

Maria de Fátima Silva

Coordenação



topias  
& Distopias

COORDENAÇÃO EDITORIAL  
Imprensa da Universidade de Coimbra  
Email: [imprensauc@ci.uc.pt](mailto:imprensauc@ci.uc.pt)  
URL: [http://www.uc.pt/imprensa\\_uc](http://www.uc.pt/imprensa_uc)

CONCEPÇÃO GRÁFICA  
António Barros

PRÉ-IMPRESSÃO  
Tipografia Lousanense, Lda.

EXECUÇÃO GRÁFICA  
Tipografia Lousanense, Lda.

ISBN  
978-989-8074-74-4

DEPÓSITO LEGAL  
289002/09

OBRA PUBLICADA COM O APOIO DE:  
**Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos**  
**Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra**

**FCT** Fundação para a Ciência e a Tecnologia  
MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR Portugal

Maria de Fátima Silva  
Coordenação

*U*topias  
& Distopias



AUTRES TEMPS, AUTRES LIEUX: ASPECTS DE LA  
PRAGMATIQUE PRÉ-UTOPIENNE DANS LA  
LITTÉRATURE GRECQUE ARCHAÏQUE ET CLASSIQUE

Je dois avouer, au seuil de ces réflexions, une certaine perplexité de principe que je voudrais exprimer sans trop m'étendre sur ses raisons, ni sur les arguments par lesquels je me suis persuadé qu'elle pouvait être levée. Elle m'est venue à la fois de la lecture d'une phrase du programme du colloque et de la spontanéité trop naturelle avec laquelle je m'étais senti en plein accord avec elle. *Porque a palavra*, lit-on dans ce texte, *e o interesse pelo tema Utopia / Distopia são marcantes na Modernidade, mas cobrem um modelo literário e cultural de raízes profundamente enraizadas no Mundo Antigo – a que o Renascimento veio dar um novo impulso...*

L'enracinement dans le monde antique du modèle littéraire et culturel de l'utopie est aussi incontestable que problématique. L'inventeur du nom propre, Thomas More, l'a pleinement revendiqué par les références explicites que font ses personnages, Raphaël Hythloday notamment, à la *République* de Platon, dans le dialogue rapporté qui sert de préambule à la description de l'île d'Utopie et de la société qui y est établie. Significative à cet égard en particulier est l'insistance avec laquelle il cite les passages du dialogue platonicien où sont évoquées les conditions d'une réalisation possible de l'édifice politique imaginé par Socrate et ses interlocuteurs<sup>1</sup>. La première

---

<sup>1</sup> “Je [c'est ici More qui parle] répondis à Raphaël: «Votre narration m'a fait éprouver une jouissance bien vive. Elle réunissait l'intérêt et le charme à une sagesse profonde. ... Du reste ... je suis persuadé que vos conseils seraient d'une haute utilité publique, si vous vouliez surmonter l'horreur que vous inspirent les rois et les cours. N'est-ce pas un devoir pour vous, comme pour tout bon citoyen, de sacrifier à l'intérêt général des répugnances particulières? [More cite alors Platon, *République* V, 473 c-d]. Hélas! que ce bonheur est loin de nous, si les philosophes ne daignent pas même assister les rois de leurs conseils!» – «Vous calomniez les sages, me répliqua Raphaël; ils ne sont pas assez égoïstes pour cacher la vérité; plusieurs l'ont communiquée dans leurs écrits; et si les maîtres du monde étaient prêts à recevoir la lumière, ils pourraient voir et comprendre. Malheureusement un fatal bandeau les aveugle, le bandeau des préjugés et des faux principes, dont on les a pétris et infectés dès l'enfance. Platon n'ignorait pas cela; il savait aussi que jamais les rois ne suivraient les conseils des philosophes, s'ils ne l'étaient pas eux-mêmes. Il en fit la triste expérience à la cour de Denys le Tyran.»”. On sait que le livre I, d'où est tirée cette citation, a été rédigé après le livre II, où se trouve la description de l'île d'Utopie. Pour une présentation sobre des termes de la discussion sur les influences respectives de la *République* de Platon, de la *Cité de Dieu* de Saint Augustin, du *Prince chrétien* d'Erasmus et des récits des premiers navigateurs revenus du Nouveau monde on se reportera au chapitre VIII

attestation répertoriée dans un dictionnaire de l'usage du mot "utopie" comme nom commun, dans le *Dictionnaire de Trévoux*, offre une illustration remarquable de la même attitude: "Le mot se dit quelquefois figurément d'un pays imaginaire, à l'exemple de la *République* de Platon"<sup>2</sup>. Il n'est pas moins clair qu'aux yeux d'un critique ou d'un philosophe contemporain la réponse peut ne pas être aussi évidente. A preuve cette troisième "thèse" de Louis Marin: "Le discours utopique n'apparaît qu'au moment où, historiquement, se constitue le mode de production capitaliste", adossée à une analyse du livre de More qui en fait le paradigme du discours utopique entendu dans son sens strict, comme critique idéologique de l'idéologie au moment où surgissent les conditions historiques qui rendront possible la formation d'une théorie scientifique de la société<sup>3</sup>.

Le mot "utopie" pris comme nom commun est, on le sait, d'un emploi ambigu, pour des raisons qui ne se réduisent pas aux jugements de valeur qu'il attire ou implique. Il s'entend en effet en plusieurs sens. Cette polysémie fait partie des difficultés que les travaux consacrés à l'utopie et à son histoire rencontrent dans leur effort pour déterminer leur objet. L'hésitation porte notamment sur deux points: la délimitation du corpus des objets discursifs ou pratiques que l'on peut légitimement faire entrer dans l'ensemble des "utopies", et la nature même du phénomène sur lequel porte l'enquête. Les deux difficultés ont des aspects communs, mais elles ne se confondent pas.

