

L'utopie dans l'Antiquité ? Lieux mythiques et contextes réels de la cité idéale dans la Grèce classique

Cesare Zizza

I- Utopie : un terme ambigu inconnu des Grecs

De l'*utopie*, comme des termes dérivés (*utopiense*, *utopique*, etc.), nous connaissons avec une précision exceptionnelle la date de naissance et la paternité. Il s'agit d'un mot créé *ad hoc* à l'époque moderne, mais à partir du grec ancien et non sans une bonne dose de licence "poétique", si l'on peut dire. Il a été inventé par le savant humaniste londonien Thomas More (1477/1478-1535), qui l'a utilisé pour donner à sa création littéraire – l'île d'Utopie – un nom parlant, présentée comme le siège d'une communauté "heureuse", dans son *aureus libellus* publié pour la première fois en latin à Louvain à la fin de l'année 1516 sous le titre *Libellus vere aureus, nec minus salutaris quam festivus, de optimo rei publicae statu, deque nova Insula Utopia*.

C'est ainsi qu'est né ce "non-lieu heureux", au nom aussi éloquentement ambigu qu'heureusement vivace, que More décrit avec force détails et avec l'intention principale de montrer une alternative nouvelle, possible et meilleure à un "présent" jugé (et dénoncé comme) irréversiblement malade et, précisément pour cette raison, soumis à un diagnostic minutieux.

De nom et de fait, évidemment, l'*Utopie* de More est un lieu inexistant (c'est-à-dire un "non-lieu" : de οὐ [=pas]+τόπος [=lieu] et, donc, *ou>u+topos*) et, en même temps, un lieu désirablement "heureux", un pays dans lequel les hommes vivaient bien et étaient bien gouvernés. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si l'autre sens que le substantif devait évoquer a précisément trait à la perfection du système de l'"utopie" : non seulement le "non-lieu", donc, mais aussi (et simultanément) le "bon" lieu (εὖ+τόπος [*eu>u+topos*]), le *status* "*optimus*" à tous points de vue (c'est-à-dire la meilleure forme de gouvernement et la meilleure forme de vie qu'une terre ne puisse jamais offrir à ses habitants).

À cet égard, il est significatif que, dans le court poème paru dans l'édition de 1518 du *aureus libellus*, l'auteur des vers placés en épigraphe – un certain Anemolius ("pseudonyme" de More ou, peut-être, de son ami Pierre Gilles [Pieter Gillis]) – imagine que c'est l'île d'Utopie elle-même qui s'est donnée le

nom d'Eutopie (de εὖ-τόπος [*eu-topos*]) et s'est considérée plus "vraie" et meilleure que la ville « belle et heureuse » de la *République* de Platon (la Callipolis des philosophes), remise en cause ici – et parfois aussi dans le texte du traité – comme le modèle de référence le plus ancien et le plus autorisé de l'*Utopie*/Eutopie.

D'après ce qui a été dit jusqu'à présent, il est évident que les Grecs de l'Antiquité ne pouvaient pas connaître le mot "utopie". Et peut-être même n'auraient-ils pas été en mesure d'en saisir pleinement le sens : le substantif, outre qu'il joue sur l'ambivalence (ou l'équivocité) du "u" initial (négation/adverbe), s'avère être le résultat d'une juxtaposition de termes (*ou/eu-topos*) qui n'est pas tout à fait correcte d'un point de vue linguistico-grammatical. Mais, au-delà de tout pinaillage, il ne fait aucun doute que l'objectif cohérent de More était d'inventer un terme qui, même au prix de quelques efforts, soit capable de faire allusion à au moins deux des principales caractéristiques que possèdent généralement les lieux "heureux" de l'ancienne tradition littéraire dont l'auteur du *libellus* disait s'être inspiré, à savoir le fait qu'il s'agissait de "réalités" parfaites et qu'elles n'existaient (encore) nulle part sur terre¹. D'où, selon toute vraisemblance, les raisons qui ont poussé More à préférer le terme polysémique et ductile d'"utopie" (le "non-lieu heureux") au nom plus univoque de dérivation latine, *Nusquama* (de *nusquam*=nulle part), qui, semble-t-il, aurait dû être le titre du traité² et qui, contrairement au néologisme de (pseudo) dérivation grecque, ne pouvait qu'évoquer l'inexistence de l'île et non le fait qu'elle était aussi (et surtout) un "lieu heureux" proposé comme modèle politico-institutionnel et social.

¹ Voir également Bertelli 2013, p. 43.

² Voir à ce sujet les lettres envoyées les 3 et 20 septembre 1516 par More à Érasme de Rotterdam (éditeur de la première édition du *aureus libellus* en décembre 1516), cf. Rognoni 2008, p. 173-179.

II- Les utopies après More : une note en forme d'avant-propos

Dès la “fondation” de l’Utopie, le paysage littéraire s’est rapidement peuplé de nombreuses autres “utopies” qui, pour des raisons différentes, proposaient des variations sur le thème moréen du non-lieu heureux. Mais il est également vrai qu’en l’espace d’un peu plus d’un siècle à partir de la première publication du *libellus* – et donc de *Wolfaria* de J. Ebelin (1521) au *Reloj de los principes* d’A. de Guevara (1529), de la *Cité heureuse* de F. Patrizi (1553) à la *Republica imaginaria* de L. Agostini (1591) et, encore, de la célèbre *Cité du soleil* de T. Campanella (1602) à *Christianopolis* de J. V. Andraee (1619) ou à *La Nouvelle Atlantide* de F. Bacon (vers 1624) – le genre “utopique”, très tôt établi et consolidé, a connu une prolifération de produits qui, par leur format narratif et/ou les intentions de leurs auteurs, pouvaient être considérés comme substantiellement “excentriques” par rapport à l’archétype du modèle littéraire³. C’est ainsi qu’avec le temps, les utopies des continuateurs les plus fidèles (et serviles) de More se sont progressivement retrouvées à coexister avec (et parfois à succomber à) d’“autres” utopies, dans lesquelles il ne restait rien ou presque de la “première” utopie et, par conséquent, de l’utopie en tant que modèle littéraire, donc de l’utopie en tant que genre d’écriture politique, qui est néanmoins la sphère étroite (mais certainement moins « arbitraire » et « axiologiquement neutre »⁴) dans laquelle je préfère poursuivre la présente enquête sur les Grecs et l’utopie. Il vaut cependant la peine – dans ce cas précis – de tenter de rendre compte, même rapidement, de l’extraordinaire variété d’usages et d’interprétations que le concept d’utopie a enregistré depuis le XVI^e siècle.

