HAL
open science

Corps et pouvoir politique chez Platon

Théo Favre-Rochex

To cite this version:

Théo Favre-Rochex. Corps et pouvoir politique chez Platon. Philosophie. 2016. dumas-01432158

HAL Id: dumas-01432158

https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01432158

Submitted on 11 Jan 2017

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.

Théo Favre-Rochex

Corps et pouvoir politique chez Platon

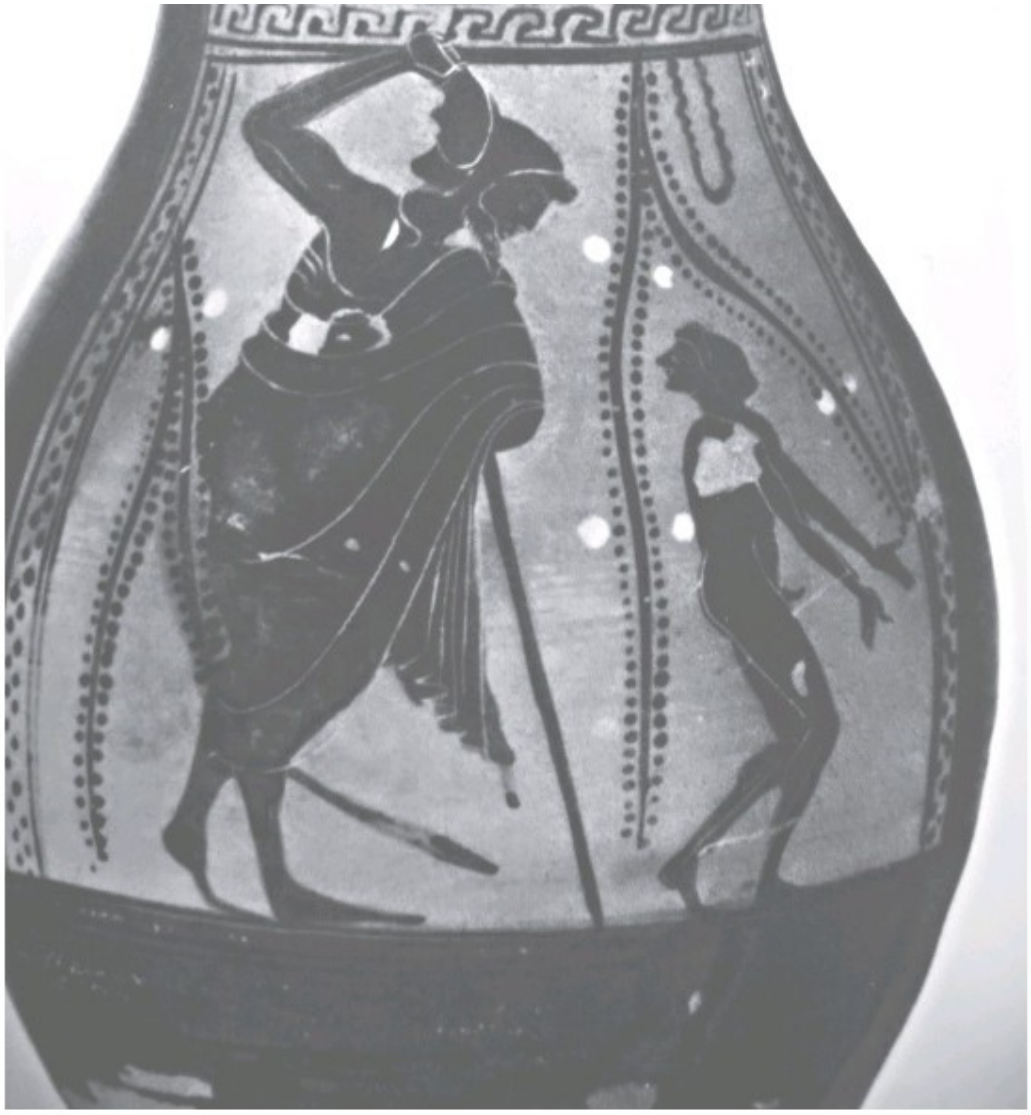
Mémoire de Master 2

Directeur de Mémoire : Dimitri El Murr

Année 2015/2016

Paris I Sorbonne, U.F.R. 10 – Philosophie

Corps et pouvoir politique chez Platon



Remerciements

Je souhaite remercier mon directeur de mémoire, Monsieur D. El Murr, pour ses précieux conseils et son attention tout au long de cette année. Ce mémoire sous sa direction a été pour moi une source d'enrichissement intellectuel et personnel.

Je souhaite également remercier Emma pour son aide constante et pour sa relecture attentive.

Table des matières

Remerciements.....3
Introduction.....5
Redresser 11
A. Les corps de Platon 11
B. Disciplines corporelles.....25
C. Punir et gratifier.....40
Façonner les corps.....55
A. Éducations et dispositions.....55
B. Union et procréation.....67
C. L'eugénisme platonicien 83
Faire corps.....93
A. L'unité à tout prix 93
B. Le corps de la cité.....107
C. Médecine et politique 121
Conclusion.....131
Bibliographie.....135

Introduction

Faire l'homme

Pourquoi former un homme politique ? se demande Jean-François Pradeau, au début de son essai intitulé *Platon et la cité*[1]. Parce que, répond-il, un tel homme n'existe pas encore aujourd'hui. Telle est en effet une des questions principales qui sous-tend toute l'œuvre politique platonicienne. Quel type d'homme doit diriger une cité excellente ? Quel modèle politique mettre en place pour gouverner droitement les habitants d'une cité ? Le pouvoir politique se manifeste chez Platon de multiples façons. Toute la question étant de savoir quel modèle il faut préférer. Faut-il former la cité par le pouvoir des philosophes-rois qui, ayant connaissance du Bien pourront gouverner la cité pour assurer aux citoyens une existence véritablement heureuse ? Ou alors, faut-il préférer un modèle pastoral issu du *Politique*, où c'est le tissage de toute la cité, mélangeant les caractères opposés, qui pourra amener la cité vers le bien vivre ? Ou alors, autre modèle, faut-il s'en remettre à la fonction épitactique de la loi – et non plus seulement substitutive –, loi qui ordonne donc, mais qui doit aussi persuader. Dans cette dernière optique, c'est donc le législateur qui sera la figure tutélaire de la cité. Ce dernier modèle est celui des *Lois*, dernier ouvrage de Platon, inachevé, et qui semblerait, selon les interprétations couramment admises, réunir les conditions effectives de la réalisabilité de la cité, là où la *République* proposerait un modèle idéal, donc inapplicable.

