

MARIE DELCOURT et MARCELLE DERWA \*

## TROIS ASPECTS HUMANISTES DE L'ÉPICURISME CHRÉTIEN

Des penseurs italiens, dès le début du xv<sup>e</sup> siècle, ont réagi contre le mépris sommaire où la plupart des philosophes chrétiens, depuis la fin de l'Antiquité, tenaient Épicure<sup>1</sup>. Dante, au X<sup>e</sup> Chant de l'*Enfer*, le met parmi les hérésiarques, avec « tous ceux qui enseignent que l'âme meurt avec le corps »<sup>2</sup>.

Une étude attentive de la notice de Diogène Laërce sur Épicure, un intérêt croissant pour le poème de Lucrèce, modifièrent progressivement les idées<sup>3</sup>. Un courant épicurien, étudié en partie, pour l'Italie où il prend naissance, par Eugenio Garin, se dessine, qui ne cessera de se fortifier, éclipsé, toutefois, pendant une longue période, par un néo-stoïcisme adossé à la Réforme et à la Contre-Réforme. Parmi les témoignages capitaux que ce courant nous a laissés, nous en avons choisi trois, qui jalonnent exactement un siècle : le *De Voluptate ac Vero Bono* de Lorenzo Valla (1431), l'*Utopie* de Thomas More (1516), l'*Epicureus* d'Érasme, imprimé pour la première fois en 1533.

Le rapprochement pourra paraître arbitraire. Nous le justifierons simplement, au seuil de cette étude présentée à un *Colloquium Eras-*

\* Marie DELCOURT : section II ; Marcelle DERWA : sections I et III.

<sup>1</sup> Voir : J. PHILIPPE, *Lucrèce dans la Théologie chrétienne du III<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle*, dans *Revue d'Histoire des Religions*, 1895 et 1896.

<sup>2</sup> Sur l'épicurisme italien à la fin du Moyen Age, voir l'article déjà ancien de F. GABOTTO dans la *Rivista di Filosofia scientifica*, 9 (1889), pp. 552-563. Sur la réhabilitation d'Épicure au début de la Renaissance voir l'article de D. C. ALLEN dans *Studies in Philology*, 41 (1944). Consulter également l'article de C. A. FUSIL, *La Renaissance de Lucrèce au XVI<sup>e</sup> siècle en France*, dans *Revue du XVI<sup>e</sup> siècle*, 15 (1928), et l'ouvrage de E. BELOWSKI, *Lukrez in der französischen Literatur der Renaissance*, *Romanische Studien* 36 (1934).

<sup>3</sup> Voir E. GARIN, *La cultura filosofica del Rinascimento Italiano*. IV. *Ricerche sull' Epicureismo del Quattrocento*, p. 75.

*mianum*, en rappelant que les deux hommes qu'Érasme a le plus admirés furent probablement Valla<sup>4</sup> et More.

### I. Le *De Voluptate* de Valla

Garin a trouvé des précurseurs possibles à Valla. Il faut surtout citer Cosma Raimondi qui, « probablement avant 1431 », écrit une *Defensio Epicuri contra Stoicos, Achademicos et Peripateticos* restée manuscrite et publiée seulement en 1899 par Santini, publiée à nouveau, avec des variantes, d'après un autre manuscrit, par Garin lui-même. Pour défendre le point de vue d'Épicure selon lequel la volupté est le souverain bien, Cosma Raimondi emploie des arguments qui se retrouveront tout naturellement sous la plume de Valla et d'Érasme<sup>5</sup>. Car chez Raimondi, comme chez ses successeurs, l'épicurisme est débattu avant tout dans la problématique du *souverain bien* et sur un arrière-fond cicéronien d'abord, platonicien et aristotélicien ensuite. Volupté ou vertu ? Valla opte doublement pour le plaisir ; Bruni pour la vertu. Ficini rêve de concilier Platon et Lucrèce. Filelfe, en 1450<sup>6</sup>, dans une lettre à Andrea Alamanni, décrit un épicurisme presque chrétien en des termes qui font écho aux paroles de Niccolo Niccoli dans le *De Voluptate* de Valla, et annoncent Érasme. Tenons-nous-en à Valla et à son *De Voluptate*<sup>7</sup>.

Trois personnages se partagent les rôles principaux : Leonardo Bruni, l'Arétin, qui apparaît ici en stoïcien de l'espèce la plus romaine ; Antonio Beccadelli, le Panormite, défenseur d'un épicurisme résolu ; Niccolo Niccoli, chrétien tourné vers le bonheur d'un autre monde, grand lecteur, semble-t-il, de l'Aréopagite, et dont la piété fait pendant aux vues hardies d'Antonio : celui-ci, avec un réalisme un peu cynique, ne craint pas de saper les bases de la

<sup>4</sup> Sur Érasme et les humanistes italiens voir : A. M. CUESTA, *Contactos de Erasmo con los humanistas italianos antes de su viaje a Italia* (1469-1506), dans *Augustinus*, 10 (1965).

<sup>5</sup> Par exemple : la recherche du plaisir est dans la nature de l'homme ; celui-ci a été pourvu de cinq sens pour jouir, etc...

<sup>6</sup> GARIN, *op. cit.*, p. 82.