Comme on le sait, de simple toponyme qu’il était à l’origine, utopie est rapidement devenu un nom commun et, indépendamment et de manière autonome d’Utopie (l’île), a fini par être compris comme un phénomène “englobant” et, à ce titre, aux contours si indéfinis et ambigus – presque un destin marqué dès sa création (*ou/eu-topia*) – qu’il a été utilisé en référence aux domaines scientifiques les plus disparates et aux situations les plus variées (y compris les plus quotidiennes).

Selon le sens attribué, de temps à autre, plus ou moins explicitement et consciemment, au terme en question et à d’autres “néologismes” formellement apparentés (dystopie, anti/pseudo-utopie, cacotopie, uchronie, etc.), les chemins empruntés par l’utopie ont été différents et de nature différente. Ceux-ci, à certaines époques, ont été moins battus que d’habitude, à d’autres beaucoup plus et de manière plus systématique, mais, en tout cas, ils n’ont pas cessé de produire des résultats tout aussi différents et diversifiés, même quatre siècles après la première apparition du substantif. À cet égard, il suffit de penser aussi bien aux utopies/dystopies de la dernière génération – et, par exemple, à celles de B. F. Skinner (*Walden Two* : 1948), G. Orwell (*1984* : 1949) ; R. Bradbury (*Fahrenheit 451* : 1953), A. Huxley (*Island* : 1962) –, qu’aux réflexions théoriques plus récentes sur le concept même d’utopie et sur les différentes manifestations du phénomène “utopique”, si l’on peut dire (je me réfère, par exemple, à G. W. Leibniz, K. Marx, F. Engels, K. Mannheim, P. Ricœur, E. Bloch, T. W. Adorno, H. Marcuse, K. Popper, R. Dahrendorf, M. Buber).

L’idée était donc plus que la chose : la notion d’utopie – comme d’ailleurs le mot même dont elle est issue – a eu plus de fortune que l’île d’Utopie et que son auteur lui-même. Et cette fortune extraordinaire et exceptionnelle, en l’occurrence, peut être déduite non seulement de ce que nous avons dit jusqu’ici sur le destin de l’utopie à partir de 1516, mais aussi en examinant les “utopies” écrites avant la publication de l’*Utopie* de More. Celles-ci, donc, de produits “anonymes” qu’elles étaient depuis longtemps (et parfois très longtemps), n’ont reçu une définition – anachronique, néanmoins durable – que lorsque le titre du traité *aureus* a fini par donner un nom à un “genre” littéraire et à un concept nullement étranger à la tradition culturelle dans laquelle More lui-même plaçait son œuvre et l’île qu’il y décrivait.

³ Sur la variété de la littérature – pour ainsi dire – utopique cf., entre autres, Northrop 1965, p. 324 s. et Moneti 1997, p. 52 s.

⁴ Pour les citations, Moneti 1997, p. 4.

III- Les utopies « sans nom » des Grecs

1- Des lieux heureux qui n'existent pas dans la réalité : mythes ou utopies ?

La “contagion” de l'utopie a été si forte qu'elle a réussi à surmonter les barrières du temps et à faire sentir ses effets classificatoires même rétrospectivement. À partir de More, les “non-lieux heureux” qui, pendant des siècles, avaient soutenu le panorama culturel et littéraire préexistant au traité en question, ont été comptés parmi les premières “utopies” de l'histoire et ont donc été considérés comme des expressions d'instances sociales et politiques, élaborées dans le but de suggérer des solutions alternatives et/ou correctives à une réalité dégénérée, en crise ou – selon les termes d'U. Beck – en « risque »⁵.

C'est ainsi que les Grecs de l'Antiquité ont eux aussi eu leurs utopies, reconnues à leur tour comme les manifestations les plus anciennes d'une idée et d'un type d'écriture qui, grâce à More, avaient enfin obtenu l'accent approprié, ainsi qu'une dénomination complète et heureuse. C'est ainsi que sous le dénominateur commun de l'utopie passèrent, par exemple, les constitutions parfaites imaginées par les philosophes classiques les plus connus et les plus célèbres de tous les temps et, en l'occurrence, aussi bien la cité belle et heureuse de Platon que celle définie dans la République – respectivement pour Glaucon et Socrate – comme la *politeia en logois* (c'est-à-dire la constitution qui n'existe qu'en paroles), et comme la *paradeigma* qui est au ciel⁶, ainsi que l'*ariste politeia* (la meilleure constitution) d'Aristote et, par conséquent, la soi-disant *polis/politeia kat'euchèn* que le Stagirite dans la *Politique* présente comme la “réalité” (urbano-constitutionnelle) la plus souhaitable pour une communauté qui veut atteindre l'objectif de bien vivre (*eu zen*)⁷.

Mais la recherche des racines profondes de l'utopie a également concerné les nombreux non-lieux heureux et bienheureux du mythe, qui ont ainsi fini par être considérés, par un grand nombre d'intellectuels modernes et contemporains, comme les transpositions en images de cet esprit utopique ancestral qui

a toujours poussé l'homme à désirer et à projeter quelque chose de meilleur et d'autre que la réalité dans laquelle il se trouve⁸.

