

Le-Pays-
que-le-cœur-désire
et
La Cité de diamant

Textes réunis et présentés
par Victor I. Stoichita

Cahiers de l'Herne, 44 (1983)

La cité idéale

Préhistoire du texte utopique

Victor I. Stoichita

La naissance de la Cité-symbole est une opération douloureuse : elle implique la consommation, jusqu'à son annulation, de la Cité-objet.

Dans la vision de la Jérusalem nouvelle, telle qu'elle apparaît dans le livre d'Ésaïe, les données essentielles du mythe utopique se trouvent déjà comprises, concentrées au maximum :

« Humiliée, ballottée, privée de réconfort,
voici que moi je mettrai un cerne de fard
autour de tes pierres,
je te fonderai sur des saphirs,
je ferai tes créneaux en rubis,
tes portes en pierres étincelantes
et tout ton pourtour en pierres ornementales.
Tous tes fils seront disciples du *Seigneur*,
et grande sera la paix de tes fils.
Dans la justice tu seras stabilisée,
loin de toi l'extorsion : tu n'auras plus rien à craindre;
loin de toi la terreur : elle ne t'approchera plus ¹. »

La Ville idéale est un mythe de la fin. Il illustre une post-histoire : les pierres disloquées par le drame de l'existence sont reposées conformément à un nouveau rythme, qui dictera non seulement la perfection de « l'espace », mais aussi celle de « la vie ». Image de la *fin*, la Cité

idéale s'oppose (et parfois se superpose) inévitablement à l'image du commencement : le Paradis.

La Cité et le Paradis sont des images symétriques. Au long de l'histoire de l'imagination humaine les deux interfèrent; les distinguer implique une opération nécessaire, mais difficile. Pour l'histoire de l'homme occidental, la distinction est néanmoins essentielle : la Bible s'ouvre par le scénario de l'Éden et finit par celui de la Jérusalem céleste. Entre les deux espaces (« le jardin d'au-delà » et « la ville d'au-delà ») ne s'étend pas à proprement parler un troisième espace, mais *le Temps*. C'est le Temps de la coulpe. L'espace-Paradis la précède; l'espace-Cité signe, enfin, sa rédemption.

Le salut réalisé *en et par la cité* marque de son empreinte, que nul ne saurait confondre, la culture qui naît de « la côte d'Adam ». Le dépassement du Temps ne s'accomplit pas dans la géographie imaginaire des Champs-Élysées (comme chez les Grecs) ni dans le néant du Nirvāna (comme chez les Indiens). Le salut n'est pas envisagé comme un *retour* aux origines, mais comme la consommation unidirectionnelle du temps². A la fin du « Siècle » la porte s'ouvre non pas sur l'Éden, mais sur la Cité céleste.

De cette manière la cité prend naissance par une double opposition : par rapport au Paradis (c'est l'image du Paradis, reflétée *au-delà* du temps) et par rapport à l'histoire (c'est le dépassement, l'abolition de l'histoire). Telle est l'une des matrices qui informera, de façon occulte ou déclarée, l'entière carrière du mythe de la cité idéale dans la culture européenne³ mais nullement la seule. La Jérusalem céleste des Prophètes et de Jean de Patmos implique la rénovation complète du monde par le feu de l'Apocalypse. Construire la post-histoire dans l'histoire, ce sera l'une des exigences contradictoires de la pensée chrétienne.

La possibilité d'un re-nouveau *ici-bas*, l'image de l'Architecte-Législateur en tant que réalité terrestre (et celle de la Cité en tant que construction effectivement réalisable) sont – toutes deux – des mythes grecs⁴. Cependant, un noyau eschatologique fonctionne déjà chez Platon : « la République » s'oppose à « l'Atlantide » dans une antithèse qui ne peut manquer de rappeler celle des temps bibliques (Babylone/Jérusalem – fût-elle « ancienne », « nouvelle » ou « céleste »). Sinon que le sens du mouvement qui gouverne la naissance de la Cité platonicienne est opposé à celui judéo-chrétien. « La République » ne regarde pas vers un *au-delà* plus ou moins défini. Le seul « au-delà » (« au-delà des colonnes d'Hercule » en l'occurrence) serait celui de la maléfique Atlantide. « La République » est possible dans la mesure où « l'idée de l'État » se manifeste dans l'immanence : *ici*.