<sup>7</sup> F. GABOTTO donne un bon résumé de l'œuvre dans son article : *L'Epicureismo di Lorenzo Valla* paru dans la *Rivista di Filosofia Scientifica*, 9 (1899), pp. 651-672. Nous avons utilisé l'édition suivante : *De Voluptate ac vero bono*, Basileae, apud A. Cartandrum, MDXIX.

morale reçue ni de faire, à propos de traits légendaires, d'éblouissantes démonstrations d'esprit critique.

Ce traité dialogué définit le vrai bien en trois livres, que l'on pourrait croire équitablement répartis entre chaque rôle. Il n'en est rien. Le développement du point de vue épicurien empiète sur le livre I, s'étale dans un très long livre II. Le livre III, proportionnellement, est bref. Il se borne à transposer l'idée de plaisir du domaine terrestre au domaine céleste.

Le livre I, dédié d'abord au stoïcisme, sert en réalité d'amorce, permet à la défense la vigoureuse réplique d'Antonio. Le stoïcisme de Bruni, à dessein extrêmement pessimiste, est plutôt une sorte de pré-stoïcisme, un ensemble de vues plus dignes d'Héraclite que de Chrysippe ou de Cléanthe, et est influencé, aussi, par la théorie aristotélicienne du juste milieu. Antonio s'opposera, avec le rire de Démocrite, à son sourcilieux ami, pour lequel la nature produit plus de vices que de vertus, pour lequel rien n'a plus de prix que l'*honestum* et l'*honestas*, idée proprement stoïcienne<sup>8</sup>. Antonio récuse l'*honestum* comme vide de sens. Il pose que le plaisir est un bien, une seconde nature. Les biens extérieurs, qui, en soi, ne sont rien, procurent le plaisir au corps et à l'esprit. Les biens du corps, force, beauté, santé, ne sont nullement négligeables, surtout la beauté, tant pour les hommes que pour les femmes, car si les poètes ont surtout loué la force physique de leurs héros masculins, c'est que leur sujet, des actions belliqueuses, les y obligeait. La bonne santé conditionne la beauté. Par ce souci de la beauté saine, Valla annonce More, comme il l'annonce aussi par sa prédilection pour la musique et l'estime qu'il fait des aliments et boissons agréables, des parfums.

Prudence, continence, justice, modestie, règlent la jouissance des plaisirs. Antonio définit successivement ces vertus et les illustre méthodiquement. Pour lui, la *voluptas* n'est pas la courtisane au milieu des honnêtes femmes, mais la maîtresse parmi les vertus, ses servantes.

Dans la jouissance, Antonio préconise la variété et le rare. C'est la raison pour laquelle il propose hardiment que l'on ne s'en tienne

<sup>8</sup> Elle est relevée par Érasme dans les *Apophthegmata* (VI, LVIII) : « *Honesta sive pulchra esse quae bona sunt, turpia quae mala. Stoicum est dogma, nihil expetendum praeter virtutem, nihil fugiendum praeter vitium* (...) ».

pas à un partenaire sexuel unique et que l'on ne respecte pas, — pourvu, la chose est à noter, que les deux partenaires soient d'accord —, les tabous habituels. La communauté des femmes est inscrite dans la nature, qui autorise aussi l'inceste et l'adultère. L'amant dont le mari tire vengeance a seulement péché par imprudence. Il n'y a d'ailleurs aucune différence entre le mari et l'amant : tous deux sont des mâles en quête d'union. More envisagera les choses avec autant de réalisme profond, mais plus de rigorisme. Érasme soulèvera le problème de l'amour conjugal, non sans délicatesse, à plus d'une reprise en dehors de l'*Epicureus*, et se prononcera pour la modération. Le prestige de la virginité suscite la plus vive réprobation de la part d'Antonio. Dans une attaque extrêmement virulente, qui est, en même temps, un joli morceau de rhétorique, il avance que le prestige de la virginité a pour cause des raisons inavouables telles que, par exemple, l'avarice. On sent que toute cette critique est dirigée contre le monachisme.

Suit une longue et implacable démystification de l'*honestas*, cette « chose qui n'existe que dans l'imagination », et qui, très admirée des Stoiciens, a été la cause de maint suicide de prestige, du don d'une vie à une patrie. Caton, Scipion, l'intransigeante Lucrece, Codrus, Curtius, Decius, Regulus, feront les frais de ce plaidoyer. Antonio qui, à la manière de Plutarque, dialogue, excellent moyen rhétorique, avec les personnages dont il parle, insinue que ces héros n'ont pas recherché l'*honestas*, mais la *voluptas*, et que la vertu ne trouve nullement sa récompense en soi : c'est comme si l'on disait « *ad mortem ibo, ut moriar* ». Que voilà bien soulignée une tautologie morale ! Valla démonte, aussi froidement que le fera Montaigne (*Essais*, III, 1) — mais Montaigne biaise vers d'autres sujets —, le mécanisme de l'utile et de l'honnête. Pour Valla on désire la gloire surtout pour les avantages qu'elle procure. Bien vaine est la gloire posthume, ignorée de ceux qu'elle atteint <sup>9</sup>.