Je commence brièvement par la seconde. L'utopie se définit-elle d'abord comme un ensemble d'œuvres ou de types d'œuvres identifiable dans la production "littéraire" parce qu'elles présentent des propriétés thématiques ou formelles communes, voire de manière étroite comme un genre ou un sous-genre, ou comme une certaine attitude générale de la pensée dont les œuvres utopiques seraient l'une des expressions possibles, mais dont la fonction ne se bornerait pas à cette activité poétique? L'usage courant donne à l'adjectif "utopique" un sens voisin de "chimérique" ou d'"irréalisable", qu'on traite avec indulgence le projet utopique comme la représentation d'un désirable inaccessible ou qu'on le condamne sans ménagement pour son refus de prendre en compte le monde tel qu'il est pour y agir efficacement<sup>4</sup>. L'utopiste est volontiers considéré comme un "rêveur" (l'édition de 1795 du *Dictionnaire de l'Académie* donne comme exemple à l'appui de sa définition du mot: "Chaque rêveur imagine une utopie"), un esprit qui ignore ou choisit d'ignorer la réalité, qu'il s'agisse de la nature humaine ou des forces qui gouvernent la vie des sociétés<sup>5</sup>. C'est ainsi que

---

de l'ouvrage classique de Jean Servier, *Histoire de l'utopie*, 2<sup>ème</sup> éd., Paris, 1991, pp. 129-148 (voir en particulier les pages 133 ss. et 139 s.). L'analyse la plus pénétrante de l'utopie de More demeure celle de Louis Marin, *Utopiques: Jeux d'espaces*, Paris, 1973, pp. 53-245.

<sup>2</sup> Cité par Raymond Trousson, *Voyage aux pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique*, Bruxelles, 1975, p. 14.

<sup>3</sup> Louis Marin, *op. cit.*, p. 253 s.

<sup>4</sup> Voir les travaux cités de J. Servier et R. Trousson.

<sup>5</sup> Jean Servier peut ainsi écrire, à la fin de son premier chapitre: "Les utopies se présentent à nous comme des rêves nés du sentiment de déréliction d'une classe sociale ... Platon rêve d'une république gouvernée par les princes-philosophes ... L'utopie est pour eux comme un rêve qui pallie leur *Weltschmerz* ...", et au début du chapitre qu'il consacre aux utopies des *Oiseaux*, de la *République* et du *Critias*: "Les diverses utopies ... sont issues des rêves de l'Occident: rêves détachés, pétales d'un mythe inconnu brisé, comme le miroir magique qui a reflété pour l'homme un rêve devenu pour lui à jamais invisible" (*op. cit.*, p. 28 s., 30).

Lalande définit dans son *Vocabulaire de la philosophie* l'utopie: "un idéal politique ou social séduisant, mais irréalisable, dans lequel on ne tient pas compte des faits réels, de la nature de l'homme et des conditions de la vie". L'utopie, nom commun, sert ainsi parfois à caractériser des conceptions politiques ou sociales déterminées que l'on entend disqualifier et neutraliser, ou une manière de critiquer et de projeter l'organisation et le fonctionnement de la société humaine. Cette posture dans la diversité de ses manifestations, est un objet d'étude pour les philosophes et les historiens des idées, les sociologues, les historiens, les psychologues. Le nom qui la désigne et les traits qui la caractérisent appartiennent aux lieux communs de la rhétorique des affrontements politiques – l'irréalisable étant aussi bien ce dont l'on ne veut pas, à tort ou à raison, permettre la réalisation que ce dont on estime que les lois de la nature empêchent qu'il puisse être jamais réalisé. Pour cette attitude générale on peut parler, comme l'ont fait certains critiques, d'"utopisme" plutôt que d'"utopie", et les formes dans lesquelles cet "idéal" se manifeste ne se limitent pas à des types déterminés de productions littéraires ou artistiques, mais comprennent, à côté des descriptions de sociétés imaginaires ou de la formulation de programmes idéaux de gouvernement, des expériences historiques diverses que le regard rétrospectif des historiens et des pamphlétaires saisit sous cet éclairage, aussi bien que toutes sortes d'entreprises ponctuelles ou de projets, programmes ou propositions. L'interprétation conceptuellement la plus riche et la plus féconde qui ait été proposée de ce concept de l'utopie, au moins dans son application à l'époque moderne, est celle qui, s'inspirant des analyses critiques de Marx, en a exploré l'articulation complexe avec le concept d'idéologie, et établi la valeur profonde pour l'existence en société<sup>6</sup>.

Cette notion large comporte des traits intéressants pour aborder l'analyse de l'utopie, ou plutôt des utopies de l'Antiquité classique, dans le sens plus restreint de productions littéraires et de fictions intellectuelles, et esquisser une première réponse au paradoxe de la préexistence, dans l'antiquité, de l'utopie à l'émergence de ce qu'un chercheur comme Louis Marin décrit comme les conditions de possibilité de son apparition.