Il s'agit évidemment d'interprétations qui partent de prémisses théoriques différentes de celles qui ont servi de point de départ à l'analyse que nous menons ici. En effet, comme j'ai eu l'occasion de le dire précédemment, avec le terme “utopie”, je n'entends pas me référer au phénomène homonyme des horizons dilatés et mobiles, ni à ce “besoin” primordial de changement qui « traverse toute l'histoire de l'humanité »⁹. Je veux plutôt rester dans un horizon plus circonscrit (même si, pour certains, il peut sembler limité), en concentrant mon attention sur ce genre philosophico-littéraire particulier et, dans ce cas, sur les textes dans lesquels la description de villes et de régimes politiques parfaits et “utopiques” s'avère fonctionnelle pour la présentation d'un modèle ou d'une proposition corrective ou alternative à un présent considéré comme inadéquat et, par conséquent, indésirable¹⁰.

Il va donc de soi que tous les non-lieux “mythiques” des Grecs ne peuvent pas être automatiquement considérés comme des “utopies”, mais seulement ceux qui répondent aux critères de définition susmentionnés. Dans le cas contraire, on risquerait de considérer la longue et multiforme tradition mythologique grecque comme un bloc homogène et indifférencié, en finissant par accorder une importance tellement excessive à la forme extérieure d'un produit qu'on en négligerait complètement le fond et qu'on irait jusqu'à parler d'utopie chaque fois qu'un texte ou un récit présente comme protagoniste un monde parfait et inexistant.

Il est donc nécessaire d'analyser les *disiecta membra* de ce matériel non pas tant d'un point de vue socio-anthropologique que d'un point de vue historico-littéraire, afin d'essayer de faire les distinctions appropriées entre les différents types de (ré)écrits mythologiques qui nous sont parvenus, de manière à pouvoir établir, dans la mesure du possible, si tel ou tel “mythe” relatif à un “non-lieu heureux” répond (ou non) à la logique, aux objectifs et aux paramètres propres à

⁵ Beck 1986.

⁶ Cf. Platon, *La République*, IX, 592a-b.

⁷ Sur la cité aristotélicienne, voir, par exemple, Hansen 2005a et Long 2005.

⁸ Cf. par exemple Croce 1954, p. 264 ; Duveau 1961, p. 10 ; Saulnier 1963, p. 144 ; Northrop 1965, p. 323-324 et, plus récemment, Colombo 1997, p. 72 s. et p. 104 s. ; Quarta 2015, p. 20 s. et p. 67 s.

⁹ Quarta 2015, p. 21.

¹⁰ Je fais allusion, dans ce cas, à la fois aux utopies dites paradigmatiques et aux utopies programmatiques. Sur la distinction typologique en question, voir Isnardi Parente 1987.

l'utopie en tant que genre littéraire et en tant qu'écriture politiquement et socialement "engagée". Il existe en effet des mythes qui ne sont pas des utopies, et des utopies qui, pour véhiculer des messages politiques et sociaux utopiques, font appel au mythe.

La première catégorie comprend à la fois les mythes "originaux" – c'est-à-dire les récits créés à une époque où la dimension politique n'était pas considérée comme un produit humain et rationnellement modifiable, mais était encore perçue comme quelque chose de donné par la nature et voulu par les dieux – et les récits mythico-paradoxographiques, c'est-à-dire les récits dans lesquels les ingrédients utopiques et mythologiques semblent être utilisés comme des *topoi* littéraires (et donc comme des motifs "décoratifs" vides) pour exprimer le besoin généralisé d'échapper à la réalité du présent, sans toutefois permettre que des objectifs politiques et donc utopiques/mauresques émergent d'une telle prédilection pour des contrées heureuses et inexistantes¹¹.

La deuxième catégorie, en revanche, comprend sans aucun doute les utopies, pour ainsi dire *sub specie mythologiae*, c'est-à-dire aussi bien les interprétations utopiques de mythes "originaux" que la création de nouveaux "autres" mondes (îles et terres lointaines), à travers l'utilisation soit de certains mythes plus connus et plus répandus, soit, plus généralement, du répertoire d'images et de situations typiques du langage du mythe.

S'il est vrai, donc, que c'est More lui-même qui autorise une investigation rétrospective du phénomène de l'utopie à partir précisément de l'ancienne tradition grecque, on ne peut pas affirmer avec autant de certitude que tous les "non-lieux heureux" des Grecs ont été créés pour les mêmes raisons qui ont poussé l'humaniste londonien à élire son *Utopie* comme modèle de *res publica* et à veiller à ce qu'un tel modèle ne soit pas perçu comme une réalité fantastique, irréalisable et bizarre, comme l'est, au contraire, ce qui est souvent perçu comme relevant de la catégorie de l'utopie¹².

2- Des « non-lieux heureux » du mythe aux utopies mythologiques

Bien que, dans le cours du traité de More, les Grecs soient généralement mentionnés précisément parce qu'ils sont considérés comme les "fondateurs" (involontaires) d'un genre qui trouve un point d'arrivée important dans le *libellus* « sur la meilleure forme de communauté politique », seuls certains non-lieux de la tradition grecque peuvent être comptés sans équivoque parmi les premières expériences utopiques de l'histoire ; d'autres ne le sont pas, et parmi ces cas, comme nous l'avons mentionné en partie ci-dessus, se trouvent les mythes "originaux", sur lesquels il vaut la peine de s'attarder un peu plus longuement puisque, à différentes époques et plusieurs siècles après leur composition, ils ont été à la fois chargés de valeurs utopiques et utilisés (en partie ou en totalité) pour la construction d'utopies *sub specie mythologiae*.

Pour suivre les chemins sinueux du mythe (et, en particulier, de ces mythes qui racontent des pays heureux et des temps que personne n'a jamais vus), il convient de partir précisément des origines et, dans ce cas, des poèmes homériques (l'*Iliade* et l'*Odyssée*) et des œuvres d'Hésiode (je pense surtout à la *Théogonie* et à *Les Travaux et les Jours*), qui, comme on le sait, sont les premiers chefs-d'œuvre de la production littéraire grecque.

