



**HAL**  
open science

## L'utopie, réflexion sur les lois les meilleures

Franck Collin

► **To cite this version:**

Franck Collin. L'utopie, réflexion sur les lois les meilleures. Lois des dieux, lois des hommes, 2016.  
halshs-03167699

**HAL Id: halshs-03167699**

**<https://shs.hal.science/halshs-03167699>**

Submitted on 12 Mar 2021

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## L'utopie, réflexion sur les lois les meilleures

Communication prononcée lors de la journée d'études des CPGE,  
« Les dieux et les hommes : lois des dieux et lois des hommes », – 17-18 mars 2011,  
Lycée Louis Barthou de Pau et à la Faculté de droit de l'Université de Pau et des Pays de l'Adour  
Publié dans *Lois des dieux, lois des hommes*,  
P. Voisin, M. de Béchillon (éd.), p. 189-203, L'Harmattan, Kubada, Paris, 2016

---

L'utopie n'a pas bonne presse aujourd'hui. On la réduit d'ordinaire à n'être que le rêve impossible d'une vie idéale en société, et cela ne cadre pas avec la volonté de pragmatisme affiché par notre époque. L'utopie se veut en effet la projection avant-gardiste d'un état parfait où seraient instaurées les lois les meilleures. Toutefois, si cet état n'existe pas – *u-topia* étant, selon le néologisme de Thomas More (1516) une « Terre de Nulle part »<sup>1</sup> –, il n'est pas pour autant interdit de le penser, de l'anticiper. L'utopie n'est donc pas que de la fiction, elle est avant tout une *construction hypothétique*.

Dans l'Antiquité, bien que le mot n'existe pas, les conceptions utopiques ne manquent pas et s'inscrivent au centre d'un débat opposant la loi des dieux à celle des hommes. Le mythe fondamental par rapport auquel elles s'inscrivent est le mythe de l'Âge d'or, et son hypotexte le récit qu'en donne Hésiode dans *Les Travaux et les Jours*. C'est à la fin de cet Âge d'or que les lois humaines naissent et acquièrent leur nécessité. Ce moment de fracture captive les utopistes, car le départ des dieux rend aléatoire la possibilité pour les hommes de garantir des lois justes. On peut parler à ce sujet de manichéisme utopique. C'est que les utopistes anciens ne pensent pas les lois seulement en termes de droit, mais en termes téléologique et éthique : la question du *bonheur* humain et de la *justice* immanente y devient une affirmation, représentée directement sous forme d'hypotypose.

---

<sup>1</sup> Les deux sens dépendent du sens qu'on donne au préfixe *u-* selon qu'on le fait dériver du grec *où* (« ne... pas », d'où « Non-Lieu », « Terre de Nulle Part »), ou bien *εὖ* (« bien », d'où « Lieu du Bien »)

Les trois phases utopiques que nous avons retenues, chez Diodore, Virgile et Platon, nous montreront ce rapport graduel des lois divines aux lois humaines : dans un premier temps, les dieux omniprésents ne laissent aucune prérogative aux lois humaines ; dans un second temps, ils motivent une forme de conscience nécessaire aux lois ; dans un troisième temps, ils ne sont plus qu'un modèle abstrait dont on cherche à s'affranchir. La question sera donc de savoir si l'un de ces modèles utopiques est plus probant, et s'il est possible de se passer de l'archétype des lois divines.

### **Héliopolis et la Panchaïe, deux utopies insulaires et dorées**

Diodore de Sicile rapporte, dans sa *Bibliothèque historique*, deux récits célèbres de voyageurs ayant abordé deux mondes inexplorés qui leur seraient contemporains et qui offriraient des sociétés sinon parfaites, du moins heureuses. Evhémère, le premier de ces voyageurs, décrit un archipel de trois îles au large de l'Arabie, dont la principale, Panchaïe, évoque « une Terre où il y a Tout »<sup>2</sup>. Iamboulos, pour sa part, est un marchand qui, à la suite de péripéties, gagne un archipel de sept îles, dont les habitants vénèrent le Soleil avec tant de ferveur que le nom d'Héliopolis (« cité du Soleil »)<sup>3</sup> lui convient aisément. Ces enclaves éloignées du monde connu, et préservées de lui (ce dont l'insularité est le signe), bénéficient d'un écosystème généreux, censé révéler l'état de commensalité divine qui y existe encore, comme sous l'Âge d'or. Les dieux continuent à y partager symboliquement la table (*mensa*) des hommes, alors que, dans le monde ordinaire, la nature est (re)devenue dévoratrice selon son habitude. La douceur du climat, tempéré et chaud, et l'abondance de l'eau assurent la fertilité de ces contrées et une nourriture facile, mûre toute l'année, à ses habitants. Tous les critères du *locus amoenus* sont ainsi réunis. Chez Evhémère, c'est Zeus *Triphylios*<sup>4</sup> qui maintient l'équilibre propre à ce bonheur terrestre : son temple, situé à Panara, la capitale de Panchaïe, organise tout l'espace autour de la source du Soleil sur laquelle il est bâti, et qui arrose une plaine verdoyante ainsi qu'une forêt exceptionnellement variée ; l'abondante et précieuse production d'encens et de myrrhe sert d'abord au culte du dieu. Emerveillé, l'observateur Evhémère conclut :

---

<sup>2</sup> Diod., *Bibl. hist.*, V, 41-46 ; VI, 1, 1-11, éd. Loeb, C.H. Oldfather (1954)

<sup>3</sup> Diod., *ibid.*, II, 55-60, éd. Loeb, C.H. Oldfather (1935)

<sup>4</sup> Zeus protecteur des trois tribus qui forment toute la société de l'archipel, voir plus bas.

ὥστε τῆ θεοπρεπείᾳ τῆς προσόμεως ἄξιον τῶν ἐγχωρίων θεῶν φαίνεσθαι<sup>5</sup>.

