

L'IMAGINAIRE UTOPIQUE DANS LE MONDE GREC

La cité idéale de Platon : de l'imaginaire à l'irréalisable

Lorsque l'on s'attache à l'étude de l'utopie, dans toutes ses manifestations, la première difficulté à laquelle on se trouve confronté est celle de donner une définition claire de l'idée même d'utopie, ainsi qu'une signification univoque du terme lui-même. Pour reprendre les termes de Finley¹, depuis que Thomas More a donné au monde le terme Utopie au début du XVI^e siècle, tout un ensemble sémantique a poussé autour de celui-ci, c'est-à-dire une gamme de significations, qui exprime bien la grande étendue et la complexité du terme, mais aussi la non moins grande confusion qu'il a suscitée.

Pour nous, qui voulons nous consacrer à *l'imaginaire utopique dans le monde grec*, la difficulté est pour ainsi dire redoublée par l'absence d'un terme équivalent en grec ancien, bien que le terme *utopia* inventé par More soit un terme grec transcrit en caractères latins. Bien sûr, nous pouvons ne pas avoir le terme, mais avoir tout de même l'idée d'utopie en Grèce ancienne exprimée par un autre vocabulaire. Je ne vais pas entrer ici dans ces problèmes de vocabulaire. Ce que je voudrais faire, en revanche, c'est reprendre les textes de Platon qui présentent des constitutions dites idéales, et qui ont sans doute inspiré More et bien d'autres utopistes dans leurs constructions ; je voudrais voir en quel sens ces textes sont à la base des utopies à venir, et à la base aussi de toute la variété que ces différentes utopies vont présenter.

Si l'on pense à l'histoire du terme « utopie », on pourrait dire que, dans la gamme de significations qui a poussé autour de celui-ci, il y a une sorte de progression (ou, si l'on préfère, de régression) qui va en direction d'une « non-réalité » de l'objet désigné comme utopique : on passerait, en effet, de quelque chose qui relève de l'imaginaire ou de la fantaisie (tel le pays de More²) et qui donc, *a priori*, n'existe

1. Finley 2000, 178.

2. Mais rappelons que dans la lettre qu'il écrit à son ami Pierre Gilles et qui constituera la préface à l'édition de Louvain en 1516, More dit avoir été dispensé de tout effort d'invention et de composition, se limitant à répéter et à consigner par écrit ce qu'il avait entendu exposer par le navigateur Raphaël Hythlodée.

nulle part ou du moins dont on ignore la localisation exacte³, à quelque chose d'irréalisable (c'est-à-dire, qui *ne peut* et *ne pourra* exister nulle part)⁴. Ce dernier est en définitive le sens qui s'est imposé dans le langage courant, et, pour s'en convaincre, il suffit de lire la série des synonymes qui clôt la voix « utopie » dans le dictionnaire de la langue française *Le Petit Robert*, puisqu'on y trouve, entre autres, les termes « chimère, illusion, mirage ». Bref, de l'idée d'un pays qui est « non-lieu », qui n'est pas localisé *ici et maintenant*, on est passé à l'idée d'un pays qui *ne peut pas* exister *quelque part un jour* et qui est donc tout simplement à jamais irréalisable. Or, le glissement d'un sens à l'autre, de l'imaginaire à l'irréalisable, ne va pas de soi et en tout cas n'est pas une nécessité : quelque chose d'imaginaire, qui est conçu par quelqu'un, quelque chose qui n'existe nulle part aujourd'hui, peut très bien être réalisé et donc exister ou avoir existé quelque part un jour. Du reste, More situe son île d'Utopie dans le Nouveau Monde, même si, de son aveu, il *a oublié* de demander au navigateur Raphaël Hythlodée dans quelle partie précisément du Nouveau Monde l'île fortunée se situerait ; de toute façon, il est clair que, pour la construction de son pays imaginaire, More a aussi tiré profit, en plus de ses sources livresques et notamment des auteurs anciens, des notes et des observations des *vrais* voyages faits au Nouveau Monde par les navigateurs portugais ou au service des couronnes ibériques. Quoi qu'il en soit, ce glissement s'est produit et indiscutablement on conçoit maintenant l'utopie essentiellement comme « ce qui constitue l'objet d'une aspiration idéale *non susceptible de réalisation pratique* » et en particulier comme un « idéal éthico-politique *destiné à ne pas se réaliser* du point de vue institutionnel » – pour reprendre les termes de la définition radicale donnée dans le dictionnaire de la langue italienne *Devoto-Oli*⁵. C'est bien l'accusation d'irréalisme dont parle Corinne Jouanno dans le premier volet de cette introduction.