La *République* et les *Lois,* présentant le projet d'une cité idéale[2], la question du corps n'est

1 Jean-François Pradeau, *Platon et la cité,* Presses Universitaires de France, 1997, p. 44.
2 Nous n'entrons pas pour le moment dans les distinctions de statut de ces deux projets politiques.

pas éludée, mais se trouve au contraire interrogée à travers de nombreux champs d'investigation. Signalons-le dès à présent : c'est aussi bien la sexualité, la guerre, la politique pénale, et la question primordiale de l'éducation qui intéressent Platon et qui sont l'objet d'un discours politique englobant le corps. Si l'idée d'un contrôle du corps d'un point de vue politique est essentiellement développée dans la *République* et dans les *Lois,* les autres œuvres de Platon devront aussi être invoquées, dans la mesure où les rapports du corps et du pouvoir politique apparaissent à plusieurs reprises, souvent en arrière-fond du dialogue, que cela soit dans le *Politique*, ou dans le *Timée* par exemple. Dès le *Lachès*, la question de l'éducation des jeunes gens est liée à des techniques corporelles, et plus précisément à l'apprentissage du combat en armes enseigné par le pédotribe. Dès lors, peut-on voir une évolution dans l'œuvre de Platon des relations entre le corps et le pouvoir politique ? Du *Lachès* aux *Lois*, dans quelle mesure les rapports du politique et du corporel se sont-ils précisés, dans quelle mesure l'interrogation philosophique s'est-elle approfondie, jusqu'à faire une place importante au corporel dans la question politique ?

Pourquoi le corps est-il un problème ? Pour répondre à cette question, il faut d'abord en poser une autre : qu'est-ce qu'un corps pour Platon ? Quatre définitions du corps nous semblent recevables. Elles insistent, chacun à leur manière, sur un certain aspect de la réflexion platonicienne sur le corps.

a) *Le corps se définit d'abord par opposition à l'âme*. À travers cette première définition ontologique du corps, on retrouve les grands enjeux du platonisme, peut-être les plus connus. C'est donc le corps dévalué, tombeau de l'âme. Il est le lieu des désirs et des illusions, faisant obstacle à toute recherche, dit le *Phédon* (65b). « L'âme est l'homme » : cette formule du *Premier Alcibiade* (130c) serait presque suffisante pour caractériser les rapports du corps et de l'âme chez Platon. L'âme définit en effet l'intériorité : c'est elle qui constitue la partie supérieure de l'individu, sa partie rationnelle ; là où le corps est au contraire lieu des passions, des ἐπιθυμίαι**, l**ieu d'émergence des besoins pressants et se trouve du côté du désordre, voire de la bestialité. Dès lors, nous dit encore le *Premier Alcibiade,* c'est de l'âme qu'il faut « prendre soin et c'est sur elle qu'il faut diriger nos regards » (132c). De cette hiérarchie ontologique découlent deux conséquences. D'une part, c'est l'âme qui, dans cette relation, doit avoir l'ascendant sur le corps. C'est de la nature de ces deux entités que résulte l'asservissement du corps par l'âme, cette dernière devant « commander et diriger » (*Phédon*, 80a). On aperçoit d'emblée, dans la terminologie employée par Platon, la métaphore politique caractérisant les rapports de l'âme et du corps : le corps se trouve pris dans un réseau hiérarchique de commandement, analogue au rapport existant entre des gouvernés et des

gouvernants. D'autre part, le philosophe devra aller jusqu'à renoncer au corporel pour philosopher « droitement » (*Phédon,* 82c). Renoncer aux appétits du corps, c'est dès lors « se mesurer avec soi »[3], sortir victorieux d'un combat avec soi-même, afin d'atteindre la tempérance. Il est évident qu'il nous faudra revenir sur ces définitions issues pour la plupart du *Phédon*. D'autres textes permettent d'envisager le corps de façon moins critique et dans une perspective modérée et non simplement ascétique.

b) On peut proposer ensuite *une définition physiologique du corps,* issue du Timée. C'est un corps chimique et géométrique qui se dévoile alors. Il est structuré d'une certaine façon, naturellement. Il est un amas de matière, traversé de forces et de flux. Il se caractérise par ses défauts ou ses excès d'éléments ou d'humeurs, par son bourdonnement intérieur, aussi. C'est dans ce corps physique que prennent racine les désirs les plus violents, les désirs sexuels en premier lieu. Ainsi du jaillissement de la semence à partir de la moelle, ou le déplacement effréné de l'utérus. Ils sont le signe de cette violence du corps, qui devient tyrannique lorsqu'il n'est pas contrôlé. Il va donc falloir canaliser ces flux, calmer le corps dans son ensemble. Mais il ne faut pas se focaliser sur ces aspects « tyranniques » du corps : le *Timée* tente aussi de dresser une nouvelle conception du corps, non plus ascétique comme dans le *Phédon* mais qui tente de rechercher une harmonie propre au corps.

Nous avons bien conscience qu'avec ces deux premières catégories, nous dressons une image bien négative, bien sévère du corps. Est-il seulement récupérable ? Nous aurions pu insister davantage sur d'autres éléments qui pourraient participer à donner du corps une image moins austère. On pourrait d'ailleurs multiplier les définitions. On aurait pu, par exemple, parler du corps de l'amant, du corps érotique, un corps plus doux, donc – et non nous concentrer sur une première approche du corps issue du *Phèdre* et du *Timée*. Mais ce corps est bien une réalité de la philosophie platonicienne, et il ne servirait à rien de le masquer pudiquement. De plus, commencer par une analyse du *Phédon* nous permet aussi de mettre en avant d'où part du corps avant de montrer, par contraste, son point d'aboutissement après avoir été sculpté par le pouvoir politique. Partir de ces deux premières définitions donc, ontologiques et physiologiques pour arriver ensuite à un corps sculpté par la cité, à un corps politique et social. Tel est le sens des deux définitions suivantes : elles rappellent que le corps est avant tout un corps-futur, un corps à faire advenir.