Dans ce cas précis, cependant, les débuts coïncident avec l'aboutissement final et "monumental" d'un lent processus d'expérimentation de formes d'expression et d'élaboration de contenus dont nous ne connaissons ni les différentes étapes ni les aboutissements intermédiaires qui ont dû précéder les textes que nous connaissons. Par conséquent, à moins de vouloir encore crier au "miracle" grec, nous devons nécessairement admettre qu'Homère (ou qui que ce soit d'autre) et Hésiode ont largement (ré)arrangé et (re)modelé nombre de ces histoires d'hommes, de dieux et de héros qui circulaient depuis longtemps sous forme orale et peut-être sans cet ordre exact qu'ils semblent avoir acquis au moment de leur "composition" écrite. Et si c'est précisément dans les poèmes homériques et les œuvres d'Hésiode que ces contrées merveilleuses et ces temps heureux qui connaîtront une telle fortune au cours des siècles font leur "première" apparition, il va de soi que les Grecs ont commencé très tôt à se nourrir de ces récits.

Ainsi, depuis l'aube de la culture occidentale, on parle et on entend parler de "non-lieux heureux" situés dans des pays lointains, difficilement "accessibles", et projetés dans le temps, à des époques désormais irrémédiablement révolues.

¹¹ Sur cette forme particulière d'imbrication entre mythe et utopie, voir notamment Bertelli 1982, p. 478 s. et p. 484 ; Bertelli 1993, p. 226 s. et p. 239 s. Sur Diodore et l'utilisation de la littérature paradoxale/utopique, cf. De Vido 2009.

¹² Sur les interprétations erronées du terme et de la notion d'utopie, voir également Colombo 2009, p. 56-58.

Dans l'*Odyssée*, par exemple, le mythe de la ville de Schérie est paradigmatique : cette ville – située sur l'île « loin des hommes qui mangent du pain » et construite par les généreux et habiles Phéaciens – est pour Ulysse, qui n'y arrive que grâce à Athéna, une merveille à voir, tout comme l'est pour diverses raisons (architecture, ameublement et personnel) le palais du roi Alcinoos et le jardin "paradisique" attenant, avec des arbres de toutes espèces et des fruits vivaces¹³.

La même abondance – de biens et de nourriture – caractérise aussi, entre autres, le mythe de l'âge d'or qu'Hésiode raconte à son frère Persès. Il s'agit, en l'occurrence, de l'époque de Chronos, où la lignée "dorée" des mortels vivait comme (et avec) les dieux, en paix, sans détresse¹⁴ et, donc, dans un état de félicité perpétuelle, semblable à la félicité "d'outre-monde" des Champs-Élysées, situé au bout de la terre¹⁵, et des îles des Bienheureux au bord de l'Océan (les *makaron nesoi*¹⁶), où les héros arrivent pour trouver le bonheur éternel à la fin de leur existence sur terre.

Mais avant même les Grecs, les époques et les lieux heureux apparaissent également dans la tradition littéraire des civilisations du Proche-Orient ancien, qu'il s'agisse de dimensions spatio-temporelles totalement inventées ou, plus souvent, de réalités historiques tout aussi complètement idéalisées pour être transformées en terres "mythiques", rendues riches et parfaites par l'intervention civilisatrice d'un dieu. C'est par exemple le cas de Tilmun/Dilmun, que les Sumériens décrivent comme un lieu heureux hors de l'espace et du temps historiques (la ville était devenue prospère et sainte après le déluge et sur l'ordre du dieu Enki) et qui, pourtant, semble avoir été une entité politique et/ou géographique historiquement attestée. En effet, elle s'identifierait à une région située sur la côte entre l'actuel Koweït et la péninsule du Qatar et qui inclurait très probablement les îles de Failaka et de Bahreïn. Il en va de même pour le siège "paradisique" d'Utanapishti, à condition que, même dans ce cas, la ville du sage-héros immortel où se rend Gilgamesh soit identifiée à Tilmun/Dilmun et non,

comme on l'a supposé, à une terre inexistante (et donc à un "non-lieu heureux") à l'embouchure du Tigre et de l'Euphrate¹⁷.

Bref, tous les peuples du monde ou presque – et ce n'est pas une exagération – ont en quelque sorte créé leur propre âge d'or et leurs propres modèles de perfection¹⁸. Et indépendamment des détails, qui peuvent varier d'un pays à l'autre, il s'agit toujours de lieux "à part" situés loin dans le temps et dans l'espace ; de mondes perdus à jamais ou accessibles à quelques privilégiés ; de réalités "invisibles" qui prennent vie et forme dans les mots du mythe et qui sont générées par le désir – tout humain et naturel – d'échapper par l'esprit à la vie commune et de croire en l'existence d'"espaces" de choix spéculaires ou totalement "autres" par rapport à un quotidien très souvent caractérisé par la lutte pour vivre (et parfois pour survivre).

Ce sont les non-lieux géographiques et temporels dans lesquels se projettent et s'installent les rêves, les désirs et les aspirations les plus profonds de l'humanité de tous les temps. Et c'est pour cette raison que je ne parlerais pas d'"utopies" tout court, parce qu'elles ne sont pas (encore) telles et surtout ne peuvent pas l'être, puisque ce sont des mythes qui racontent un "ailleurs" incréé avec l'intention précise de dénoncer la laideur du présent et de suggérer un changement plus ou moins radical.

En ce qui me concerne, je crois que, pour considérer comme telle une réalité imaginée (et proposée) comme parfaite et heureuse, il ne suffit pas qu'elle soit hors du temps et de l'espace et qu'elle soit dotée de toutes les caractéristiques "désirables" absentes dans la dimension vraie et réelle du présent. Le mythe – par sa nature même – suit une logique et une finalité différentes de l'utopie, même lorsque cette dernière se présente *sub specie mythologiae*.

Et s'il est vrai que les représentations appartenant à l'une ou l'autre sphère peuvent être similaires¹⁹, il sera également vrai que les similitudes sont dues au fait

¹³ Cf. Homère, *Odyssée*, VI, 1-12 ; VII, 43-45 (et 133-134) ; 81 s. et 112 s.

