2- Les Réformes et leurs réformateurs : une nouvelle perspective sur la religion**

Au sein de l'Europe des XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècle, les milieux intellectuels et religieux ont un nouvel imaginaire de l'Homme et du monde. Les hommes qui ont initié ce mouvement ont jeté leur dévolu sur les périodes précédentes qu'ils croyaient être une ère d'or perdue : d'après eux, l'époque moyenâgeuse s'est écartée des pensées de l'Antiquité grecque et du bafouille originel chrétien, car « la miséricorde de Dieu a été révélée en Christ ; le Salut des hommes est contenu dans le Fils souffrant, non pas dans les possibilités propres de l'homme »<sup>44</sup>. Ils veulent traduire plus littéralement la Bible et les textes basiques et dégagent une nouvelle pensée scientifique et technologique pour atteindre cet objectif. Ils s'intéressent à l'étude des humains, de leurs relations avec Dieu, de leurs places et de leurs actions sur le monde. Par leur méditation, ils ont contribué à l'évasure du monde occidental dans la « modernité ». L'idée réformatrice s'est développée à une époque où les bien-pensants apparaissent vouloir substituer leur lien à la religion et au créateur. Le christianisme pratiqué à l'époque moyenâgeuse est une

<sup>42</sup> MALET-YVONNET Nicole, « Les références à Platon dans l'Institution de la Religion de Calvin », pp.391-402.

<sup>43</sup> DELUMEAU Jean, *Platon et Aristote à la Renaissance*, Op.cit., pp.415-419.

<sup>44</sup> Cf. KAUFMANN Thomas, *Histoire de la Réformation : mentalités, religion, société*, Editions de LABOR et FIDES, 2014. (Traduction de TETAZ Jean-Marc).



religion communautaire, dont le saint protecteur agit comme l'intercesseur de Dieu pour satisfaire les besoins des familles, des corporations... L'individu s'est déplacé dans l'arrière-plan du groupe. Le XIV<sup>e</sup> siècle est plein de crises : grandes pandémies, guerres... C'est une époque aussi d'agitation du champ religieux, dont une phobie de décès et des malédictions grandit. Les bien-croyants espèrent sauvegarder leur âme : une relation plus individuelle et plus personnelle avec Dieu prime sur la religion communautaire, et cela a eu des répercussions : invention du purgatoire, dédicace accrue, achat d'indulgences et de pèlerinage. Par conséquent, cette atmosphère ne satisfait pas quelques baptisés, qui veulent revenir au christianisme primitif, à l'idéal d'indigence du Christ et revenir à une relation plus simpliste proche de Dieu. C'est pourquoi Erasmus et d'autres humanistes veulent plus de droiture, de rigueur et moins de bastille de la part du clergé catholique. Ils prétendent aux idées suivantes :

- *Bible* accessible à tout le monde au sein d'une langue autochtone comme dans une langue ordinaire ;
- Cultes simplifiés et débarrassés de quelques mœurs : prier en langage courant au lieu du latin, réduire le nombre des augustes entremetteurs... .

Ces gens ne visent pas rompre avec l'institution religieuse catholique : ils recherchent juste à l'abonner afin de mieux diffuser l'Évangile au peuple. Ces idées n'affectent qu'une petite minorité du peuple, la classe cultivée, mais elles auront des répercussions.

En revanche, LUTHER a défendu l'idée de la religion personnelle et a écrit la première planification de Réforme issue de la religion protestante. Il sera tenu par les princes germaniques et opposé à la papauté et au souverain Charles QUINT. Dès lors, leurs conversions à la religion protestante leur a permis de s'approprier la richesse de l'institution religieuse catholique. En 1525, au nom de la soumission au pouvoir, LUTHER aide les princes à combattre le soulèvement des paysans. Après cette nouvelle division du christianisme, il est cependant divisé entre conformistes, protestants et catholiques. Ils sont des évangéliques qui rejettent le pouvoir de la papauté, l'échelonnement de l'institution religieuse, la majorité des rites sacrés, les manifestations iconographiques de la déité, etc. Ils croient que tout chrétien devrait analyser les livres sacrés individuellement. Seulement la croyance en Dieu et en Jésus peut préserver les bien-pensants, et non les livres tels que faire un don aux abbayes... Il n'y a plus de cléricaille. La communauté est dirigée par des pâtres, qui sont des personnes qui ont analysé le livre Biblique et peuvent l'expliquer avec sagesse. CALVIN a commencé cette réforme luthérienne en 1533 en France et en Suisse. Ce réformateur développa une religion protestante plus foncière, plus stricte, et obligea ses fidèles à vivre des styles de vie plus simples et plus rigoristes. Il a rajouté l'opinion luthérienne sur la prédestination : Dieu sait si une personne est destinée à être sauvée ou à être maudite. Il a rédigé sa conception de *l'Institution de la religion chrétienne* en langue latine, et il a traduit son œuvre en langue française en 1541, parce qu'il espère que tout bien-pensant,