c) Le corps est donc aussi *un corps sculpté, formé, vu et parfois mis en scène, c'est-à-dire un corps social et politique*. La catégorie est large : éducation, disposition, politiques eugénistes,

3 Michel Foucault, *Histoire de la sexualité,* Tome II, *L'usage des plaisirs,* Gallimard, 1976, p. 92.

disciplines militaires... Cette troisième définition semble résumer à elle seule tous les enjeux des relations du corps et du pouvoir politique. C'est en effet de ce corps social et politique dont nous parlerons avant tout. Comment faire advenir un homme nouveau, c'est-à-dire comment réformer l'âme et le corps de l'homme actuel ? Comment fabriquer un corps, utile à la cité, à la fois quant à sa défense extérieure et quant à son unité intérieure ? Comment diriger les corps dans la cité, collectivement ? Comment dresser le corps retors ?

d) *Le corps, enfin, est le résultat d'une constitution politique*. C'est un corps métaphorique. Il est le résultat du travail politique sur le corps. La question qui préoccupe principalement Platon à travers ses ouvrages, c'est en effet la question de l'unité de la cité. Comment faire que la cité soit véritablement une ? Comment faire pour que les citoyens vivent en cohésion – non pas une simple φίλια mais une cohésion radicale ? Comment faire, donc, pour que les citoyens ne forment plus qu'un seul et même corps, et qu'ils soient mus par des mêmes affinités, des mêmes pensées ? Les métaphores envisagées, dans la *République*, le *Politique* et dans les *Lois* sont certes différentes, mais elles insistent toutes sur cette nécessité de former un seul et même corps politique.

Dès lors, selon quelles modalités le pouvoir politique va-t-il investir le champ du corps ? Les disciplines du corps se retrouvent à toutes les échelles, de l'échelle individuelle à l'échelle collective, de la cité, selon des réseaux de pouvoir ininterrompu. Quatre domaines principaux semblent pouvoir être circonscrits, à première vue du moins, lorsqu'il est question d'une volonté de contrôle du corps par le pouvoir politique : la guerre, le régime pénal, l'activité sexuelle et l'éducation en général. On voit d'emblée les défauts dont souffre toute tentative de typologie : tous ces domaines entretiennent des liens forts entre eux, se superposant à bien des égards, à tel point qu'il semble parfois difficile de les distinguer. Ainsi, la guerre, le régime pénal ou l'activité sexuelle appartiennent tous plus ou moins, dans l'imaginaire d'un Grec du moins, au large champ de l'éducation. Qu'est-ce que la pratique de la gymnastique pour un enfant, si ce n'est une propédeutique à l'art de la guerre ? De même, les châtiments physiques infligés au criminel sont les conséquences d'une mauvaise éducation et doivent être à l'origine d'un redressement du corps et de l'âme. Enfin, que l'apprentissage de la sexualité soit lié à l'éducation et qu'il ait des consonances politiques est une idée développée à plusieurs reprises dans le corpus platonicien.

La question de l'éducation est très importante dans la philosophie de Platon, les devoirs et objectifs d'une bonne éducation étant très ambitieux. Celle-ci doit en effet « se révéler capable de réaliser dans les corps comme dans les âmes toute la beauté et toute l'excellence possibles » (*Lois*,

788c). Le corps et l'âme doivent être l'objet d'une éducation spécifique dès la naissance. En effet, plus tôt les enfants seront pris en charge par leurs parents ou par le pouvoir politique, plus ils pourront espérer atteindre de tels objectifs. La question de l'éducation apparaît chez Platon dès le *Lachès*. Dès le plus jeune âge, le corps doit se soumettre aux techniques de combat enseignées par le pédotribe, de tels exercices lui permettant d'acquérir une « meilleure résistance » (181e). Cette réflexion va être ensuite affinée dans la *République.* La gymnastique et la musique constituent les deux piliers principaux de l'éducation dans la cité platonicienne. La gymnastique, composée de la danse et de la lutte, ne peut être l'unique enseignement pour les jeunes gens, au risque de voir ceux-ci se transformer en véritables brutes. Inversement, ceux qui étudient uniquement la musique et la poésie deviennent « plus mous que ce qui est bon pour eux » (*République*, 410d). D'une façon générale en tout cas, on voit que la finalité de ces exercices physiques est pour une partie importante guerrière : il s'agit de préparer les hommes et les femmes au maniement des armes afin de défendre la cité. Certes, l'éducation ne concerne pas simplement le corps, et outre le dressage du corps elle vise également à rendre l'âme meilleure. Il n'en faudra pas moins questionner les rapports que l'éducation entretient avec le corps, et dans quelle mesure le corps devient pour Platon un objet de réflexion philosophique.

L'autre grand domaine que nous pouvons d'emblée évoquer, et qui est souvent l'objet d'un étonnement perplexe lorsque l'on étudie Platon, voire d'un franc rejet, est la question de la sexualité. Dans la *République* et dans les *Lois*, Platon met en place une véritable administration de la sexualité. Pour un lecteur contemporain, ces textes de Platon apparaissent bien souvent comme quasiment despotiques, et remarquables par leur absence totale de distinction entre vie privée et vie publique. La sexualité est définie, dans les *Lois*, comme un des « trois besoins » de l'homme, avec la « nourriture » et la « boisson ». Le sexe est « le plus vif » de ces besoins, « le plus aigu », celui qui peut nous rendre « complètement fous » (783a). L'analyse platonicienne de la sexualité ne diffère donc guère de la réflexion générale de Platon sur les excès du corps. Face à une telle « maladie », le législateur des *Lois* doit mettre en place un contrôle très strict de la sexualité des citoyens. C'est d'abord à une séparation stricte des sexes qu'il faut soumettre les enfants « au-dessus de six ans » (*Lois,* 764c). Garçons et filles ne doivent plus jouer et passer leur temps ensemble. Plus tard, les intendantes, relais du pouvoir politique, devront s'immiscer dans la chambre des époux pour en contrôler la procréation. L'autre aspect du contrôle de la sexualité réside dans la politique eugéniste proposée par Platon. Double eugénisme : l'un qui vise à créer un nouvel homme, par des dispositifs matrimoniaux et procréatif ; l'autre, qui vise à empêcher tout malformé de naître dans la cité.