De son côté, Iamboulos préfère parler de l'animisme qui règne chez les Héliopolites, celui d'une la *natura sive deus* pour reprendre les mots de Spinoza,

σέβονται δὲ θεοὺς τὸ περιέχον πάντα καὶ ἥλιον καὶ καθόλου πάντα τὰ οὐράνια<sup>6</sup>.

Ce sont les dieux-éléments qui favorisent ce séjour terrestre et doré. Mais redisons-le : aux yeux des Anciens, la nature n'est pas bonne *en soi*, trop synonyme d'un état inquiétant de loi du plus fort ; c'est l'état de nature *divin* qui l'est, pour peu que les dieux qui l'habitent soient bons. Ainsi, la commensalité dispense de lois les hommes puisque cette nature leur crée un éden entièrement favorable. Sous l'Âge d'or, Kronos et Dikè (Justice) assuraient cette fonction. La nature déversait ses bienfaits en abondance, selon le *sponte sua* virgilien, car d'elle-même, suivant un mouvement inné (et divin), elle était « moralisée » sans qu'il y ait besoin du caractère obligatoire et répressif des lois propres à corriger les travers humains. Dans cet état, règnent paix, prospérité et *farniente*, ce qui est une autre version de « luxe, calme et volupté ». Le temps (malgré la présence de Kronos) y est suspendu, et ne couve aucun nuage.

Ovide, bien après Hésiode, caractérise ainsi l'Âge d'or :

*Aurea prima sata est aetas, quae vindice nullo,  
sponte sua, sine lege fidem rectumque colebat.  
Poena metusque aberant, nec verba minantia fixo  
aere legebantur, nec supplex turba timebat  
iudicis ora sui, sed erant sine vindice tuti*<sup>7</sup>.

Le caractère téléologique de ces vers se comprend aussitôt : l'homme est *heureux* sous les lois divines qu'il ne ressent pas comme contraignantes. On pourrait formuler *a contrario* cette restriction : l'homme, ne sera-t-il capable d'édicter pour lui-même que des lois rigoureuses, artificielles, qui ne savent le rendre heureux ? Car la loi divine a pour elle plus que la légalité, elle a aussi une légitimité créatrice dont l'harmonie est la preuve.

Les lois humaines de la Panchaïe et d'Héliopolis sont donc dépendantes des lois divines, et voilà, très brièvement, à quoi elles ressemblent. Evhémère présente un régime que l'on peut qualifier de théocratie souple, dirigée par un roi, qui n'est ni le dépositaire de toute l'autorité,

<sup>5</sup> Diod., *ibid.*, V, 43,2 : « la beauté divine de ses paysages rend apparemment la contrée digne des dieux qui l'habitent. »

<sup>6</sup> Diod., *ibid.*, II, 59,2 : « Ils honorent au rang de dieux l'air qui tout embrasse, le soleil, et le ciel tout entier. »

<sup>7</sup> *Mét.* I, 89-94 : « L'âge d'or fut le premier à paraître, qui sans aucun vengeur, /observait spontanément, **sans loi**, la loyauté et le droit / **La sanction et la crainte en étaient absentes**, on ne lisait pas / des propos menaçants sur de l'airain fixé, et la foule suppliante ne / redoutait pas les visages de son juge, mais elle était en sûreté sans vengeur »

ni de toute la richesse. La Panchaïe possède ainsi une société très hiérarchisée, composée de trois classes<sup>8</sup> : celle des prêtres (fonction juridique et administrative) à qui s'ajoutent les artisans ; celle des agriculteurs (fonction trophique) ; celle des soldats (fonction militaire) à qui se joignent les bergers. La répartition n'est pas originale en soi, devenue un topos de la philosophie politique depuis Platon (on retrouve la même tripartition dans la société des Atlantes décrite par le *Critias*), ou rappelant les trois fonctions duméziliennes : elle vise à assurer un juste équilibre des pouvoirs. De son côté, Iamboulos affirme que les Héliopolites partagent les mêmes lois et les mêmes mœurs sur l'ensemble de leurs sept îles<sup>9</sup>, leur régime étant avant tout fondé sur des répartitions claniques, des castes familiales (n'excédant pas quatre-cents membres), dont les lois sont peu explicitées. C'est « le plus âgé, dit-il (donc réputé être le plus sage), qui y détient le commandement, ainsi qu'une sorte de roi auquel tous obéissent ».

Les aspects positifs qui ressortent de ces deux régimes utopiques est une grande égalité entre les citoyens. On peut même parler à leur sujet, et malgré les différences relevées, d'un vrai « communisme », compris comme la mise en commun des ressources, et l'égalité des droits. Chez Evhémère, on ne peut absolument rien acheter pour soi, si ce n'est un jardin ou une maison. Les prêtres, qui prennent tous les produits et revenus, en distribuent le bénéfice à chacun, de façon équitable. De même, les tâches et les services sont partagés. Chez Iamboulos, ce « communisme » se vit à travers la communauté des mariages et des naissances, comme dans *La République* de Platon : les Héliopolites n'épousent pas les femmes, mais ils les partagent et, puisqu'ils élèvent leurs enfants comme s'ils étaient ceux de tous, ils les aiment tous autant<sup>10</sup>. De même, leur régime alimentaire est strictement réglementé en fonction des ressources dont ils disposent, avec la volonté, malgré l'abondance dont jouit leur île, de ne se livrer à aucun gaspillage.

De telles utopies insulaires, qui en inspireront beaucoup d'autres à l'époque moderne, affichent la prévalence des lois divines à travers une nature préservée. Leur autarcie leur permet de se prémunir contre un monde civilisé dont les lois trop humaines viendraient les « contaminer ». Elles sont des enclaves où subsistent un état idéal, antérieur et disparu, et qu'il est donc impossible de généraliser.