-
3. Comme le remarque Trousson (1975, 13), au XVIII^e siècle, le *Dictionnaire* de Trévoux parlera de l'utopie comme d'une « région qui n'existe nulle part » et évoquera pour la première fois, en vue d'éclaircir le terme, l'idée que « le mot se dit quelquefois figurément d'un pays imaginaire, à l'exemple de la *République* de Platon ».
 4. Le dictionnaire de la langue française, *Le Petit Robert*, distingue trois emplois du terme « utopie ». 1. un emploi « vieux », en référence à l'ouvrage de Thomas More (1516), et en ce sens le terme désigne donc un « pays imaginaire où un gouvernement idéal règne sur un peuple heureux » ; 2. Un emploi « didactique », c'est-à-dire qui n'existe que dans la langue savante (et qui est daté du XVIII^e siècle), par lequel on désigne un « plan d'un gouvernement imaginaire, à l'exemple de la *République* de Platon » ; et 3. Un emploi « courant » (dès le XIX^e siècle), c'est-à-dire connu de tous, quand les autres sont techniques ou savants, par lequel on désigne « un idéal, une vue politique ou sociale qui ne tient pas compte de la réalité », ou encore « une conception ou un projet qui paraît irréalisable ».
 5. C'est moi qui souligne. Le grand dictionnaire illustré de la langue italienne *Devoto-Oli*, en définissant l'utopie sans détours, se fait beaucoup moins de souci que les auteurs du *Petit Robert* qui semblent, d'après les trois définitions que j'ai relevées en note 4, vouloir présenter une sorte d'histoire du terme ; le *Devoto-Oli*, comme d'autres encore, n'a pas ce même souci de mémoire.

Or, compte tenu de ces considérations sémantiques, je voudrais montrer qu'un tel lien, entre l'imaginaire et l'irréalisable, a probablement été possible à partir des textes platoniciens véhiculant les conceptions d'un État idéal, les textes qui seraient justement à la base de notre conception de l'utopie, à savoir pour l'essentiel la *République*, mais aussi quelques passages du *Timée* et du *Critias* évoquant les deux cités quasi mythiques que sont l'Atlantide et l'Athènes ancienne. Mais, en même temps, je voudrais aussi montrer que la lettre du texte de Platon ne permet pas une telle interprétation utopiste de la cité platonicienne.

Le risque que ce genre de fictions tombe dans l'impossibilité pratique a été perçu et mis en avant dès l'Antiquité, d'abord, par Platon lui-même, ensuite par Aristote. Platon, quant à lui, défend constamment ses cités de ce risque ; en effet, comme nous allons le voir à la lecture de ses textes, par-delà les difficultés qui peuvent se poser autour de sa construction, des difficultés qu'il ne nie jamais et qu'il affronte tant bien que mal, Platon croit en la faisabilité de son projet politique et se montre toujours soucieux d'en affirmer le caractère possible. De son côté, Aristote, qui a aussi bien ressenti ce risque dans le projet politique de Platon, dénonce une telle impossibilité pour les cités platoniciennes, du moins pour certains de leurs aspects. Ainsi, au livre II de la *Politique*, Aristote critique les constitutions platoniciennes (celle de la *République* mais aussi celle des *Lois*) du point de vue de leur possibilité, en dénonçant une série de contradictions ou d'incompatibilités avec la nature humaine qui rendraient impossible leur réalisation ou qui aboutiraient à des résultats désastreux. Néanmoins, si Aristote critique parfois à juste titre les théories platoniciennes, cela n'implique pas qu'il interprète Platon comme un utopiste : il pense que Platon croyait en ses théories mais qu'il se trompait. Cependant, il est clair que l'interprétation utopiste de Platon a pu trouver dans cette critique aristotélicienne, qui ne porte que sur les idées erronées de Platon, ses premières bases et sa justification théorique.

Je vais alors reprendre les textes platoniciens qui exposent ses cités, pour voir en particulier comment Platon présente les aspects les plus difficiles de ses théories, ceux qui justement ont pu donner origine à une interprétation utopiste de Platon et de ces mêmes textes.

Nous pouvons dire qu'il y a quatre possibles cités à la base de l'interprétation utopiste de Platon : **1.** La toute première cité dont il est question dans la *République*, au livre II, et qui est désignée par Socrate comme la « cité véritable » (*alèthinè polis*, cf. II 372 e) ; **2.** Toujours dans la *République*, la *belle cité* (la *kallipolis* ; l'expression se trouve en VII 527 c), telle que Socrate la construit dès la fin du livre II jusqu'au livre VIII ; c'est celle-ci qui est généralement considérée comme la cité idéale de Platon ; et c'est dans celle-ci que nous allons trouver les thèses disons « difficiles » de Platon, celles que l'on pourrait taxer d'irréalisme (telles la communauté des femmes et des enfants ou le gouvernement des philosophes-rois) ; **3.** L'Athènes primitive, dont il est question au début du *Timée* (20 e-25 d) et dans le *Critias*, qui est une

cité juste et vertueuse (cf. *Cr.* 112 e) ; 4. L'Atlantide, cette île fortunée et puissante, avec laquelle s'affrontera l'Athènes primitive et dont l'histoire est exposée dans ce même début du *Timée* (20 e-25 d) et dans le *Critias*.