Antonio pense que la vie contemplative relève aussi du plaisir. Aristote est sa source pour tout ce passage. Un long chapitre sur la tranquillité de l'âme, autre lieu commun, lui permet de passer des

<sup>9</sup> Virgile, écrit Valla, ne peut affirmer que Palinure se soit réjoui, aux Enfers, de sa notoriété parce que : « *nec Aeneas in infernum cum Sibylla descendit unque, nec Palinurus unque fuit Troianae classis gubernator, aut certe nomen monti non dedit, nec Virgilius eas res notas habere potuit, quae apud inferos fiunt, nec ulli inferi probari possunt* » (45 r<sup>o</sup>). Passage remarquable pour la leçon à longue portée qu'il donne de critique de texte et de libre examen.

tourments de la conscience, infligés par les Furies, à l'idée des supplices dans l'au-delà. Il ne se borne nullement, comme le fera Érasme, à récuser une imagerie dépassée. Pour lui, comme pour Épicure, ces supplices n'existent pas du tout, il n'y a rien après la mort, et les âmes ne se réincarnent pas. Les diverses opinions antiques et les fables annexes sont soigneusement passées en revue. Antonio dit que, non seulement les Épicuriens se moquent de l'histoire d'Er le Pamphilien, mais que les Platoniciens eux-mêmes en rougissent.

Le troisième discours, celui de Niccolo Niccoli, introduit l'élément chrétien par l'affirmation d'un optimisme fondé sur la bonté du Dieu créateur et la félicité future. Mais Niccolo se place d'abord à un point de vue purement philosophique pour juger les paroles des deux autres protagonistes, et l'on sent qu'il ménage ses préférences. Il tombe d'accord, en effet, que le vrai bien est le plaisir, mais, pleinement chrétien, cette fois, et paulinien, il soutient que rien ne peut se faire sans la foi, l'espérance et surtout la charité. Il s'efforce alors d'imaginer et de dépeindre le bonheur dans le paradis. Ces pages étonnantes sont dans le goût de l'Aréopagite et doivent énormément à l'*Apocalypse*, longuement citée et commentée par Niccolo Niccoli.

Garin distinguait trois tendances dans les écrits d'inspiration épicurienne. Celle des *philosophi voluptuarii* de l'espèce de Béroalde ; celle qui met l'accent sur la valeur d'une vie simple et modeste ; celle qui, influencée par le néoplatonisme, et inspirée surtout de Lucrèce, voit dans la *voluptas* une puissance cosmique, de nature presque divine, une sorte d'*anima mundi*. Ce troisième thème apparaît fugitivement chez Valla (pour Antonio, en effet, « la nature est Dieu, ou presque ») ; le second thème n'est mis en valeur que dans l'ombre du premier, traité avec verve et ampleur. Valla comptait sur le discours de Niccoli pour situer son ouvrage dans une perspective chrétienne. Mais le point de vue de Beccadelli et celui de Niccoli sont si éloignés l'un de l'autre, qu'ils restent juxtaposés, successifs, sans parvenir à composer un véritable épicurisme chrétien dans le sens où l'entendra Érasme.

## II. L'Utopie

More y décrit le régime que se donnerait une collectivité humaine conduite exclusivement par la raison et soucieuse uniquement de son

bonheur. L'homme qui n'a pas reçu de révélation ne peut guère concevoir d'autre fin : saint Augustin disait que s'il n'était pas chrétien il suivrait l'enseignement d'Épicure (*Confessions*, VI, 16). Dans la constitution rédigée par More, le bonheur n'est conçu qu'à l'intérieur d'un groupe où l'individu est totalement soumis à l'État, celui-ci assurant à chacun, en échange de la collaboration qu'il exige, les moyens de se développer complètement et harmonieusement. Rien n'est plus loin de l'autarcie, du solipsisme épicuriens qu'un régime où chacun vit pour tous et avec tous, dans des maisons dont les portes ne sont jamais fermées. Le « cache ta vie » n'y existe qu'à l'échelle nationale, le roi Utopus ayant coupé un isthme pour faire de son pays une île protégée par son isolement. Rien, d'autre part, ne diffère plus de l'extrême liberté sexuelle prônée — plus ou moins sérieusement — par l'Antonio de Valla, que le puritanisme utopien. Les trois interprétations toutefois, celle de Valla, celle de More, celle d'Érasme, s'éclairent réciproquement et leurs différences mêmes permettent de cerner un certain aspect de l'humanisme.

Opposant le stoïcien à l'épicurien, Valla fait le procès d'une éthique de prestige, une *shame-culture*. La terrible démystification de l'héroïsme qui occupe tout le livre II du *De Voluptate* conduit tout droit à l'*Éloge de la Folie*, où se trouve la première confrontation entre ce qu'on pourrait appeler sommairement morale chevaleresque et morale humaniste, la première étant récusée en vue de l'avènement de la seconde. Toute l'*Utopie* est animée par une récusation analogue, nettoyée des outrances de Valla, colorée comme l'*Éloge*, et plus explicitement, par l'impatience d'un roturier pour qui les prétentions de la noblesse appartiennent à un monde fini, par l'indignation d'un chrétien devant un monde qui se déclare chrétien et qui est inhumain : rêve d'une *guilt-culture* fondée sur l'existence de devoirs conçus au niveau de la collectivité. D'où condamnation de la politique de conquête avec tout ce qu'elle implique d'abus de pouvoir. Passant, vers 1515, d'une aristocratie turbulente à des monarques absolus, cette politique ne changeait que de dimensions et d'apparences, ce que More a bien vu : il condamne les abus des deux systèmes : fiscalité injuste, pénalité inhumaine, mépris du travail, démoralisation par le luxe. Il affirme le droit de tous à un bien-être suffisant — nourriture, confort, loisir — pour assurer le complet développement de l'être humain.