La Cité parfaite, en tant que projection terrestre du paradigme⁵, domine la culture grecque sous diverses formes. Un Hippodamos de Milet, par exemple, qu'Aristote⁶ traite avec une retenue à peine

censurée, n'est-il pas « *Cosmologos* » avant même d'être Architecte et Législateur?

S'il est vrai qu'Hippodamos concevait la cité conformément à des calculs à l'échelle cosmique, cela signifie qu'il faut prendre en considération, obligatoirement, un nouveau problème : celui du rapport, fondamental dans les sociétés anciennes, entre fondation, consécration et cosmicisation⁷. Le fait que la fondation suppose l'isolement d'une portion d'espace, qui s'opposera désormais à l'espace profane tout comme le Cosmos s'oppose au Chaos, a été abondamment étudié et commenté. Mais ce qui peut-être n'a pas été pris en considération avec suffisamment d'attention, surtout dans la perspective de l'« urbanisme » utopique, c'est la conclusion qui découle logiquement de cette dialectique de la fondation. Le rapport urbanisme-utopie, qui apparaît déjà chez Hippodamos (« *il inventa le tracé géométrique des villes [...] et sans être homme d'État, entreprit de traiter de la meilleure constitution* »⁸) et qui est ensuite constamment présent dans toute la culture européenne, ne découle pas uniquement du fait qu'« un cadre urbain idéal amène une vie sociale adéquate ». L'essence du phénomène consiste dans le fait qu'un espace « consacré » sauve du mal, envisagé comme manifestation du Chaos. L'observation devient valable lorsqu'on prend en considération les projets classiques, apparemment les plus pragmatiques : par exemple Vitruve, le livre de chevet des architectes de la Renaissance et des plus récents. Tout son discours sur les vents (Livre I, 11) et sur la possibilité de protéger la ville contre leur force dévastatrice est loin d'être une simple glose sur le concept de *commoditas*. Le vent (qu'on songe à « l'orage » de la vision déjà citée d'Ésaïe, ou à la description détaillée des vents qui soufflaient au « bout du monde », dans Énoch, LXXXVI) est tout d'abord un symbole du Chaos, menaçant le microcosme de la cité.

Mais la dialectique sacré-profane, telle qu'elle est abordée dans les mythes de fondation, est essentielle pour comprendre le mythe de la Cité, car dans toute fondation, la Cité-Symbole (le caractère « idéal », « cosmique » de la projection) domine la réalité urbaine concrète. *Au temps de sa fondation, toute ville est une ville idéale*. L'observation est réversible : ce que font les grands utopistes de la Renaissance et ensuite n'est qu'une extrême dilatation de l'idéalité de principe de toute fondation. Chaque « utopie » est une « fondation », car *la genèse et la structure* se superposent parfaitement dans le rite de fondation aussi bien que dans la projection utopique.

Une compréhension approfondie de ce caractère essentiel de la pensée utopique européenne est malaisée, si l'on ne tient pas compte de sa double origine : d'un côté, « eschatologique », dans une direction religieuse clairement définie, et, de l'autre, « classique », légitimant son ouverture vers les archétypes universels.

La projection de la cité chez les Grecs et, en général, dans les cultures anciennes, partait de l'identification du Mal au Chaos et du

Bien au Cosmos. La cité idéale sera, évidemment, une projection du Cosmos. Le rapport avec le chaos se pose en des termes essentiellement spatiaux : *intra-muros/extra-muros* ?

La racine biblique du mythe de la cité fait entrer en scène la dimension extra-temporelle. Le Mal n'est pas intrinsèque à l'espace terrestre (« Dieu vit tout ce qu'il avait fait. Voilà, c'était très bon »¹⁰). Le Mal est dans l'histoire. C'est le mal de « l'histoire » qui devra être vaincu par la Cité idéale et non pas celui de « la nature ». Les termes contrastants sont maintenant *aeternitas/historia*.