Je commence par quelques remarques. Je vais surtout m'intéresser aux deux premiers cas, ceux de la cité véritable et de la belle cité, puisqu'ils constituent pour ainsi dire la source principale de l'interprétation utopiste de Platon ; je regarderai par la suite les cas de l'Athènes primitive et de l'Atlantide en fonction de leur relation avec ces textes de la *République*. En effet, ces quatre États sont tous liés entre eux, ou bien parce que l'un est la suite et le développement logique de l'autre (c'est le cas de la *kallipolis* par rapport à la cité véritable dans la *République*), ou bien parce que, « par un hasard divin » (*Tim.* 26 d), ils coïncident (c'est le cas de la *kallipolis* et de l'Athènes primitive), ou bien encore parce que l'un est l'illustration de ce que sera la décadence de l'autre (c'est le cas de l'Atlantide et de l'Athènes primitive, puisque celle-ci, de juste et bonne qu'elle est, va devenir au V^e siècle exactement comme l'Atlantide platonicienne, une cité puissante mais arrogante et décadente). Aussi y a-t-il entre ces textes un complexe jeu de renvois, dont il faut tenir compte lorsque l'on regarde ces constructions politiques platoniciennes.

Une deuxième remarque. Ces textes platoniciens décrivent tous les quatre des États inexistants. Néanmoins, si les deux cités de la *République* n'existent effectivement pas et se présentent comme des résultats auxquels arrive, à deux étapes différentes, le long raisonnement de Socrate consacré à la justice, en revanche les deux États mentionnés dans le *Timée* et le *Critias* par Critias lui-même n'existent plus mais, aux dires de Platon, auraient bel et bien existé neuf mille ans auparavant, autrement dit dans un passé si lointain qu'il se perd dans le mythe.

Enfin, une troisième remarque. Je laisse de côté les *Lois* qui n'exposent pas à proprement parler une cité mais un projet législatif, qui est bien sûr en vue d'une cité qui doit être la meilleure et la plus heureuse possible (cf. *Lois* V 742 d-e). C'est moins le détail d'une législation que le statut des cités mises en place par Platon que je veux interroger tout d'abord, et ce d'autant plus que les *Lois* sont souvent considérées comme la suite plus « réaliste » de la *République*, dont elles corrigeraient le caractère trop « idéaliste » (cf. V 739 a-e).

Commençons donc par les cités décrites dans la *République*.

Dans la *République*, nous sommes dans un texte de fiction : il n'est pas question de faire une recherche ou un traité (comme le fera Aristote dans la *Politique*) sur la cité et la constitution idéales, mais simplement de répondre à la question : qu'est-ce qu'une cité ? ou : comment naît une cité ? et ensuite : qu'est-ce qu'il faut faire pour qu'elle puisse durer ? La description de la naissance d'une cité permettra, affirme Socrate, de mieux y voir naître aussi la justice et l'injustice, ce qui est le but final de la recherche (cf. II 368 d-369 a). Aussi la cité et la constitution idéales n'entrent-elles en scène qu'après, au cours du raisonnement entrepris par Socrate à partir

du livre II, et elles entrent en scène comme le résultat d'un tel raisonnement, c'est-à-dire comme la cité et la constitution les meilleures, compte tenu de ce qui a été dit. Dès le départ la cité apparaît donc comme une construction intellectuelle (II, 369 c 9-10) :

Ἴθι δὴ, ἦν δ' ἐγώ, τῷ λόγῳ ἔξ ἀρχῆς ποιῶμεν πόλιν· ποιήσει δὲ αὐτήν, ὡς ἔοικεν, ἡ ἡμετέρα χρεία.

Eh bien, dis-je [c'est Socrate qui parle], allons, créons en paroles (*i. e.* par le raisonnement) une cité dès son origine : c'est notre besoin, à ce qui semble, qui la créera.