et pas uniquement les enseignants de théologie, pourraient se forger leurs propres idées sur les questions religieuses. Une raison qui a contraint CALVIN à s'abriter en suisse ; or le protestantisme réformé s'est également déployé en France. En fait, l'accroissement du protestantisme s'accompagne de l'ascension en pouvoir de la classe bourgeoise, attrayante par la notion d'égalité de tout bien-pensant et à travers ces nouvelles bases religieuses, qui revalorisent également l'effort et la grandeur personnelle. En Angleterre, Henri VIII, croyant fervent, s'affronte donc à la papauté qui dénie sa séparation avec Catherine DARAGON. Après avoir été excommunié, il a maintenu sa royauté et a fondé l'Église anglicane dont il est le maître. Cette nouvelle institution religieuse a été inspirée par les enseignements de CALVIN tout en conservant la structure de l'Église catholique<sup>45</sup>. Alors, dans ce monde contemporain sans côtes ni ports, nous ne pouvons que choisir entre œuvrer une parfaite version du moi et abjurer tout universalisme, ou caractériser les notions les plus généreuses de la structure grammaticale anthropogénique qui peuvent englober toute version humaine spécifique. Face à la concurrence de toute sorte de conception du Bien, le rejet du recul communautaire et de l'insouciance aux autres engage à générer un céleste apaisé, étroit au contournement du Mal. Cohabiter avec le marasme et y retrouver le Salut signifie se débarrasser de toute la haine qui n'a jamais été vue auparavant, se contenter de réfléchir à la façon dont l'homme peut être libéré des craintes, des oppressions et des cruautés recherchant en fait, le perfectionnisme humain déclaré un siècle plus tard en tant que socle de la cité idéale de MORE et CAMPANELLA<sup>46</sup>.

L'agitation religieuse du XVI<sup>e</sup> siècle a été un événement historique majeur ; elle a créé des tensions et des dichotomies dans toute l'Europe, mais elle a aussi vu naître une nouvelle religion, le protestantisme. Au XVI<sup>e</sup> siècle, LUTHER et CALVIN sont les prédécesseurs réformateurs les plus célèbres qui ont la passion de réformer l'Église. Ce sont des érudits de la Bible qu'ils traduisent dans un langage courant, l'enseignent, la prédisent et l'écrivent. Leurs idées religieuses propagées ont déclenché des conflits qui ont débouché au siècle suivant, sur une Europe recomposée. Par qui et comment, une telle brouille s'est-elle exécutée ? Quelles en sont les répercussions ? LUTHER amènera le débat dans le champ des principes eux-mêmes. Ce sera le dogme, ce sera la morale, ce sera le culte sacré lui-même qu'il sera de « réformer », ce qui dans son langage signifie « restaurer », restituant sa pureté originelle, le retourner à la lignée où Jésus s'est établi le Christ et où Rome l'a abattu. Dans son *prélude sur Babylone emprisonnée par l'Église*, qui suit de près les nobles chrétiens de la nation allemande, LUTHER a donné la vraie raison de ses actions réformatrices :

Je me repens étrangement aujourd'hui mon petit livre à ce sujet. J'étais encore enfoncé donc dans une énorme et superstitieuse adoration de l'empire romain...

<sup>45</sup> Cf. LAVIALLE Christophe, « Renaissance, Humanisme et réformes religieuses : les mutations de l'Europe », Op.cit., pp.1-3.

<sup>46</sup> HORKHEIMER Max, « La théorie critique hier et aujourd'hui », In *Théorie critique*. « Essais », Traduction française de Payot, Paris, 1978, pp.355-369.



Or depuis, grâce aux bons offices de Silvestre et de ses frères les Dominicains... j'ai assimilé que les bienveillances ne sont qu'un adultère des trompeurs romains, afin de faire tomber la croyance en Dieu et l'argent des hommes<sup>47</sup>.

LUTHER continue sur ce ton, qui sera celui des controverses religieuses pendant des siècles, et produira toute une littérature de haine et de colère, dont le supplément naturel sera la guerre civile, l'abominable guerre de pillage, de massacre, de destruction et de vengeance. La raison de la réforme luthérienne est que « le Pape est l'usurpation de l'évêque de Rome », c'est qu'à travers Rome, l'institution religieuse a été privée de toutes les libertés, des rites sacrés échafaudés ont été rajoutés aux trois uniques que les Écritures établissent, et lesdits sacrements eux-mêmes à savoir les baptêmes, les confessions et le pain, sont tous tombés au sein d'un emprisonnement misérable. Chose remarquable, LUTHER rétablit ainsi les idées qu'il avait exprimées bien avant de se révolter publiquement contre la papauté. Dans un texte curieux, un de ses ouvrages les plus anciens qui reste de son patrimoine, il parlait, comme tout le monde en parlait de son temps, de la réforme religieuse et il faisait la révélation non pas pour corriger les abus, mais pour lutter contre la corruption du Mot divin :

Quantième en retrouverez-vous de religieux afin d'estimer qu'il y a moins de péchés au sein d'une erreur contre la décence, une faute émise en récitant les canons, qu'au sein de l'indifférence à prôner et à expliquer justement les Paroles de Vérité ? Et pourtant, l'unique transgression de la loi divine plausible des prêtres tels que prêtres, c'est le péché contre les Paroles de Vérité<sup>48</sup>.

