

Les utopies de la Renaissance et les procédés de « *worldmaking* »

CORIN BRAGA

« *La cité idéale du
Quattrocento se trouve
sur la terre et on ne la
confond pas plus avec
la cité céleste qu'on ne
la confronte avec elle.* »
(Eugenio Garin)

Corin Braga

Professeur de littérature comparée et doyen, Faculté des Lettres, Université Babeş-Bolyai de Cluj-Napoca. Auteur, entre autres, du vol. **Du paradis perdu à l'antiutopie aux XVI^e-XVIII^e siècles** (2010).

LES UTOPIES sont des mondes fictionnels qui se soumettent aux principes d'invention de ce que Nelson Goodman appelle « *worldmaking* ». ¹ Le procédé le plus important de cette « création de mondes » utopiques est la sélection des éléments positifs ou négatifs de l'image du monde historique réel (*imago mundi* ou *mundus*) et leur extrapolation dans une cité, un royaume ou une société posés comme meilleurs ou pires. Nous définissons l'*imago mundi* comme la représentation la plus exacte et complexe possible du monde primaire. ² Même si une telle version complète est en principe idéale, pratiquement irréalisable, nous la prenons pour étalon, pour point de départ à partir duquel se constituent les topies positives ou négatives. Il est évident que, par rapport à ce repère situé au point zéro axiologique, la vision particulière que chaque utopiste

Article rédigé dans le cadre du Projet de Recherche Exploratoire PN-II-ID-PCE-2011-3-0061, financé par CNCS (Le Conseil National de la Recherche Scientifique) de Roumanie.

se fait de son monde incline d'un côté ou de l'autre de l'axe moral. Or, si le point de repérage de l'utopiste est « décalé » par rapport à un *mundus* idéal, il résulte que les topies créées à partir de lui seront elles aussi décalées, plus euphoriques ou plus dysphoriques que les topies inventées par un utopiste sobre, avec une représentation « réaliste » de son monde.

Puisque le *mundus* est supposé être en relation biunivoque avec le monde historiquement réel, il serait possible d'envisager des études historiques, économiques, sociologiques, idéologiques, culturelles, etc., capables de « saturer » au plus haut degré l'*imago mundi*. Et, de fait, beaucoup d'utopies, surtout celles dites « pratiques »³, ont bénéficié d'une telle approche interdisciplinaire, qui les ancre dans et les compare avec le monde historique au sein duquel elles ont été engendrées et auquel elles offrent une alternative. Les commentateurs ont pu vérifier de la sorte la validité logique, le réalisme, l'adaptation de la vision du monde de l'utopiste au monde réel qu'il veut changer. Les études de faisabilité, d'opportunité, de probabilité historique vérifient justement le degré de correspondance de la proposition utopique, du point de vue économique, sociologique, législatif, psychologique et des mœurs humains, avec le monde qu'elle veut corriger.⁴

Néanmoins, cette démarche n'est nullement nécessaire dans le cas des utopies dites « littéraires ». Il nous est indifférent si l'image que l'utopiste se fait de son monde historique est correcte et complète ou si elle est déformée, fautive, partielle, partisane, humorale, etc. Les procédés de génération des mondes fictionnels utopiques à partir d'une « version zéro » fonctionnent indépendamment du rapport de cette version avec le monde primaire. La sélection, l'électrolyse, l'extrapolation, l'inversion s'appliquent aux composantes du *mundus* indifféremment si celles-ci sont correctes ou fautes, contrôlables ou imaginaires. La représentation intime que l'utopiste a de sa société peut être précise ou aberrante, adéquate ou déviante, cela ne change que la valeur axiologique ou la qualité morale de la topie imaginaire, mais non pas les mécanismes de sa construction narrative. Ces considérations nous dispensent donc de l'obligation d'appliquer aux textes analysés des méthodologies de comparaison avec la réalité historique contemporaine de leurs auteurs.

La première utopie moderne, l'*Utopie* de Thomas More, avait pour dessein principal l'amélioration de la condition de vie des hommes, en offrant un modèle de cité idéale.⁵ Mais si le chancelier anglais ouvre la voie du genre littéraire utopique, d'autres penseurs, architectes et artistes de la Renaissance avaient déjà proposé des plans architectoniques de villes idéales. Antonio Averlino dit le Filarète, Léon Battista Alberti ou Léonard de Vinci ont imaginé des ensembles citadins conçus de manière rationnelle, qui tranchent avec la morphologie des villes médiévales, à l'étroit, tortueuses, bâties et développées au gré du hasard. Reprenant la tradition antique, de Hippodamos de Milet à Vitruve, et secrètement influ-

encés par une mystique pythagoricienne et cabalistique, ils ont imposé le concept de planification urbaine selon les principes de la géométrie et des sciences mathématiques.⁶