Ainsi, en suivant un raisonnement de type conditionnel visant à établir ce qui est nécessaire afin de réaliser ce qu'il a présupposé, Socrate va chercher les éléments qui doivent composer une cité. Et tout d'abord, le raisonnement aboutit à la « cité véritable », l'*alèthinè polis*. De celle-ci, il expose, d'abord, la composition et l'organisation (cf. II 369 d à 371 e) et, ensuite, le mode de vie des hommes qui devront l'habiter (cf. II 372 a 5-d3). Incontestablement ces hommes vivent de manière simple et frugale : se limitant aux désirs nécessaires, ils ont un mode de vie fondé sur la raison, sans luxe, ils travaillent et se nourrissent essentiellement de pain et de vin, ils banquettent en chantant des hymnes aux dieux, ils évitent la pauvreté et la guerre, vivant en santé et en paix jusqu'à un âge avancé. Néanmoins, contrairement à ce que l'on peut penser, cette première cité, la cité véritable, n'est pas une sorte d'âge d'or, ni une société primitive, de même qu'elle n'est pas une cité impossible⁶. Tout simplement elle est une cité qui se limite aux désirs nécessaires et a donc une vie sans luxe, une vie qui est, peut-être, difficile, mais certainement pas impossible. Au contraire, comme son nom l'indique, cette cité est pour Platon *alèthinè*, vraie, réelle et authentique. Il s'agit de la seule cité platonicienne qui reçoit cette qualification, et l'emploi de ce genre de qualification appartenant au champ sémantique de la vérité n'est jamais anodin chez Platon. Ce qui ne signifie pas que pour Platon cette cité, ou une cité comme celle décrite ici au livre II, existe ou a existé, mais simplement qu'elle est nécessairement le résultat vrai, c'est-à-dire exact, du raisonnement que Socrate est en train de faire concernant la genèse et l'essence de la cité. En ce sens, cette première cité saine et juste est réalisable, car elle tient toujours compte de la réalité. Néanmoins, c'est ici que, une fois terminée la description de son organisation, nous trouvons le premier élément qui a pu pousser à l'interprétation utopiste de cette première cité de Platon⁷. Sous la pression de Glaucon, Socrate va abandonner

6. Comme j'ai déjà eu l'occasion de l'observer dans un article, écrit à quatre mains, cf. Romeri & Veloso 2006, en part. 79-82.

7. Cf. Annas 1994, 98-99, pour qui le tableau brossé par Socrate de la manière dont les gens de la première cité mènent leur vie « est manifestement destiné à nous rappeler les images de l'Âge d'Or ».

cette cité et passer à l'examen d'une cité plus développée et confortable, comme si la première n'était pas, ou plus, suffisante. Est-ce que, pour autant, nous pouvons dire, comme on a tendance à le faire, que Platon ne croit pas en la possibilité matérielle de la cité qu'il vient juste d'organiser et que c'est pour cette raison qu'il abandonne assez vite son examen ? Je ne le crois pas : simplement Platon est conscient de la difficulté que pose son discours et notamment du fait que tout le monde ne voudra pas d'une telle cité. Il suffit de lire le texte (II 372 e 6-373 a 4) :

ἡ μὲν οὖν ἀληθινὴ πόλις δοκεῖ μοι εἶναι ἣν διεληλύθαμεν, ὥσπερ ὑγιῆς τις· εἰ δ' αὖ βούλεσθε, καὶ φλεγμαινούσαν πόλιν θεωρήσωμεν· οὐδὲν ἀποκαλύει. ταῦτα γὰρ δὴ τισιν, ὡς δοκεῖ, οὐκ ἔξαρκέσει, οὐδὲ αὕτη ἡ δίαίτα, ἀλλὰ κλίνει τε προσέσονται καὶ τράπεζαι καὶ τᾶλλα σκεύη, καὶ ὄψα δὴ καὶ μύρα καὶ θυμιάματα καὶ ἐταῖραι καὶ πέμματα, καὶ ἕκαστα τούτων παντοδαπά.

La cité véritable me semble être celle que nous avons décrite comme une [cité] en bonne santé ; mais si vous le souhaitez, considérons aussi une cité atteinte d'inflammations : rien ne l'empêche. Car ces choses, à ce qui paraît, ne suffiront pas à certains, ni ce régime, mais il y aura en plus des lits et des tables et les autres ustensiles, et certainement des bons plats et des onguents, des parfums, des courtisanes, des friandises, et toute sorte de choses de ce genre.

Or, le fait qu'il soit conscient que le mode de vie modéré et sain de la cité véritable ne convient pas à tout le monde, n'implique pas qu'il pense qu'il ne convient à personne et que cette cité est donc impossible. Elle demeure à ses yeux une réalité politique possible, et même la seule *véritable*. Ce n'est que pour avancer dans sa recherche que Socrate accepte d'abandonner son examen.