¹⁴ Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, 109-124.

¹⁵ Homère, *Odyssée*, IV, 560 s.

¹⁶ Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, 164 s.

¹⁷ Pour les sources et la bibliographie sur Tilmun/Dilmun et l'épopée de Gilgamesh, voir, par exemple, Alster 1983 ; Black, Green 1992, p. 66 ; Bottéro, Kramer 1992, p. 149-159 ; p. 600-605 ; Horowitz 1998, p. 72 s. et 96 s ; George 2003, p. 495 s. et p. 510 ; Marchesi 2014.

¹⁸ Pour quelques références spécifiques et la bibliographie correspondante, voir Minois 2010, p. 23 s.

¹⁹ Pensons, par exemple, à l'Atlantide "dystopique" et à l'Athènes ancestrale, heureuse et "utopique" dont parle Platon dans le *Timée* et le *Critias*. Sur l'opposition entre l'Atlantide et

que – le moment venu – c’est l’utopie qui s’est servie du mythe, c’est-à-dire qui a traduit les théories en images, en puisant dans le riche répertoire de la tradition mythique préexistante et en empruntant le langage à cette même tradition²⁰.

“Parler en mythes” facilite la compréhension du message que véhiculent les représentations utopiques et réduit les risques d’une éventuelle et immédiate méfiance à l’égard de l’altérité d’un système proposé. En d’autres termes donc, l’élaboration littéraire à laquelle, très tôt, le mythe a été soumis, a facilité l’élaboration rationnelle des utopies “mythologiques”, parce qu’elle a mis à la disposition de ces dernières des modules narratifs tout faits.

On pense, à cet égard, au non-lieu parfait de l’île des Phéaciens et à la facilité avec laquelle un tel mythe pouvait fournir des suggestions et du matériel pour des représentations utopiques de nature “politique” et, par conséquent, pour des réalités urbaines et constitutionnelles parfaites. Schérie, après tout, abritait une communauté politiquement organisée, ordonnée et pacifique (douze rois régnaient sur elle, et le treizième – à comprendre peut-être comme *primus inter pares* – était Alcinoos ; à côté de lui, un collège de rois et de conseillers supérieurs)²¹ ; le site était riche en cours d’eau et les habitants pouvaient jouir des fruits d’un vaste territoire, qui avait été partagé entre tous lors de la fondation de la ville ; elle était entourée de murs et il y avait des habitations pour les hommes et des temples pour les dieux. Cependant, la Schérie de l’*Odyssée* – j’entends par là le mythe originel – n’est pas (et n’aurait pas pu être) une utopie, précisément en raison de l’absence des conditions nécessaires et de sa nature²². Le mythe lui-même, avant (et indépendamment) des réinterprétations auxquelles il a été soumis des siècles après sa création, ne contient pas la première utopie de la littérature grecque²³. Cependant, il est également vrai que le *topos* littéraire, que le conte

est devenu avec le temps, a fini par constituer, pour la tradition utopique ultérieure (ancienne et moderne), l’exemple le plus paradigmatique et “archétypal” de l’idéalisat[i]on de la vie civile. Le même discours peut peut-être s’appliquer à la soi-disant *polis* des “justes” d’Hésiode, pour avoir accueilli Diké (la Justice) :

la ville prospère et ses habitants brillent ; / sur terre, il y a Eiréné (la Paix) qui nourrit les jeunes, et jamais / la guerre redoutable ne leur destine Zeus qui voit tout / [...] et dans les fêtes ils jouissent des fruits d’un dur labeur ; / pour eux la terre produit une nourriture abondante [...] / et les troupeaux laineux sont alourdis par la toison ; / les femmes portent des enfants comme leurs pères ; / de biens ils fleurissent, pour toujours ; ni sur les navires / ils iront parce que la terre fertile produit des fruits²⁴.

Quelle que soit la forme qu’ils revêtent, les mythes sur les non-lieux heureux naissent et se structurent en vertu (et au sein) d’un système de croyances et de valeurs partagées qui n’ont rien à voir avec la logique abstraite de l’utopie.

À l’époque d’Homère et d’Hésiode, la “distance” existant entre le monde des récits épiques et héroïques de la tradition et celui du public auquel les poètes s’adressaient était perçue et interprétée comme la distance “normale/naturelle” non pas entre la fiction littéraire et la réalité historique, mais entre le passé et le présent et, par conséquent, entre ce que le monde était et ce qu’il était devenu à une certaine distance temporelle²⁵.

Il va donc de soi que les âges d’or ne sont pas des fictions ou des paraboles, mais des époques qui ont réellement existé, car le présent n’est rien d’autre que le résultat d’une dégénérescence progressive de ces temps heureux. Il en va de même pour les mondes extraterrestres des bienheureux : ils existent parce que les héros ont existé et que, par nature, les héros ne pouvaient pas mourir comme tous les autres individus “normaux” et que, s’ils mouraient, ils devaient avoir, même *post mortem*, une place “autre” que celle à laquelle les mortels ordinaires étaient destinés.

La cité des justes est le *status* “physiologique” dans lequel vivent les hommes qui, entre Justice et Violence, choisissent de suivre la première divinité : c’est d’elle, en effet, qu’ils reçoivent en cadeau ce dont ils peuvent jouir au cours de leur existence sur terre ; le choix contraire, évidemment, conduit à la ruine et

l’Athènes anti-diluvienne et, en général, sur la fameuse utopie mythologique de Platon, cf. Vidal-Naquet 1964 et 2005 ; et plus récemment, Prandi 2015.

²⁰ Sur ce point précis, voir Bertelli 1982, p. 483 s.

²¹ Mossé 1980 ; Carlier 1984, p. 145-146 ; Liverani 1986, p. 286 ; Bonanni 1992, p. 179-180.