Comme nous l'avons démontré dans un autre volume, l'utopie renaissance est le successeur laïc du paradis terrestre médiéval.⁷ Dans l'enthousiasme humaniste de la Renaissance, les architectes se proposaient de remplacer le jardin d'Éden, que Dieu avait fermé pour toujours après le péché, par des villes que les hommes s'ingéniaient d'ériger eux-mêmes. À la cité de Dieu ils offraient en alternative la cité de l'homme, le Filarète s'inspirant directement de Saint Augustin pour la structure de sa Sforzinda.⁸ Comme l'affirme Eugenio Garin, « La cité idéale du Quattrocento se trouve sur la terre et on ne la confond pas plus avec la cité céleste qu'on ne la confronte avec elle. Bien individualisée, elle prend comme condition de sa propre vie les autonomies, l'harmonie du multiple, la multiplicité coordonnée. »⁹

Ces projets de cités réordonnent selon les lois de la raison et de la géométrie les sociétés existantes. Elles envisagent non seulement l'urbanisme (la forme de l'ensemble citadin, les murailles et les tours, les rues et les places, les édifices et les marchés, la canalisation et les services publics), mais aussi la structure des groupes humains, la hiérarchie sociale, la politique, la spiritualité. La Sforzinda, que le Filarète dédiait à Francisco Sforza duc de Milan, a la forme d'un talisman qui est censé reconduire l'influence des configurations astrologiques dans la société humaine ; la cité idéale de Léonard de Vinci est conçue sur deux étages, celui d'en bas pour le petit peuple fournissant les services et les commodités, celui d'en haut pour les personnes de qualité ; la cité en cercles concentriques d'Alberti « est construite de manière à marquer fortement les différences de classes, à réaliser par les murailles et les édifices une structure politique précise ». ¹⁰ Les plans des cités médiévales contorsionnées étaient ainsi défaits en morceaux et refaits selon la logique triomphante.

LUTOPIE DE Thomas More vient offrir un support discursif à ces visions architecturales. Dans la convergence des deux genres, urbanisme et littérature, la Renaissance produira une suite de textes utopiques proposant des cités modèles. La majorité des auteurs sont italiens : Francesco Patrizi da Cherso, *La Città felice* (1553) ; Ludovico Agostini, *La Repubblica immaginaria* (1590) ; Ludovico Zuccolo, *La Repubblica di Evandria* (1615) et *Il Belluzzi ovvero La Città felice* (1625) ; et finalement Tommaso Campanella, *Civitas solis*, 1637. À eux se joignent des auteurs qui écrivent dans d'autres langues : Gaspar Stiblin, *Commentariolus de Eudaemonensium Republica* (1555) ; Thomas Nicholas, *A Pleasant dialogue, betweene a lady called Listra, and a pilgrim, concerning the government and common weale of the great province of Crangalor* (1579) ; Thomas Lupton, *Siuqila. Too good, to be true : Omen* (1580) et *The second part and knit-*

ting up of the boke entitled Too good to be true (1581) ; *Histoire du grand et admirable Royaume d'Antangil* (1616) ; Emeric de La Croix, *Le Nouveau Cynée* (1623) ; Joannis Bisselius, *Icaria* (1637).

La majorité de ces textes sont des eutopies, c'est-à-dire des cités de l'homme présentées de manière pragmatiques et terre-à-terre, réalisables par des réformes et des efforts humains, bien que quelques-uns, comme *La Cité heureuse* de Francesco Patrizi et la *Cité du soleil* de Campanella tendent à sortir hors du monde matériel (donc réaliste) et à rejoindre un idéal chrétien (donc métaphysique), à savoir le Paradis terrestre sur la cime du mont du Purgatoire. Les autres aspirent, comme le dit Carlo Curcio, à « refaire de but en comble les systèmes politiques et sociaux ». ¹¹ Miriam Eliav-Feldon les traite d'« utopies réalistes », puisqu'elles évitent l'élément surnaturel et divin ; sans nourrir des rêves escapistes spécifiques de la littérature « *fantasy* » et de science-fiction, elles s'étaient sur les connaissances scientifiques et les solutions technologiques de leur époque et proposent des solutions pratiques et faisables. ¹²

Dans le même sens, Marina Leslie observe que les utopies des XVI^e et XVII^e siècles ne sont pas l'expression d'un désir de retrait auto-réflexif de l'histoire, mais une pratique critique qui a pour objet l'interrogation de l'histoire et la réformation de notre monde. ¹³ Dans un dialogue entre l'Infini (Dieu) et le Fini (l'homme), Ludovico Agostini fait la distinction entre le Royaume de Dieu, dans les cieux, et la « république imaginaire » sur terre. La cité de Dieu est spirituelle et parfaite, alors que la Cité idéale des hommes est matérielle, donc défectueuse, mais améliorable. ¹⁴ C'est justement cette « imperfection perfectible » qui pousse les utopistes à imaginer des solutions d'amélioration.