---

<sup>8</sup> Diod., *ibid.*, V, 45,3

<sup>9</sup> Diod., *ibid.*, II, 58,7

<sup>10</sup> Diod., *ibid.*, II, 58,1

### L'Arcadie ou les lois réparatrices

Abordons à présent une seconde utopie avec l'Arcadie qui voit naître avec elle un certain nombre de lois humaines. Créée par le poète latin Virgile à partir d'un substrat grec, cette utopie a souvent été confondue, à tort, avec l'Âge d'or<sup>11</sup>. D'après le mythe, l'âge arcadien vient clairement après l'âge d'or, puisque son fondateur éponyme, Arcas, descend (par Callisto) du roi Lycaon, qui vit sous le règne de Zeus et plus de Kronos. Cet état d'après l'âge d'or sonne la fin de la commensalité avec les dieux, et inaugure aussi une rivalité avec eux. On voit souvent, dans l'imaginaire grec, la tentative de se hisser au rang des dieux, de leur prendre le pouvoir et d'assurer une suprématie à leur place<sup>12</sup>. Les cas les plus célèbres sont ceux de Lycaon (*Mét.* I, 163-252<sup>13</sup>) ou de Prométhée qui défie Zeus. Les sanctions sont connues : Déluge, crucifixion de Prométhée, envoi de Pandore. Mais elles sont aussi plus subtiles : Zeus, qui succède à Kronos, invente, contre les hommes, le *temps* (la dégradation des âges), et la *peine* (*πόνος*, *labor*). Obtenir sa nourriture ou tout autre bien ne pourra désormais se faire sans effort. Hésiode voit dans cette vengeance divine<sup>14</sup> une inéluctable limitation humaine. Ce que Virgile redit en ces termes :

*Pater ipse colendi*

*Haud facilem esse viam uoluit, primusque per artem*

*Mouit agros, curis acuens mortalia corda,*

*Nec torpere graui passus sua regna ueterno*<sup>15</sup>.

La peine, assortie du besoin et du souci, impose en effet deux lois aux humains pour se protéger d'une nature devenue hostile : celle des inventions techniques (auxquelles Prométhée ouvre la voie, avec le vol du feu) et celle de la politique (sédentarisation et synœcismes). L'homme doit sortir de cette « paralysie sénile » (*veternus*) dans lequel le plongeait un bonheur permanent, et se mettre en quête d'une satisfaction immédiate, reléguant ce bonheur à un imaginaire lointain. Le travail vient donc conditionner le progrès et l'évolution ; mais, en même

---

<sup>11</sup> Sur ce point, F. Collin, *Virgile et l'esthétique arcadienne dans la poésie latine*, I<sup>o</sup> Partie, 2, C, « Arcadie et Âge d'or » p.46-58, Thèse Paris IV (2005).

<sup>12</sup> Cf la gigantomachie parodiée par l'Aristophane du *Banquet* (190b-193e) dans le soulèvement des androgynes.

<sup>13</sup> Dans la version ovidienne c'est la perversion des hommes, concentrée dans ce même Lycaon (capable de servir des plats humains – Arcas lui-même ? – à manger à Zeus) qui entraîne le Déluge propre à balayer les hommes de la surface de la terre, à l'exception de Deucalion et Pyrrha.

<sup>14</sup> Hés., *Trav.*, 47-49 : « Jupiter nous déroba se secret, furieux dans son âme d'avoir été trompé par l'astucieux Prométhée. Voilà pourquoi il condamna les hommes aux soucis et aux tourments ».

<sup>15</sup> G1, 121-124 : « Le père lui-même voulut / que la méthode pour cultiver ne soit pas aisée, et le premier fit au moyen de l'art / remuer les champs, en aiguissant de soucis les cœurs mortels / et il ne permit pas que son règne s'engourdît dans une pesante indolence ».

temps, le *labor*, comme l'a compris Virgile, est un mouvement perpétuel à vide, ou du moins à paliers provisoires, ceux d'inventions successives qui n'ont d'autre but qu'elles mêmes<sup>16</sup>. C'est la différence majeure qu'il faudrait introduire entre le Prométhéen, pour qui toutes les inventions techniques sont bonnes, et l'Arcadien, pour qui les techniques ne sont bonnes qu'à condition d'être réparatrices.

Virgile oppose ainsi point par point, en G1, 121-168, l'âge arcadien et l'âge d'or (cf tableau *infra*). On y voit que la nature perd son rôle protecteur et fertile ; que le besoin (*usus*) met l'homme en quête de biens nécessaires, le contraignant à inventer les *artes* (techniques), avant les *leges* (lois) : la chasse, la pêche, la navigation, l'astronomie, et surtout la culture du blé qui succède à l'alimentation du gland, et crée la notion de propriété (le bornage des champs). Mais ces *artes* n'ont rien de biens installés une fois pour toute ; il faut chaque année semer, récolter, et surtout lutter contre les maladies de la terre, ses plantes parasites...