En cumulant ces deux racines, le mythe européen de la Cité aura certaines constantes, vérifiables malgré sa longue carrière. L'utopie apparaît comme une tentative d'acquisition d'une *stasis* primordiale. Son aventure s'opère par un déplacement, un changement de *stasis* : par l'*ek-stasis*. Les multiples manifestations concernant l'aventure « ek-statique » que le processus utopique est censé amener, vont de la projection dans un espace et un temps différents, du voyage astral, jusqu'à la possibilité de lire *tous* les plans des cités idéales en tant que *mandalas*.

La tentation utopique est la tentation de vivre dans un symbole.

De là découle l'ambiguïté de tout projet utopique, qui s'offre en tant que manifestation parfaite de l'idée de *structure*. Chaque cité idéale est, premièrement, un *plan*. La volumétrie de la cité, comme transposition dans l'espace du plan, s'opère le plus souvent par l'intermédiaire d'un discours. Dans la plupart des traités utopiques, le *plan* est confié au *dessin*, le *volume* au *discours*. Le volume de la cité utopique apparaît comme projection dans l'espace du géométrisme de principe du plan. Le plan de la cité idéale suit un symbolisme lié au mouvement de *centrer* et de *concentrer*¹¹. Par rapport au « manque de structure » de l'espace profane, l'espace utopique offre un *excès de structure*.

Cette excessive structuration de la Cité idéale, qui trouve sa manifestation la plus éloquente dans la symbolique des pierres précieuses et particulièrement dans celle du diamant, apparaît, à différents niveaux, dans l'histoire de cette image, à commencer par « le jaspe cristallin » ou « l'or transparent » de la Jérusalem céleste¹², en passant par Ferrare de Biagio Rossetti¹³, et pour finir elle donne le ton du « phalanstère » de Fourier ou de « La civilisation des pures relations » de Mondrian. La perfection, l'incorruptibilité, la dureté, la transparence du diamant – ses structures – passent, toutes, dans l'imagerie de la Cité idéale¹⁴.

La perfection adamantine de la Cité idéale met en danger la possibilité de la vie réelle. L'excès de structure des utopies les transforme souvent en des univers anorganiques, inhumains. La super-

position de la Cité idéale et du Royaume des Morts est le spectre qui menace toute utopie ¹⁵.

L'« au-delà » comme espace anorganique, d'une perfection maléfique, représente cependant une modalité parallèle aux utopies régénératrices. D'habitude, la transparence du cristal est alors remplacée par l'opacité du bronze ou celle d'un autre métal. C'est ce qui arrive, par exemple, dans la description de l'Atlantide chez Platon ¹⁶, dans « la Ville d'airain » des *Mille et Une Nuits* ¹⁷ ou dans la Babylone biblique ¹⁸.

La préhistoire de la pensée utopique a eu au centre de ses préoccupations une question clé : « Comment imaginer la vie (une vie « humaine », « historique ») dans un monde qui a aboli les dimensions existentielles de l'espace et du temps ? » Une réponse partielle est déjà donnée dans la pensée judéo-chrétienne par la dissociation de la Jérusalem nouvelle et de la Jérusalem céleste (qui correspondent, respectivement, au « Millénaire » et à l'« Éternité » ¹⁹). Mais peut-être l'explication la plus solide nous est-elle offerte par la pensée islamique chiite qui, par son syncrétisme, intéresse directement les origines de la culture européenne ²⁰.

Le territoire de la Cité idéale (« la Terre mystique de Hûrqalyâ », « la Terre aux Cités d'Émeraude ») n'est ni le monde ni l'outremonde. Celui-ci se manifeste dans une zone intermédiaire, qui participe de l'au-deçà aussi bien que de l'au-delà : dans un *intermonde* – zone matérielle et spirituelle en même temps :

Lorsque tu apprends dans les traités des anciens sages qu'il existe un monde pourvu de dimensions et d'étendue, un monde où se trouvent des cités dont il est autant dire impossible d'évaluer le nombre, parmi lesquelles le Prophète a lui-même nommé Jabalqa et Jabarsa ne hâte pas à crier au mensonge; car ce monde, il arrive aux pèlerins de l'esprit de le contempler, et ils y trouvent tout ce qui est objet de leur désir ²¹.