Il faut donc avant tout redresser les corps : les corps des cités historiques sont des corps tiraillés par des aspirations excessives, des corps déformés par les désirs et les plaisirs. Homme mou, tyran, le licencieux démocrate : Platon apparaît très critique des différents corps qui se donnent à voir à son époque. Des corps administrés correctement doivent être disciplinés, soumis à une norme pour atteindre la droiture. Qu'est-ce qu'un corps droit ? C'est un corps avant tout modéré, un corps qui n'est pas soumis à des désirs irrationnels mais qui se comporte de façon juste. Ce n'est pas seulement une question de port – encore que la question ne soit pas totalement absente de l'interrogation de Platon. C'est avant tout une question de choix de vie, de choix des désirs qui devront être satisfaits ou non. Mais un corps droit, c'est aussi un corps discipliné. La droiture doit s'enraciner dans le corps, elle doit devenir une habitude du corps. Le corps doit être soumis à un pouvoir violent, qui met sans cesse le corps à l'épreuve. Redressage donc, pour ceux dont le corps est déjà tordu ; dressage pour les autres.

Mais l'interrogation politique de Platon sur le corps ne s'arrête pas à ce simple dressage. Platon ne cherche pas seulement à refaçonner des corps déjà existants. Une telle entreprise est bien nécessaire dans la cité, mais elle ne peut s'y réduire. Il faut aussi, peut-être même surtout, faire advenir un homme nouveau. Or, les dispositifs, pour un tel but, ne sont pas les mêmes. Il ne faut plus intervenir sur le corps déjà-là, mais penser au futur corps du dirigeant. Cela passe d'abord par la mise en place un système éducatif précis et strict, dès le plus jeune âge, où le corps a une réelle importance. Il s'interroge également sur la valorisation de dispositions naturelles et sur la place du corps dans les pratiques sociales et collectives. Il faut donc, pour produire du vivant, s'intéresser au biologique. C'est la politique eugéniste de Platon, une politique à la fois *a priori* dans la sélection des époux légitimes, et *a posteriori* dans la suppression des malformés et des enfants illégitimes. Perpétuer les meilleurs pour faire advenir une race supérieure, donc.

Une fois cette race d'hommes supérieurs créée, le projet politique platonicien pourra réellement se déployer. L'unité de la cité, un des buts suprêmes de la politique, sera enfin réalisée. Tisser la cité ou être uni tel un seul et même corps ? Les métaphores divergent, et les modèles se succèdent, sans que l'on sache jamais précisément quel modèle privilégier. L'exigence est bien la même, à chaque fois : faire advenir un corps, un corps unifié, dans une cité unie. Construire une unité telle que la métaphore devienne réalité, ou plus précisément, que la métaphore se rapproche le plus possible de la réalité. C'est par exemple, dans la *République*, à travers la communauté des biens, des femmes, des enfants, des peines et des plaisirs que l'on pourra atteindre la suprême unité, une seule et unique personne. Le communisme de Platon est à la fois exigeant et effrayant – mais il est aussi le signe d'une idéalité, peut-être à jamais inatteignable.

I

Redresser

A. Les corps de Platon

Si Platon souhaite contrôler et redresser les corps, c'est parce qu'ils sont la cause d'une multitude de maux : guerre, conflits dans la cité, troubles intérieurs. Pour que la cité établie soit droite, pour que la justice puisse naître dans l'âme comme dans la cité, il faut comprendre de quelle façon le corps engendre l'injustice. Cela va notamment passer par une certaine typologie des corps : tous les corps ne se valent pas. Platon ne se contente pas, en effet, de concevoir un corps qui serait idéal, mais dresse à travers sa philosophie une véritable classification hiérarchisée des corps humains. Cette classification n'est cependant pas toujours bien délimitée : on a plus affaire, parfois, à certains types généraux se recoupant qu'à des catégories strictes. D'abord, la tripartition des classes sociales de la *République* conduit ainsi à une tripartition des corps : le corps le plus vil constituant la classe des producteurs, puis les plus droits étant ceux, respectivement, des philosophes-rois d'abord, et des gardiens ensuite. À ces figures-types de la *République* se superposent les corps d'autres personnages platoniciens : ainsi du corps du tyran, rompu aux plaisirs. Ainsi aussi du jeune amant, à la peau blanche, et au corps « mou ». On observe finalement une frontière générale dans l'usage qui est fait du plaisir, et qui distingue les corps en deux grandes catégories : ceux qui ne sont pas modérés et ceux qui sont modérés – jusqu'au non-corps de l'ascète. Ce qui distingue les corps platoniciens c'est donc la place laissée aux plaisirs et aux désirs, et le degré de contrôle que l'on exerce sur eux. Dans le détail, on voit toutefois que la classification platonicienne est moins statique que dynamique, selon les différents critères retenus, et selon les enjeux philosophiques considérés.

L'importance de corps droits, bien réglés dans la cité tient au désordre qui peut survenir des corps soumis aux plaisirs et aux désirs. Guerres, révolutions, conflits en tout genre : tous ces malheurs politiques ont pour cause essentielle le corps (*Phédon*, 66c). Cette idée d'un corps débridé comme facteur de décadence dans la cité est présente dès le livre II de la *République.* La première cité élaborée « en paroles » (τῷ λόγῳ, 369c) par Socrate a ainsi comme « fondement » (ποιήσει) des besoins corporels (ἡ ἡμετέρα χρεία). Ce qui pousse un homme à s'unir à un autre homme, c'est en effet l'insuffisance dans laquelle chacun se trouve. Socrate met en évidence trois types de besoins principaux : le besoin de nourriture (ἡ τῆς τροφῆς παρασκευὴ, 369d) de se loger (οἰκήσεως) et de se vêtir (ἐσθῆτος). Ce triple enracinement de la cité dans le corps semble d'abord relever davantage du constat objectif de la naissance d'une cité que d'une critique véritable de la place du corps dans la cité. Pourtant, bien vite, les désirs ne correspondent plus aux besoins immédiats. Au strict besoin de nourriture se substitue l'abondance des mets (372ab). Par la suite, Socrate continue la liste de tous ces biens superflus : parfums, essences à brûler, hétaïres, mobilier supplémentaire, or, ivoire[4] (373a)... Et la multiplicité des besoins déréglés conduit à l'agrandissement, nécessaire, de la cité et de ses habitants, occupant une multitude de fonctions différentes (chasseurs, imitateurs, gouvernantes, porchers...).