Il ne se satisfait pas d'un minimum. Comme Antonio (I, 29-33),

il aime la musique et lui donne une place, ainsi qu'aux parfums, dans le réfectoire utopien, où le repas se termine par un dessert. Mais, ici encore, il met une sourdine à l'exubérance de Valla qui voudrait que l'homme eût cinquante sens et pas seulement cinq, afin de pouvoir jouir davantage, et qui fait un éloge lyrique et du vin et de sa propre cave. Les Utopiens boivent du cidre, du poiré, du vin, mais la totalité du grain sert à faire du pain, ce qui veut dire : ni bière, ni whisky, les besoins primordiaux doivent passer avant le luxe et ceux de la communauté avant les fantaisies individuelles<sup>10</sup>. Si bien que voilà More ramenant Valla vers Épicure, lequel se déclarait heureux pourvu qu'il eût du pain et de l'eau, l'essentiel, c'est-à-dire la paix de l'âme, étant indépendant des biens venus de l'extérieur. Les Utopiens vivent simplement, vêtus de lin, de laine, de cuir, ignorant la soie, les teintures, les bijoux et autres superfluités. Mais, dit le narrateur, « ils pensent qu'aucun plaisir n'est répréhensible s'il ne cause de gêne à personne ».

Restriction capitale. L'hédonisme de Valla ne concerne que l'homme seul, aussi bien quand Antonio réclame pour l'individu un droit illimité à toutes les jouissances que lorsque Niccolo décrit la béatitude des élus dans le ciel. Il en est de même de la sérénité du sage épicurien et de la félicité que l'Hédonius d'Erasmus promet dès cette terre à qui vit selon le Christ. More ne peut penser la légitimité de la *voluptas* que sous son aspect social, concernant des hommes en groupe.

« Les Utopiens, dit le narrateur, me paraissent accorder un peu trop à la secte qui se fait l'avocate du plaisir. Et, ce qui est plus étonnant encore, c'est de la religion qu'ils tirent les arguments pour une doctrine si relâchée. Car ils estiment qu'on ne saurait découvrir le vrai bonheur sans faire collaborer la religion avec la raison. »

Ils croient, en effet, que l'âme est immortelle, que la bonté de Dieu l'a créée pour le bonheur, qu'après la mort elle sera récompensée ou punie. « Ces vérités, dit le narrateur, sont assurément du domaine de la religion. Ils estiment néanmoins que la raison est capable de les connaître et de les admettre. » La question était brûlante.

<sup>10</sup> Condamnant tout détournement des ressources nécessaires au profit du luxe de quelques-uns, More a pu s'inquiéter de voir que l'on commençait de son temps à employer de l'orge pour faire des boissons distillées et non plus seulement fermentées. Le plus ancien témoignage écrit concernant la fabrication du whisky est dans les *Scottish exchequer rolls* de 1494 : « Eight bolls of malt to friar John Cor where with to make *aquã vitæ* ».

Le concile de Latran en 1514 avait discuté du point de savoir si la raison, indépendamment de la révélation, peut conclure à l'immortalité de l'âme, à quoi le *Tractatus de immortalitate animae* de Pomponace, paru le 16 novembre 1516 — cinq jours après l'*Utopie* — répond négativement : l'immortalité de l'âme, article de foi, est douteuse au regard de la raison. More avait confiance en la raison comme il avait confiance en la nature et en la bonté de Dieu. A quoi les Utopiens ajoutent un argument pragmatique dicté par le salut de la société : l'homme ne fait le bien que s'il en espère un certain fruit pour lui-même. Ce qui revient à dire que l'immortalité de l'âme relève à la fois de leur catéchisme et de leur constitution.

Le bonheur d'une société et de chacun de ses membres exige une hiérarchie des plaisirs différente de celle d'Épicure, qui ne refuse un plaisir que s'il fait obstacle à un autre plus grand ou s'il est suivi d'une souffrance ; différente aussi de celles de Platon, d'Aristote (et d'Érasme) qui n'envisagent que l'individu. Tout au rebours, la définition utopienne aura comme premier article : « Tout plaisir est bon qui ne lèse personne. » A quoi More ajoute : « Notre nature est entraînée, comme vers son bien suprême, vers le plaisir droit et honnête », optimisme qui le situe sur la ligne qui va d'Épicure à un Rousseau convaincu que l'homme est bon en sortant des mains du Créateur et que seul un système social défectueux est responsable de ses aberrations. Dans un système social excellent, l'homme peut se fier à ses tendances et chercher une vie agréable, c'est-à-dire riche en plaisirs, — ceux dont les ascètes mêmes reconnaissent la légitimité, puisqu'ils nous conseillent, au nom de la charité, de les procurer à autrui.

Mais à côté des plaisirs interdits, ceux qui sont volés à autrui, il y a les plaisirs absurdes, ceux-là mêmes qu'Érasme décrivait dans la *Folie* : les honneurs, toutes les formes du luxe, le jeu, la chasse, condamnations sous-tendues chez More le bourgeois comme chez Érasme le déclassé — l'inclassable — par une forte antipathie envers la vie aristocratique. S'il y a tant de plaisirs illusoire, ce n'est pas que la nature nous induit en erreur, c'est qu'elle-même s'est trouvée faussée par des conditions sociales qui n'existent pas en Utopie.