Il n'est pas inutile de rappeler que ce nom commun est à l'origine un nom propre, forgé, celui d'un pays sans lieu, et le titre d'un ouvrage publié en latin en 1516 par un humaniste féru de Platon mais également lecteur des récits de voyage d'Amerigo Vespucci, – un juriste à qui ses qualités intellectuelles, mais aussi son expérience de la vie et ses compétences d'homme d'action avaient déjà valu d'assumer des charges importantes au service du roi d'Angleterre, et allaient peu après le conduire à celle de chancelier du royaume. Les historiens du "genre utopique" ont retracé l'évolution de l'usage du mot depuis la Renaissance. Il faut sans doute admettre que le concept d'utopie, même pris dans l'acceptation large que nous avons évoquée précédemment, retient quelque chose de son origine ou, pour le dire autrement, qu'il ne se détache jamais tout à fait de la forme sous laquelle il s'est d'abord manifesté, celle de la fiction narrative. Lorsque les dictionnaires du XVIII<sup>ème</sup> siècle enregistrent l'usage du nom

---

<sup>6</sup> Voir pour une discussion méthodique de la constitution de ces notions, et une approche plus compréhensive de leur contenu et de leurs relations, les leçons de Paul Ricœur traduites en français sous le titre *L'idéologie et l'utopie*, Paris, 1997 (l'édition anglaise date de 1986).

commun ils le font en effet d'une manière qui mérite qu'on s'y arrête. Je reprends les deux exemples cités par Raymond Trousson dans son *Voyage au pays de nulle part*, la définition, rappelée plus haut, du *Dictionnaire de Trévoux*: "le mot se dit quelquefois figurément d'un pays imaginaire, à l'exemple de la *République* de Platon", et celle de l'édition de 1795 du *Dictionnaire de l'Académie*: "Se dit en général d'un plan de gouvernement imaginaire où tout est réglé pour le bonheur commun". Dans l'un et l'autre l'attention se porte sur l'objet du discours, ce dont il est question dans l'écrit utopique (et non sur l'écrit lui-même, et son statut poétique ou littéraire), ainsi que sur son caractère d'objet imaginaire. On note le glissement vers une acception plus "large" ou plus abstraite de l'utopie dans le texte de 1795, où le "plan de gouvernement" se substitue au pays, estompant un aspect essentiel de la fiction constitutive du genre utopique, avec la précision que le fonctionnement de toutes les institutions y est ordonné à une fin, celle du bonheur *commun*, c'est-à-dire la fin même que Socrate, répondant aux remarques critiques de Glaucon, assigne aux institutions de l'Etat juste en l'opposant à la poursuite du bonheur des individus ou des gouvernants, contrairement à la thèse développée par Thrasymaque dans le premier livre du dialogue. Le *Journal de Trévoux*, dans la concision surprenante de sa définition, laisse entrevoir la tension inhérente à un genre partagé entre la forme de son affabulation littéraire et le projet éthique ou socio-politique qui le sous-tend. La *République* de Platon ne décrit pas à proprement parler un "pays imaginaire" et ne donne pas de place conséquente à l'organisation de l'espace, si importante dans les "utopies" de l'époque moderne. On observera en revanche que le *Dictionnaire de l'Académie*, en soulignant la place que l'idée de bonheur tient dans la définition du projet utopique, revient sur une ambiguïté du mot lui-même, le premier traducteur anglais de l'Utopie ayant joué, en trahissant sans doute sur ce point l'intention de Thomas More, sur une double étymologie possible du nom de l'île imaginaire, entre *ou* – et *eutopia*, ce pays "sans lieu" étant aussi pour lui le lieu du "bonheur" ou du "bien". Le titre de ce colloque même pointe vers cette interprétation puisqu'il oppose directement les *utopias* aux *distopias*.

On est alors contraint de s'interroger sur la nature et la fonction des récits qui ne se proposent pas de projeter l'image de "mondes" imaginaires "heureux" ou "bons", mais très exactement le contraire. Les conceptions de l'utopie que nous avons examinées plus haut ne subsument pas ces formes "noires" de représentations de mondes imaginaires. Celles-ci ont pourtant occupé une place importante dans la littérature moderne et contemporaine mais il est clair que leur propos ne permet pas de les définir dans les termes des dictionnaires du XVIII<sup>ème</sup> siècle, ni dans ceux du *Vocabulaire* de Lalande. Elles offrent des descriptions de pays, d'époques ou de sociétés imaginaires, comme les utopies, mais il est clair que leur finalité n'est pas de présenter à leur lecteur le tableau d'une organisation souhaitable de l'ordre humain. Il arrive que "le plan de gouvernement" qui a régi l'apparition de ces "dystopies" ait eu précisément pour fin affichée le plus grand bonheur commun des hommes auxquels il s'est imposé, et que ce soit précisément là ce qui fait d'elles des images de l'Enfer. Leur forme littéraire les apparente aux "utopies", leur thématique aussi, paradoxalement.

Il me semble qu'on peut les ranger en trois grands types. Certaines offrent, située dans un "ailleurs" imaginaire qui rappelle la localisation privilégiée des "utopies"

heureuses, une image caricaturale de la société réelle, ou de certaines de ses parties; leur finalité rejoint celle de la satire, et elles partagent au moins deux traits essentiels avec la pragmatique des utopies “heureuses”, la critique de l’état présent des mœurs et des institutions, et le désir de réformer le cours des choses. D’autres projettent par anticipation dans un futur dont l’éloignement varie la représentation d’un état du monde donné comme le résultat probable de l’évolution interne de la société, livrée au jeu des forces qui la travaillent, ou des menaces qui pèsent sur elle de l’extérieur; elles présentent des traits communs avec d’autres genres narratifs comme la science-fiction, et ont elles aussi une visée pratique de dénonciation et de mise en garde, voire d’appel à l’action pour conjurer les menaces qui pèsent sur le genre humain, dans sa totalité ou telle de ses parties. Le troisième groupe entretient une relation plus étroite et plus directe encore avec les utopies proprement dites; il consiste dans la représentation imaginaire des effets désastreux, insupportables, tragiques ou grotesques produits par la mise en œuvre, l’improbable réalisation des propositions “irréalisables” contenues dans les programmes “utopiques”. Ces utopies inversées ont à l’évidence, elles aussi, une dimension pragmatique, opposée dans une certaine mesure à celles de la première classe, puisque l’état de la société dont elles offrent la satire n’est pas le monde tel qu’il est mais la vérité du monde tel qu’il “devrait” être selon le discours de l’utopiste réformateur.