Tandis que LUTHER s'exprimait ainsi, il était cependant loin de croire que cette sorte d'adultération de la Parole de Vérité, qu'il condamnait comme un péché sacerdotal par excellence, était causée par l'Église comme telle. Il ne faisait que répéter ce que tous les esprits réfléchis affirmaient que le Salut de la société chrétienne réside dans la restauration de l'évangélisation, et nous verrons que cette idée a également été exprimée à la Concile du Latran. Par conséquent, dès les premiers temps de son parcours sacerdotal, seuls des signes intéressants des inclinations de LUTHER devaient être observés.

Après le *Prélude sur la captivité Babylone*, la position est prise pour LUTHER et ses disciples. Il est entendu que s'il part en guerre contre Rome, c'est pour les raisons les plus saintes. Sa conscience en voulait aux atrocités du pape contre la foi de Jésus-Christ. Lui, LUTHER, a trouvé des preuves de crimes romains dans l'Écriture, qui est la seule source de toute vérité. Quand on l'exhorte à reprendre, quand il se présentera, lui, le petit moine, devant son souverain parlement

<sup>47</sup> Cf. LUTHER Martin, *La Captivité babylonienne de l'Église. Prélude*, Introduction de KAUFMANN Thomas, Collection : Classiques, Genève, 2015, p.488.

<sup>48</sup> Ce texte est tiré d'une homélie éditée par LUTHER pour G. MASCOV religieux de LITZKA. L'édition Weimar le rapporte à l'année 1512 (*Luthers Werke*, Tome I, Op.cit., pp.10-17).



national, devant l'empereur et les représentants du pape, il répondra à haute voix :

... Je suis allié par les écrits importés par moi-même et ma lucidité est captée dans le Mot divin. Je ne puis, je ne vise rien contracter, parce qu'il n'est ni certain ni loyal d'aller à l'opposé de sa lucidité...

Cette prise de position deviendra la position de tout son parti<sup>49</sup> comme l'a souligné Lucien FEBVRE :

LUTHER est un visionnaire. Et car il était tel, il allait faire le succès de ces tours de puissance prodigieuse : arracher la tête d'une Allemagne désordonnée et lui laisser pour un instant la chimère qu'elle visait, d'un vouloir commun, ce qu'il visait, lui, de toute son appétence ; il allait, durant peu de mois, de centaines d'interpellations grinçantes, édifier une chorale merveilleuse émettant par le biais du monde, d'authentique âme, d'authentique chant : son choral<sup>50</sup>.

En somme, si le réformateur avait le « droit au chagrin » le prophète ne l'avait pas. Car il ne s'est pas trompé : il n'y a pas de douane, pas de prison de la pensée. Insaissables et indestructibles sont les premières étincelles de la transmutation qui ont provoqué des changements politiques et économiques à travers le continent par la « Réforme » religieuse<sup>51</sup>.

Face à l'ascension en pouvoir du protestantisme, l'Église catholique s'inspire des idées des humanistes et mène sa propre « contre-réforme ». La Conférence de Trente en fixe ses principes, mais il était en retard afin d'éluder la scission. Il a cédé à l'humanité la plus suprême disposition au sein de l'agencement de Dieu. Les bien-pensants peuvent se surpasser en faisant les bons livres ainsi que la bonne conduite. Néanmoins, l'échelonnement de l'Église demeure en place, mais les clergés ont été réformés : désormais, ils seront mieux cultivés, ainsi que les fidèles. Le concile reconferme les préceptes de l'Église et proscrit le protestantisme. L'Église papiste disposera de plusieurs travaux d'art pour figurer sa doctrine et la présenter intuitivement aux croyants. Plusieurs religions peuvent coexister dans un même royaume, mais les tensions s'intensifient et des guerres religieuses éclatent à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle. Ils ont plusieurs représentations :

- Intolérance religieuse où quiconque s'oppose à tel ou tel dogme a été condamné à mort n'a point été également élevé ;
- Iconoclastie (protestants opposés au culte de la représentation de l'institution religieuse catholique et à l'anéantissement des travaux artistiques religieux).