Comment passe-t-on de la première cité décrite, à cette « cité de pourceaux » (ὑῶν πόλιν, 372d) selon l'expression de Glaucon, cité « parvenue au luxe » (τρυφῶσαν πόλιν, 372e), de l'aveu même de Socrate ? Cette question est en fait la question politique par excellence pour Platon, celle de la justice ou de l'injustice des cités : comment passe-t-on d'une cité juste à une cité injuste ? On voit d'emblée que la question du corps est fondamentale pour tout questionnement politique, dans la mesure où il est au moins le symptôme, si ce n'est la cause directe de cette décadence de la cité. La première cité décrite, avant le processus décadent, est pour Socrate la cité « véritable » (ἀληθινὴ πόλις, 372e), c'est-à-dire un « état en santé » (ὑγιής τις). La métaphore médicale est intéressante : c'est dans la mesure où la cité reste fondée sur des besoins corporels équilibrés qu'elle est en bonne santé. D'ailleurs, dans la cité décadente, les excès des plaisirs corporels mènent à un besoin accru de médecins, puisque le mode de vie d'une telle cité, et en particulier le régime alimentaire trop abondant, conduisent à un risque plus élevé de maladies. Il y a donc dans l'esprit de Socrate une corrélation stricte entre santé du corps et santé de la cité. Enfin, dernière et plus grave conséquence de la décadence de la cité : la guerre. A partir du moment où les besoins, habituellement superflus, sont devenus essentiels aux habitants de la cité malsaine, il n'y a plus d'autre choix que

4 Il est cependant très étrange que Platon ne parle absolument pas des désirs sexuels que pourraient avoir ces habitants.

l'appropriation de nouveaux territoires par la guerre. Les désirs n'ont pas de terme : ils sont illimités et ils prennent comme objet les territoires voisins. Un tel désir répond donc, fondamentalement, à une logique d'appropriation. La décadence de la cité est donc fondamentalement liée à des excès corporels : dès lors que les plaisirs et les désirs ne sont pas régulés, qu'ils ne sont pas soumis à une norme droite, c'est la cité dans son ensemble qui s'effondre, progressivement. Non seulement les excès des plaisirs sont mauvais en soi, mais ils entraînent à leur tour d'autres désagréments corporels : incommodité physiologique, par la prolifération des maladies ; misère politique, par la marche inévitable vers la guerre qu'ils provoquent. Il nous semble que le corps constitue la cause de ce déclin et non son simple symptôme. Cause partielle certes, dans la mesure où cette décadence est aussi liée à une mauvaise éducation, à certaines coutumes, où le corps possède certes une place importante, mais qui reste seconde par rapport à l'âme.

À l'inverse, les bénéfices d'une cité où les corps sont régulés sont assez évidents. Par exemple, Socrate vante l'excellence à la guerre d'une cité qui ne connaît ni or ni argent. Il s'agit de montrer que la modération n'exclut pas la puissance, bien au contraire. Même si les gardiens ne sont pas de simples « brutes » ayant seulement en vue le corps, leur éducation gymnique leur permet de vaincre vaillamment les cités contre lesquelles ils seraient en guerre. Mais la simple force des gardiens, « sauvages » envers leurs ennemis, ne suffit pas. C'est leur mode de vie tout entier, marqué par la modération, qui leur permet de vaincre jusqu'à deux à trois cités à la fois. Les autres cités, contrairement à celle considérée par Socrate, sont en effet des cités où l'or circule et afflue. Une telle richesse se lit sur les corps eux-mêmes : les soldats sont décrits comme « gros » (πιόνοιν, 422b). Le corps gras est le signe d'une cité où le luxe est excessif. Plus loin, les combattants de la cité riche sont décrits comme des « moutons gras et sans défense » (προβάτοις πίοσί τε καὶ ἁπαλοῖς, 422d). Le corps devient donc ici le signe de cette dégradation morale, causé par l'excès de richesse.

Il est difficile de comprendre précisément le statut de cette cité « en parole », élaborée par Socrate, ainsi que son « double » décadent ; plusieurs possibilités s'offrent à nous. Est-ce qu'il faut penser que plusieurs modèles différents coexistent dans la *République* ? En ce sens, la cité « en paroles » n'aurait rien à voir avec la cité des gardiens et des philosophes-rois telle qu'elle est élaborée par la suite. Ou alors, est-ce la même cité, originellement, avec les mêmes besoins, mais dont on a pris soin de régler les plaisirs et les désirs pour éviter sa décadence inévitable ? Ce deuxième modèle nous semble peut-être correspondre davantage. En même temps, comment comprendre qu'il ne soit pas question de philosophie dans cette cité ? La philosophie doit-elle intervenir seulement dans un second temps, pour redresser la cité décadente ? On pourrait dire en tout cas que cette cité de « pourceaux » et de gras « moutons » correspond à la classe des producteurs – à laquelle Platon ajoute gardiens et philosophes, pour défendre la cité et éviter sa

décadence. Ce serait dans ce cas un des rares passages où il est question du corps des producteurs. Jamais ils ne sont en effet précisément décrits par Platon – d'une façon générale, on ne sait quasiment rien des producteurs. Platon semble donc les laisser à leurs plaisirs excessifs, sans tenter de les réguler. Seuls gardiens et philosophes, qui ont en charge la défense et la direction de la cité, doivent être soumis à des normes corporelles plus ou moins strictes. On peut sans doute rapprocher les producteurs de nombreuses figures décadentes, mais le lien n'est jamais clairement établi. Le désintérêt de Platon à leur égard est patent.