Les remarques qui précèdent me conduisent à reformuler en des termes légèrement différents les questions qui avaient suscité ma perplexité initiale. A un certain niveau on peut dire que l’utopie, comme l’idéologie avec laquelle elle forme une sorte de polarité selon Karl Mannheim<sup>7</sup>, Ernst Bloch<sup>8</sup> ou Paul Ricœur<sup>9</sup>, exprime une dimension générale de l’existence sociale des hommes, et qu’à ce titre il n’est pas illégitime d’en étudier les figures dans l’Antiquité gréco-latine<sup>10</sup>. Mais nous avons aussi noté au passage que le genre ou, plus généralement le discours utopique, ont imprimé dans le concept même de l’utopie au sens le plus large ou le plus abstrait la trace de la, ou des formes littéraires et discursives sous lesquelles il s’est manifesté dans l’Occident capitaliste. D’où les paradoxes auxquels sont confrontés les historiens de l’utopie aussi bien que les interprètes des auteurs anciens lorsqu’ils s’efforcent de décider sans arbitraire de ce qui peut ou doit être considéré comme “utopie” parmi les œuvres de l’Antiquité. La *République* de Platon, par exemple, est-elle une utopie? La question, on le sait, est disputée. Pour le *Journal de Trévoux*, dans la première moitié du XVIIIème siècle, elle est, nous l’avons vu plus haut, l’exemple par excellence de ce qu’est une utopie lorsque le mot est traité comme un nom commun, et des interprètes de Platon s’en sont tenus à ce point de vue jusqu’à nos jours en dépit de

---

<sup>7</sup> *Ideologie und Utopie*, Bonn, 1929 (trad. franç., Paris, 1956).

<sup>8</sup> *Das Prinzip Hoffnung*, 3 vol., Berlin, 1954, 1955, 1959, [2<sup>ème</sup> éd. reprise dans la *Werkausgabe*, vol. V, Francfort/Main, 1978; trad. franç., *Le principe espérance*, 3 vol., Paris, 1976, 1982, 1991].

<sup>9</sup> *Op. cit.*

<sup>10</sup> C’est en ce sens que Raymond Trousson écrit (*op. cit.*, p. 15) qu’en dépit des ambiguïtés de la notion élargie de l’utopie il y a quelque chose qui impose “le sentiment d’une mystérieuse et profonde parenté entre tous ceux qui, de l’Antiquité à nos jours, ont participé d’une même sorte de révolte abstraite et qu’une même impulsion jetait dans la recherche d’une société meilleure. Les utopies attestent la permanence d’un grand rêve humain”. On retrouve ici, sous une forme moins négative, les remarques de Jean Servier citées à la note 5.

la connotation péjorative du mot, mais cette position n'est pas partagée, tant s'en faut, par tous les commentateurs et, pour des raisons différentes, les historiens du genre utopique ne veulent pas inclure le dialogue dans le corpus des utopies, au motif qu'il s'agit d'un traité de philosophie politique et non d'une utopie<sup>11</sup>. Le paradoxe est d'autant plus frappant, dans ce cas, que les mêmes historiens peuvent refuser de considérer la *République* (ou les *Lois*) comme une utopie et retenir cependant les thèmes qui y sont développés pour illustrer les traits caractéristiques du genre utopique.

Ces hésitations révélatrices de la difficulté que rencontrent les historiens à projeter sur l'Antiquité les critères distinctifs qu'ils appliquent, avec un succès du reste inégal, au corpus des productions "littéraires" susceptibles d'entrer dans le genre tel qu'ils le définissent, fût-ce pour y dénoncer avec Raymond Ruyer<sup>12</sup> un genre faux et pointer dans Thomas More "le fondateur des illusions modernes", comme le fait E. M. Cioran<sup>13</sup>. Des formes littéraires apparentées en sont écartées, en dépit des liens qu'elles nouent avec les utopies et les contre-utopies du XVI<sup>ème</sup> au XX<sup>ème</sup> siècles<sup>14</sup> : les descriptions de l'âge d'or ou l'évocation des îles de bienheureux chez les poètes de l'antiquité classique sont perçues comme relevant de thèmes utopiques mais écartées parce qu'elles sont portées par une "nostalgie", "le regret d'un passé à jamais perdu", voire, pour reprendre l'expression de Maurice Croiset, "un rêve de paysan fatigué", alors que "l'utopie est effort de construction, volonté humaine de s'affirmer et de conquérir un bonheur que l'homme ne devra qu'à lui-même"; les figures médiévales du Pays de Cocagne, et par conséquent leurs préfigurations dans certains thèmes de la comédie ancienne, parce qu'elles n'offriraient qu'une fuite imaginaire devant les frustrations, alimentaires notamment, de la vie ordinaire et que leur inspiration "matérialiste et anarchique" serait "foncièrement opposée à l'utopie, ascétique et centripète"; le *locus amoenus* de l'Arcadie, ancienne et moderne, parce que l'individu y est roi<sup>15</sup>; plus paradoxalement encore, en un sens, le voyage imaginaire<sup>16</sup>, dont on sait pourtant qu'il a fréquemment servi de cadre à l'affabulation utopique, y compris chez Thomas More, parce que l'intérêt de l'auteur de ces récits se concentrerait sur "le dépaysement, l'exotisme, l'éloignement", et qu'il ne retiendrait parfois de l'utopie que la critique indirecte du monde réel; la robinsonade enfin, que les auteurs anciens ont moins cultivée que les modernes.