<sup>49</sup> Voir CRISTIANI Léon, In *Les causes de la réforme*, In : Revue d'histoire de l'Église de France, Tome 21, Numéro : 92, 1935, pp.326-327.

<sup>50</sup> FEBVRE Lucien, *Un Destin. Martin Luther*, Rieder, Paris, 1928, p.51.

<sup>51</sup> Cette réflexion est développée par BONITEAU Adrien, In « Martin Luther, réformateur malgré lui », In : PHILITT le 26 Octobre 2017, p.7.



Quant aux eux, les humanistes qui ont inspiré les figures réformatrices ne sont absolument pas des révolutionnaires, ils aspirent à revenir à « l'Age d'Or », et développent des instruments rénovés de relecture et d'explication des textes anciens. Ils écrivent des traductions fidèles des textes, interrogent la Bible et les philosophes antiques. Ils ont une conception positive de l'individu qui est l'essence de la Création divine selon eux. Ils soutiennent aussi une décence approfondie : l'exercice d'une pensée analytique, l'hommage de la conscience, l'ouverture d'esprit envers la vision de l'Autre différent... Mais ce sont également des catholiques fanatiques qui, tel Nicolas MACHIAVEL, soutiennent le pouvoir du prince qui les protège. Ils ont formé un clan d'éclairés, échangeant leur pensée à travers les lettres, les œuvres ou durant les voyages en Europe, ce que nous appelons la « cité littéraire ». ÉRASME est parfois surnommé « le souverain des humanistes » et en est la meilleure illustration. Il a découvert tout le continent occidental. Il soutient le jugement libre de l'être humain, s'intéresse à la décence politico-religieuse et publie des traités tels que *L'Éducation du prince chrétien* pour diriger l'ultérieur roi Charles QUINT.

Ainsi, les nouveaux idéaux de l'homme qui ont été découverts dans la pensée humaniste et dans la Réforme se reflètent également dans les travaux artistiques de l'ère renaissante. Ce courant de l'art se déploie au sein des provinces les plus florissantes : Italie, Flandre, etc. Au sein de ces provinces, de fameux bienfaiteurs ont financé les esthètes : prince et banquier ou suprêmes fonctionnaires du clergé... Ce sont alors, de fameux esthètes italiens qui sont à l'origine de ce courant de l'art. Ils rompent avec la période précédente en utilisant des perspectives géométriques mono-focus pour représenter des paysages, et surtout, s'appuyant sur les recherches de certains scientifiques sur le corps humain afin d'accroître des styles plus réalistes, plus voisins des statuaires antiques. Les souverains pontifes sont également de fameux bienfaiteurs qui engagent les plus fameux esthètes, tel que Raphaël, qui a mis en scène les fresques de *L'École d'Athènes* au Vatican en figurant les fameux penseurs de l'Antiquité. Michel-Ange a peint la solive de l'édifice religieux Sixtine en 1508 sur ordre du pontificat et de Jules II, et a exprimé la scène de la *Genèse* au sein d'une vision voisine de la pensée néoplatonicienne.

De là, la Renaissance de progrès scientifique, artistique, littéraire et religieux se répand dans le continent européen à travers les œuvres des protes graveurs et les pérégrinations des penseurs qui sont éternellement en quête incessante de la cité idéale rêvée depuis l'essence de l'humanité. Néanmoins, les raisons politiques, économiques, idéologiques, religieuses, morales et sociales convergent toutes vers les trois points signalés, et ont contribué à ce terrible événement qui a faussé le cours du christianisme à travers les âges, a brisé sa



grande unité et l'a l'affaibli face au matérialisme que la révolution économique est en voie d'engendrer !<sup>52</sup>

### 3- L'apogée des connaissances et la conquête du Nouveau Monde

Nouveau Monde. Cette notion a été utilisée afin de désigner et identifier les nouveaux espaces dénudés dans l'aspiration européenne d'expansionnisme. En construisant cet outil conceptuel, le problème est de construire un support théorique qui puisse expliquer la nouvelle expérience historique, en assimilant les espaces extérieurs à la périphérie européenne, plutôt que les espaces anciens, qui avaient laissé comme usage premier de la signification du site de présence humaine. Le but est de construire un discours historique qui suppose qu'il est différent de la tradition héritée, et d'étudier la relation entre le Nouveau Monde comme lieu idéal de présence humaine et le développement du nouveau fondement du savoir occidental comme un discours de la modernité<sup>53</sup>. Le nouveau langage de l'histoire ne se réduit pas à constater l'existence des terres nouvelles et de son inclusion dans la projection scripturaire de l'espace héritage des derrières décennies de l'ère moyenâgeuse. Il conforme un courant qui utilise une nouvelle méthode pour déterminer la signification du lieu idéal pour l'existence humaine : à travers l'exploration du Nouveau Monde et la maturation du langage de l'histoire de son identification conceptuelle, les différents termes de signification occidentale de la vérité de l'homme ont été dépassés. De cette façon, la base théorique des connaissances héritées est bouleversée et la méthode de construction de la réalité doit être modifiée. Il y avait de là un mouvement de critique qui a dépassé les réalisations épistémologiques envisagées par les voyageurs liminaires et a jeté une nouvelle base pour la connaissance. En effet, la pratique et les concepts au-delà des limites de l'histoire et de la représentation traditionnelles déclenchées par ces nouvelles terres célestes ont ouvert un nouveau champ de pensée identifiant la vérité de l'homme et l'imaginaire utopique de la Renaissance :