En poursuivant toujours selon les mêmes principes son raisonnement conditionnel, Socrate considère alors les conséquences, pour la cité, du choix d'un plus grand confort. Parmi ces conséquences, tel un résultat de celles-ci, nous allons trouver la *kallipolis*, la cité « idéale » platonicienne. Comment on y arrive ? Par étapes : d'abord la cité, de saine qu'elle était, deviendra malade à cause de son avidité, et, puisqu'elle a plus que des désirs nécessaires, elle sera désignée comme une cité du luxe (*truphōsa polis*), une sorte de Pays de Cocagne ; ensuite, afin d'en éviter la décadence et l'inévitable destruction, cette même cité malade subira une cure de purification et, de malade qu'elle était, elle redeviendra saine et juste. C'est celle-ci, cette cité guérie de ses excès, la *kallipolis*, la « belle cité » platonicienne. Il est clair que, du point de vue de Socrate, la cité belle et juste, à laquelle le raisonnement aboutit, est en quelque sorte un pis-aller par rapport à la cité véritable, qui, elle, n'a jamais connu la maladie. Il s'agit d'une « ex » cité du luxe qui a su mettre un frein à son avidité, grâce à un processus éducatif qui concerne tous les citoyens. C'est au cours de l'exposé sur l'éducation nécessaire aux citoyens de la *kallipolis*, lorsqu'il est question du mode de vie des gardiens, que nous trouvons les thèses qui ont sans aucun doute le

plus contribué à l'interprétation utopiste de Platon, celles que l'on considère comme utopiques par excellence. Elles sont au nombre de trois : tout d'abord, c'est la loi concernant la communauté, chez les gardiens, des femmes et des enfants (cf. V 457 b-458 d) ; celle-ci est expliquée comme une conséquence nécessaire de la deuxième loi, celle de l'identité d'occupation et d'éducation entre hommes et femmes (cf. V 451 c-452 e). À ces deux thèses scandaleuses s'ajoutera un peu plus loin une troisième, la plus grande et la plus difficile (*to megiston kai khalepôtaton*, 472 a 4), qui est la condition même de la naissance et de la possible réalisation de la *kallipolis* : c'est la loi concernant les philosophes-rois ou les rois-philosophes (cf. V 473 b-e). Or, significativement, au début de tout cet exposé, c'est Socrate lui-même qui encore une fois met en avant toute la difficulté de ses trois thèses (qu'il qualifie de vagues, *kuma*, cf. 457 b ; 472 a 3-4 ; 473 c 7-9). Pressé par ses trois interlocuteurs d'expliquer la manière dont doit se mettre en place la communauté des enfants et des femmes destinée aux gardiens (cf. V 449 d, 450 b-c), Socrate montre beaucoup d'hésitations, conscient qu'il est du fait que ce discours va susciter un grand embarras (*polus okhlos*, cf. V 450 b 1-2) et une grande incrédulité (*apistia*). Voyons le texte (V 450 c 6-d 2) :

Οὐ ῥάδιον, ὦ εὐδαίμων, ἦν δ' ἐγώ, διελθεῖν· πολλὰς γὰρ ἀπιστίας ἔχει ἔτι μᾶλλον τῶν ἔμπροσθεν ὧν διήλθομεν. καὶ γὰρ ὡς δυνατὰ λέγεται, ἀπιστοῖτ' ἄν, καὶ εἰ ὅτι μάλιστα γένοιτο, ὡς ἄριστ' ἂν εἴη ταῦτα, καὶ ταύτη ἀπιστήσεται. διὸ δὴ καὶ ὀκνος τις αὐτῶν ἄπτεσθαι, μὴ εὐχὴ δοκῆ εἶναι ὁ λόγος, ὦ φίλε ἐταῖρε.

Il n'est pas facile de l'exposer, mon heureux ami, repris-je [= Socrate] ; car (ce discours) présente plusieurs motifs d'incrédulité, encore plus que ceux que nous avons exposés auparavant. En effet, on pourrait ne pas croire que nous disons des choses possibles, et, si elles étaient, autant que possible, (possibles), même ainsi on ne croira pas que celles-ci soient les meilleures. C'est pourquoi j'ai une certaine hésitation à traiter de ces choses, dans la crainte, mon cher ami, que mon discours ne paraisse être un vœu.