### L'apparition des artes (techniques)

<u>Âge d'or</u>	<u>Âge arcadien</u>
Pas de culture - générosité :	Culture ( <i>coloni</i> )
Pas de propriété	Bornage ( <i>signare, partiri limite</i> )
Pas de danger	Venin des serpents, prédation des loups
Miel des feuilles (don des dieux, cf G4) Fleuves de vins Feu (chaleur) immédiate	Plus de biens immédiats, nécessité de les chercher ( <i>quaereret</i> ), le blé du sillon, le feu du silex.
Pas de voyage (Ovide, <i>Mét.</i> )	Navigation, astronomie
Pas de régime carné	Chasse, pêche, [gland]
Nature spontanée	Arrivée des techniques ( <i>uariae artes</i> , 145) [pas de <i>leges</i> encore]
Léthargie générale ( <i>veternus</i> de Kronos)	Jupiter donne l'impulsion générale
Pas de nature hostile	Les cultures ont des <i>maladies</i> à vaincre
Ère de Kronos (léthargie)	Aide des autres dieux (Cérès, Bacchus)

Jupiter donne une impulsion générale contraire à celle du temps de Kronos, mais il ne produit pas les *artes*. Le secours des autres dieux reste donc indispensable aux hommes pour la découverte de techniques vitales : Cérès qui apporte le blé, Bacchus le vin, sans oublier l'apport

<sup>16</sup> La conception du temps cyclique va dans le sens de cette dégradation inéluctable comprise à l'intérieur d'un courant invisible, cf G1, 201-204 : *sic omnia fatis / in peius ruere ac retro sublapsa referri...* « c'est une loi du destin / que tout périclité et aille rétrogradant / [Tout de même que celui qui pousse sa barque contre le courant, à force de rames, si par hasard il relâche ses bras, l'esquif saisi par le courant l'entraîne à la dérive ».

des inventeurs arcadiens. Ainsi Arcas apprit-il à ses sujets à passer du régime du gland au régime du blé<sup>17</sup> ; Aristée leur apporta l'apiculture<sup>18</sup>. L'aide divine doit être ici comprise comme une révélation sur le sens à donner à la technique : les *artes* n'ont de sens que si elles découvrent au sein de la nature une amélioration possible du sort des hommes, tout en restant en accord avec elle. Elles ne sont donc pas la recherche de la perfection technique en soi.

Ainsi le passage si connu de Virgile :

*Labor omnia vicit  
Improbis et duris urgens in rebus egestas*<sup>19</sup>

n'est pas, comme on a pu l'affirmer, une espérance mise dans le travail aveugle et le progrès issu de la technique<sup>20</sup>. Je pense, au contraire, que Virgile est très conscient du caractère illusoire, car toujours inachevé, du *labor*. Il suffit de le comparer en cela à l'interprétation que Lucrèce donne du progrès des premiers hommes, et qu'il met pour sa part sur le compte de la vie sociale (*DRN*, V, 1011-1027) : c'est parce qu'ils se rassemblent (synœcisme) que les hommes perdent leur rudesse et leur sauvagerie, et se civilisent peu à peu : dès lors, ils découvrent le langage, le feu, la politique (organisée par des rois), la religion, et seulement alors les techniques,

*Navigia atque agri culturas, moenia, leges [...]  
usus et impigrae simul experientia mentis  
paulatim docuit pedetemptium progredientis.  
Sic unum quicquid paulatim protrahit aetas  
In medium ratioque in luminis erigit oras.*<sup>21</sup>

Le seul balbutiement que peut rencontrer le progrès, dans sa marche, est, aux yeux de Lucrèce, les défauts humains, essentiellement la richesse et l'ambition, cette cupidité du pouvoir qui vient *vicier* les lois politiques organisant la vie sociale, suscitant ainsi des déséquilibres sociaux, des désordres civils, la chute des rois. Cette instabilité provient des

---

<sup>17</sup> Pausanias, VIII, 4, 1.

<sup>18</sup> Cf *Géorgiques* IV, 315-558, Virgile nommant Aristée *magistri Arcadii*, « maître en Arcadie » (v.283)

<sup>19</sup> G1, 145-46 : « La peine vient à bout de tout, / acharnée, tout comme le besoin pressant dans les dures circonstances... »

<sup>20</sup> Pour le sens bien plus large à donner à cette notion de progrès, cf A. Novara, *Les idées romaines sur le progrès d'après les écrivains de la République (essai sur le sens latin du progrès)*, Paris, Belles Lettres, 2 vol. (1982-83)

<sup>21</sup> *DRN* V, 1448-1455: La navigation, la culture des champs, les fortifications, les **lois** [...] / voilà ce que le besoin (*usus*) et à la fois l'expérience acquise par l'esprit infatigable / a enseigné peu à peu aux hommes **dans leur marche pas à pas en avant**. / C'est ainsi que le temps donne naissance peu à peu à chaque découverte, et que la science les dresse en pleine lumière / [Car les hommes les voyaient s'éclairer l'une par l'autre en leur esprit / jusqu'à parvenir, grâce à ces arts (*artibus*) au faite de la perfection]. »

raffinements même de la civilisation auxquels l'homme s'est habitué, et qui ne lui suffisent jamais.

Dans sa vision arcadienne, Virgile n'a donc plus cette confiance lucrétienne à l'égard du progrès technique censé « améliorer » l'homme. S'il reprend à l'Épicurien le fameux bonheur de « connaître », *rerum cognoscere causas* (G2, 490), qui permet tout de même aux hommes de maîtriser leurs peurs, il lui conjugue une autre « connaissance »,

*Fortunatus et ille deos qui nouit agrestis*<sup>22</sup>

Le respect des « dieux agrestes » ne doit pas seulement rendre « heureux » (*felix*), mais « bienheureux » (*fortunatus*), en phase avec une espèce de mouvement du monde, et pas seulement avec les intérêts changeants des hommes. L'âge arcadien ne consiste ainsi nullement à restaurer un accord définitivement perdu avec la nature, perte que le *labor* est là pour nous rappeler, mais à tenter de rattraper une partie de ce déficit perdu avec elle. Ce n'est une croyance dans le progrès au sens où nous l'entendons, mais une confiance donnée au travail dans la mesure où il répare les choses naturelles. C'est sans doute le sens de l'arcadisme virgilien, et c'est en tout cas le cœur de sa pensée dans les *Géorgiques*. Sa loi éthique fondamentale est de s'accorder aux choses, à la terre, aux astres, aux rivières, aux arbres, aux fleurs, aux légumes, à tout ce qui compose notre être ici, *hic et nunc*, et tout particulièrement à l'égard des choses les plus infimes, dont la petitesse n'est pas moins gage de dignité à qui sait les observer,