Cette contrée intermédiaire s'appelle le huitième climat et c'est la contrée de toutes les formes imaginaires. Le même texte chiite précise :

Ces formes imaginaires n'existent donc ni dans la pensée, puisque le grand ne peut être empreint dans le petit, ni dans la réalité concrète, sinon quiconque possédant des sens en bonne santé pourrait les voir. Mais elles ne sont pas du pur non-être, sinon on ne pourrait ni les représenter, ni les discerner les unes des autres, et elles ne pourraient être objet de jugements différents. Puisqu'elles sont de l'être réel, et qu'elles ne sont ni dans la pensée, ni dans la réalité concrète, ni dans le monde de l'Intelligence – car elles sont des formes corporalisées, non de purs intelligibles –, il faut bien qu'elles existent dans une autre région, et c'est cette dernière que l'on appelle monde de l'Image-archétype et de la perception imaginaire ²².

Par cette explication qui cumule les sources (néo-platonisme et gnose, judéo-christianisme et mazdéisme, etc.), la pensée chiite résout positivement le problème de la cité imaginaire. On ne la situe pas dans un *futurum resurrectionis*. Tout un chacun a la possibilité de se compter parmi les habitants de Hûrqalyâ :

Quant au mot Hûrqalyâ, la signification s'en rapporte à un autre monde. Ce que l'on désigne par ce mot, c'est le monde du barzakh ou intermonde. Il y a, en effet, le monde des corps matériels des Éléments, le monde visible aux sens. Et il y a le monde des Âmes, qui est le monde du Malakût. Le monde du barzakh, qui est le monde intermédiaire entre le monde matériel visible (âlam al-molk) et le monde Malakût, est un autre univers. C'est un monde matériel autre ²³.

La solution chiite offre, peut-être pour la première fois, la possibilité de principe de l'utopie. C'est l'explication la plus nuancée du statut de la « cité idéale », dans les manifestations de laquelle l'« intermonde » utopique revêt des formes des plus diverses.

Que voulait dire Campanella en prétendant que l'Oiseau Phénix de la Cité du Soleil « est vrai » ? N'est-ce pas là une façon d'admettre le plus clairement possible que la Cité se trouve dans un *monde archétypal* ?

Toutefois, aussi longtemps que l'intention de projeter la réalité supra ou intra-mondaine sur la réalité effectivement mondaine manque, l'intention véritablement utopique manquera également. Tout au long du Moyen Âge européen, « la cité idéale » reste un symbole extra-terrestre : « Mon royaume n'est pas de ce monde », avertissait Jésus. Et les penseurs chrétiens se conformeront tous à cette déclaration. Saint Augustin le premier. L'idée de « la Cité de Dieu » naît cependant, comme toutes les « utopies », *par opposition*. Premièrement, par opposition à Rome, tombée en 410 sous les coups d'Alaric I^{er}. La chute de Rome – comme saint Augustin veut le démontrer – ne peut pas mettre en danger la « Cité de Dieu » qui a une existence supra-terrestre et extra-temporelle. Deuxièmement, en opposition interne avec le paradigme de « la cité du diable » : les deux cités (*Civitas Dei / Civitas Diaboli* ²⁴) sont, l'une comme l'autre, des réalités symboliques (la réplique, l'une de la Jérusalem céleste, en tant que *visio pacis*, et l'autre de Babylone, en tant que *confusio*).