[...] s'agissant des territoires nouveaux, elles donnent plus à estimer. Selon cet écrivain, la restriction d'une description de l'univers édifié par les ancêtres, est l'aboutissant des expériences qui étaient les leurs : l'édification du socle théorique explicatif de leur univers concordait à leur connaissance empirique<sup>54</sup>.

Le développement théorique des prédécesseurs était réduit par leurs propres expertises spatiales, de sorte que l'ACOSTA doit interpréter correctement les enseignements traditionnels basés sur de nouvelles découvertes afin d'en maintenir l'authentique doctrine. Dès lors, la nouvelle expérience d'exploration

<sup>52</sup> Cf. LAVIALLE Christophe, In « Renaissance, Humanisme et réformes religieuses : les mutations de l'Europe », Op.cit., pp.2-3.

<sup>53</sup> CECENA René, « Penser le Nouveau Monde », In : *Cahiers des Amériques latines*, 56/2007, mis en ligne le 31 Janvier 2013, p.120.

<sup>54</sup> ACOSTA José, *Histoire naturelle et morale des Indes*, traduction Française de Robert REGNAULT publiée en 1598, p.9.



de la navigation détermine une nouvelle approche pour la préhension idéale de la dissidence qu'elle définit. Le contexte, duquel les historiens indiens doivent se prémunir est que les barrières géographiques établies par l'histoire des horizons de la réalité humaine constituent ainsi des barrières à la base des connaissances européennes et de sa vision du réel. L'aboutissant de la mise en face entre les savoirs hérités et les témoignages du voyage de découverte est une détermination du contour terrestre et de son assistance conceptuelle. Pour cette raison, dès l'origine, le courant d'extension européenne s'est heurté à des contraintes géographiques : c'est un obstacle épistémologique majeur que la réalité humaine au-delà de ce dernier délimite l'horizon, et constitue une illustration incomplète des bords de la Terre. En effet, la nouvelle histoire s'établit par la transcendance géographique qui relie le support conceptuel et la position précise occupée par cette barrière à la façade terrestre : elle s'appelle « Cap Non », sphère praticable et idéale de la réalité des occidentaux de la Renaissance. Bartolomé CASAS a noté :

Situé à la longueur de l'océan depuis les côtes de l'Afrique et de l'Ethiopie jusqu'au promontoire anciennement célèbre sous l'appellation de Cap Non, signifiant à peu près qu'au-delà de ce point ou bien il n'y a pas de terre, ou il est impossible de passer outre<sup>55</sup>.

Les observations négatives de l'emplacement géographique où se trouve « Cap Non » commencent à montrer les limites du savoir humain, de sa compréhension géographique planétaire, et de ses bases pour la configuration de la connaissance : « Cap Non » est défini comme l'émanation empirique d'enjeux ontologiques de la signification des frontières du lieu d'existence humaine. En conséquence, le savoir de la condition humaine comme l'un de ses axes prioritaires est rompu géographiquement par un schisme qui fait transcender les lieux connus et les frontières reconnues tout en servant de nouvelle exposition d'un support conceptuel pour expliquer les réalités humaines. DE LAS CASAS a discuté la découverte qui a entrouvert le « chemin océanique » et l'a utilisée en tant qu'argumentation explicative d'un nouveau développement de la science :

Il a été essentiel de dévoiler le voile que l'ombre de l'oubli et le brume de l'ère antique avait fermée, en dévoilant ce qui demeurait encore inconnu et en quête de nouvelles de l'inconnu<sup>56</sup>.

Il s'agit là d'un vouloir-connaître, selon les propos de DE LAS CASAS, les bords ainsi que les fleuves terrestres et maritimes : une poursuite de la connaissance, non limitée par les connaissances acquises et les bases théoriques du Moyen Âge. Ce genre de questionnement est cadré par la doctrine scolastique, et donc conforme à la tradition héritée de la deuxième moitié du Moyen Âge et de sa description du monde : les prétentions de ces auteurs veulent savoir ou désirer

<sup>55</sup> DE LAS CASAS Bartolomé, *Histoire des Indes*, traduite par SAINTLU Jean-Marie et CLEMENT Jean-Paul, Editions, Seuil, pp.459-460.