Les exemples les plus représentatifs en sont peut-être les eutopies de Ludovico Zuccolo. La première, *Le « Porto » ou la République d'Évandria*, conçue comme un dialogue entre Lodovico et Gabriele da Porto, grand-père et petit fils, prend explicitement comme modèle le texte de Thomas More : la province d'Évandria se trouve « aux derniers confins de l'Asie, précisément dans cette région qui de plus près fait place à l'île d'Utopie ». ¹⁵ De même que l'archétype, elle commence par poser une polarité axiologique entre l'Europe et les antipodes, entre l'Italie contemporaine de l'auteur et la république australe posée comme un modèle idéal.

Si l'Italie est critiquée et encouragée, dans une harangue patriotique, à se libérer des nations étrangères qui se la disputent, Évandria est offerte comme une alternative préférable à la presqu'île. La géographie en est déjà plus propice, puisque, si « la Province n'est pas aussi grande que l'Italie, [...] elle a une meilleure forme car elle est fort proche du cercle. Elle est moins montagneuse, mais compte plus de lacs et de grandes rivières propres à la navigation ». ¹⁶ Cependant les améliorations économiques, sociales et morales proposées sont plutôt banales, sans aucune prétention réformiste visionnaire. De fait, Zuccolo n'invente rien, il ne fait que mettre en pratique les prescriptions du Concile de Trente et créer un État

de la Contre-Réforme. Suivant le modèle du « prince prudent » offert par Philippe II en Espagne, « en Évandria on vit avec une remarquable sobriété, en public comme en privé, et l'on se vêt avec une très grande modestie de lin et de laine, sans jamais inventer de nouveaux genres de vêtements ni de tissus. L'or et la soie ne sont en usage chez les Évandres ni pour la parure personnelle, ni pour l'ornement des chambres ou des salles ».¹⁷

Les mesures par lesquelles l'Église tridentine avait étouffé la mentalité exubérante de la Renaissance se matérialisent dans Évandria en un système inquisitorial et autoritaire, où les magistrats « pourvoient à ce qu'on ne publie pas de livres nuisibles à la moralité des citoyens, qu'on n'expose pas en public ou en privé des peintures ou des sculptures lascives ou pouvant donner de mauvais exemples à d'autres égards, qu'on ne représente pas, dans les théâtres et sur d'autres scènes de comédie, des tragédies et autres spectacles susceptibles d'inciter le peuple à des mœurs dissolues ».¹⁸ Les pratiquants des disciplines occultes, les astrologues, les chiromanciens, les métoposcopes et physiognomonistes, les magiciens, les alchimistes et même les médecins et les apothicaires, sont fouettés en public quand ils sont découverts et brûlés vifs s'ils récidivent. Les oisifs, les vauriens et les paysans qui délaissent leurs cultures sont mis en esclavage. Les Évandres n'ont pas le droit de quitter le pays, de circuler librement ou d'aller étudier à l'étranger, pour ne pas en rapporter maladies, corruption et mauvaises mœurs. Les arrêtés de la Contre-Réforme fonctionnent comme un quadrillage de tri, qui exclut d'Évandria les traits considérés négatifs de l'Italie et construit une république idéale par une réduction au positif (selon les critères de Trente).

Un exemple encore plus emblématique de génération des eutopies exclusivement par sélection et extrapolation des caractéristiques positives d'une société réelle en est *Il Belluzzi ovvero La Città felice*. À l'époque, plusieurs États étaient souvent offerts comme étalons à suivre, tels Venise ou Genève. Ludovico Zuccolo choisit la république de San Marino, qu'il envisage à travers les préceptes de la philosophie stoïque (que la Contre-Réforme avait récupérée dans les cadres d'une pastorale de la prudence et de la peur) et même de l'État spartiate de Lycurgue. L'un des participants au dialogue utopique, Belluzzi (l'autre est Maricucci), est l'un des capitaines régents de San Marino au XVII^e siècle, qui fait l'éloge de sa république. Selon l'observation de Glenn Negley, si Thomas More oppose le royaume idéal d'Utopie à l'État anglais considéré sous sa face négative, Zuccolo part d'une réalité sociale embellie, glorifiée, qu'il élève par l'imagination à la perfection.¹⁹

Le climat assez dur du pays est interprété comme garant de la bonne santé physique et morale des citoyens. Les vents empêchent les vapeurs malsaines d'apporter ou de faire surgir des maladies. Une politique d'isolement permet la conservation de l'indépendance, historiquement établie en l'an 301, et prévient à son tour la contamination avec les maux sociaux des pays d'alentours. N'y sont admis les étrangers, les marchands, les banquiers, les artisans, les charla-

tans, ni même les médecins, puisqu'ils risquent de corrompre les coutumes locales.²⁰ Le capitaine Belluzzi se reproche d'ailleurs que, par son récit, il risque de compromettre la politique d'anonymat de son gouvernement, qu'il est en train de dévoiler les sages règles observées en San Marino, les transformant de « mystères [secrets] de Cérés » en « cérémonie [ouverte] de Bacchus ».²¹