L'ensemble des volontés qui tendent vers la paix céleste forme le peuple de la Cité de Dieu; l'ensemble des volontés qui tendent vers la paix de ce monde-ci comme but ultime forme le peuple de la Cité Terrestre ou Diabolique ²⁵. La disjonction est un problème de prédestination. Les deux « peuples » sont, respectivement, celui des « élus » et celui des « damnés » ²⁶. Le problème étant posé de cette manière, la distance à franchir par toute tentative réelle de *rénovation* est

énorme²⁷. L'extériorisation de la Cité de Dieu (qui, pareille au royaume divin, est *en nous*) implique sa transformation en cité « terrestre » et donc « diabolique ». S'il existe une utopie médiévale, celle-ci ne peut être trouvée que dans les mouvements hérétiques.

Ce n'est qu'au moment où le problème « des deux cités » descendra de l'éternité *dans le temps* en se transformant en dispute entre le pouvoir spirituel (de « l'Église », du « pape ») et celui temporel (du « prince », de « l'empire »), que la projection de la Cité idéale deviendra socialement, politiquement et culturellement possible. Cette origine remonte au XIII^e siècle lors de l'élaboration du concept de *Republica Fidelium* par Roger Bacon et de la théorisation de la *Monarchie* par Dante. Le concept même d'idéalité aura désormais une autre signification. La ville terrestre n'est plus obligatoirement diabolique et opposée à la Cité de Dieu. Dans la mesure où la ville terrestre tend vers un idéal de perfection, elle élimine le caractère « néfaste » du temps déchu, pour s'approcher de l'idéalité du projet divin. Pour en arriver là, il a fallu le renversement complexe de mentalité qu'ont apporté l'humanisme et la Renaissance. L'angoisse eschatologique (d'un Joachim de Flore, par exemple), ou l'idéalisme politique²⁸ de l'humanisme, préside à la naissance de cette nouvelle conception. Ces premiers pas dans la formation de « la Cité idéale », nous pouvons les suivre plutôt dans des figurations artistiques que dans des projets concrets d'urbanisme. *L'Apocalypse* de Cimabue, au transept de la basilique supérieure d'Assise démontre ainsi l'importance du thème eschatologique à l'aube de la Renaissance et la nostalgie du « nouveau ». Il n'est peut-être pas exagéré d'affirmer que tout le thème de la Cité idéale italienne a l'un de ses points de départ dans *la Chute de Babylone*, qui fait partie de ce cycle de fresques²⁹. *La Mise en fuite des diables d'Arezzo* de Giotto, dans cette même église, est presque une parabole de la libération de la ville médiévale à l'égard de la menace démoniaque.

Mais l'apocalypse et l'exorcisation de l'ancien concept de ville ne sont pas suffisantes. La fondation d'un nouvel « urbanisme » utopique suppose le renouvellement du concept de « monde » (ou il est l'une de ses conséquences).

Mais comment l'existence de *Villes idéales* est-elle désormais possible alors que le Moyen Âge n'en acceptait qu'une seule, la « supra-céleste » ? Le cosmos de la Renaissance tel que le conçoit un Nicolas de Cuse, par exemple, justifie amplement la pluralité de telles tentatives. Le monde n'est pas une image de Dieu, mais une réalité indéfinie dont « le centre est partout et la circonférence nulle part »³⁰. La ville idéale de la Renaissance ne fera rien d'autre qu'essayer de s'instituer comme *centre* possible autour duquel le Cosmos pourra se réordonner.

Le caractère « réaliste » de l'urbanisme du XV^e siècle en Italie a nourri l'illusion selon laquelle la connotation « utopique »³¹ propre-

ment dite lui était étrangère. L'espace de concrétisation de la cité est en effet celui de la réalité, les conditions politiques et économiques sont celles du temps; les plans les plus complexes sont souvent réalisés. Ce n'est donc pas tout à fait une illusion. Cependant, dans la mesure où le projet urbaniste s'instaure modèle parfait, où chaque cité est considérée comme une projection paradigmatique, et où chaque ville est au centre du cosmos et en même temps un microcosme, la ville du Quattrocento dévoile son idéalité de principe.

Le fait que l'un des problèmes fondamentaux du nouvel urbanisme concerne le contour de la cité et l'autre son centre ³² n'est pas dépourvu d'importance. Le rapport entre la circonférence et le centre donne le ton et la physionomie spécifique à toutes les villes de la Renaissance, qu'elles aient été « réelles » ou « idéales ».