Quels sont alors les critères pour réguler convenablement les plaisirs liés au corps ? Comment faire pour ne pas tomber dans l'excès ? Trois désirs sont à réguler avant toute chose : les désirs de boisson, de nourriture, et de sexe. Exemple même des désirs nécessaires mais qui doivent être comblés droitement. Le triptyque apparaît à de nombreuses reprises dans le corpus platonicien : dans le *Phédon* (64d), dans la *République* (en 430e par exemple), ou encore dans les *Lois* (à partir de 782d). Dans ce dernier dialogue, l'Étranger explique ainsi que ces trois désirs déterminent en grande partie l'excellence d'un individu (ἀρετή, 782d) si la direction donnée est droite (ἀγομένοις ὀρθῶς) ou sa dépravation (κακῶς, 782e) si la direction est contraire. On comprend donc l'intérêt politique de ces trois désirs, que l'on retrouvera à travers la constitution politique d'une hygiène corporelle et de certains dispositifs sexuels : il s'agit de former des citoyens excellents. Donner une direction droite à un désir c'est à la fois être éduqué de façon correcte, et se *gouverner* droitement – ou être gouverné droitement. Or, que signifie gouverner, si ce n'est, en effet, *diriger droitement* des citoyens ? Avant de pouvoir gouverner les autres, il faut donc être capable de se gouverner soi-même. Les trois freins invoqués par l'Étranger pour calmer de tels désirs sont dès lors la loi, la peur, et l'opinion droite (φόβῳ καὶ νόμῳ καὶ τῷ ἀληθεῖ λόγῳ, 783a). Les désirs ne sont donc pas condamnables en soi. Certes, l'Étranger en parle comme de maladies (νοσήματα) mais ce sont des maladies nécessaires, inhérentes à l'homme, maladies qu'il faut tenter de mettre au service du « meilleur ».

L'anecdote sur Sophocle, racontée par Céphale dans les premières pages de la *République* est également intéressante. À celui qui demande au vieux Sophocle comment il se sent par rapport aux « plaisirs de l'amour » (τἀφροδίσια[5], 329c), Sophocle, sagement, répond qu'il est tout simplement enchanté d'en être délivré, car les plaisirs de l'amour sont comme un « maître enragé et sauvage » (λυττῶντά τινα καὶ ἄγριον δεσπότην). Il est vrai qu'il n'est pas question ici d'une simple régulation des ἀφροδίσια, ni d'ailleurs d'une simple suppression, mais d'une diminution de

5 Pour une analyse plus détaillée du domaine des ἀφροδίσια, voir Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, Tome II, *L'usage des plaisirs*, *ibid.*, p. 53-71.

l'intensité de tels plaisirs, d'un apaisement général, d'une libération de la tutelle de ces désirs. Pourquoi une telle condamnation, radicale, des ἀφροδίσια ? Sophocle invoque deux raisons principales. D'abord, leur caractère asservissant. Lorsque nous sommes épris de désir sexuel, nous ne nous commandons plus nous-mêmes, mais nous nous trouvons sous la domination des désirs. Ils deviennent nos maîtres (δεσπότην). Réciproquement, le vieillard qui n'a plus de désir sexuel connaît une véritable libération (ἐλευθερία). À ce caractère d'asservissement s'ajoute un deuxième élément condamnable : ces désirs ne sont pas droits mais « enragés ». Ils ne sont pas conformes à une droite raison, mais ils sont frénétiques, déchaînés, sauvages. C'est pour ces deux raisons, la domination et la sauvagerie, qu'un tel désir peut être dit tyrannique – même si le mot n'apparaît pas ici comme tel. La métaphore politique est intéressante, et fréquente chez les Grecs, lorsqu'il est question des plaisirs et des désirs. Michel Foucault l'a bien remarqué : l'homme grec est pris dans un « rapport agonistique » avec lui-même[6]. Il y a instauration d'un véritable combat de soi contre soi, d'une guerre intérieure. Vaincre ses désirs, c'est être capable de se commander soi-même, et corrélativement, de commander aux autres.

L'idéal qui se dégage de cette limitation des désirs est, on le voit, un idéal de modération (σωφροσύνη). C'est bien comme une limitation des désirs et des plaisirs que cette modération est définie au livre IV de la *République* : « La modération, dis-je, est une certaine forme d'ordre harmonieux, elle est la maîtrise de certains plaisirs et désirs (Κόσμος πού τις…ἡ σωφροσύνη ἐστὶν καὶ ἡδονῶν τινων καὶ ἐπιθυμιῶν ἐγκράτεια) » (430e). Maîtriser ses plaisirs, ses désirs et ses peines, c'est les diriger par « un raisonnement soutenu par l'intellect et l'opinion droite » (431c), c'est-à-dire de soumettre au commandement de l'âme les plaisirs qui risquent d'être déréglés par le corps. Mais seul « un petit nombre » de personnes (ἐν ὀλίγοις) est capable d'une telle modération. Est-ce à dire que, dans la cité idéale, seuls les gardiens et les philosophes pourront être modérés ? Après l'exposé de la tripartition de l'âme par Socrate, la définition de la σωφροσύνη est précisée. Elle consiste toujours en l'« amitié » et la « concorde » mais cette fois entre les trois principes présentés, les ἐπιθυμίαι, le θυμός et le principe rationnel, les deux premiers étant soumis au troisième. Il n'y a donc pas élimination pure et simple des ἐπιθυμίαι, mais ces désirs doivent être contrôlés strictement par la raison. Les trois principes de l'âme coexistent également dans la cité : producteurs, gardiens, philosophes. Là encore, il ne saurait être question d'une disparition des producteurs, mais il faut arriver à une harmonie entre les trois classes.

Étudions un dernier exemple, plus ambigu. Lorsque Socrate s'interroge sur l'éducation des jeunes gens, il distingue la modération (σωφροσύνη) des chefs et celle des gouvernés :

6 Michel Foucault, *Ibid.,* p. 88.

> En ce qui concerne la modération (σωφροσύνης), les points les plus importants ne sont-ils pas pour l'essentiel d'être soumis aux chefs (ὑπηκόους εἶναι) et, pour les chefs eux-mêmes, d'être modérés en ce qui a trait aux plaisirs du vin, de l'amour et de la table (τῶν περὶ πότους καὶ ἀφροδίσια καὶ περὶ ἐδωδὰς ἡδονῶν) ? (389de).