Les plaisirs vrais sont en premier lieu ceux qui répondent à un besoin essentiel : « La nourriture et la boisson, quand se renouvellent les éléments qui entretiennent notre chaleur vitale, puis l'évacuation de tout ce que notre corps contient en excès, quand nous libérons



nos intestins des excréments ou quand nous engendrons des enfants.»

Voilà certainement, dans son loyal réalisme, la meilleure homologation qui ait jamais été donnée du fameux « le ventre est principe et racine de tout bien », qu'on a tant reproché à Épicure et qui affirme simplement que l'homme est d'abord animal. Dans un monde où tant de gens avaient faim, More rappelle fermement que, si l'on ne vit pas seulement de pain, on ne saurait vivre sans pain. Ce n'est pas pour avilir l'acte sexuel qu'il le range crûment, cyniquement, parmi les excréments, c'est pour préciser le caractère élémentaire, irréfragable, des exigences corporelles, auxquelles il donne aussitôt le contrepoint d'un plaisir physique gratuit, non précédé de besoin, celui qui naît de la musique.

Comme Épicure, ses Utopiens donnent une place privilégiée à la santé, à l'équilibre d'un corps bien portant duquel, comme l'Antonio de Valla (I, 25), ils admirent la force et la beauté. Ils louent la nature d'avoir rendu agréables les fonctions qu'ils doivent accomplir chaque jour, dans le même sentiment qu'Épicure la louait d'avoir mis à notre portée les choses qui nous sont indispensables.

More veut cependant dépasser Épicure, non pas, comme fait Valla, en décrivant un ciel qui n'a rien de commun avec la terre, mais en satisfaisant dès cette terre les aspirations supérieures de l'animal humain. Après avoir reconnu le caractère primordial des plaisirs du corps, les Utopiens reconnaissent la supériorité des plaisirs de l'âme et, en même temps, leur spécificité<sup>11</sup>. Ce ne sont

<sup>11</sup> More insiste sur le fait que les Utopiens hiérarchisent les plaisirs. La terminologie toutefois n'en marque rien. Le mot *voluptas*, infatigablement répété tout au long du chapitre, reçoit pour synonymes, au pluriel *oblectamenta*, au singulier *felicitas* et *jucunditas* (*jucunditates vitae*, hoc est *voluptas*; *vita jucunda*, id est *voluptaria*), *jucunditas* désignant la *voluptas* consciemment perçue et en quelque sorte dégustée (*sensum jucunditate perfundere*). On s'attendrait à trouver ici, pour désigner les aspects subjectifs de la *voluptas*, la distinction *gaudium - laetitia* que Cicéron a précisée. Elle apparaît une seule fois, avec une valeur atténuée : « *Sanitas quae in conflictu lactatur non gaudebit adepta victoria?* » « la santé (compromise par la faim) qui a lutté joyeusement (au cours du repas, avec la nourriture pour alliée) n'éprouvera-t-elle pas une joie paisible après avoir remporté la victoire ? » Les *ineptiae laetitiae* que procure la chasse ne sont rien d'autre que des *falsae voluptates*. Mais *gaudium* est une fois opposé de façon significative à *voluptas* : « *Brevis et exiguae voluptatis vicem ingenti ac nunquam interituro gaudio rependit deus* », dans un passage où More inscrit l'épicurisme des Utopiens dans leurs croyances religieuses, phrase qui pourrait se trouver dans l'*Epicureus*.

pas, comme pour Épicure, les plaisirs du corps transposés par la mémoire et assez forts pour faire oublier une souffrance actuelle, mais, comme pour Platon, un ensemble de réalités spirituelles dont la majeure partie consiste, dit le narrateur, dans la pratique des vertus et la conscience de mener une vie louable : ce qu'Érasme valorisera dans l'*Epicureus*. More ne pouvait aller plus loin sans faire de ses Utopiens des chrétiens avant la lettre.

L'Antonio de Valla (I, 18) trouve absurde de se créer des difficultés pour apprendre à les vaincre, car c'est contraire à la nature, qui aspire au plaisir et non à l'effort. Les Utopiens rejettent de même l'ascétisme stoïcien, dressage en vue d'épreuves hypothétiques. Ils méprisent la gloire donnée par la guerre, rougissent d'une victoire sanglante, mais décrètent un triomphe s'ils l'ont emporté par ruse et artifice. Plus épicuriens qu'Épicure lui-même, qui mourut dans d'atroces souffrances sans que sa sérénité en fût altérée, ils autorisent le suicide ou l'euthanasie en cas de maladie incurable, à condition toutefois que, dans chaque cas, les prêtres aient donné leur approbation.