Remarquons deux choses. D'abord, cette hésitation, cette crainte ne concerne que le discours sur la communauté des femmes et, implicitement aussi celui sur l'égalité entre hommes et femmes ; plus loin (en 472 a) une crainte semblable est exprimée à propos du troisième discours, celui concernant les philosophes-rois. Mais cette crainte ne porte jamais sur l'ensemble de la construction de Platon. C'est pourquoi, en aucun cas, elle ne peut être prise comme la preuve ou l'indice du fait que Platon considérait cette construction comme irréalisable⁸. Or, c'est cela que font les interprètes d'un Platon utopiste. Ensuite, non seulement la crainte de Socrate a une portée limitée, mais en plus elle n'est pas due à un doute de Socrate quant à la vérité de son discours, mais à une incrédulité des autres. Socrate, quant à lui, croit

8. Comme le remarque aussi Leroux 2004, 620, n. 9.

en la véracité de ses thèses ainsi qu'en leur excellence. Il le dit très clairement et à plusieurs reprises et jamais il ne cède sur ce point : ces lois sont possibles et elles sont les meilleures. Ainsi, à propos de la communauté des femmes, il dira (V 456 b 12 – c 10) :

Οὐκ ἄρα ἀδύνατά γε οὐδὲ εὐχαῖς ὅμοια ἐνομοθετοῦμεν, ἐπεὶ περ κατὰ φύσιν ἐτίθεμεν τὸν νόμον· (...). Οὐκοῦν ἢ ἐπίσκεψις ἡμῖν ἦν εἰ δυνατά γε καὶ βέλτιστα λέγοιμεν;

Ἦν γάρ.

Καὶ ὅτι μὲν δὴ δυνατά, διωμολόγηται;

Ναί.

Ἵτι δὲ δὴ βέλτιστα, τὸ μετὰ τοῦτο δεῖ διωμολογηθῆναι;

Δῆλον.

Les choses que nous établissons par loi n'étaient ni impossibles ni semblables à des vœux, puisque nous établissons notre loi conformément à la nature. [...] Or, notre enquête ne consistait-elle pas à savoir si nous disions des choses possibles et excellentes ?

– Oui, en effet.

– Et il a été reconnu qu'elles sont possibles ?

– Oui.

– Et après cela ne faut-il pas reconnaître qu'elles sont aussi excellentes ?

– C'est clair.

De même, après l'exposé sur la nécessité, pour la bonne cité, ou bien que les philosophes gouvernent, ou bien que les futurs gouvernants se consacrent à la philosophie, l'affirmation de Socrate ne pourrait être plus claire (VI 499 c 1-5) :

τούτων δὲ πότερα γενέσθαι ἢ ἀμφοτέρα ὡς ἄρα ἐστὶν ἀδύνατον, ἐγὼ μὲν οὐδένα φημὶ ἔχειν λόγον. οὕτω γὰρ ἂν ἡμεῖς δικαίως καταγελάμεθα, ὡς ἄλλως εὐχαῖς ὅμοια λέγοντες. ἢ οὐχ οὕτως;

Moi, j'affirme que je n'ai aucun argument (qui dise) qu'il est donc impossible que se réalise l'un ou l'autre de ces deux cas ou même tous les deux. Car dans ce cas nous serions à juste titre objet de dérision, comme si nous disions en vain des choses semblables à des vœux. N'est-ce pas ?

Toute hésitation a disparu, les choses proposées ne sont pas impossibles à réaliser, ni de simples vœux pieux, *eukhai*. Une parenthèse à propos de ce terme *eukhè* : celui-ci revient régulièrement dans la *République* au moment où il est question de ces thèses difficiles⁹. Cela dit, le texte de Platon n'autorise pas sa traduction comme

9. Cf. aussi en VII 540 d : les discours sur notre cité et sur notre constitution, affirme Socrate, ne sont pas des *eukhai* ; ce sont des choses difficiles, certes, mais pas impossibles, si les véritables philosophes deviennent rois ou les rois, philosophes.

« utopie », comme le fait par exemple, le traducteur italien Franco Sartori¹⁰, qui traduit sans hésitation ce terme, dans ces passages de la *République*, deux fois par « utopie » et une fois par « châteaux en l'air » (ce qui correspond au français « châteaux en Espagne »). De même, nous trouvons dans le dictionnaire grec-français Bailly, au point II de l'entrée *eukhè*, la signification suivante : « *par extension* désir, *en gén.*, *par opposition à la réalité* » ; le texte qui est donné pour illustrer ce sens est le passage de la *République* que l'on vient de voir : « εὐχάϊς ὅμοια λέγειν Plat. Resp. 499 c », qui est traduit de la manière suivante : « dire des choses sans consistance, *litt.* semblables à des désirs *ou* à des rêves sans réalité ». Ici évidemment Bailly entend dire qu'il s'agit non seulement de quelque chose qui n'existe pas, mais qui est clairement impossible. Or, ce terme signifie simplement « vœu », « souhait », « prière », en particulier adressée aux dieux. Certes, Socrate à plusieurs reprises refuse de décrire ce qu'il est en train de faire comme une *eukhè*, et ce faisant il semble établir une équation entre *eukhè* et désir *impossible*. Mais il semble clair que là il s'exprime de façon assez elliptique. En réalité, il entend nier que ce qu'il est en train de faire soit *uniquement* une *eukhè*, une prière aux dieux, qui serait destinée à rester telle, c'est-à-dire à ne pas se réaliser. En effet, le fait de souhaiter ou de demander aux dieux quelque chose n'implique aucunement que cette chose soit impossible. Chez Aristote, dans un contexte semblable à celui de Platon, à propos de la meilleure cité, on retrouve aussi l'expression *kat'eukhèn*, « selon nos vœux » ; or, Aristote dit clairement que quelque chose qui est *kat'eukhèn* ne doit impliquer aucune impossibilité (*Pol.* II 6, 1265 a 17-18, VII 4, 1325 b 38 ; cf. IV 1295 a 25-31).