Je cite à titre d'exemple, parce qu'elle est la plus complète pour la discussion qui nous arrête, la définition à laquelle Raymond Trousson aboutit à la fin de son premier chapitre<sup>17</sup>: "Nous proposerons de parler d'utopie lorsque, dans le cadre d'un récit

---

<sup>11</sup> Raymond Trousson, *loc. cit.*, écarte explicitement et la *République* et les *Lois*,

<sup>12</sup> *L'utopie et les utopies*, Paris, 1950

<sup>13</sup> *Histoire et utopie*, Paris, 1961

<sup>14</sup> Je suis ici, parce qu'il offre une présentation systématique et commode d'un argument répandu parmi les historiens de l'utopie des quarante dernières années, l'exposé de Raymond Trousson. *op. cit.*, p. 25 ss.

<sup>15</sup> Il suffit de renvoyer le lecteur aux remarques de Charles Segal sur la place différente qui revient à la vie politique dans les idylles hellénistiques et romaines pour mesurer à la fois la signification, et le caractère problématique pour l'Antiquité, de cette exclusion (*Poetry and Myth in Ancient Pastoral. Essays on Theocritus and Virgil*, Princeton, 1981, p. 6 ss.).

<sup>16</sup> R. Trousson cite en particulier à l'appui de son affirmation l'*Odyssee* et l'*Histoire vraie*.

<sup>17</sup> *Op. cit.*, p. 28. Alexandre Cioranescu, *L'avenir du passé. Utopie et littérature*, Paris, 1972, p. 22, propose une définition du genre plus large, en apparence, que celle de Trousson, mais fondamentalement semblable. L'utopie est "la description littéraire individualisée d'une société imaginaire, organisée sur des bases qui impliquent une critique sous-jacente de la société réelle".

(ce qui exclut les traités politiques), se trouve décrite une communauté (ce qui exclut la robinsonnade), organisée selon certains principes politiques, économiques, moraux, restituant la complexité de l'existence sociale (ce qui exclut l'âge d'or et l'arcadie), qu'elle soit représentée comme idéal à réaliser (utopie constructive) ou comme la prévision d'un enfer (l'anti-utopie moderne), qu'elle soit située dans un espace réel, imaginaire, ou encore dans le temps, qu'elle soit enfin décrite au terme d'un voyage imaginaire vraisemblable ou non<sup>18</sup>.

J'ai noté plus haut les paradoxes auxquels l'application de ces critères aux œuvres de l'Antiquité classique aboutit. Ni la *République* ni les *Lois* ne peuvent être retenues comme des exemples d'utopies antiques, en dépit du fait qu'elles fournissent souvent aux historiens du genre des contenus de représentation qu'ils présentent comme caractéristiques des thèmes de l'utopie, mais c'est dans les descriptions de l'Athènes primitive et plus encore de l'Atlantide, de la seconde surtout, dans le *Timée* donc et le *Critias*, que l'on devrait aller chercher les véritables utopies platoniciennes. Il n'est pas impossible, sans doute, même si cette lecture me semble très réductrice, d'interpréter le tableau dressé par Critias à ses trois interlocuteurs de l'île engloutie des rois de la mer comme une forme de contre-utopie, figure d'un mal social et projection fantastique des fautes de l'Athènes réelle. Mais je crains que le choix de cette œuvre particulière ne soit lui-même l'effet d'une illusion rétrospective, de la rétroprojection sur les œuvres de l'Antiquité des caractéristiques d'un genre qui ne s'est constitué qu'à la Renaissance. L'insularité, sur laquelle Raymond Trousson insiste particulièrement comme constituant un trait fondamental des utopies positives, il n'est pas impossible que More en ait trouvé le modèle pervers dans l'Atlantide platonicienne, mais il me paraît au moins aussi probable que ce motif essentiel lui ait été dicté par l'île corrompue dont l'organisation sociale et politique et les mœurs de la nation décrite par Raphael Hythlodée offrent la contre-image, l'Angleterre.

Faut-il donc renoncer à identifier dans les littératures grecques et latines des exemples de discours ou de fictions "utopiques" ou "dystopiques"? Je ne le pense pas, mais on ne peut le faire qu'au prix d'une révision du concept et des caractéristiques d'un genre – et d'un mode de penser – élaborés pour l'époque moderne. Dans ce cadre, les histoires de l'utopie ne doivent plus pouvoir s'écrire en projetant une continuité illusoire entre les productions de l'Antiquité classique et les utopies du monde moderne, en dépit de la dette que les humanistes et leurs successeurs ont affichée à l'égard des auteurs antiques. La distinction introduite par R. Ruyer entre le mode et le genre utopiques peut suggérer une piste pour cette approche, même si elle en reste à une notion trop étroite de l'actualisation littéraire du mode de pensée utopique<sup>18</sup>. Des aspects de la littérature antique peuvent être étudiés dans leur dimension "utopique" non seulement parce que les utopies modernes ont cherché leur inspiration chez les auteurs de l'Antiquité païenne ou chrétienne, Platon et Saint-Augustin par exemple,

---

<sup>18</sup> *Op. cit.*, p. 3: "Le mode utopique est la faculté d'imaginer, de modifier le réel par l'hypothèse, de créer un ordre différent du réel, parallèle à la réalité des faits". Plus loin, p. 9: "On ne passera donc au genre utopique, au sens stricte du terme, que si la réflexion sur les possibles latéraux aboutit à la représentation d'un monde spécifique, organisé. Le penseur utopique, en créant une utopie, rend ses hypothèses accessibles sous la forme d'une cité où elles s'organisent et se structurent".

mais aussi parce qu'à différents moments de l'histoire des formations sociales du monde antique les conditions sociales de la production intellectuelle, ce que l'on aurait peut-être appelé en d'autres temps l'esprit de l'époque, ont favorisé l'inscription littéraire de thèmes qui relèvent à leur manière d'un mode utopique, ou pré-utopique.