Ce contrôle rigoureux de l'état des choses, auquel tout utopiste aspire pour pouvoir instaurer de main forte son idéal, permet au gouvernement de San Marino de mener une politique de tempérance contre-réformée. Le mal est identifié, simultanément, dans la richesse excessive et la pauvreté extrême. La première engendre l'insolence, l'ambition, l'inertie, le luxe, l'avarice, les fraudes, les vices, la perfidie, l'envie. La deuxième produit des états sordides, le vol, le mensonge et d'autres vices qui menacent, eux aussi, la félicité civile.²² Les maux sont ainsi identifiés, isolés et extirpés de la république, de manière que le peuple, les jeunes surtout, n'aient plus d'occasions d'être tentés par la lascivité, les jeux, les spectacles honteux, et puissent se consacrer à l'exercice des armes, aux jeux sportifs, à la chasse, aux excursions dans la nature, qui rendent sain le corps et l'âme.²³ Pour créer une eutopie, il suffit donc de retirer du *mundus* les traits considérés négatifs et de contempler la société qui résulte par cette réduction au positif.

Parmi les autres eutopies de la Renaissance, peut-être la plus significative est *L'Histoire du grand et admirable Royaume d'Antangil* (1616), texte que les commentateurs traitent comme la première utopie française (si nous laissons de côté l'abbaye de Thélème, qui, malgré l'envoi de Rabelais à Thomas More, n'est pas une utopie, mais un pays de Cocagne). « Incogneau jusques à present à tous Historiens & Cosmographes », Antangil est tout aussi « intangible » qu'Utopie. Mais, de même que dans le cas de l'Utopie, son inexistence concrète ne le projette pas dans le fantastique ou dans l'impossible ; il reste, par rapport aux critères logiques de possibilité, une invention vraisemblable, une eutopie justement.

L'Utopie de Thomas More avait été traduite en français par Jean le Blond sous le titre *La description de l'isle d'Utopie* (1550). L'influence qu'elle a exercée sur l'auteur anonyme du *Royaume d'Antangil* est certaine, de manière que Frédéric Lachèvre a pu faire une comparaison synoptique entre les deux cités idéales en ce qui concerne : le gouvernement, la propriété, la famille, les classes sociales, la justice, l'instruction publique, les finances, les guerres, la religion, etc.²⁴ De même qu'Utopie, Antangil est situé aux antipodes de l'Europe, près de la Chine, du Taprobane (le Ceylan) et du Java. Le narrateur, embauché dans la flotte hollandaise des Indes orientales, aurait rencontré l'ambassadeur du Royaume d'Antangil, qui lui a donné, dans un dialogue spécifique pour la forme des utopies à la Renaissance, une description minutieuse de son pays.

De même que pour le texte de Thomas More, le point d'Archimède qui enclenche la polarisation utopique est la forme de gouvernement. Si les pays d'Europe

sont des monarchies de droit divin, Antangil est une monarchie constitutionnelle, où le roi est élu et a des pouvoirs réduits (ce qui, selon Frédéric Lachèvre et René-Louis Doyon, explique l'anonymat conservé par l'auteur, ainsi que les parades de l'imprimeur-libraire pour camoufler le nom et la ville de la maison d'édition²⁵). Les deux types d'État, dont l'auteur, probablement huguenote, favorise clairement le second, fonctionnent comme deux pôles qui séparent les traits jugés négatifs, respectivement positifs, de l'image du monde qui est le sien.

Ainsi, Antangil est-il situé dans une région géographique (autour du Tropique du Capricorne) qui assure un climat nettement meilleur qu'en Europe. Comme tout utopiste, l'auteur assume les pouvoirs créateurs fantastiques d'un moi grandiose qui lui permet de façonner son invention de manière démiurgique. Il dessine Antangil sur la carte comme un territoire presque carré, séparé des voisins par des monts et des rivières convenablement grands et infranchissables. Le pays est creusé au centre par un grand golfe (de même qu'Utopie), qui bénéficie d'un phare naturel, un volcan « ou Vésuve qui jette continuellement une flamme de la hauteur d'un clocher ».²⁶ Une fois les cadres naturels de son royaume imaginaire dessinés, l'auteur ne peut s'empêcher de se féliciter de sa petite théodicée : « on peut juger par cette simple description, combien Dieu et la Nature se sont délectez en ceste excellente disposition ».²⁷

Après le travail de création géographique (« terra-formage », pourrait-on dire), l'auteur procède à l'organisation sociale de son royaume, traitant de « L'excellente police de cet Empire, tout en général qu'en particulier ». Une assemblée de sages, présidée par Dieu même (de fait, l'auteur-démiurge), produit une législation de « telle perfection que depuis deux mille deux cents ans il n'aie été besoin remuër, changer ou altérer aucune des loix, statuts et polices qui pour lors furent ordonnez ».²⁸ Dans ce royaume (ou empire) de « six-vingts provinces » le roi est électif, nommé à vie, mais sans fonctions politiques. Le pouvoir effectif est exercé par un Sénat et un Conseil des états. Il n'y a pas de propriété privée, c'est l'État qui (ré)distribue tous les biens. Il n'y a donc pas de classes sociales proprement dites, les « riches » et les « nobles » sont ceux qui occupent les postes de l'État, sans toutefois que le peuple, le reste des citoyens, soit défavorisé. La justice est gratuite et exercée par des magistrats recrutés parmi les hommes les plus savants et les plus corrects. La cellule de la société antipodale est la famille, que l'auteur anonyme, probablement de formation militaire, conçoit sur des principes paternalistes et casaniers (les groupes de plus en plus grands sont dirigés par des Dizeniers, Centeniers, Milleniers, Dixmilleniers, Centmilleniers). La structure de la « police militaire », à laquelle tout le monde participe volontairement (le service militaire commence à 18 ans et dure jusqu'à 55), paraît elle aussi être conçue par un enfant qui joue aux soldats de plomb.