Le plan carré préconisé par Alberti, Dürer, Schickhardt, Sorlio, ou par Moro, Agostini, Zuccolo, Patrizi, Andreae, s'appuie expressément tant sur des modèles « antiques » (la Roma Quadrata, le camp fortifié roman, Hippodamos) que bibliques (la Jérusalem céleste), chose évidente dans le projet d'Alberti ³³ pour le Vatican du pape Nicolas V.

Le plan circulaire ³⁴ apparaît chez Brunni, de nouveau chez Alberti, chez Leonardo, Cesarino, Caporali, Fra Giocondo, Doni ou chez Campanella, et emprunte son modèle soit à celui préconisé par Platon, soit à celui illustré par la cité d'Hermès décrite dans *Picatrix* ³⁵, soit, enfin, à l'enseignement de Vitruve.

Les urbanistes et les utopistes de la Renaissance ont longuement débattu, quant au degré de perfection de ces deux formes, sans pour autant leur donner une concrétisation : elles sont maintenues dans leur idéalité géométrique ³⁶. Le fait qu'Alberti tienne à justifier l'adaptation au terrain par un plan irrégulier, en donnant comme argument qu'en définitive la ligne est un segment d'un cercle idéal, et que le cercle, conformément à l'avis des « Philosophes », est un angle extrême ³⁷, est tout à fait significatif à cet égard.

Tout aussi significatif est le fait que pendant la première moitié de la Renaissance, la ville « idéale », même quand elle a un contour géométrique, est dépourvue de murs : la cité fortifiée est un signe de « mauvais gouvernement » ³⁸. Au XVI^e siècle, la situation change radicalement : tous les projets utopiques (à l'exception de l'anti-abbaye de Rabelais) seront pourvus de murs. On peut dire même plus : entre l'utopie et la cité fortifiée, il existe bien souvent une superposition parfaite. Et cela parce que, symboliquement ou non, l'utopie est une *forteresse*. Les sept enceintes concentriques de la *Cité du Soleil* imaginées par Campanella ne sont que l'apogée d'un lent processus de cristallisation du caractère *défensif* de la Cité idéale.

Un changement du « centre » est également observable. Si, au Quattrocento, le palais du prince ou le palais communal, ou – plus significatif encore – la place publique, remplaçait la position centrale

de la cathédrale dans la ville médiévale, au siècle suivant, le centre de la Cité idéale sera plus d'une fois occupé par le Temple (voir Doni, Campanella). La symbolique de ces permutations sur l'échiquier de la ville se passe de commentaires. Pourtant, il faut souligner le fait que l'idéalité implicite du projet urbaniste du Quattrocento est déjà remplacée vers la fin du siècle par une idéalité consciemment assumée.

La tentative de construire la Cité idéale dans l'espace géographique et dans le temps historique est reconnue comme illusoire. L'emplacement de l'imaginaire *Sforzinda* de Filarete dans la vallée de l'Indus atteste ce changement d'orientation. L'espace de la cité tend de nouveau vers un *inter-monde*.

Toutefois l'acte de naissance de l'utopie sera signé chez Thomas More seulement, et ce, par le geste symbolique de couper l'isthme reliant le continent à la presqu'île d'Abraxa. L'isolement de l'île recouvre cependant une évidente nostalgie de rénovation. C'est l'un des aspects auquel, étant donné son caractère chiffré, on n'a pas jusqu'ici accordé suffisamment d'importance. Le symbolisme de l'Utopie de More est pourtant beaucoup trop remarquable pour qu'il puisse passer inaperçu. Si la *Cité* de Campanella ne peut être comprise sans faire appel à la symbolique du soleil, l'île de More ne saurait être comprise sans tenir compte de la symbolique de la Lune. La forme de « nouvelle lune » qu'a l'Utopie, est un sigle de la Renaissance³⁹, d'un nouveau commencement qui suit la disparition de l'astre pendant trois jours. Mais à côté de l'idée de *renovatio*, le texte de More ramène au premier plan également le problème fondamental de la possibilité de « la vie réelle » dans cet *inter-monde*. Le symbolisme funéraire de la Lune concerne directement les origines de l'utopie moderne. Conformément à la tradition, la Lune est le pays des morts et le réceptacle régénérateur des âmes. « L'espace sans lieu », l'*u-topie* est avant tout une invention linguistique qui engendre à sa suite une série entière de termes privatifs : la capitale s'appelle Amaurote (ville-phantasme), le fleuve principal (Anhydrys) est « un fleuve sans eau », le prince (Ademus) est un prince sans sujets, le peuple (Alaopolites) est formé de citoyens sans ville, etc.