*in tenui labor, at tenuis non gloria*<sup>23</sup>

Cet arcadisme est-il susceptible de concilier la nature et les lois ? Et si la nature offre une autosuffisance, quel intérêt poussera les hommes à se rassembler ? Comme l'énonce judicieusement Protagoras, chez Platon<sup>24</sup>, la technique ne saurait compenser l'art politique du vivre-ensemble : les hommes parvenus à une maîtrise technique supérieure se prévaudront de cette supériorité, voudront en tirer des avantages qui les conduiront à s'entredéchirer. Rendre possibles les lois humaines, c'est leur conférer une universalité prévoyant que nul ne pourra s'y attribuer un bénéfice au détriment des autres. C'est pourquoi Protagoras – sur ce point en total désaccord avec Platon – affirme que la politique ne doit pas être l'œuvre de spécialistes de la politique, mais qu'elle doit être le bien de tous, les responsabilités étant à tour de rôle partagées

---

<sup>22</sup> G2, 493 : « Bienheureux aussi celui qui connaît les dieux agrestes... »

<sup>23</sup> G4, 5: « La peine est dans l'infime, mais la gloire qu'on en retire n'est pas infime ... »

<sup>24</sup> *Protagoras*, 322c sqq

(selon le modèle de la démocratie participative athénienne), afin que tous œuvrent ensemble à la confection des lois et des institutions. Dans cet esprit, Zeus charge Hermès, dans le *Protagoras*, de donner le sens politique à tous les hommes sans exception.

Les inventeurs arcadiens sont investis au plus haut point de ce sens politique, puisque leurs découvertes – l'agriculture, l'apiculture – sont des bienfaits universaux. Le seul exemple de société organisée que donne toutefois Virgile est celui des abeilles. Les Anciens ont souvent considéré la vie de la ruche comme un modèle politique idéal<sup>25</sup>. Certes l'activisme et la cohésion de si petits volatils nous laisserait peut-être perplexes aujourd'hui quant à ses règles sociales : société du plein emploi, sans grève, où chacun trouve une place qui le satisfait et qui obéit sans maugréer à un(e) souverain(e) hégémonique<sup>26</sup>. Pour Virgile, qui leur consacre tout le livre IV des *Géorgiques*, elles incarnent le modèle même de la société arcadienne : organisée selon des lois et répondant à l'exigence de la nature. Il choisit les abeilles tout autant pour des motifs personnels (son père était apiculteur), que pour rendre compte d'une société qui fonctionne. Le même modèle lui servira à décrire l'activité et la grandeur de Carthage quand Enée y aborde<sup>27</sup>.

Virgile admire les « grandes lois<sup>28</sup> » qui régissent ces êtres infimes et, comme chez Evhémère ou Iamboulos, ce « communisme » solidaire qui leur fait partager les enfants, le même foyer et des tâches variées qu'elles ne rechignent pas, chacune dans leur domaine, à effectuer. Plus que la loi elle-même, qui serait vide sans la volonté de l'animer, c'est le respect de cette loi qui fait des abeilles un peuple exemplaire :

*Namque aliae uictu inuigilant et foedere pacto*

*Exercentur agris ; pars intra saepta domorum...*<sup>29</sup>

Le « traité » qu'elles ont conclu entre elles les fédère autour de l'intérêt commun, et leur permet de transcender leur cupidité, qui ne serait qu'un désir égoïste d'amasser (*amor habendi*<sup>30</sup>), s'il ne venait renforcer la communauté. Elles sont de même capables de se sacrifier individuellement pour défendre la ruche ou leur « roi ».

---

<sup>25</sup> Aristote est d'un avis contraire, *Politique*, I, 1253b, §10 : « Si l'homme est infiniment plus sociable que les abeilles et tous les autres animaux grégaires, c'est évidemment, comme je l'ai souvent dit, que la nature ne fait rien en vain. »

<sup>26</sup> Virgile, en accord avec les croyances de son époque, pense que la ruche est dirigée par un roi (*regem*, G.4, 75 ; *rege*, G4, 212)

<sup>27</sup> E1, 430-436

<sup>28</sup> G4, 154 : ... *magnisque agitant sub legibus aeuum*, « et elles passent leur vie sous de grandes lois ».

<sup>29</sup> G4, 158-159 : « Car les unes veillent à la subsistance, et fidèles au pacte conclu / se démènent dans les champs ; / les autres, restées dans les enceintes de leur demeures [jettent les premières assises de leur rayons... »

<sup>30</sup> G4, 177 : *Cecropias innatus apes amor urget habendi / munere quamque suo* : « Le désir inné d'amasser presse les abeilles de Cécrops / chacune dans son emploi »

Si un tel dévouement se rencontre du côté des lois humaines, c'est le plus souvent lié à des circonstances exceptionnelles, et pas avec la même constance. L'homme n'a pas naturellement (*innatus*) la faculté d'abandonner ses intérêts particuliers, moins encore si son désir est exacerbé. C'est un point irréductible avec les lois divines qui sont tournées d'emblée vers l'espèce, plutôt que vers l'individu. Pour justifier les abeilles, Virgile leur a donc inventé une ascendance divine. Elles ne s'accouplent pas, elles ne perdent pas leurs forces au service de Vénus, mais, en vertu d'un mythe ancien, elles naissent spontanément d'une rosée déposée sur les feuilles<sup>31</sup>. Ainsi, ne participant pas à la génération, elles sont comme soustraites au temps, ou tout au moins, à la dégradation que celui-ci suscite chez tous les êtres. De plus, vénérant leur « roi », elles ne forment avec lui, dans une cohésion totale, qu'un « un seul esprit<sup>32</sup> », laissant penser au poète (qui là encore se place sous l'autorité de la tradition : *dixere*) que les abeilles participent de « l'intelligence divine » qui anime toute vie terrestre comme un grand tout<sup>33</sup>.