<sup>56</sup> Ibid., pp.335-501.



savoir, se conforment à la lecture scolastique aristotélicienne en particulier du premier tome de la *Métaphysique* :

Par essence, tous les hommes désirent connaître et la pensée rationnelle la fait et la rend avantageusement excellent que nulles autres bêtes<sup>57</sup>.

En confirmant l'avidité innée de savoir, Lopez développait que « certaines personnes, même ont cette avidité plus que d'autres, parce qu'elles combinent l'industriel et l'artistique avec une soif innée de connaissance ; et ceux-là décrochent le mystère et la cause des choses que la nature exécute »<sup>58</sup>. C'est dans le cadre de cette représentation scolastique que s'ouvrent de nouveaux champs historiques et conceptuels. Donc, l'élaboration de l'étincelle initiale de l'au-delà idéal, en tant qu'il s'agit d'un espace utopique, est droitement enchaînée au mouvement de rénovation des bases de connaissances de l'Europe médiévale. La constatation de l'existence de territoires au-delà de l'horizon imposée par le mode de constitution de la connaissance hérité de la seconde moitié moyenâgeuse a conduit à une re-modification du langage historique qui a établi de telle limite. Ce retraitement requiert la justesse du langage historique et sa distance avec le langage poétique, pour que la délimitation historico-cosmologique de ces terres parfaites devienne possible. Cet imaginaire européen a posé les prémisses modernistes de constitution de la connaissance à travers la réhabilitation des témoignages et la remise en cause rationnelle de cette obscurité avec ces terres inconnues<sup>59</sup>. Ceux qui se plairont à assimiler les vraies édifications de la nature, si variées et si abondantes, dégusteront les plaisirs que donne l'histoire. Ceux qui voudraient arriver à assimiler les raisons naturelles des conséquences pourront se pratiquer à une louable philosophie. Ceux qui s'élèveraient avantageusement dans ses idées, et estimant au Grand Créateur de tous ces prodiges, connaîtront la connaissance et la sublimité de celui-ci, et on pourra affirmer qu'il fait de l'excellente théologie<sup>60</sup>. Être la base de cet échafaudage est envisageable pour l'histoire car elle est un constat direct des expériences de vie, une doctrine d'organisation du savoir empirique. Nous montons de l'histoire à la philosophie de l'idéal, ensuite au domaine doctrinaire qui pointe la limite du savoir humain : la théologie. Pour cette raison, les historiens indiens ont d'abord construit leur description à propos des occidentaux indiens à partir de fondements et de modes historiques. Cette signification historique de l'horizon séculier se réalise par la constitution de la notion de Nouveau Monde, cela veut dire à travers son discernement. Eparpillé au sein des écrits des découvreurs du XV<sup>e</sup> siècle, le concept Nouveau Monde désigne la terre connue en tant que limite de l'existence humaine, et selon son exactitude, ces terres complèteraient la figure existante de la Terre déjà existante. Mais, combiner la terre découverte par l'Occident avec

<sup>57</sup> DE OVIEDO Fernandez, *L'histoire naturelle et générale des Indes, Isles et Terre Ferme de la Grand Mer Océane*, Tome I, 1944, Traduite de Castillan en François, Imprimerie de Vascosan, Paris, 1555, p.26.

<sup>58</sup> DE GOMARA Lopez, *Histoire générale des Indes* est traduite en français par GERBAULT Matthieu, 1941, p.7.

<sup>59</sup> CECENA René, « Penser le Nouveau Monde », Op.cit., pp.120-132.

<sup>60</sup> Cf. ACOSTA José, *Histoire naturelle et morale des Indes*, Op.cit., p.87.



l'univers historique caractérisé en tant que Nouveau Monde engage le sens historique de la terre terrestre, et aussi comme mouvement qui transcende l'organisation épistémologique, mettent en interaction « Sphère » et « Monde ». Au sein d'une lettre amplement propagée dès sa publication, Amerigo VESPUCCI note :

Ces espaces nouveaux qu'il nous est toléré d'interpeler le Monde Nouveau, attendu qu'on n'en eut chez nos premiers pères aucun savoir, et que c'est là chose intégralement neuve pour ceux qui en écoutent dialoguer, et qui surpasse toutes les approximations des ancêtres, lesquels affirment pour la majorité qu'en dehors d'une frontière du point vernal, et en direction du sud, il n'y a point de terres, or, uniquement un océan qu'ils nommèrent Océan atlantique<sup>61</sup>.