La pensée d'Épicure domine ce texte où son nom n'est jamais prononcé non plus qu'il ne l'est, je pense, dans aucun ouvrage de More. Mais la pensée chrétienne est toujours au fond de la perspective. « A moins qu'une religion dictée par le Ciel n'inspire à l'homme une doctrine plus sainte, dit le narrateur, ils estiment que la raison humaine n'en saurait découvrir une plus vraie. » Il faut se souvenir de cet *à moins que* en lisant le passage où les Utopiens condamnent ceux qui méprisent la beauté du corps, ruinent leur santé par des jeûnes et rejettent toutes les joies innocentes : « comble de folie, disent-ils, acte d'une âme méchante envers elle-même et envers la nature, puisqu'elle la congédie avec tous ses bienfaits, comme si elle rougissait d'avoir une dette envers elle ». Mais ils reconnaissent légitimes les privations dont on peut espérer « soit un surcroît de biens pour autrui ou pour l'État » — ce qui est dans la ligne du traité — « soit une joie supérieure par laquelle Dieu récompenserait le sacrifice ». Et il y a en Utopie des hommes qui renoncent à tous les plaisirs pour se vouer à la vie future. More avait assez lu ce que les anciens disent des Gymnosophistes pour savoir qu'il pouvait, sans invraisemblance, introduire des ascètes dans un pays non chrétien. « A les voir préférer le célibat au mariage, une vie rude à une vie agréable, dit le narrateur, on se moquerait d'eux s'ils se réclamaient de la raison. Mais comme ils disent avoir la religion

pour mobile, on les respecte et on les honore.» Ainsi parle un homme qui, à la fin de sa vie, portait un cilice sous ses vêtements.

Les trois hommes que nous rapprochons ici, l'Italien de vingt-deux ans, l'Anglais de trente-sept, le Hollandais sexagénaire, ont tous trois mis le plaisir sous le contrôle des quatre vertus platoniciennes, mais sans leur donner la même importance. Valla charge la *modestie*, sorte de synthèse de force et de patience, de limiter l'hédonisme d'Antonio. La conception sociale<sup>12</sup> de More fait porter l'accent sur le rôle primordial de la *justice*. Érasme va mettre une *prudence* supérieure à hiérarchiser les plaisirs.

### III. L'Épicureus d'Érasme

L'*Épicureus* est le dernier des *Colloques*. Il apparaît dans l'édition de mars 1533, chez Froben et Episcopius à Bâle.

Conclusion optimiste de cette série de dialogues venus des *formulae* et du colloque scolaire et ayant atteint peu à peu leur plénitude sur le plan de l'art et de la pensée, l'*Épicureus* illustre d'abord le thème général de l'humanisme chrétien. Surtout, il exprime très explicitement, et d'une manière que l'on a pu qualifier de « tour de force »<sup>13</sup> l'idée d'*épicurisme chrétien*, avancée dès le *De Contemptu Mundi*<sup>14</sup>. Érasme détournait un trait empoisonné : Luther l'avait accusé d'être un épicurien « corrompu à Venise et à Rome ».

Dans le *De Contemptu Mundi* (*Opera omnia*, V, col. 1239-1262), ce traité en forme de lettre, le thème de l'épicurisme chrétien, c'est-à-dire la représentation de la vie chrétienne, et, singulièrement, de la vie monastique, comme l'expression même de l'épicurisme, apparaît au chapitre XI, l'avant-dernier de l'œuvre. Il est

<sup>12</sup> On aimerait mettre cette courte note en rapport avec l'étude où M. Rudolf Padberg (*Der Sinn der Utopie des Thomas Morus*, dans *Theologie und Glaube*, t. 57, 1967, pp. 28-47) insiste sur l'apparition dans la pensée humaniste d'un thème nouveau, la responsabilité de chaque individu membre d'une société ouverte, More dans l'*Utopie* le traitant en contrepoint de la description d'une société fermée. C'est bien dans cette optique qu'il faut interpréter son « épicurisme ».

<sup>13</sup> M. MANN PHILLIPS, *Erasmus and the Northern Renaissance*, London, The English Universities Press, 1949.

<sup>14</sup> Sur l'épicurisme érasmien, voir : TIMMERMANS, *Valla et Erasme défenseurs d'Épicure*, dans *Neophilologus*, 1938; E. SURTZ, *The praise of pleasure...*, Cambridge, Harvard University Press, 1957.

le point profond de convergence des grandes directions du texte. Il offre l'image la plus propre à emporter l'adhésion d'un lecteur érudit, déjà ébranlé par un Érasme qui lui a systématiquement inculqué le dégoût et la peur du siècle, afin de le forcer à trouver dans le cloître — et c'est là, presque, le motif du « cache ta vie » — le seul refuge, les seuls plaisirs non entachés de peines ou de souillures, et, dans la vie future, les seuls biens impérissables.

Pour traiter ce sujet difficile, qui échappe, tout de même, aux prises de la raison pure, que faire, sinon opposer résolument la terre au ciel et, à l'affirmation, l'affirmation contraire ?

Ce qui mène tout droit à la défense de paradoxes caractérisés, une fois épuisés l'expérience vécue, l'autorité des Pères et des auteurs anciens, l'arsenal des *exempla* de tous ordres. Érasme le sait bien, qui ne trouve rien de mieux qu'un *adynaton* pour souligner lui-même, prévoyant l'objection, l'étrangeté du thème qu'il avance : « *In monasteriis voluptas, inquis ? Delphinum sylvis appingis, fluctibus aprum.* » Et d'affirmer superbement, puis d'expliquer, en passant par le vieux critère épicurien des plaisirs qui n'entraînent pas de maux plus grands, que la règle de la vie de moine est tout épicurisme, le premier plaisir étant la bonne conscience, soit, chez l'Épicure de la *Lettre à Ménécée*, l'absence de douleurs morales.