Revenons au texte. Toutes ces affirmations concernant le caractère tout à fait possible des thèses exposées vont confluer en une conclusion qui, quant à elle, va affirmer le caractère tout aussi possible de la constitution tout entière mise en place jusqu'ici (VI 499 d-26) :

περὶ τούτου ἔτοιμοι τῷ λόγῳ διαμάχεσθαι, ὡς γέγονεν ἡ εἰρημένη πολιτεία καὶ ἔστιν καὶ γενήσεται γε, ὅταν αὕτη ἡ Μοῦσα πόλεως ἐγκρατῆς γένηται. οὐ γὰρ ἀδύνατος γενέσθαι, οὐδ' ἡμεῖς ἀδύνατα λέγομεν· χαλεπὰ δὲ καὶ παρ' ἡμῶν ὁμολογεῖται.

[...] nous sommes prêts à combattre pour cet argument qui dit que la constitution dont nous avons parlé a existé, existe ou se produira, lorsque la Muse elle-même (de la philosophie) sera souveraine de la cité. Il n'est pas impossible qu'elle le devienne et, quant à nous, nous ne disons pas des choses impossibles ; mais nous convenons nous aussi qu'elles sont difficiles.

10. Cf. sa traduction dans Sartori 1997.

L'affirmation de la possible existence de sa constitution, donc de sa cité, est ici faite sans ambiguïté et sans crainte, même si elle est associée à l'affirmation tout aussi claire de sa difficulté (cf. également plus loin, VII 540 d). Encore une fois, la conscience du fait que certaines conséquences du raisonnement mené jusqu'ici sur la cité belle et juste présentent une grande difficulté pratique n'implique pas que Platon ne considère pas celle-ci comme réalisable : les exigences et les contraintes d'une telle cité sont, certes, énormes et difficiles à accepter, mais elles ne la rendent pas pour autant nécessairement impossible.

Compte tenu de cette lecture non utopique de la *République*, considérons maintenant les cas de l'Athènes primitive et de l'Atlantide¹¹. Au début du *Timée* (cf. 20 d-25 d), Critias fait un récit que, dit-il, il a entendu de la bouche de Solon et qui concerne la guerre qui éclata entre Athènes et l'île d'Atlantide dans un passé extrêmement lointain, neuf mille ans auparavant (cf. *Tim.* 23 d-e ; *Critias* 111 a). À la fin de sa narration, en annonçant un développement plus détaillé dans le dialogue qui porte son nom, le *Critias*, et qui suivra le *Timée*, Critias établit explicitement un lien entre cette Athènes primitive d'il y a neuf mille ans et la *kallipolis* de la *République* décrite la veille par Socrate (cf. *Tim.* 26 c-e ; cf. aussi 25 e-26 a). En effet, nous dit-il, la cité qui était hier dans le récit, *en muthô(i)*, sera transportée maintenant dans l'ordre de ce qui est vrai, *epi talêthes*. Il s'agit de faire coïncider en tout point (*pan-tôs harmosousin*) les deux discours, le sien et celui fait par Socrate dans la *République*. Un exemple pour tous montre bien la coïncidence : les deux portent une grande attention à l'établissement d'une classe de citoyens spécifiquement consacrée à la guerre et à la défense de l'État, la classe des gardiens-combattants, et Critias lui-même va assimiler les fonctions des guerriers de l'Athènes ancienne à celles des gardiens de la *République* (cf. *Critias* 110 d 3-5). L'Athènes ancienne, juste et sage, serait donc la réalisation (bien que dans un passé quasi mythique) de la *kallipolis*, et cela éloigne encore un peu plus de l'utopie la cité de la *République*, du moins aux yeux de Platon. Quant à l'Atlantide décrite dans le *Critias* (112 e-121 c), par l'abondance de ses ressources naturelles (cf. 114 d-115 b) et l'énorme richesse de ses constructions (cf. 116 c-117 d), elle se présente comme une sorte d'âge d'or, où rois et citoyens vivent dans un état quasi divin de bonheur et de vertu. Elle est même, peut-être, la construction politique platonicienne qui se rapproche le plus de l'utopie (pensons par exemple au fait qu'il s'agit d'une île, d'origine divine, qui tant qu'elle n'a pas trop de contacts avec l'extérieur se maintient heureuse, modérée, obéissante à ses lois). Mais cette société fortunée et dorée va glisser vers la décadence. Par leur avidité et leur puissance, les rois d'Atlantide tombent en effet dans l'indécence (cf. 121 b) et vivent alors dans une condition beaucoup plus humaine, où le désir de richesse