D'une part, il est difficile de comprendre pourquoi la modération n'appartient qu'aux chefs, et d'autre part pourquoi ceux qui ne sont pas considérés comme des chefs doivent leur être soumis pour être tempérants. Est-ce que cela signifie que seuls les chefs sont capables de se gouverner eux-mêmes, tandis que les autres, ceux qui justement sont gouvernés, ne sont pas maîtres d'eux-mêmes et doivent obéir servilement aux chefs ? On retrouve là la continuité entre le gouvernement de soi et le gouvernement de l'autre. Le chef, c'est celui qui, justement se maîtrise, sait réguler ses désirs. En même temps, il ne faut sûrement pas voir dans cette relation des chefs et des soumis une relation hiérarchique très stricte. Il faut rappeler que Socrate s'interroge ici sur l'éducation des jeunes gens. D'une part, il désigne sûrement ici ceux qui ne sont pas *encore* capables de se gouverner eux-mêmes, étant trop jeunes. D'autre part, les « chefs » désignent certainement moins une hiérarchie strictement politique que sociale. Platon désigne ici « ceux qui commandent » (ἄρχοντας) en général, c'est-à-dire des hommes adultes et non strictement des dirigeants politiques. Ensuite, il faut peut-être nuancer le terme de « soumission ». Le terme grec ὑπήκοος désigne certes une obéissance, mais il peut aussi avoir le sens de « prêter l'oreille » ou d'« écouter ». La modération des jeunes est peut-être moins une soumission servile qu'une capacité d'imitation ou de reproduction fidèle du comportement des « chefs ». La modération consiste donc soit à être maître de soi-même concernant les trois plaisirs évoqués, soit, si l'on ne peut se commander, à suivre la conduite de ceux qui se gouvernent droitement.

On le voit, il est essentiel que les dirigeants soient soumis à une stricte modération concernant les plaisirs du corps. Il faut que les ἐπιθυμίαι soient constamment soumises au λόγος pour être un véritable gardien, voire un philosophe-roi. Si le corps des producteurs n'est pas directement analysé par Platon, le corps des gardiens fait en revanche l'objet d'un soin méticuleux. Les premières mentions du corps des gardiens apparaissent au livre II de la *République*. Il y est tout d'abord question des dispositions naturelles que doivent posséder les gardiens. Le gardien doit ainsi être semblable au « naturel d'un jeune chien de race » (σκύλακος, 375a). Il y a aussi et surtout des attributs corporels : une « vue perçante » (αἴσθησιν) pour voir l'ennemi au loin et le pourchasser, ainsi que de la « force » (ἰσχυρόν) pour le combattre. Une qualité de l'âme, également : le « courage » (ἀνδρεῖόν) qui va nécessairement avec une certaine « ardeur proche de la colère » (θυμοειδὴς). Socrate ajoute un autre attribut, essentiel, de ces gardiens : ils devront être « doux » (πρᾴους, 375c) envers les leurs et « hostiles » (χαλεπούς) à l'égard de leurs ennemis. Enfin, il faut

qu'ils possèdent un naturel philosophe ((προσγενέσθαι φιλόσοφος τὴν φύσιν, 375e). On trouve dans le comportement prescrit aux gardiens un certain nombre d'« interdits » du corps. Par exemple, sous la forme de ce triptyque, inédit : « il n'y a rien de plus inconvenant pour les gardiens que l'ivresse (μέθη), la mollesse (μαλακία) et la paresse (ἀργία) » (398e). Même refus des ἀφροδίσια, également : « Tu blâmeras (ψέγεις) également chez ces hommes qui veulent avoir une bonne condition physique (εὖ σώματος ἕξειν) le fait de prendre auprès d'eux une jeune maîtresse corinthienne ? » (404d). Il n'est pas question ici du risque moral des ἀφροδίσια : elles ne constituent pas un risque pour l'âme, mais pour le corps des gardiens. C'est la bonne santé qui est en jeu (εὖ σώματος ἕξειν). Avoir un « bon » corps, c'est-à-dire athlétique, robuste, signifie donc s'éloigner des plaisirs en général, et sexuels avant tout. Mais l'idéal athlétique lui-même se doit d'être en partie tempéré. Socrate nous met ainsi en garde contre toute préoccupation excessive du corps. Il serait bien dangereux en effet de ne se préoccuper *que* du corps. L'exercice mesuré du corps doit donc résider dans une gymnastique bien réglée[7]. Elle doit ainsi toujours être contrebalancée par la musique. Lorsque ce n'est pas le cas, la gymnastique mène à un tempérament brutal, déréglé (410d) : l'éducation est alors trop physique, et ne prend pas assez soin de l'âme. Le même terme de ἄγριος est utilisé ici et lorsqu'il est question de l'anecdote de Sophocle, à propos des désirs enragés et sauvages qui nous asservissent. L'excès de gymnastique mène donc à se laisser contrôler par ses désirs. De plus, les dommages causés par un excès de musique sont également importants. Ils mènent à la « mollesse » et au « raffinement » (μαλακίας τε καὶ ἡμερότητος, 410d). C'est donc encore une fois un idéal de modération qui prédomine : il faut mêler la douceur à une certaine forme de rudesse, sans toutefois que ces deux naturels ne deviennent prédominants.

Notons d'ailleurs que, aussi étonnant que cela puisse paraître pour l'époque, Platon souhaite que les femmes-gardiennes occupent les mêmes fonctions que les hommes – gymnastique, guerre, défense : « elle doivent tout accomplir en commun avec eux » (451e). Cette nécessité est rappelée dans les *Lois*[8]. Leur formation corporelle est donc également identique. Elles peuvent même s'exercer nues dans les palestres, comme les hommes[9]. Il reste que le corps n'est pas strictement comparable car, note Socrate, les femmes sont tout de même plus faibles que les hommes. Il faut dès lors qu'elles prennent une part moins importante aux activités gymniques et guerrières. Si une telle réflexion est étonnante, on ne peut cependant parler de féminisme[10] de Platon, notamment

7 Nous étudierons plus en profondeur la question de la gymnastique au début de notre deuxième partie.

8 « Laissez-moi insister en outre sur le fait que la loi qui est la mienne en dira pour les filles tout autant que pour les garçons, à savoir que les filles doivent s'entraîner d'égale façon. Et je le dirai sans me laisser effrayer le moins du monde par l'objection suivante : ni l'équitation ni la gymnastique, qui conviennent aux hommes, ne siéraient aux femmes » (804de).