Dans cet opuscule d'Érasme, rhétorique et souci presque irritant du beau style se donnent libre cours, rachètent la structure rigide et didactique du traité. Celui-ci, par bien de ses composantes, dont la plus voyante est l'interlocuteur fictif — ce Jodocus ou Josse « très savant » — dont Érasme prévoit les objections et les remarques, se rapproche du dialogue bien plus que de la lettre. La question des formes primitives du dialogue nous entraînerait trop loin de l'épicurisme. Elle a été traitée par Schon, notamment, et, déjà, par Hirzel. J'y renvoie donc.

Ne nous étonnons pas si c'est dans un vrai dialogue, l'*Epicureus*, que le thème de l'épicurisme chrétien apparaît encore, largement exposé, chez Érasme. Le jeu dialectique y est bien plus subtil que dans le *De Contemptu Mundi*. Érasme y a mis toute l'autorité de sa vieillesse et la maîtrise, la légèreté ludiques, de quelqu'un qui a beaucoup pratiqué le dialogue depuis le moment lointain où les *formulae* en vertu de leur nature, et par le génie de celui qui les alignait à l'intention de petits grimauds qu'il ne voulait point voir, s'organisaient peu à peu en conversations. Humble origine, toute scolaire, qui, jointe à un naturel ami de la concision, a probablement

fait de l'*Epicureus* ce dialogue combien plus bref et plus dense que le *De Voluptate* de Valla, combien plus vivant, aussi, que le *De Contemptu Mundi*. Faut-il le dire, la maturation ne s'arrête pas à la forme : l'arrière-plan religieux, la simple piété, y sont aussi bien plus riches. Ils confèrent à l'*Epicureus*, à travers le thème de l'épicurisme chrétien, une dimension intérieure que n'avait guère atteinte, sous ce rapport, le *De Contemptu Mundi*.

La référence toute humaniste au *De Finibus* sert d'introduction à l'*Epicureus* sur le plan des doctrines, indique une perspective et une source possible. Presque d'entrée de jeu, ce qui n'était pas le cas pour le *De Contemptu*, la position est prise, le nom d'Épicure mis en avant et défendu par Hédon, c'est-à-dire isolé du contexte injurieux qui était le sien au Moyen Âge et jusqu'au xvi<sup>e</sup> siècle, tandis que le dialogue entre Hédon et Spudée prend des allures de maïeutique, Hédon étant le Socrate d'un Spudée-Ion tout de même plus fin que le véritable, et qu'attire au plus haut point la doctrine stoïcienne exposée dans le *De Finibus*. Salut discret à ce qui commençait à devenir la grande tentation spirituelle pour maint chrétien sévère. On le verra bien avec Juste Lipse. Position — rapide — d'une antithèse. Il n'y aura, dans l'*Epicureus*, rien qui ressemble à l'exposé du stoïcien Bruni, rien, non plus, qui soit le pendant de la vive et longue réfutation du stoïcisme par Beccadelli. Mais l'indication est là. Tout de suite, et se fondant, par bravade sans doute, sur l'autorité de Plaute, Érasme amène les deux interlocuteurs à la notion, capitale pour le dialogue qu'elle sous-tend, de mauvaise conscience. Celle-ci rend malheureux. Elle est le correspondant moral de la sanction physique des plaisirs illusoires et dangereux. Elle se tait momentanément sous les désirs et les plaisirs, mais la vieillesse, qui les éteint, la laisse reparaître. Seule une âme saine, non viciée par le péché, ou régénérée par la pénitence, — les *puri* étant les égaux des *purgati*, ce qui est essentiellement anti-stoïcien — une âme pleinement accordée à son créateur, peut trouver la vraie volupté. Le chrétien qui vit pieusement est donc heureux et nul n'est plus épicurien que lui qui, ne s'accordant de plaisirs que rares et mesurés, préfère les biens réels, qui le rendent meilleur, aux satisfactions illusoires, souillures pour son âme, dommages pour son corps. De même qu'il a pris le parti d'Épicure, Hédon défend le Christ de l'accusation de tristesse ; la voie ouverte par le Christ est celle de la vie la plus douce.