L'éducation est de même rigoureusement ordonnée : lecture, écriture, grammaire, poésie, histoire, musique, géométrie, cosmographie (de 6 à 12 ans),

rhétorique, mathématiques, dialectique, physique, métaphysique (de 13 à 18 ans), lois et théologie (de 19 à 24 ans). La religion d'Antangil est une forme de christianisme protestant, avec des emprunts au catholicisme. À la différence d'Utopie, qui avant l'arrivée de Hythlodée ne connaissait pas Jésus-Christ, en Antangil l'annonciation du Saint Évangile aurait été faite par un « Bracquemane très sçavant, nommé Byrachil, disciple de Saint Thomas ». Dans les légendes médiévales sur les merveilles de l'Orient, Saint Thomas figurait comme l'apôtre des Indes. Voilà que son disciple est envoyé à convertir Antangil aussi, de manière que, très tôt dans l'histoire du royaume, « les idoles furent ostées, et le vrai service divin établi ».

COMME NOUS l'avons montré ailleurs, les utopies classiques héritaient de la littérature et de la géographie médiévales les lieux détenus auparavant par le Paradis terrestre et autres endroits merveilleux de la mappe-monde. Antangil continue, sur la carte imaginaire de notre utopiste, le mythique Royaume du Prêtre Jean, empereur chrétien des Indes et gardien du jardin d'Eden.²⁹ L'auteur anonyme de notre texte exclut la dimension surnaturelle et féérique du royaume du roi-prêtre et y bâtit son propre idéal social. Le procédé dominant de l'utopiste est, comme nous l'avons vu, une « réduction au positif », par laquelle il élimine d'Antangil toutes les caractéristiques qu'il juge négatives dans les pays européens et les remplace par les institutions, les politiques, les pratiques et les mœurs souhaitables qui, ainsi isolées et mises en vedette, peuvent engendrer un véritable « lieu idéal ».

Moins d'une décade plus tard, un auteur signant Émery Crucé, dans lequel les commentateurs ont vu Emeric de La Croix³⁰, propose à son tour, dans *Le Nouveau Cynée* (1623), un nouvel ordre politique mondial, reflétant les projets de Sully, le ministre d'Henri IV.³¹ Le dispositif narratif est une parabole antique transparente, dans laquelle Cinéas, ministre philosophe de Pyrrhus, conseille à son roi « de jouir du repos en Épire, au lieu d'aller follement chercher des conquêtes en Italie ».³² C'est un « discours des occasions et moyens d'establiir une paix générale & la liberté du commerce par tout le monde ». La proposition concrète est de réunir un tribunal général d'arbitrage destiné à maintenir la paix universelle. Comme dans plusieurs des eutopies de la Renaissance, le siège de ce congrès perpétuel des ambassadeurs de tous les rois et princes du monde, est une république bien réelle, Venise. Dans ce « nouveau Cynée » devraient être représentés le Pape, l'Empereur des Turcs, l'Empereur chrestien, le Roy de France, le Roy d'Hespagne, le Roy de Perse, le Prêtre Jean (qui figure ici comme Roy des Éthiopiens), le Khan des Tartares, le Roy de la Chine, le duc de Moschovie, le Roy de la Grande Bretagne, le Roy de Pologne, du Danemarc, du Suède, du Japon, du Maroc, le grand Mogor, etc.³³

Le procédé de séparation du bien et du mal spécifique des eutopies est mis en place dès la Préface : l'auteur propose de déraciner le « vice le plus commun

& qui est la source de tous les autres, à savoir l'inhumanité ». Il développe l'idée en faisant un réquisitoire de l'intolérance religieuse, ethnique et politique et des guerres et inimités politiques qui déchirent le monde. Cette situation est le lot de la civilisation en place, alors que, pour son « nouveau Cynée », l'utopiste choisit le comportement contraire, la tolérance et la compréhension, l'esprit pacifiste, l'humanisme et la responsabilité. Et pour étayer la paix politique du bien-être économique et social, il imagine une série d'améliorations dans le réseau des routes commerciales : « joindre deux fleuves navigables ou deux mers ». À partir des projets de Charlemagne et de François I^{er}, Emeric de La Croix invite les rois à couper l'Hexamilo qui sépare la mer Aégée d'avec l'Ionique, d'unir le Nil avec la Mer Rouge et le Tanais (la Volga) avec la Mer Caspienne.³⁴ Sur les mappemondes du Moyen Âge, le Nil et le Tanais étaient les fleuves qui séparent les trois grands continents connus, l'Europe, l'Asie et l'Afrique ; en modifiant leurs trajets, en redessinant les cartes, l'auteur réalise à travers la géographie (l'hydrographie) un projet d'union politique, commerciale et de libre circulation des grands empires et royaumes.