Les utopistes se lisent entre eux : Doni lit More, Campanella lit Doni, tous lisent *la République* de Platon et, probablement, l'Apocalypse de Jean de Patmos.

L'invention linguistique ouvre à la Cité idéale l'espace que dorénavant elle occupera dans la culture européenne.

A partir de More, la Cité idéale, *topos a-topos*, sera un texte : le Texte Utopique*.

Victor I. Stoichita

NOTES

* Fragment d'un ouvrage dont la rédaction a été rendue possible grâce au concours de la Fondation « Alexander von Humboldt. »

1. Ésaïe, 54, 11-14.
2. G. Van Der Leeuw, « Urzeit und Endzeit », in *Eranos-Jahrbuch*, XVII, 1950, p. 11-51.
M. Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Paris, 1969, p. 196-127.
P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité, II. La Symbolique du mal*, Paris, 1968, p. 153 sq.
3. M. Buber, *Pfade in Utopia*, Heidelberg, 1950.
J. Servier, *Histoire de l'utopie*, Paris, 1967.
4. Pour la naissance concomitante, chez les Grecs, du mythe du *Polis* et de *Politeia*, voir E. Cassirer, *The Myth of the State*, Londres, 1946.
5. Platon, *la République*, 500 e, 592 b.
6. *La Politique*, II, VIII, 1-25.
7. M. Eliade, *le Sacré et le Profane*, Paris, 1965, p. 31 sq.
Patrizia Castelli, « Caeli Enarrant : Astrologia e Città », in *Le Città di fondazione. Atti del II Convegno Internazionale di Storia Urbanistica. Lucca 7-11 Sett. 1977*, Venezia, 1978, p. 172-193.
8. Aristote, *la Politique*, II, VIII, 1.
9. Cf. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1964, p. 313.
10. Genèse, 1, 31.
11. Cf. M. Eliade, « Centre du monde, Temple, Maison », in *le Symbolisme cosmique des monuments religieux, Série orientale*, Roma, vol. XIV, 1957, p. 61.
12. *Apocalypse*, 21, 11.
13. Dont le centre est « le Palais de Diamant ».
14. C'est d'habitude le *jade* qui, chez les Chinois, joue le rôle du diamant (voir de multiples exemples dans W. Bauer, *China und die Hoffnung auf Glück. Paradiese, Utopien, Idealvorstellungen in der Geistgeschichte Chinas*, Munich, 1971). Les peuples arabes préfèrent l'émeraude. En revanche, la symbolique (universelle) du diamant a une importance fondamentale dans la liturgie tantrique du mandala (voir G. Tucci, *Mandala. Theory and Practice of Mandala*, Londres, 1961, p. 86 sq.).
15. Cf. J. Bidez, « la Cité du Monde et la Cité du Soleil chez les stoïciens », in *Bulletin de l'Académie royale de Belgique*, cl. Lettres, V^e série, t. XVII (1932).
L. Gernet, « la Cité future et le pays des morts », in *Revue des études grecques*, XLVI, 1963.
16. Platon, *Critias*, 116.
17. *Les Nuits*, 567-578.
18. *Apocalypse*, 18, 12.
19. Pour cette distinction, nous renvoyons à l'ouvrage classique de R. H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on The Revelation of St. John*, Edinbourg, 1920, vol. II, p. 154 sqq.
20. H. Corbin (« Au Pays de l'Imâm caché », in *Eranos-Jahrbuch*, 1963, p. 31-87) a montré que la première apparition du terme d'« utopie » que More le forgera au début du XVI^e siècle, est peut-être l'expression persane *Nâ-kojâ-Abâd* qui signifie « le Pays (*Abâd*) du Non-où (*Nâ-kojâ*) ».
21. Shihaboddin Yaha Sohrawardi, cité ici comme plus loin d'après l'anthologie de textes de H. Corbin, *Terre céleste et corps de résurrection, De l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*, Paris, 1961, ici, p. 189.