²² En ce sens, Bertelli 1982, p. 485-486. F. Crema, qui préfère considérer la cité des Phéaciens comme une réalité idéale dotée de caractéristiques fabuleuses et “spectaculaires” très semblables à d’autres villes et lieux de l’*Odyssée*, arrive à la même conclusion. Cf. Crema 2011, p. 40-45 ; voir aussi Bonanni 1992, p. 179.

²³ C’est ainsi que Schérie est considéré par beaucoup ; cf. par exemple Vidal-Naquet 1981, p. 68 ; Luciani 1986, p. 185.

²⁴ Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, 225 s.

²⁵ Sur cette question spécifique, voir Haubold 2005 (en particulier p. 27 s.).

engendre une cité des méchants. Il y a une alternative, mais une fois le choix fait, les conséquences sont nécessaires et définitives²⁶.

L'espace et le temps du mythe sont des dimensions particulières dans lesquelles l'homme projette ce qu'il sait et ce en quoi il croit ; il ne sait pas, en effet, qu'il peut modifier les situations par son intervention personnelle sur les choses (et, peut-être n'est-il même pas capable de se poser un tel problème) car les choses pour lui ne sont pas modifiables : elles sont données (soit la Justice et donc la Paix, soit la Violence et donc la Guerre).

Seule la prise de conscience du contraire (les choses sont modifiables) aura des conséquences révolutionnaires et permettra à l'homme de considérer la réalité comme un produit humain et, par conséquent, comme le résultat historique qui peut être analysé rationnellement et éventuellement modifié et "redessiné". D'où, à partir d'une longue et intense expérience politique, la naissance de la pensée utopique et, par conséquent, l'utilisation de mythes et de non-lieux mythiques pour exprimer l'insatisfaction du présent et donner corps à des réalités politico-urbaines parfaites, si différentes de celles de l'histoire qu'elles présentent très souvent des caractéristiques difficiles à réaliser, mais pas impossibles. D'où les interprétations utopiques des mythes "originels" – ou, en tout cas, des mythes les plus anciens – et les utopies *sub specie mythologiae*. Et lorsque l'utopie pourra (ou voudra) se passer de mythe, la tradition philosophico-littéraire commencera à s'enrichir de cités idéales et de modèles de constitution élaborés par des philosophes ou, mieux, par des architectes-philosophes et des philosophes politiques.

IV- Le paradigme de la ville idéale et du meilleur régime politico-institutionnel

Si l'Antiquité a connu (aussi) les premières utopies sans mythe et si, par conséquent, nous pouvons dire que tous les "non-lieux heureux" de la tradition littéraire grecque ne sont pas à l'image – pour ainsi dire – de l'Atlantide ou des îles des Bienheureux, c'est avant tout grâce à Platon et à Aristote, mais aussi à Phaléas de Chalcédoine et à Hippodamus de Milet, auxquels le Stagirite fait une référence critique dans le livre II des *Politiques*²⁷.

Entre le V^e et le IV^e siècle avant J.-C., à côté de ces mondes mythiques qui, à travers des métaphores utopiques et/ou dystopiques, véhiculaient des théories philosophico-politiques, mettant en garde contre les maux de la situation actuelle et suggérant des alternatives viables, sont apparus des projets de *poleis* idéales qui, dans l'intention de leurs auteurs respectifs, devaient fonctionner comme de véritables modèles à garder à l'esprit, soit pour sauver une ville en crise, soit pour en créer une nouvelle qui puisse durer longtemps et assurer une vie heureuse à ses citoyens²⁸. D'où la raison pour laquelle, en général, c'est précisément dans de telles utopies que les discussions et les propositions portent également sur les aspects plus concrets et matériels de la *polis* (la qualité du lieu où la ville doit être fondée, le tracé urbain, l'organisation des espaces, etc.), ainsi que – naturellement – sur les aspects plus délicatement politiques et sociaux (le type de régime constitutionnel, les critères d'accès aux fonctions publiques, les institutions, les lois, la distribution des biens, l'éducation des citoyens, etc.)

Dans ce cas, il s'agit d'écrits utopiques qui, précisément parce qu'ils contiennent des références à des questions urbaines et pratiques, s'avèrent moins "contemplatifs" que d'autres propositions similaires et suggèrent la possibilité qu'ils aient été élaborés dans l'intention de souligner et/ou de démontrer la

²⁶ À ce sujet, voir Bertelli 1982, p. 485.

²⁷ Cf. respectivement Aristote, *Politique*, II, 1266a 31-1267b 21 et 1267b 22 s. Sur Phaléas, voir Pezzoli, Curnis 2012, 257 s. (avec une bibliographie abondante).

²⁸ Voir à ce propos ce que dit Aristote, par exemple, au début du livre IV de la *Politique*, sur la nécessité d'essayer toutes les stratégies possibles pour améliorer les constitutions existantes avant d'aller jusqu'à émettre l'hypothèse d'une "refondation" de celles-ci (1289a 1-8). Plus intransigente – et, d'une certaine manière, moins réaliste – est la position adoptée par Platon sur la question en question, puisque, en général, le philosophe est plus enclin à résoudre le problème de la dégénérescence des cités et des constitutions en proposant une rénovation radicale et totale de celles-ci (cf., par exemple, *La République*, VI, 501a 1-7 et VIII, 540c-541a).

faisabilité du modèle politique et moral proposé²⁹. D'où également l'attention particulière accordée à l'histoire et, surtout, à l'expérience séculaire de la culture grecque en matière de fondation de villes et d'élaboration de lois et de systèmes institutionnels.

Il ne s'agit donc plus de créations de quelconques lieux malheureux par le biais du mythe, mais de descriptions de cités parfaites et de constitutions plus conformes à la réalité. C'est par exemple le cas de la *polis* dont parle Platon dans les *Lois*³⁰ et à propos de laquelle, entre autres, il indique également l'endroit exact où elle aurait pu/dû être réalisée, à savoir sur l'île de Crète, à 80 stades [environ 14 km] de la côte, sur le site jadis habité par les Magnètes³¹. Il en va de même pour l'*ariste politeia* (la meilleure constitution qui soit) et la cité idéale décrite par Aristote dans la *Politique*, sous réserve des différences entre maître et disciple et, par conséquent, entre la proposition de l'un et celle de l'autre.