EN GUISE de conclusion, on peut dire que les principaux procédés de construction des eutopies sont la sélection et l'extrapolation utopique. Travaillant sur l'image de son monde historique (ce que nous appelons le *mundus*), l'utopiste fait un choix des traits négatifs et positifs et les regroupe dans deux topies complémentaires, qui fonctionnent comme une cathode, respectivement une anode d'électrolyse imaginaire. Les caractéristiques jugées mauvaises sont rassemblées et isolées dans la description de « notre » civilisation (d'habitude l'Europe, ou le présent historique), celles bénéfiques sont regroupées et extrapolées dans la configuration de la civilisation exotique ou future. L'exclusion des éléments désagréables, nuisibles et funestes soumet la fiction eutopique à une « réduction au positif », ce qui fait d'elle un univers fictionnel eudémonique, capable de susciter l'adhésion rationnelle, morale et affective des personnages, ainsi que des lecteurs. Même si elles appartiennent au genre des « utopies littéraires », les eutopies exploitent le côté idéologique des « utopies pratiques », fonctionnant parfois comme des projets législatifs et des propositions de réorganisation du gouvernement, de l'État, de la société, de la nature humaine, etc., que les auteurs ne présentent pas sous la forme d'un discours politique, juridique ou scientifique, mais sous celle camouflée d'une fiction. Cette intention de l'utopiste (délibérée ou inconsciente) de convaincre et de faire entendre sa voix est servie aux mieux par le registre réaliste qui définit les eutopies.



Notes

1. Nelson Goodman, *Ways of Worldmaking*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1985. Voir aussi Toma Pavel, *Fictional Worlds*, Cambridge, Harvard University Press, 1989 ; Lubomír Doležel, *Heterocosmica : Fiction and Possible Worlds*, Baltimore-Londres, The Johns Hopkins University Press, 1998.
2. Voir mon étude « Utopie, eutopie, dystopie et anti-utopie », *Metabasis. Filosofia e comunicazione* (www.metabasis.it), n° 2, septembre 2006.
3. Pour la distinction entre « utopies pratiques » et « utopies théoriques », voir Frank E. Manuel et Fritzie P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, Cambridge (Massachusetts), The Belknap Press of Harvard University Press, 1979, p. 8-9.
4. Pour une analyse des pratiques utopiques et des communautés réelles, voir par exemple Barbara Goodwin, *Social Science and Utopia : Nineteenth-Century Models of Social Harmony*, Sussex, The Harvester Press, 1978 ; Barbara Goodwin et Keith Taylor, *The Politics of Utopia : A study in theory and practice*, Londres-Melbourne-Sydney-Auckland-Johannesburg, Hutchinson, 1982 ; William McCord, *Voyages to Utopia : From Monastery to Commune : The Search for the Perfect Society in Modern Times*, New York-Londres, W.W. Norton & Comp., 1989.
5. André Prévost, *L'utopie de Thomas More*, présentation, texte original, appareil critique, exégèse, traduction et notes, préface de Maurice Schumann, Paris, Mame, 1978 ; Thomas More, *L'Utopie ou Le Traité de la meilleure forme de gouvernement*, traduit de Marie Delcourt, présentation et notes par Simone Goyard-Fabre, Paris, Flammarion, 1987.
6. Voir Charles Adelin Fiorato, Introduction à Adelin Charles Fiorato (éd.), *La cité heureuse. L'utopie italienne de la Renaissance à l'Âge baroque*, Paris, Quai Voltaire, 1992, p. 16-17.
7. Voir Corin Braga, *Du paradis perdu à l'antiutopie aux XVI^e-XVIII^e siècles*, Paris, Classiques Garnier, 2010, chap. « Du paradis à l'utopie ».
8. S. Lang, « The Ideal City from Plato to Howard », *Architectural Review*, n° 112, 1952, p. 95-96.
9. Eugenio Garin, « La cité idéale de la Renaissance italienne », in *Les Utopies à la Renaissance*, Colloque international (Bruxelles, 1961), Bruxelles, Presses Universitaires de Bruxelles – Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p. 35.
10. *Ibid.*, p. 31.
11. Carlo Curcio, « Introduzione », in Carlo Curcio (éd.), *Utopisti e riformatori sociali del cinquecento*, Bologne, Nicola Zanichelli Editore, 1941, p. VI.
12. Miriam Eliav-Feldon, *Realistic Utopias : The Ideal Imaginary Societies of the Renaissance, 1516-1630*, Oxford, Clarendon Press, 1982, p. 129.
13. Marina Leslie, *Renaissance Utopias and the Problem of History*, Ithaca (New York)-Londres, Cornell University Press, 1998, p. 8.
14. Ludovico Agostini, *La République imaginaire*, in Fiorato (éd.), *La cité heureuse, op. cit.*, p. 121-122.
15. Ludovico Zuccolo, *Le « Porto » ou la République d'Évandria*, in Fiorato (éd.), *La cité heureuse, op. cit.*, p. 229.