22. *Idem*, p. 201.
23. *Idem*, p. 294-295.
24. *De Civitate Dei*, XV, 1, 1; XVII, 20, 2; XXI, 1.
25. Cf. E. Gilson, *les Métamorphoses de la Cité de Dieu*, Louvain-Paris, 1952, p. 56.
26. « *Quam etiam mystice appellamus civitates duas, hoc est duas societates hominum; quarum est una praedestinata est in aeternum regnare cum Deo; altera, aeternum supplicium subire cum diabolo.* » (*De Civitate Dei*, XV, 1, 1.)
27. Il existe un cas isolé, celui de Claudius Postumus Dardanus, ami de saint Augustin, qui projette une « Cité de Dieu » quelque part entre Digne et Sisteron. (Cf. H. I. Marrou, « Un lieu dit Cité de Dieu », in *Augustinus Magister-Congrès international augustinien*, 1954, I, p. 101-110.) Mais cette tentative, contraire à l'esprit augustinien, peut être considérée comme un prolongement du mythe de la cité idéale, tel que la pensée antique l'avait élaboré.
28. Cf. A. Tenenti, « L'Utopia del Rinascimento », in *Studi Storici*, VII, 1966, p. 693 sqq.
29. Cf. M. Salmi, *Cimabue e Jacopone*, Todi, 1959.
Augusta Monferini, « L'Apocalisse di Cimabue », in *Comentari*, 1966, p. 25-56.
30. *De Docta Ignorantia*, II, XI.
Cf. E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig, 1927, p. 50 sq.
M. de Gandillac, « les Semi-utopies scientifiques, politiques et religieuses du cardinal Nicolas de Cues », in *les Utopies à la Renaissance. Colloque international*, Bruxelles-Paris, 1963, p. 41 sq.
31. E. Garin, « la Cité idéale de la Renaissance italienne », in *les Utopies à la Renaissance*, p. 13 sq.
32. Cf. R. Klein, « l'Urbanisme utopique de Filarete à Valentin Andreae », in *Utopies à la Renaissance*, surtout p. 220 sq.
L. Simoncini, *Città e società nel Rinascimento*, Torino, 1974, Vol. I, p. 138 sq.
33. Cf. L. Simoncini, *op. cit.*, vol. III, p. 89.
E. Battisti, « Roma apocalittica e Re Salomone » in *Rinascimento e Barocco*, Turin, 1960, p. 72-95.
34. Cf. L. Simoncini, *op. cit.*, vol. I, p. 117 sq.
35. Cf. Francis A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Londres, 1964, p. 367 sq.
36. L. Simoncini, *op. cit.*, vol. I, p. 176-177. Pour le « réalisme » du plan polygonal, la solution la plus souvent adoptée, voir *idem*, p. 50 sq.
37. « ... *Alcuna volta si vede che è non si può ordinare ne'monti un disegno di muraglia o tonda o quadra, o di che altra forma tu ti pensi che sia buona, con quella facilità che in una pianura aperta Usa (allora) le linee torte: con ciò sia che la linea torta e una parte del cerchio e, esso cerchio secondo i Filosofi è tutto anglo.* » (*L'Architectura*, IV, 3 et I, 8).
38. L. Simoncini, *op. cit.*, vol. I, p. 157.
39. Ici, et plus loin, cf. M. Eliade, *Traité, cit.*, p. 139 sq. L'un des rares auteurs à avoir accordé à l'aspect symbolique de l'île de More la signification qui lui revient, est L. Martin, *Utopiques: jeux d'espaces*, Paris, 1973, p. 143 sq.