Platon, en effet, propose pour la *polis* des *Lois* une forme urbaine circulaire, qui s'avère substantiellement opposée à la forme orthogonale³², qui présentait généralement les villes fondées par les Grecs de la mère patrie et qui permettait mieux (et plus naturellement) de "subdiviser" les territoires conquis, les rendant ainsi rationnellement (et orthogonalement) fonctionnels, par exemple, à la constitution de la propriété et à la fluidité de la circulation³³. Le plan circulaire et radial, qui, semble-t-il, aurait dû caractériser de manière significative la nouvelle Magnésie³⁴, ne semble pas se retrouver dans les cités grecques qui se sont développées à partir des VIII^e et VII^e siècles avant J.-C. à l'est et à l'ouest de la Grèce, puisque, comme on l'a affirmé avec autorité, il s'agit d'une forme qui correspond davantage « aux processus naturels qui déterminent la formation d'un agrégat

humain »³⁵ et au développement progressif, spontané et souvent "irrationnel" du centre urbain relatif³⁶.

Contrairement à Platon, Aristote, pour la cité parfaite (*kat' euchen*) décrite dans les *Politiques*, se situe dans le sillage de ce que nous pourrions appeler la pratique urbanistique la plus traditionnelle et, tout en suggérant des innovations structurelles, même d'un certain poids³⁷, accorde néanmoins une attention particulière à l'histoire urbanistico-culturelle de ceux qui auraient dû vivre dans "sa" cité idéale, si quelqu'un avait décidé de la réaliser pour de vrai³⁸.

Dans ce cas précis, comme dans d'autres contextes et sur d'autres questions, entre les deux philosophes, le Stagirite reste toujours celui qui révèle un sens plus prononcé de la réalité et de la concrétude des propositions formulées³⁹. Pour

³⁵ Musti 2008, p. 14.

³⁶ Voir à ce sujet les réflexions de Musti 2008, p. 16, mais, en général, sur la circularité morphologique et urbanistique de certaines villes imaginées, par exemple, par Platon (comme l'Atlantide et, en partie, la cité des *Lois*) et sur la notion de circularité organique (mais non structurelle) propre – semble-t-il – à la ville *eusynoptos* (embrassable d'un seul regard) d'Aristote, voir p. 53-65. En particulier, sur la circularité des cités utopiques de Platon et son éloignement du modèle hippodaméen/orthogonal, voir Pugliese Carratelli 1999, p. 8 s. Sur le cercle et la circularité comme expression du divin et de l'ordre, ainsi que comme "signe" de l'annulation des privilèges de l'aristocratie dangereuse – en raison de son ambition – pour un régime monarchique-tyrannique d'une cité, cf. Cerchiai 2000.

³⁷ Voir, par exemple, *Politique*, VII, 1330a 9-16. Voir aussi VII, 1331a 24-1331b 4.

³⁸ En ce sens, par exemple, la préférence accordée à une disposition urbaine orthogonale, même si elle ne l'est pas exclusivement, mais seulement dans la mesure la plus juste, la plus adéquate et la plus fonctionnelle (cf. *Politique*, VII, 1330b 21-25). Cf. également *Politique*, VII, 1330b 32-1331a 18 concernant l'insistance d'Aristote sur la nécessité d'entourer le centre urbain de murs (Platon était également contre cela, puisque – selon lui – la nouvelle Magnésie ne devait pas être protégée par des fortifications mais seulement par la vertu de ses citoyens, cf. *Lois*, VI, 778d-779b).

³⁹ Dans ce sens, parmi beaucoup d'autres, cf. Pugliese Carratelli 1999, p. 5 et Musti 2008, p. 57. En ce qui concerne le réalisme politique d'Aristote, voir également Gastaldi 2013. Quoi qu'il en soit, il convient de rappeler que si la Callipolis dont parle Platon dans la *République* a fini par être considérée par les Anciens comme un projet irréalisable, dépourvu de tout contact avec la réalité et, par conséquent, "utopique" au sens le plus commun du terme, la plus grande responsabilité doit peut-être être attribuée à Aristote lui-même et à la critique à laquelle il a soumis les théories de son maître (à ce sujet, voir Bertelli 1982, p. 472-476). Le Stagirite, en effet, analyse les projets politico-constitutionnels les plus connus à la lumière de la réalité historique à laquelle ces "utopies" auraient dû, selon lui, s'appliquer et, sur la base du critère de la réalisabilité, fait une distinction entre ce qui s'avère conforme à l'histoire et à la culture grecques – et donc réalisable (IV, 1, 1288b 37 s.) – et ce qui apparaît comme "utopique" (IV, 1, 1288b 37 s.) – et ce qui apparaît comme "autre" par rapport à l'expérience concrète des Grecs en matière de politique et d'institutions, tout comme la *polis/politeia* de la *République* platonicienne est considérée comme "autre"

²⁹ Voir aussi Pugliese Carratelli 1999, p. 6-7.

³⁰ Platon, *Lois*, IV, 704a-708d.

³¹ Cf. par exemple Platon, *Lois*, III, 702c-d ; IV, 704b 4-5 ; 704d 8-705a 2. Sur la cité des *Lois*, voir plus récemment Bertrand 2005 et Piérart 2005.

³² « Les formes orthogonales, les Grecs les ont portées à un très bon niveau, mais ce ne sont pas des formes obsessionnelles [...] les Grecs avaient la mesure de l'orthogonalité ! » (Musti 2008, p. 16).

³³ Musti 2008, p. 13 s., p. 16-17 et p. 52.

³⁴ Cf. Platon, *Lois*, V, 745b-c et VI, 778c et 779b.