16. *Ibid.*
17. *Ibid.*, p. 235.
18. *Ibid.*, p. 240.
19. Glenn Negley et J. Max Patrick (éds.), *The Quest for Utopia : An Anthology of Imaginary Societies*, New York, Henry Schuman, 1952, p. 287.
20. Ludovico Zuccolo, *Il Belluzzi ovvero La Città felice*, éd. Amy A. Bernadry, Bologne, Nicola Zanichelli, 1929, p. 39.
21. *Ibid.*, p. 45-46.
22. *Ibid.*, p. 36.
23. *Ibid.*, p. 39.
24. *Le Royaume d'Antangil (inconnu jusqu'à présent)* réimprimé sur l'unique édition de Saumur, 1616, avec les éclaircissements de Frédéric Lachèvre, étude préliminaire : « Variations de l'Utopie », par René-Louis Doyon, Paris, La Connaissance, 1933, p. 14-19.
25. Voir *ibid.*, p. 12.
26. *Ibid.*, p. 34.
27. *Ibid.*, p. 30.
28. *Ibid.*, p. 39.
29. Voir Braga, *Du paradis perdu à l'antiutopie aux XVI-XVIII^e siècles, op. cit.*, chap. « L'Utopie – héritière des *mirabilia* médiévales ».
30. Ch. Marchand, « Un traité pacifiste du temps de Louis XIII (Le Nouveau Cynée) », extrait des *Mémoires de la Société Nationale d'Agriculture, Science et Arts d'Angers*, Angers, G. Grassin, 1915, p. 7-8.
31. Cf. Ch. Pfister, « Les Économies royales de Sully et le Grand dessein de Henri IV », I, II, III, *Revue historique*, t. LIV, janvier-avril 1894, p. 300 ; t. LV, mai-août 1894, p. 67 et p. 291.
32. Marchand, « Un traité pacifiste du temps de Louis XIII (Le Nouveau Cynée) », *op. cit.*, p. 3.
33. *Ibid.*, p. 63-68.
34. *Ibid.*, p. 34-36.

Bibliographie primaire

- Agostini, Ludovico. *La Repubblica immaginaria*, in Carlo Curcio (éd.), *Utopisti e riformatori sociali del cinquecento : A F. Doni, U. Foglietta, F. Patrizi da Cherso, L. Agostini*. Bologne, Nicola Zanichelli Editore, 1941. *L'Infinito. Dialogo*. Libro II, parte II. Testo critico, con la bibliografia dell'autore. A cura di Luigi Firpo. Turin, Edizioni Ramella, 1957.
- La République imaginaire*, in Adelin Charles Fiorato (éd.), *La cité heureuse. L'utopie italienne de la Renaissance à l'Âge baroque*. Paris, Quai Voltaire, 1992.
- An. *Le Royaume d'Antangil (inconnu jusqu'à présent)* réimprimé sur l'unique édition de Saumur, 1616, avec les éclaircissements de Frédéric Lachèvre. Étude préliminaire : « Variations de l'Utopie », par René-Louis Doyon. Paris, La Connaissance, 1933.
- Bisselius, Joannis. *Icaria*. Ingolstadt, 1637. Deuxième éd. : *Icaria recusa*. Alpoli, 1667.