Je mentionnerai, pour l'époque archaïque grecque, trois facteurs qui ont pu contribuer à donner un espace à cette inspiration. Ils sont trop connus pour que j'aie besoin de m'étendre longuement à ce sujet. Le premier est ce que l'on décrit souvent comme une période durable de crises sociales et/ou politiques dans diverses parties du monde "grec", avec l'apparition, selon les traditions en grande partie légendaires des Grecs, de figures de législateurs, de tyrans et de réformateurs auxquels diverses cités auraient dû, à un moment de leur histoire, leur salut et leurs institutions. Le deuxième, qu'il ait été lié ou non au premier, est l'expérience de la colonisation et corrélativement de la fondation de cités nouvelles, dans des conditions qui ont sans doute été extrêmement diverses, mais telles qu'elles ont pu suggérer à la réflexion la possibilité de créer une société politique pour ainsi dire *ex nihilo*<sup>19</sup>. Le troisième, moins souvent relevé, est l'existence d'un milieu, ou de milieux diversifiés selon les temps et les lieux, de ce que nous serions tentés de désigner comme des intellectuels, professionnels ou non, poètes ou rhapsodes, engagés pour certains dans les conflits politiques ou militaires de leur temps ou témoins impliqués malgré eux dans les affrontements internes ou externes des communautés où ils trouvaient leur existence. On peut imaginer le champ que de telles conditions ont pu offrir à "l'exercice mental des possibles latéraux" pour reprendre la définition donnée par Raymond Ruyer de la pratique utopique.

Nous ne pouvons qu'essayer d'entrevoir, au fil des textes indatables ou mal datés, souvent fragmentaires, qui nous sont parvenus de ces temps reculés, les contextes dans lesquels ces "discours" ont été produits. Peut-être n'est-il pas impossible d'y discerner ce que l'on pourrait appeler, en maintenant toutes les précautions auxquelles les observations de la première partie de cette étude nous engagent, le mouvement "utopique" qui en anime certains. La discontinuité relative dans l'histoire de l'utopie, et la difficulté de rattacher les œuvres de l'antiquité au genre moderne autrement que par une construction problématique, incitent à ne pas exclure du champ de l'enquête des récits ou des discours que les historiens de l'utopie tendent à écarter de leur objet. Les voyages imaginaires par exemple, s'il est possible de déceler dans leur dispositif narratif des éléments qui peuvent les rattacher, d'une manière ou d'une autre, au type d'*activité* discursive induite par le mode utopique. Ou les utilisations du "mythe" de l'âge d'or, qui ne se réduisent pas chez les poètes anciens, et d'abord chez Hésiode, à l'expression d'une nostalgie ou des rêves de paysans fatigués.

Un mot ici sur un aspect important des débats sur l'utopie. Celle-ci, même à l'époque moderne, n'est pas simplement un rêve qui se satisfait de n'être que cela, comme on l'en a accusée, et choisirait paresseusement en quelque sorte la voie de l'impuissance pour traiter de la question du pouvoir. Je renvoie sur ce point aux

---

<sup>19</sup> Cette hypothèse initiale est, aux yeux des critiques, caractéristique de la démarche intellectuelle de l'utopiste, pour sa condamnation. On observera que les *Lois* de Platon ont précisément comme prétexte narratif, à partir du livre IV, la fondation d'une nouvelle cité.

analyses d'Ernst Bloch ou de Paul Ricœur. Elle s'offre d'abord assurément à la réflexion, suspendant en quelque sorte l'interrogation sur la possibilité de sa réalisation pour contester et interpréter la réalité qu'elle invite remettre en cause. Mais quelle que soit la forme sous laquelle elle se donne à lire, le détour d'un récit, la description prophétique d'un avenir ou la formulation didactique d'un programme de réformes, elle ne s'offre pas à ses lecteurs ou à ses auditeurs comme un objet de contemplation esthétique mais elle s'adresse à eux pour les pousser à agir d'une certaine manière. Cette dimension pragmatique de l'utopie est essentielle. Sa reconnaissance conduit à se poser la question des destinataires implicites ou explicites du texte utopique, et par conséquent de la signification véritable de l'irréalisme que celui-ci affiche et de l'espèce d'indifférence qu'il montre à l'égard de la question de sa possible réalisation.

Le plus ancien poème didactique de la littérature grecque comporte une indication intéressante à ce sujet. La parénèse des *Travaux et les Jours* d'Hésiode est adressée à un personnage, Persès, dont le nom seul est d'abord donné (v. 10) mais dont on découvre plus loin dans le poème (v. 633), après l'avoir deviné assez tôt (v. 37), qu'il est le frère du poète qui le réprimande, l'exhorte et l'instruit. Elle s'inscrit dans le cadre d'une fiction autobiographique dont les éléments sont communiqués au fil du discours<sup>20</sup>. Il existe en effet des raisons de penser que ces informations biographiques sont forgées par le poète pour servir de prétexte et de contexte narratif au propos de son poème. La voix énonciatrice ne se nomme pas. Le frère auquel elle s'adresse a, lui, un nom, parlant<sup>21</sup>. Un conflit oppose les deux frères, lié au partage de leur héritage (v. 35s et 37s). Il crée une situation d'urgence dont la gravité réelle est signalée, dès l'évocation du différend familial, par une référence au rôle décisif que jouent les rois dans la violence faite au droit (v. 38-39) et aux conséquences désastreuses que leur manière d'exercer leur pouvoir aura inévitablement pour la communauté, et pour eux-mêmes (v. 40-41). Suivent deux récits dont la fonction est de fonder en raison la double exhortation lancée à Persès à travailler et à chercher un juste règlement du litige qui l'oppose à son frère, ainsi que l'âpre critique formulée contre l'ignorance des rois (v. 47-105 et 109-201). C'est dans le deuxième de ces récits à valeur argumentative que la véritable portée du conflit entre les frères et de la partialité intéressée des rois apparaît clairement, dans les vers 174 ss.<sup>22</sup>.