L'Arcadie est le constat d'un monde, celui de Jupiter, où les dieux ont retiré leurs avantages spontanés aux hommes. Ces derniers sont dans la nécessité d'inventer leurs ressources et leurs propres lois. Pour Virgile, la science lucrétienne n'y suffit pas, mais il faut garder en regard la loi divine comme un modèle inaccessible vers lequel tendre, sans s'y substituer, la loi humaine n'étant pas capable par elle-même de transcender les intérêts particuliers qui finissent par la ronger. Nous ne serons jamais comme les abeilles, mais leur exemple peut nous mettre sur la voie d'une conscience à observer.

### **L'exemple du tissage : une science politique pour les hommes ?**

Des lois humaines sans référence aux dieux sont-elles dès lors envisageables chez les Anciens ? C'est ce que nous voudrions discuter à présent avec cette troisième utopie que forge Platon dans le *Politique*. On n'imagine pas Platon se passer des dieux pour lesquels sa conscience d'aristocrate a un respect de principe. Toutefois, la science politique qu'il définit dans son traité octroie au dirigeant de la cité, et donc aux lois humaines, des prérogatives qui ne devraient être que du ressort des lois divines. Coup de force nécessaire ou outrancier ?

Le *Politique* prend place, dans la réflexion de Platon sur l'état, entre *La République* et *Les Lois*, mais il est sans doute le plus radical des trois. L'homme politique y est défini d'abord

---

<sup>31</sup> G4, v. 197-207

<sup>32</sup> G4, v. 212 : *rege incolumi mens omnibus una est*, « tant que leur roi est sauf, elles ne font toutes qu'un seul esprit avec lui ».

<sup>33</sup> G4, v.221-23 : *esse apibus partem diuinæ mentis et haustus / aetherios dixere ; deum namque ire per omnes / terrasque tractusque maris caelumque profundum*, « on a dit que les abeilles avaient une partie de l'intelligence divine et des émanations éthérées ; que la divinité, en effet, se propage dans toutes les terres, les étendues de la mer et le ciel profond ».

comme un pasteur, puis comme un tisserand. Un « mythe » sert de transition entre les deux figures. Ce « mythe » est, selon l'habitude platonicienne, une fiction recomposée à partir d'éléments mythiques existants pour appuyer, voire justifier, la spéculation philosophique. Ces « mythes » sont aussi des utopies quand ils affichent une volonté programmatique, et pas seulement explicative, ce qui est le cas ici où le récit mythique vient affirmer la nécessité de l'interventionnisme du politique qui sera ensuite détaillé par la métaphore du tisserand.

Le « mythe » inventé par l'Étranger, qui mène le dialogue face à Socrate le Jeune, est celui des deux révolutions contraires de l'univers<sup>34</sup>. Partant de la légende d'Atrée, pour qui Zeus fit rétrograder le soleil et les astres, il imagine que l'univers ne tourne pas uniformément dans un sens, mais qu'il est tantôt gouverné par Dieu, qui le fait marcher dans un sens, et tantôt livré à lui-même, ce qui le fait marcher dans le sens inverse. Ainsi, la première période, gouvernée par Dieu est conforme à l'Âge d'or. C'est le règne de Kronos, où tout naît de soi-même pour l'usage des hommes. En revanche, dans le second état, Dieu abandonne le gouvernail, et laisse le monde vivre à sa guise, si bien que ce dernier marche à rebours, faisant que le cycle de la vie va en se dégradant, c'est-à-dire : en vieillissant. Tout marchant en sens contraire, les vieillards redeviennent jeunes, les jeunes redeviennent enfants et tous disparaissent dans le sein de la terre. Ils s'y reconstituent et en ressortent pour remonter à la vie. C'est dans un de ces cycles que nous vivons actuellement. Mais, dans ce monde livré à lui-même, le dérèglement s'accroît de plus en plus. Les hommes s'engendrent désormais d'eux-mêmes et périraient si les dieux ne leur faisaient don des arts, et parmi ceux-là, de l'art politique. Cet art a donc pour but, aux yeux de Platon, de corriger la dégradation de la nature causée par l'abandon de la divinité, et de se substituer à cette dernière.

Le rôle du dirigeant politique devient dès lors primordial. Platon n'est pas du tout de l'avis du sophiste Protagoras, rappelons-le, pour qui la politique ne doit être en aucun cas le fait d'une science, d'une spécialité, qui serait confisquée par des « technocrates », mais qu'elle est l'affaire de tous dans l'état<sup>35</sup>. Le philosophe veut au contraire défendre l'idée d'une vraie *science politique*. Cette science doit ainsi se calquer sur son modèle divin et son art de diriger le monde. On touche là à la question fondamentale, et problématique, de la *mimèsis* (μίμησις) platonicienne. Pour le dire vite, seules les idées en soi sont au niveau de l'essence, et porteuses de vérité. Si les dieux circulent aisément parmi ces essences, les hommes, eux, ne pourront jamais atteindre sur cette terre la même connaissance que les Dieux. C'est pourquoi ils doivent se contenter d'*imiter* (μιμεῖσθαι) ce qui leur est supérieur, si tant est qu'ils puissent l'atteindre

---

<sup>34</sup> *Politique*, 270b-274e

<sup>35</sup> *Protagoras*, 322c sqq

pour pouvoir le contempler. Or, par sa *sophia* (σοφία, « sagesse »), c'est le philosophe qui est, aux yeux de Platon, le plus apte à approcher l'être, tandis que le *sophiste*, ou le poète, n'en reste qu'au niveau du non-être, du langage, qui reste au niveau du sensible.