Aristote, c'est le système-*polis* qui constitue le pivot central autour duquel tourne son univers spéculatif concernant la politique. De manière constante, l'un des principaux objectifs poursuivis par le philosophe est de fournir à son public non seulement des prescriptions (en ce sens, par exemple, le modèle de cité et de constitution exposé surtout dans le livre VII des *Politiques*), mais surtout une "méthode" pour identifier les maux de la *polis* et tenter d'y remédier sur la base de l'analyse de ce qui existe et de la comparaison avec ce qui est absolument "le meilleur" et qui n'existe pas (encore).

Si Aristote regarde l'histoire et invite l'homme politique et le législateur à faire de même, c'est pour récupérer dans l'histoire de certaines *poleis* les aspects les meilleurs et les plus utiles pour construire sa propre proposition politique et urbanistique. Pour le philosophe, en effet, l'histoire des Grecs doit être connue de ceux qui – comme lui – se proposent de donner des conseils sur les institutions, les lois, les stratégies économique-financières ou les questions militaires. Il est donc nécessaire d'observer ce qui se passe en Grèce et dans les contextes helléniques, d'étudier ce qui s'est passé dans le passé et de comparer les résultats de ce type d'enquête afin de tirer de l'*empeiria* (l'expérience) et de l'*historia* (l'histoire, l'enquête historico-documentaire) les connaissances nécessaires à qui veut s'atteler à la conception et à la réalisation d'un projet constitutionnel et urbanistique qui s'avère habilement conçu, fonctionnel et durable, ainsi que particulièrement adapté à une réalité politique et topographique donnée⁴⁰.

(cf. les premiers chapitres du livre II des *Politiques* et en particulier II, 6, 1265a 1-6 et 1265a 17-18). Si donc Callipolis a fini par être jugée irréalisable (ou seulement partiellement et imparfaitement réalisable), c'est avant tout en vertu du fait qu'il s'agissait d'un modèle qui ne pouvait être trouvé nulle part sur terre et qui, par nature, n'existait que dans le ciel des Idées (*ἐν οὐρανῷ*) et donc dans un système logico-philosophique qui pouvait paraître purement théorique et, d'une certaine manière, visionnaire, mais seulement si on l'évaluait différemment de Socrate/Platon (cf. Vegetti 2000 et Pradeau 2005), c'est-à-dire sur la base de l'opposition entre *logos* et *ergon* (comme dans le discours de Glaucon : cf. *supra*, n. 6) et, par conséquent, de la comparaison avec l'histoire et avec la réalité historico-politique des Grecs, comme Aristote montre qu'il le fait et comme beaucoup d'autres le feront après lui. Ce n'est pas un hasard, en effet, si, par exemple, pour Polybe (V, 47, 9-10) et Cicéron (*De republica*, I, 3 et 21) – mais cela vaut aussi pour Maure –, la cité parfaite de la *République* de Platon est considérée comme une réalité non « en chair et en os », éloignée de la vie et des coutumes des hommes et, par conséquent, comparée à une statue de belle facture, mais toujours inanimée. Sur la dégradation de Callipolis par Aristophane, cf. Canfora 2014, p. 208 s.

⁴⁰ Cf. Aristote, *Rhétorique*, I, 1359b 19-1360b 1 avec *Politique*, II, 1260b 27-36.

C'est ce qu'Aristote prescrit et déclare dans la *Rhétorique*, par exemple ; et c'est ce que l'Aristote-*historikos*⁴¹ a fait avant d'esquisser l'*ariste politeia* et, donc, avant de s'attaquer à la *Politique*. Ici, en effet, la proposition "utopique" (livres VII-VIII) suit l'analyse des constitutions et trouve sa justification précisément dans les résultats de cette analyse. C'est, en effet, le mauvais fonctionnement de toutes les constitutions connues (surtout celles – réelles et idéales – qui avaient la réputation d'être des *politeiai*-modèles) qui incite le philosophe à raisonner sur la politique et à présenter "sa" *polis/politeia-kat'euchèn* (la meilleure et possible souhaitable) comme une sorte de "situation bien conçue" (difficile à réaliser, mais pas impossible) à utiliser soit pour "redresser" les *poleis/politeiai* imparfaites et en crise de l'histoire (actuelle), soit, dans des cas exceptionnels, pour en créer de nouvelles⁴².

D'où, par exemple, le fait que – contrairement aux *Lois* de Platon – dans la *Politique* d'Aristote, comme nous le verrons, on insiste beaucoup (et beaucoup plus explicitement) non seulement, en général, sur le rapport entre lieux et constitutions, mais aussi, en particulier, sur les questions relatives à la meilleure localisation de la *nea-polis* tant du point de vue géo-topographique que climatique-environnemental ; et c'est pourquoi, encore une fois, le Stagirite, contrairement au maître, en ce qui concerne, par exemple, le nombre de citoyens, la taille de la ville et le lieu exact où la fonder, ne donne pas d'indications spécifiques et impératives⁴³ (numériques ou géographiques), mais, de façon beaucoup plus réaliste, se limite à suggérer seulement les critères et les moyens qui permettent de faire d'une ville le lieu idéal (à tous points de vue) pour non seulement vivre, mais surtout pour bien vivre⁴⁴.

⁴¹ Le terme apparaît dans Aristote, *Rhétorique*, I, 1359b 32.

⁴² Aristote, *Politique*, II, 1, 1260b 27-36 ; IV, 1, 1288b 10-1289a 8 ; voir aussi *Éthique à Nicomaque*, X, 10, 1181b 13-23.

⁴³ La cité des *Lois* de Platon, par exemple, devait être fondée en Crète sur le site jadis occupé par les Magnètes (cf. *supra*, n. 32) et devait compter 5 040 chefs de famille (V, 737e) ; la population, donc, en tenant compte des enfants, des esclaves et de l'épouse de chaque citoyen, pouvait facilement atteindre un total de 45 000 à 50 000 habitants, selon Golding 1975, p. 363, p. 363.

⁴⁴ Cf. par exemple Aristote, *Politique*, VII, 1324a 5 s. avec I, 1252b 28 s.