Tout comme le Nouveau Monde d'avant, dans ces espaces de l'Occident, ces « choses nettement naissantes pour ceux qui en ont entendu parler », mais le plus important, elles sont au-delà des principes de définition de l'ancien monde et même son « estimation ». Cette historicisation au-delà de l'équinoxe ne se limite pas au contour flou de la sphère du monde ; la portée de cette transcendance rejoint les prémisses conceptuelles à partir desquelles monde s'est établi le lieu de transcription poétique pour l'élaborer à base des fondements historiques. Monde Nouveau, un monde distinct du monde traditionnel, un nouvel objet est désormais construit historiquement comme lieu de témoignage, conduisant à la nécessaire redéfinition des concepts et laissant place à des lieux historiques d'existence humaine. Les termes « orbe/monde » utilisés par les historiens indiens répondent à cette assimilation historique, autrement dit à l'identification en histoire des horizons représentationnels généraux de la réalité humaine dans l'histoire et à l'incarnation des lieux établis à travers les projections du discours des espaces historiques qui sont exclusivement identifiés par le témoignage direct. À ce sujet, la logique de DE GOMARA, selon lequel la terre découverte est identifiée comme un nouveau monde, est très significative, même si le monde affirmé est un et unique :

Je pense qu'il avait un seul univers, j'appellerai pourtant toujours deux univers au sein de ce livre, afin de modifier le nom (DE VOCABLOS) en une identique chose, et afin davantage m'écouter nommant nouvelle terre : l'Inde d'où j'écris<sup>62</sup>.

DE GOMARA s'est inspiré du Variar DE VOCABLOS dans la situation nouvelle à laquelle il est confronté pour différencier les deux aspects qui s'y croisent, l'espace projeté et l'espace historique : alors il n'y a qu'un seul univers comme un lieu vague des significations de tout ; il y a un unique univers, affirme-il », et un monde tant que limite historique « deux sphères du monde. C'est la raison pour laquelle l'affirmation, que l'Amérique est une entité distincte et extrinsèque au-delà des bords hérités par les découvreurs, demande une

<sup>61</sup> Cf. VESPUCCI Amerigo, In *Le Nouveau Monde. Les voyages d'Amerigo Vespucci (1497-1504)*, Traduction, introduction & notes de DUVIOLS Jean-Paul, 1986, p.89.

<sup>62</sup> DE GOMARA Lopez, *Histoire générale des Indes*, Op. cit., p.10.



signification rénovée de la condition globale des hommes, et par conséquent, une histoire nouvelle est nécessaire pour répondre à la problématique de définition des bords la Terre : la nouvelle sphère, présentée dans sa contradiction à celle romaine, corrige l'illustration classique et pointe la nécessité d'une re-signification historique d'espace humain à travers une relation nouvelle entre ses notions de la caractérisation de l'histoire (orbe terrestre) et aussi la signification de genre (monde). L'Inde, bord de l'orbe terrestre et point de départ de l'espace unanime de toute chose, définie comme une vérité historique, qui conduit à une signification de notions d'orbe et de monde et aussi aux édifications historiques d'Inde occidentale, de nouvelle sphère et du Nouveau Monde.

### Conclusion

En guise de conclusion, l'historiographie du Nouveau Monde s'oppose à l'héritage Médiéval par l'appropriation avérée d'un territoire récemment introduit dans le champ de vision européen, et déploie un discours basé sur les expériences de vie directe, dont nous voyons l'authenticité et la véridicité. Le discours nouveau de l'histoire fait face aux modes de possession des bords de la Terre à la deuxième moitié moyenâgeuse, des régions ont été intégrées dans les réalités européennes à travers des écrits mythiques et des images poétiques développant ainsi de nouveaux contenus épistémologiques et établissant, en même temps, une nouvelle base épistémique dont le fondement théorique sur lequel les connaissances acquises peuvent être valorisées comme base théorique ou en d'autres termes, un imaginaire de «l'ailleurs utopique» loin du passé et du présent vécu. L'antinomie ancien/moderne, à laquelle ont participé ces historiens indiens, représente la rupture de l'ordre du savoir fondé sur le changement du mode d'existence et de l'état de l'homme, qui est figée au sein de sa frontière historique et conceptuelle dès la Rome antique, est vue comme étant remaniée au sein de ses représentations graphiques et renversée au sein de ses bases conceptuelles à travers les insertions géographiques, historiques et conceptuelles de ce Nouveau Monde. Ce Nouveau Monde prouve ainsi la persistance de l'idéal utopique de la cité parfaite<sup>63</sup>. Donc, en termes d'image, la Renaissance se définit non comme l'époque des Lumières, mais comme la naissance du jour, lorsque la lumière est encore pénétrée d'ombres, elle recherche par là même l'ajustement et l'équilibre dans une confluence des adverses qui éconduit la violence des antithèses. Au monde conçu comme foisonnement d'âmes, l'époque renaissante tendrait à substituer en dépit du platonisme la relation entre le sujet et l'objet, et en dépit ou à travers toutes les méditations sur la force de la richesse, elle tendrait à définir l'homme tant qu'artisan de son action. Même s'il est permis de douter que l'imaginaire utopique soit à l'origine de toutes nos attitudes mentales, on ne peut qu'adorer l'effronterie ainsi que la plénitude de cette belle synthèse<sup>64</sup>.