L'utopie consiste donc ici à placer le vrai *sophos*, homme rare et loin du commun, en position suprême de législateur, parce que sa connaissance des lois divines légitimera en lui la « science du commandement sur les hommes »,

ἐν τίνι ποτὲ τούτων ἐπιστήμη συμβαίνει γίνεσθαι περὶ ἀνθρώπων ἀρχῆς, σχεδὸν τῆς χαλεπωτάτης καὶ μεγίστης κτήσασθαι<sup>36</sup>.

Le régime qui a les faveurs de Platon est ainsi une sorte de monarchie éclairée, celui du « roi sage » qui est sur le même plan que le philosophe roi de *La République*<sup>37</sup>. Il y a là un vrai tour de force, qui consiste à mettre sur le même plan la loi politique et la visée téléologique, mais surtout à lui donner un caractère obligatoire, voire répressif.

Car *Le Politique* va très loin en soutenant que celui qui a la science politique peut non seulement légiférer, mais changer les lois sans l'assentiment du peuple ou même lui imposer de force ses volontés. Ce pouvoir outrancier n'est pas autrement justifié que par une comparaison avec le médecin qui, lorsqu'il applique un traitement de choc à son patient sans le lui expliquer, n'agit que pour son bien :

τούτους δέ γε, εἴαντε ἐκόντων ἄντ' ἀκόντων ἄρχωσιν, εἴαντε κατὰ γράμματα εἴαντε ἄνευ γραμμάτων, καὶ εἴαν πλουτοῦντες ἢ πενόμενοι, νομιστέον, ὥσπερ νῦν ἡγούμεθα, κατὰ τέχνην ἡντινοῦν ἀρχὴν ἄρχοντας τοὺς ἰατροῦς<sup>38</sup>.

Du fait que la loi ne peut promulguer des règles qui conviennent à tous les cas, et qu'il est pourtant nécessaire de légiférer, le roi sage ne prescrit que ce qui convient à la majorité des cas et des individus. Mais, plus que cela, il se réserve le droit d'imposer les lois qu'il estime être les meilleures, car, au final, ses administrés n'auront pas à s'en plaindre. L'idée mise en avant par *Le Politique*, c'est la toute-puissance de la science, qui peut et doit même, à l'occasion, se

<sup>36</sup> *Politique*, 292d : « [il est dès lors indispensable d'examiner maintenant] en laquelle parmi elles (= de ces formes de gouvernement), se trouve **la science de commander aux hommes**, la plus difficile et la plus importante à acquérir. »

<sup>37</sup> Pour la référence au « roi sage », *Politique*, 292d : ἀπὸ τοῦ φρονίμου βασιλέως ; pour celle au philosophe roi, *République* V, 473c-d : Ἐάν μή οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν...

<sup>38</sup> *Politique*, 293a-b : « Mais ceux-là (= les rois sages), **qu'ils commandent avec ou sans le consentement de leurs sujets**, selon des lois écrites ou sans elles, et qu'ils soient riches ou pauvres, il faut croire, comme nous le pensons maintenant, qu'ils gouvernent suivant un certain art. **Il en est absolument de même des médecins** : [qu'ils nous guérissent avec ou sans notre consentement, en nous taillant, nous brûlant ou nous faisant souffrir de quelque autre manière, qu'ils suivent des règles écrites ou s'en dispensent, qu'ils soient pauvres ou riches, quel que soit le cas, nous ne les en tenons pas moins pour médecins, tant qu'ils nous régissent avec art, qu'ils nous purgent ou nous amaigrissent d'une autre manière, ou nous font engraisser, pourvu que ce soit pour le bien de notre corps et pour le rendre meilleur, de pire qu'il était, et que leur traitement sauve toujours les malades qu'ils soignent] »

substituer à la loi et s'imposer de force pour le bien des administrés. Les chefs pourront décider de mettre à mort ou de bannir des citoyens, de réduire la cité en envoyant des colonies ou de l'agrandir en amenant du dehors des étrangers, ils n'auront aucun compte à en rendre pourvu que leur science et leur justice rendent la cité meilleure. Cette assertion,

τὸ δὲ καὶ ἄνευ νόμων δεῖν ἄρχειν<sup>39</sup>,

étonne pour le moins le jeune Socrate, et il y a de quoi. « Gouverner sans loi », parce que le législateur se prend lui-même pour la loi, est paradoxal, antinomique, et en tout cas dangereux pour n'importe quelle conscience politique qui a la mémoire des tyrans, comme les Grecs l'ont. Une telle utopie ne consiste plus à se conformer aux dieux, mais à se substituer à eux. Elle heurte donc le jeune Socrate qui professe, dans le *Criton* ou dans sa discussion avec Calliclès<sup>40</sup>, le respect religieux que doit observer la loi. Platon reviendra d'ailleurs sur ces positions, ultérieurement, dans *Les Lois*<sup>41</sup>.