*Plût au ciel que je n'eusse pas à mon tour à vivre au milieu de ceux de la cinquième race, et que je fusse ou mort plus tôt ou né plus tard. Car c'est maintenant la race de fer* (trad. P. Mazon).

---

<sup>20</sup> Je me permets de renvoyer le lecteur à mon article "Instruire Persès: l'ouverture des *Travaux* d'Hésiode" dans Fabienne Blaise, Pierre Judet de La Combe et Philippe Rousseau, *Le métier du mythe*, Lille, 1996, pp. 93-167, ainsi, dans le même recueil, qu'à ceux de Claude Calame, "Le proème des *Travaux* d'Hésiode, Prélude à une poésie d'action", pp. 169-189, (maintenant dans Claude Calame, *Masques d'autorité. Fiction et pragmatique dans la poésie grecque antique*, Paris, 2005, pp. 73-106) et Pietro Pucci, "Auteur et destinataires dans les *Travaux*", p. 191-210. Voir aussi Jenny Strauss Clay, *Hesiod's Cosmos*, Cambridge, 2003, pp. 35-48 et 72 ss.

<sup>21</sup> Voir G. Nagy, *Greek Mythology and Poetics*, Ithaca/Londres, 1990, p. 64 ss.

<sup>22</sup> Voir sur ce point Michel Crubellier, "Le mythe comme discours. Le récit des cinq races humaines dans *Les Travaux et les Jours*", dans Fabienne Blaise, Pierre Judet de La Combe et Philippe Rousseau éd., *op. cit.*, pp. 431-463 et Claude Calame, *Pratiques poétiques de la mémoire. Représentations de l'espace-temps en Grèce ancienne*, Paris, 2006, pp. 85-142.

Le *maintenant* (νῦν) du vers 176 est éclairé par le souhait négatif des deux vers qui précèdent où le “Je” (ἐγώ) s’affirme fortement. De ce moment, le conflit entre les frères et l’aveuglement criminel des rois offrent l’image emblématique et portent en germe les désastres qui attendent les hommes de l’âge de fer, une dégénérescence de l’ensemble des liens sociaux où l’inimitié fraternelle occupera une place particulière (v. 184)<sup>23</sup>. La conclusion de cette anticipation en forme de “dystopie temporelle” (v. 180-201), projetée dans un avenir d’autant plus indéterminé que l’objet du poème est précisément d’en conjurer la menace, explicite le danger que l’injustice des rois et l’appui qu’ils sont enclins à apporter au “destructeur [de cité]” qu’est Persès fait courir aux hommes (v. 40-41): un mal sans remède (v. 201: le κακόν contre lequel il n’y a pas de recours est évidemment la mort, annoncée sous sa forme mythique au vers 180 “*Zeus fera périr à son tour cette génération d’hommes qui habitent sur terre*”), dont une manifestation privilégiée sera sans doute la famine provoquée par la dislocation de tous les liens sociaux et l’impossibilité pour les hommes de produire par leur travail la nourriture que les dieux, auprès desquels seront alors remontées Aidôs et Némésis, ont cachée aux humains (v. 42).

A ce point du poème Hésiode s’arrête et annonce qu’il va changer d’interlocuteur et s’adresser aux rois, sans pour autant les interpeller directement (v. 202-212):

*Maintenant aux rois, tout sages qu’ils sont, je conterai une histoire. Voici ce que l’épervier dit au rossignol au cou tacheté, tandis qu’il l’emportait là-haut, au milieu des nues, dans ses serres ravissantes. Lui pitoyablement gémissait, transpercé par les serres crochues; et l’épervier, brutalement, lui dit: “Miserable, pourquoi cries-tu? Tu appartiens à bien plus fort que toi. Tu iras où je te mènerai, pour beau chanteur que tu sois, et de toi à mon gré, je ferai mon repas ou te rendrai la liberté. Bien fou qui résiste à plus fort que soi: il n’obtient pas la victoire et à la honte ajoute la souffrance”. Ainsi dit l’épervier rapide, qui plane ailes déployées.*  
(Trad. P. Mazon)

Dans le contexte de cette argumentation dont le point de départ était l’observation que leur conduite montrait que les rois étaient inconscients des conséquences de leur injustice, et la conclusion le tableau des calamités auxquelles mènent les dérèglements du pouvoir politique et le mépris du droit, le poète met lui-même en scène la fragilité, et le caractère “utopique”, de sa prédication. Les propos de l’épervier dénoncent l’inanité des plaintes du poète et la folie qui lui fait méconnaître le réel, c’est-à-dire le véritable rapport des forces. Ils soulignent aussi ce que son argumentation peut avoir à leurs yeux de tout à la fois subversif et impuissant. Mais il est également notable que leur violence confirme la validité de la représentation de la réalité présente emblématisée par le jugement qu’ils sont prêts à prononcer contre toute justice (cf. thvnde divkhn, v. 39 et 249). Lorsque un peu plus loin (v. 248) Hésiode s’adresse directement aux rois pour les inviter à méditer sur ce qu’ils s’apprêtent à faire en rendant le verdict qui sanctionnerait les rapines de Persès, il éclaire la force

---

<sup>23</sup> Il faut certainement donner la même signification au νῦν du vers 270.

pragmatique inhérente à l'irréalisme et proprement à l'"utopisme" de son projet: convertir aux vertus du travail et au respect du droit son brigand (héroïque?) de frère et l'organisation socio-politique qui encourage son action.