<sup>63</sup> Cf. CECENA René, In « Penser le Nouveau Monde », Op.cit., pp.128-129.

<sup>64</sup> WEBER Henri. DUBOIS Claude-Gilbert, In *L'imaginaire de la Renaissance*, In : *Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance*, Numéro : 21, 1985, Spécial Montaigne, p.95.



## Bibliographie

- GADRAT Christine, « Au Jardin d'Eden », de Jean de MARIGNOLLI, Editions Anacharsis, à l'Abbaye de Fontevraud 20 Septembre, p.4.
- BARABINO Victor, *Cités idéales de l'Antiquité et du Moyen-Âge : de l'utopie à la ville anthropocénique*, ENS de Lyon, p.231.
- CHARBIT Yves, *La Cité platonicienne : histoire et utopie*, In : *Populaire* 2002/2, Volume : 57, p.231.
- HUBERT Gérard, « EP Hutchinson *Le débat sur la population. Le développement des théories conflictuelles jusqu'en 1900* », Publié en ligne par Cambridge University Press le 17/8/ 2016, pp.11-13.
- VESPUCCI Amerigo, in *Le Nouveau Monde. Les voyages d'Amerigo Vespucci (1497-1504)*, Traduction, introduction & notes de DUVIOLS Jean-Paul, 1986, p.89.
- WEBER Henri. DUBOIS Claude-Gilbert, in *L'imaginaire de la Renaissance*, In : *Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance*, Numéro : 21, 1985, Spécial Montaigne, p.95.
- CECENA René, « Penser le Nouveau Monde », In : *Cahiers des Amériques latines*, 56/2007, mis en ligne le 31 Janvier 2013, p.120.
- DE LAS CASAS Bartolomé, *Histoire des Indes*, traduite par SAINTLU Jean-Marie et CLEMENT Jean-Paul, Editions, Seuil, pp.459-460.
- DE OVIEDO Fernandez, *L'histoire naturelle et générale des Indes, Isles et Terre Ferme de la Grand Mer Océane*, Tome I, 1944, Traduite de Castillan en François, Imprimerie de Vascosan, Paris, 1555, p.26.
- DE GOMARA Lopez, *Histoire générale des Indes* est traduite en français par GERBAULT Matthieu, 1941, p.7.
- CRISTIANI Léon, In *Les causes de la réforme*, In : *Revue d'histoire de l'Église de France*, Tome 21, Numéro : 92, 1935, pp.326-327.
- LAVIALLE Christophe, In « Renaissance, Humanisme et réformes religieuses : les mutations de l'Europe », Op.cit., pp.2-3.
- HORKHEIMER Max, « La théorie critique hier et aujourd'hui », In *Théorie critique. « Essais »*, Traduction française de Payot, Paris, 1978, pp.355-369.
- CLAVELIN Maurice, « L'Antiaristotélisme de Galilée : réalité ou légende ? », pp.261-276.



- DELUMEAU Jean, In *Platon et Aristote à la Renaissance*, In : *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, Tome 24 Numéro : 3, Juillet-Septembre 1977, pp.416-419.
- SECRET François, « Aristote et les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance », pp.272-292 ; MARCHDOUR Germain, « Thomas More entre Aristote et Platon », pp.483-492.
- MASAI François, « Renaissance platonicienne et controverses trinitaires à Byzance au XV<sup>e</sup> siècle », pp.25-44.
- DE PINA MARTINS José Vitorino, « Platon et platonisme dans la culture portugaise du XV<sup>e</sup> siècle », pp.421-438. LLINARES Ana, « Platon et Aristote dans les Dialogues d'Heitor Pinto », pp.439-452.
- MALET-YVONNET Nicole, « Les références à Platon dans l'Institution de la Religion de Calvin », pp.391-402.
- VEDRINE Hélène, « L'obstacle réaliste en mathématiques chez deux philosophes du XVI<sup>e</sup> : Bruno et Patrizzi », pp.239-248.
- VILLEY Michel, « Déformations de la philosophie du droit d'Aristote entre Vitoria et Grotius », pp.201-216.
- BATAILLON Marcel, « Las Casas face à la pensée d'Aristote sur l'esclavage », pp.403-420.
- SCHMITT C.B., « Introduction de la philosophie platonicienne dans l'enseignement des Universités à la Renaissance », pp.93-104.
- REULOS Michel, « L'Enseignement d'Aristote dans les collèges du xvi<sup>e</sup> siècle », pp.147-154.
- CEARD Jean, in « Le Modèle de *La République* de Platon et la pensée politique au XVI<sup>e</sup> siècle », pp.175-190.