Mais le propos est encore plus insidieux. La démonstration de l'Étranger commence par la définition du tissage (ὕφαντική)<sup>42</sup>, dont la métaphore filée prend un sens politique clair : le tisserand représente le législateur, le métier à tisser le corps social, les fils les citoyens, et la trame, comme art d'apparier ces fils, devient l'exercice de la politique lui-même. Or cet art, comme tous les autres, doit se confronter à la réalité incontournable de la « juste mesure » (τὸ μέτριον) qu'il doit respecter dans les proportions (nombre, longueur, grandeur, petitesse, largeur, etc...<sup>43</sup>). De même, le tissage royal (βασιλική συμπλοκή) exigera, par nature, une manière propre d'entrecroiser les fils pour obtenir le tissu souhaité<sup>44</sup>. A l'échelle sociale, cela signifiera qu'une cité juste se devra d'être composée d'un certain alliage de vertus. Ainsi le législateur ne se contente pas d'édicter des lois, il doit connaître la nature des êtres, s'immiscer dans la personnalité des citoyens, déterminer leur caractère, de façon à les apparier le mieux possible :

τοῦτο γὰρ ἐν καὶ ὅλον ἐστὶ βασιλικῆς συνυφάνσεως ἔργον, **μηδέποτε ἔαν ἀφίστασθαι σὴ φρονα ἀπὸ τῶν ἀνδρείων ἦθη**, συγκερκίζοντα δὲ ὁμοδοξίαις καὶ τιμαῖς καὶ ἀτιμίαις καὶ

<sup>39</sup> *Politique*, 293e : [Socrate le Jeune parle] « le fait que l'on doive gouverner **sans lois** »

<sup>40</sup> *Gorgias*, 482 c-505 b

<sup>41</sup> En particulier *Lois*, livre VI, 753a-760a

<sup>42</sup> *Politique*, 283b : « Le tissage est l'entrelacement de la trame avec la chaîne »

<sup>43</sup> *Politique*, 283e sqq

<sup>44</sup> *Politique*, 306a

δόξαις καὶ ὀμηρειῶν ἐκδόσεσιν εἰς ἀλλήλους, λείον καὶ τὸ λεγόμενον **εὐήτριον ὕφασμα** συνάγοντα ἐξ αὐτῶν, τὰς ἐν ταῖς πόλεσιν ἀρχὰς ἀεὶ κοινῇ τούτοις ἐπιτρέπειν<sup>45</sup>.

Comme les personnes sont plutôt attirées par les caractères qui leur ressemblent, les énergiques par les énergiques, les tempérées par les tempérées, le risque serait de les voir « dégénérer » (ἐξανθεῖν, « défleurer »<sup>46</sup>) à travers leurs enfants, les uns en gens furieux, les autres en êtres apathiques. Ainsi, le politique, dans le but de susciter les meilleures coalitions sociales, pourra choisir quels sont les mariages les plus adaptés !

Cet art du tissage comme l'expression utopique du meilleur type de gouvernement politique qui soit a de quoi faire trembler : on pense au contrôle étendu sur le citoyen que suppose la connaissance intime de son caractère ; mais déjà Big Brother n'est pas loin, tout comme les réseaux sociaux où les internautes consentent librement à livrer des informations personnelles. On pense aux dérives eugéniques d'une période noire de l'histoire ; mais la génétique ne pourrait-elle à nouveau définir des portraits types pour la criminologie ? Platon a voulu placer au centre de sa définition la question de l'éthique et des qualités individuelles ; mais peut-on forcer les citoyens à être moraux malgré eux ? La loi humaine a un caractère incitatif ou dissuasif, elle ne doit pas agir sur le cœur de l'homme, ce qui était la prérogative de la loi divine. Si Platon a le mérite d'être le premier à définir une science politique, son tort est sans doute de ne pas avoir respecté l'écart irréductible entre lois divines et lois humaines qui, en chaque individu, peut continuer à agir d'abord comme une liberté de conscience, ensuite comme une liberté du citoyen. Après avoir étudié, au début de notre exposé, des utopies trop fusionnelles avec le modèle divin, on peut estimer qu'à l'inverse un régime où la loi humaine occuperait le champ du divin serait liberticide, et inadéquat dans son rêve de justice.

Sans prétendre le moins du monde concurrencer le droit, l'utopie nous présente un champ de réflexion différent sur la manière de réaliser les meilleures lois possibles. Les trois phases utopiques que nous avons étudiées nous ont montré quels rapports entretenaient dans ce but les lois divines avec les lois humaines : Evhémère et Iamboulos d'abord ont figuré deux états insulaires entièrement sous le patronage de dieux bienveillants, et tournant le dos à la civilisation pervertie des hommes ; Virgile présente une Arcadie qui tente de s'adapter à

---

<sup>45</sup> *Politique*, 310e-311a : « toute la tâche du royal tisserand, et il n'en a pas d'autre, c'est de **ne pas permettre le divorce entre les caractères tempérés et les caractères énergiques**, de les ourdir ensemble, au contraire, par des opinions communes, des honneurs, des renommées, des gages échangés entre eux, **pour en composer un tissu lisse** et, comme on dit, de belle trame, et de leur conférer toujours en commun les charges de l'Etat. » [Trad. E. Chambry]

<sup>46</sup> *Politique*, 310d

l'éloignement des dieux par le biais des arts, mais seulement dans la mesure où ceux-ci s'harmonisent à la nature en apportant aux hommes le nécessaire ; enfin Platon, dans le mythe du *Politique* et la comparaison avec le tisserand, investit le gouvernant d'un pouvoir équivalent à celui des dieux, parce qu'il est censé en avoir la connaissance la plus intime, et définit par là une science politique à l'usage des hommes.

On constate ainsi que, dans ces utopies, les lois humaines ne peuvent se passer de la référence aux dieux parce qu'ils transcendent les intérêts particuliers et garantissent aux hommes la possibilité d'une conscience collective. L'universalité à laquelle prétend la loi ne peut, par définition, se passer de ce modèle divin, quand bien même elle essaie de chercher d'autres manières de penser, qui, si l'on se réfère au modèle platonicien, trop totalitaire, ne sont pas nécessairement meilleures. Il y a donc incontestablement une difficulté pour les hommes à penser les lois sans les dieux, car ils sont comme le *criterium* du bien-être et de la justice, le divin jouant un rôle essentiel dans la définition d'une conscience. Pourtant la représentation de ces derniers s'efface devant le scepticisme qui existe déjà largement dans l'Antiquité. La question reste de savoir ce que l'on met à leur place.

Franck COLLIN

Université d'Orléans-La Source - CESFiMA