- Campanella, Tommaso. *La città del Sole*. A cura di Adriano Seroni. Milan, Feltrinelli, 1988. *La Cité du Soleil*. Introduction, édition et notes par Luigi Firpo. Traduction française par Armand Triper. Genève, Librairie Droz, 1972.
- [Emeric de La Croix]. *Le Nouveau Cynée, Ou discours des occasions et moyens d'establier une paix générale & la liberté du commerce par tout le monde*. Em. Cr. P. [Émery Crucé, Parisien]. À Paris, chez Jacques Villery, au Palais sur le perron Royal, MDCXXIII [1623].
- [Lupton, Thomas]. *Siuqila. Too good, to be true : Omen. Though so at a veve yet all that I tolde you is true, I upholde you. Now cease to aske why? For I can not lye. Herein is shewed by waye of Dialogue, the wonderful maners of the people on Mauqsun, with other talke not frivolous*. Londres, Henric Bynneman, 1580.
- [Lupton, Thomas]. *The second part and knitting up of the boke entitled Too good to be true. Wherein is continued the discourse of the wonderfull Lawes, commendable customes, and strange manners of the people of Mauqsun*. Londres, Henry Binneman, 1581.
- More, Thomas. *L'Utopie ou Le Traité de la meilleure forme de gouvernement*. Traduit de Marie Delcourt. Présentation et notes pas Simone Goyard-Fabre. Paris, Flammarion, 1987.
- Patrizi da Cherso, Francesco. *La Città felice*, in Carlo Curcio (éd.), *Utopisti e riformatori sociali del cinquecento : A F. Doni, U. Foglietta, F. Patrizi da Cherso, L. Agostini*. Bologne, Nicola Zanichelli Editore, 1941. *La Cité heureuse*, in Adelin Charles Fiorato (éd.), *La cité heureuse. L'utopie italienne de la Renaissance à l'Âge baroque*. Paris, Quai Voltaire, 1992.
- Prévost, André. *L'utopie de Thomas More*. Présentation, texte original, appareil critique, exégèse, traduction et notes, préface de Maurice Schumann. Paris, Mame, 1978.
- Stiblinus, Gasparus. *Commentariolus de Eudaemonensium Republica* [Brève description de l'Etat d'Eudémonie, cité du pays de Macaria]. In *Coropaedia, sive de moribus et vita Virginum sacrarum, libellus planè elegans, ac saluberrimis praeceptis refertus, Gasparo Stibolino autore. Ejusdem de Eudaemonensium republica commentariolus*. Basileae, per Joannem Oporinum, MDLV [1555].
- Zuccolo, Ludovico. *Il Belluzzi ovvero La Città felice*. A cura di Amy A. Bernadry. Bologne, Nicola Zanichelli, 1929.
- Zuccolo, Ludovico. *Le « Porto » ou la République d'Évandria*, in Adelin Charles Fiorato (éd.), *La cité heureuse. L'utopie italienne de la Renaissance à l'Âge baroque*. Paris, Quai Voltaire, 1992.

Bibliographie secondaire

- Braga, Corin. *Du paradis perdu à l'antiutopie aux XVI^e-XVIII^e siècles*. Paris, Classiques Garnier, 2010.
- Curcio, Carlo (éd.). *Utopisti e riformatori sociali del cinquecento*. Bologne, Nicola Zanichelli Editore, 1941.
- Davis, J. C. *Utopia and the Ideal Society : A Study of English Utopian Writing 1516-1700*. Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- Doležel, Lubomír. *Heterocosmica : Fiction and Possible Worlds*. Baltimore-Londres, The Johns Hopkins University Press, 1998.

- Eliav-Feldon, Miriam. *Realistic Utopias : The Ideal Imaginary Societies of the Renaissance, 1516-1630*. Oxford, Clarendon Press, 1982.
- Fiorato, Adelin Charles (éd.). *La cité heureuse. L'utopie italienne de la Renaissance à l'Âge baroque*. Paris, Quai Voltaire, 1992.
- Goodman, Nelson. *Ways of Worldmaking*. Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1985.
- Hansot, Elizabeth. *Perfection and Progress : Two Modes of Utopian Thought*. Cambridge (Massachusetts)-Londres, MIT Press, 1974.
- Leslie, Marina. *Renaissance Utopias and the Problem of History*. Ithaca (New York)-Londres, Cornell University Press, 1998.
- Liljegren, Sten Bodvar. *Studies on the Origin and Early Tradition of English Utopian Fiction*. Copenhagen, Uppsala University Press, 1961.
- Manuel, Frank E. et Fritzie P. Manuel. *Utopian Thought in the Western World*. Cambridge (Massachusetts), The Belknap Press of Harvard University Press, 1979.
- McCord, William. *Voyages to Utopia : From Monastery to Commune : The Search for the Perfect Society in Modern Times*. New York-Londres, W.W. Norton & Comp., 1989.
- Negley, Glenn et J. Max Patrick (éds.). *The Quest for Utopia : An Anthology of Imaginary Societies*. New York, Henry Schuman, 1952.
- Pavel, Toma. *Fictional Worlds*. Cambridge, Harvard University Press, 1989.
- Rubin, David Lee et Alice Stroup (éds.). *Utopia I: 16th and 17th Centuries*. EMF (*Studies in Early Modern France*). Vol. 4. Charlottesville, Rookwood Press, 1998.
- Les Utopies à la Renaissance*. Colloque international (Bruxelles, 1961). Bruxelles, Presses Universitaires de Bruxelles – Paris, Presses Universitaires de France, 1963.

Abstract

Renaissance Utopias and “Worldmaking” Procedures

Utopias are fictional worlds which use “worldmaking” procedures such as the selection and extrapolation of the positive (or negative) features of a primary world. Resorting to the modal operators of analytical philosophy (the necessary, the possible and the impossible), we make a distinction between *mundus* (the real historical world), *eutopias* (good places, possible and feasible societies described in a realistic reading code) and *outopias* (no places, impossible social projects, described in a fantastic or supernatural reading code). This essay shows that Renaissance utopias (Morus, Patrizi, Agostini, Zuccolo, Campanella, Stiblin, *Antangil*, Emeric de La Croix, Bisselius) are largely eutopias, constructed through the extraction of positive characteristics from the image of various European countries of that time.

Keywords

utopia, worldmaking, fictional worlds, utopian extrapolation, Francesco Patrizi da Cherso, Ludovico Agostini, Ludovico Zuccolo, Emeric de La Croix