Cette assimilation du christianisme aux idées morales fondamen-

tales d'Épicure est un paradoxe bien visible. Il en est un second, qui lui est lié, et qui ne naît assurément pas de la suite des conclusions tirées par Hédon, ni même des *exempla* qui lui servent à illustrer ses thèses, qu'il s'agisse du festin illusoire, ou de l'histoire du Tantale-Damoclès prise dans Cicéron. Il naît, ce paradoxe, indirectement, de proche en proche, pourrait-on dire, de l'exposé de la notion de pénitence : Hédon soutient que les fautes peuvent être purifiées par le feu de la Charité. Purifier des souillures par le feu ! Spudée n'a jamais rien entendu de semblable. Hédon lui fournit deux exemples matériels d'une telle purification, celui de l'or et celui de l'asbeste, que Spudée répute plus paradoxaux que les paradoxes stoïciens les plus paradoxaux, en ajoutant, ce qui en dit long sur l'association d'idées qui s'est faite en profondeur : « *Vivunt illi vitam voluptariam quos Christus appellavit ob id beatos, quod lugeant* » ? Ainsi le thème des *Béatitudes* double de toute sa force probante celui de l'épicurisme chrétien, et leur point de rencontre est le paradoxal. On peut regretter que, parvenu à ce tournant du dialogue, Hédon se lance dans la dialectique et en revienne parfois aux maigres arguments du *De Contemptu*. Si, à ce moment, il avait songé à d'autres passages des Écritures, sa position se serait trouvée renforcée d'une manière singulière. Or ces passages des Écritures n'avaient pas échappé au philologue Valla ; mais celui-ci ne sut pas en tirer la conclusion qui s'imposait. Niccolo Niccoli, en effet, dans son monologue, marque, comme Érasme, le caractère paradoxal de la Béatitude que, comme Érasme, il en vient à citer : *Beati qui lugent*. Mais il se contente d'y voir, assez vaguement, la promesse d'un bonheur futur. Et cependant, au début du chapitre intitulé *Que le vrai bien et la béatitude est la volupté*, Niccolo Niccoli avait trouvé tout établi dans la Bible même le rapport liant la volupté aux biens venant de Dieu (le paradis terrestre dans les deux premiers exemples ; Dieu source de bonheur dans le dernier) : « Cette béatitude, dit-il, qui douterait qu'elle ne soit la volupté, ou qui la pourrait mieux nommer ? Je la trouve appelée de ce nom, lorsqu'il s'agit des biens divins, comme dans la Genèse, *paradisus voluptatis*, chez Ezéchiel, *poma et arbor voluptatis*, et autres choses semblables. Et dans les Psaumes : *Ex torrente voluptatis potabis eos.* »

Valla, toutefois, devait rester à mi-chemin, sans pouvoir lier directement la volupté chrétienne à Épicure : la nature de l'épicurisme exposé par Antonio interdisait dès le départ tout rapprochement de cet ordre, et ne permettait qu'une juxtaposition.

Pas plus que Valla ou que More, Érasme n'a rien repris de la physique d'Épicure. Seuls quelques points importants de la doctrine morale épicurienne servent de fondement à l'assimilation épicurisme-christianisme et, ainsi utilisés, inscrivent l'*Epicureus*, comme le *De Contemptu Mundi*, dans le courant épicurien dont nous avons voulu souligner rapidement trois aspects. Mais, chez nos trois auteurs, l'épicurisme se colore diversement. Il est, pour More, presque une hypothèse de travail ; pour Valla, un thème osé d'inspiration féconde. Chez Érasme qui, seul des trois, *identifie* vraiment les deux doctrines, la chrétienne et l'épicurienne, l'épicurisme est un moyen de valorisation dont la mise en œuvre permet à l'esprit de jouir de ses propres jeux. Ce qui dut satisfaire maint humaniste épris de philosophie antique, et chez qui l'effusion religieuse, sans atteindre aux sommets mystiques, s'arrêtait à la simple et honnête piété.

#### DÉBAT

La communication de M<sup>me</sup> Marie DELCOURT et de M<sup>lle</sup> Marcelle DERWA est suivie de remarques portant sur deux points : rapport entre christianisme et monde utopien ; évolution de la notion d'épicurisme chrétien dans l'œuvre d'Érasme et dans l'humanisme antérieur et contemporain. Selon M. PADBERG, la construction utopienne est entièrement païenne (cf. euthanasie, suicide) ; en sens inverse M. BATAILLON cite une note de M<sup>me</sup> M. DELCOURT : l'*Utopie* a pour conclusion implicite que des chrétiens devraient édifier une société plus parfaite encore. M<sup>lle</sup> DERWA précise : l'*Utopie* est bien la description d'un monde encore païen, mais l'œuvre est orientée vers une vue chrétienne. Il faut souligner dans le texte de More : « à moins qu'une religion plus sainte... » : c'est la porte ouverte au christianisme.

Le R. P. DENIS, O.P., souligne le caractère exceptionnel (social) de l'*Utopie* dans l'humanisme individualiste de la Renaissance.

D'autre part, en réponse aux questions de MM. BÉNÉ et STEGMAN, M<sup>lle</sup> DERWA situe historiquement la notion d'épicurisme et d'épicurisme chrétien. Chez Érasme, cette notion figure aussi dans les *Adages* ; c'est une ligne de pensée à rechercher dans toute l'œuvre d'Érasme. D'autre part, le terme « *Étapes* », (dans le titre d'un premier résumé), n'implique pas nécessairement une filiation directe entre les trois auteurs étudiés. Cependant il est certain qu'Érasme a lu Valla. Et historiquement, dans l'intérêt porté à l'épicurisme, il y a un courant qui a été étudié notamment par Eugenio Garin. Antérieurement au *De Voluptate* de Valla, c'est-à-dire probablement « avant 1431 » selon Garin, il faut citer un texte de Cosma Raimondi : *Contra Stoicos, Peripateticos...* Dans la suite, il faut citer Ficin, Filelfe. Les trois œuvres étudiées marquent des tournants de ce courant de pensée.

Exprimant le sentiment unanime, M. R. CRAHAY rend hommage à M<sup>me</sup> Marie DELCOURT, la très grande humaniste qui n'a pu assister au congrès où tous sentent si vivement sa pensée présente. Chaleureusement applaudi, M. CRAHAY annonce la publication de *Mélanges Marie Delcourt*.

# COLLOQVIVM ERASMIANVM

Actes  
du Colloque International  
réuni à Mons du 26 au 29 octobre 1967  
à l'occasion du cinquième centenaire  
de la naissance d'Érasme

MONS  
CENTRE UNIVERSITAIRE DE L'ÉTAT  
1968