Un mot, maintenant, sur l'usage du thème de l'âge d'or dans le mythe des cinq âges (ou des cinq clans ou générations) de l'humanité. Seule une lecture très superficielle du texte peut laisser croire qu'il serait chargé de nostalgie et exprimerait ici les rêves d'un paysan fatigué. Sa fonction, dans la parénèse utopique d'Hésiode, n'est pas d'inviter l'auditoire intra – et extra-discursif à fuir les peines de la réalité quotidienne et à se délecter de la peinture d'un temps où les hommes vivaient sans souci en se partageant dans des fêtes incessantes les produits d'un travail qui ne leur demandait aucun effort. Persès, les rois et les auditeurs du rhapsode ont été mis en garde contre ce contre-sens dès les vers qui introduisent la démonstration de la thèse fondamentale que les dieux ont caché aux hommes ce qui les fait vivre (v. 42). Avant même d'entamer le récit de l'affrontement entre Zeus et Prométhée et de la création de Pandore le poète propose un argument *a contrario* à l'appui de son affirmation. L'expérience prouve en effet qu'il n'est pas possible aux hommes de vivre sans travailler, et cette impossibilité est rattachée par le biais d'un γάρ à la dissimulation du βίος par les dieux (v. 43-46). De l'âge d'or il est dit qu'il remonte au règne de Cronos, antérieur à l'avènement de Zeus, un âge révolu du monde, aussi éloigné dans le temps du maintenant de l'existence humaine que l'est dans l'espace sa quasi reproduction dans les îles des bienheureux, aux bords de l'Océan, un lieu avec lequel les hommes ne peuvent avoir aucune communication. Il n'est pas question de reprendre ici l'explication de l'ensemble du *logos* des âges de l'humanité. Mais une remarque suffira pour en éclairer la portée argumentative<sup>24</sup>. Il se répartit en deux ensembles temporels de part et d'autre d'un présent conjuré d'avance par un souhait négatif (174-175) et, à peine énoncé dans le premier hémistiche du vers 176, aussitôt abandonné pour le futur. L'évocation des quatre âges passés de l'humanité forme une sorte de paradigme interprétatif qui commence par la description du mode de vie des hommes de l'âge d'or et s'achève sur celle de l'existence posthume des quelques héros auxquels il a été accordé d'être transportés dans les îles des bienheureux. De l'autre côté, à l'horizon d'un futur proche qui est celui des hommes d'à présent, s'annonce l'avenir désastreux que Zeus réserve aux hommes de l'âge de fer "lorsqu'ils naîtront avec des tempes blanches". S'agit-il d'un destin inéluctable? Non, sans doute. Ou plutôt, ce ne l'est que sur le mode d'une "Uchronie" dont l'altérité absolue est signalée par l'*adunaton* que constitue la naissance d'hommes à la tête chenue. Cette utopie temporelle permet à Hésiode de pointer les traits de la réalité présente dont la leçon du passé paradigmatique assure qu'ils sont porteurs de souffrance et de mort pour les communautés humaines. L'âge d'or, lui, remplit une double fonction. Il relie *a contrario* l'analyse des structures et des exigences fondamentales de la socialité humaine que l'on peut tirer de la description successive des quatre générations qui ont précédé la nôtre à la disparition de conditions d'existence dans lesquelles les hommes

---

<sup>24</sup> Je renvoie le lecteur, pour une explication d'ensemble, aux analyses du récit proposées par Michel Crubellier dans *Le métier du mythe* et Claude Calame dans *Pratiques poétiques de la mémoire* (référence ci-dessus note 22).

jouissaient immédiatement de biens que les dieux ne leur avaient pas cachés, et d'autre part il fournit le pôle par opposition auquel l'infériorité de l'âge qui l'a suivi peut être comprise. Semblablement la génération des hommes de bronze, dont la relation avec les hommes d'argent n'est pas caractérisée en termes de valeurs comparées mais de différence absolue (v. 144)<sup>25</sup>, offrent au contraire le pôle par opposition auquel la génération des héros, qui les suit, peut être décrite comme "plus juste et meilleure" (v. 158). L'âge d'or articule ainsi, comme l'ont noté Michel Crubellier et Claude Calame, la problématique du travail comme structure fondamentale de l'existence humaine et celle des conditions sociales nécessaires à la survie des hommes. Mais la succession des quatre âges du paradigme n'est pas exactement linéaire: elle s'articule en deux polarités. Sur l'axe de la première on tombe de l'or à l'argent; sur celui de la seconde, on monte du bronze aux héros.

Le destin des hommes est aujourd'hui en suspens. Persès, s'il persévère dans la conduite que lui dicte son nom, et les rois, s'ils agissent à l'occasion de "ce jugement" (τήνδε δίκην) comme ils sont enclins à le faire et refusent d'entendre la parole du poète qui dénonce leur responsabilité dans le cours des choses, précipitent l'humanité actuelle vers sa destruction. Mais si ténu, si utopique que puisse être l'espoir qui porte la parole du poète, il ne peut être écarté. Les exhortations peuvent être entendues. Si elles le sont, le bon fonctionnement de la communauté, garanti par des rois attentifs à redresser leurs discours et à ne plus rendre de jugements tordus, et le travail de Persès donneront aux hommes des conditions de vie et une prospérité où se retrouveront des traits caractéristiques de l'âge d'or, mais sous le régime du travail (v. 225-237). Les menaces du présent peuvent être conjurées, la paix maintenue et la disette évitée.

---

<sup>25</sup> οὐκ ἀργυρέω οὐδὲν ὁμοίον. Leurs propriétés n'appartiennent pas à la même isotopie que celles des hommes d'or et d'argent.



Série  
Documentos

•

Imprensa da Universidade de Coimbra  
Coimbra University Press

2009