11. Sur ces constructions platoniciennes voir au moins les articles riches et suggestifs de Brisson 1970 ; Vidal-Naquet 1990 a, 1990 b et 2005.

et de pouvoir rappelle la *polis truphōsa* de la *République* (II 372 e-373 e), ce pays de Cocagne, où les hommes ont une vie riche et confortable et comptent sur une prospérité sans effort et sans fin – ce qui va nécessairement les amener vers la guerre, du moins s'ils ne « se soignent » pas grâce à la philosophie.

Or, le Pays de Cocagne que sont la cité du luxe et l'Atlantide après la chute, d'une part, et l'Âge d'or qu'est l'Atlantide avant la chute, d'autre part, s'opposent – et en même temps se lient – à cette belle cité de la *République* qui non seulement est possible en paroles, mais qui a même existé très loin dans le temps sous la forme de l'Athènes primitive. Il est vrai, cette existence est au final un mythe, et non un fait historique, elle est en ce sens, paradoxalement, un « vœu » que Platon fait dans le passé à l'égard de sa propre cité d'Athènes, pour mieux condamner son état présent, l'Athènes impérialiste du V^e siècle. Autrement dit, aux yeux de Platon Athènes n'a pas su rester à la hauteur de son mythe, alors qu'elle l'aurait pu. Croire, enfin, que cette cité malade qu'est l'Athènes de son temps puisse redevenir saine et juste sans passer par la véritable philosophie, cela est probablement pour Platon une véritable utopie.

À la lecture de ces textes, et compte tenu de toutes les relations que la cité de la *République* entretient avec la réalité, l'histoire et le mythe, Platon semble vouloir brouiller les idées. Et, au final, il y réussit assez bien, puisque désormais, à partir de là, malgré ses efforts répétés de dire le contraire et grâce aussi à Aristote, le doute est là : l'irréalisable coudoiera toujours l'utopique et celui-ci pourra se confondre toujours avec le fantastique et l'impossible – d'où toutes les Utopies hellénistiques romancées, les anti-utopies et les voyages impossibles dans des pays improbables qu'évoque Christine Dumas-Reungoat dans le troisième volet de cette introduction.

Luciana ROMERI

Université de Caen Basse-Normandie

Références bibliographiques

- ANNAS J. (1994), *Introduction à la République de Platon*, Paris, PUF ; trad. par B. Han de *An Introduction to Plato's « Republic »*, Oxford, Clarendon Press, 1981.
- BRISSE L. (1970), « De la philosophie politique à l'épopée. Le Critias de Platon », *Revue de métaphysique et de morale*, 75, p. 402-438.
- FINLEY M.I. (2000), « Utopianism Ancient and Modern », in *The Use and Abuse of History* [1975], Londres, Pimlico, p. 178-192.
- LEROUX G. (trad. et éd.) (2004), *Platon. La République* [2002], Paris, Flammarion (GF).
- ROMERI L., VELOSO C.W. (2006), « Les “origines” de la cité chez Platon », *Ktema*, 31, p. 79-86.
- SARTORI F. (trad.) (1997), *Platone. La Repubblica*, Rome – Bari, Laterza.
- TROUSSON R. (1975), *Voyages aux pays de nulle part*, Bruxelles, Université de Bruxelles.
- VIDAL-NAQUET P. (1990 a), « Athènes et l'Atlantide. Structure et signification d'un mythe platonicien », in J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *La Grèce ancienne*, vol. 1, Paris, Seuil (Points Essais ; 215), p. 147-174.
- VIDAL-NAQUET P. (1990 b), « Le mythe platonicien du Politique, les ambiguïtés de l'âge d'or et de l'histoire », *ibid.*, p. 175-195.
- VIDAL-NAQUET P. (2005), *L'Atlantide : petite histoire d'un mythe platonicien*, Paris, Les Belles Lettres.