9 A Sparte, les femmes suivent aussi une éducation sportive et musicale : elles apprennent le chant et la danse, pratiquent la course nues. C'est une exception assez majeure dans la Grèce antique.

10 Terme évidemment anachronique, mais que nous nous permettons d'employer, faute de mieux.

parce que le modèle d'éducation est calqué sur un modèle masculin : les femmes deviennent, en quelque sorte, des hommes – tout en leur restant inférieures[11]. La tempérance est d'ailleurs, avant tout, une vertu virile – c'est bien une « morale d'hommes faite pour les hommes »[12] qui est ici constituée. Réciproquement, l'intempérance sera plutôt féminine. Il y a toutefois bien plus de différence, semble-t-il, dans la perception du corps, entre le corps d'un gardien et d'un producteur, par exemple, qu'entre le corps d'un gardien et d'une gardienne. La sélection de ceux qui peuvent devenir gardiens n'est donc pas sexuelle, mais c'est d'abord une discrimination quant à l'aptitude de chacun. À aptitude égale, c'est l'homme qui reste toutefois, dans tous les cas, supérieur.

Après avoir analysé le corps du gardien, une question se pose à présent : à quoi ressemble le corps du philosophe ? On pourrait d'abord l'analyser à travers une figure qui apparaît essentiellement dans le *Phédon* : celle de l'ascète. Certes, cette figure est en réalité moins présente en tant que telle dans la philosophie platonicienne que dans ses commentaires postérieurs, et notamment néo-platoniciens. Toutefois, ce refus quasiment intégral des plaisirs du corps n'est pas absent de la *République*. Ainsi, le philosophe est caractérisé au livre VI comme celui qui refuse les plaisirs :

> « Et bien, chez celui dont le flot des désirs se porte vers les sciences et vers tout ce qui s'y apparente, celui-là, je pense, ne recherche que le plaisir de l'âme (περὶ τὴν τῆς ψυχῆς...ἡδονὴν), considérée en elle-même et pour elle-même, et il délaisse les plaisirs que procure le corps (τὰς δὲ διὰ τοῦ σώματος ἐκλείποιεν), s'il est bien authentiquement un philosophe (ἀληθῶς φιλόσοφός), et non seulement une sorte de contrefaçon » (485d).

Si Socrate explique qu'un tel homme sera modéré, et cheminera inévitablement vers la vertu, il faut toutefois remarquer que l'idéal de modération est ici sensiblement différent de celui que nous avons déjà analysé. Il n'est plus question, en effet, de soumettre les désirs désordonnés au principe rationnel. Mais Socrate donne ici l'impression que le « véritable philosophe » doit se couper de tout plaisir du corps. Le corps disparaît de l'horizon philosophique. Cette définition du philosophe est donc dans la lignée de celle du *Phédon*. Dans ce dialogue, Socrate explique en effet que le philosophe ne doit pas céder aux plaisirs que l'on prend à la boisson, à la nourriture, aux plaisirs charnels, ainsi qu'à tous les soins que l'on donne au corps (τὰς ἄλλας τὰς περὶ τὸ σῶμα θεραπείας, 64d). Il n'est pas non plus intéressé par tous les artifices qui visent à travestir le corps. Socrate va plus loin : non seulement le philosophe ne doit pas se préoccuper du corps mais il doit s'en éloigner

11 Sur la question des femmes chez Platon, et du féminisme, voir par exemple : Annas J., *Plato's Republic and Feminism,* in *Philosophy*, 51, 1976 ; Pomeroy S., *Feminism in Book V of Plato's Republic,* in *Apeiron*, 8, 1974 ; Bluestone, N.H., *Women and the Ideal Society. Plato's* Republic *and the Modern Myths of the Gender,* Amherst, Univ. of Massachusetts Press, 1987.

12 Michel Foucault, *Histoire de la sexualité,* Tome II, *L'usage des plaisirs*, *ibid.*, p. 112.

(ἀφεστάναι) le plus possible (64e). Les thèses soutenues dans le *Phédon,* condamnant unanimement le corps, sont bien connues : le corps est un tombeau pour l'âme, une prison (εἱργμοῦ, 82e), et l'âme du philosophe doit se détacher (ἀπολύων, 65a) le plus possible d'un tel corps. Le corps est un obstacle à l'activité philosophique : chaque fois, en effet, que l'âme se sert du corps – c'est-à-dire, principalement, des sens – pour examiner quelque chose, elle se trouve trompée (ἐξαπατᾶται, 65b) par lui. Le constat est donc sans appel : on ne sera réellement philosophe que détaché du corps. On ne sera jamais capable de penser avec un tel corps, source de tant d'affairements. La pensée véritable ne nous sera accessible que dans la mort.

Mais la tendance ascétique du *Phédon* et de certains autres passages du corpus platonicien ne sont pas caractéristiques de l'ensemble de l'œuvre platonicienne. Le philosophe ne doit pas nécessairement renoncer aux plaisirs. On peut proposer, avec Francesco Gregorio, deux corrections à cette vision dépréciative du corps issue du *Phédon*[13]. D'abord, le corpus platonicien ne doit pas être confondu avec la tradition issue du platonisme, et en particulier avec ses « hybridations néoplatoniciennes et chrétiennes ». « Socrate n'est pas un Père du désert luttant contre la tentation » rappelle Foucault[14]. La véritable « haine du corps » est plus tardive, donc, que la philosophie platonicienne[15]. Deuxième correction : la pensée de Platon est une pensée complexe, qui ne peut être ramenée à un simple ascétisme. Dans d'autres textes, Socrate est ainsi loin d'apparaître comme un ascète prônant une morale austère. Que penser, par exemple, du Socrate du *Charmide* ? Que penser des remarques sensuelles de Socrate à l'égard de Charmide, et surtout, de la difficulté de Socrate à se contenir alors qu'il entrevoit « l'intérieur de son vêtement » (εἶδόν τε τὰ ἐντὸς τοῦ ἱματίου, 155d) ? Il se sent « brûler » et perdre possession de lui-même (ἐφλεγόμην καὶ οὐκέτ' ἐν ἐμαυτοῦ ἦν). Comment lier alors *Phédon* au reste du corpus ? Est-ce qu'il faut penser que le contexte particulier de la mort prochaine de Socrate a orienté quelque peu les thèses platoniciennes vers un renoncement au corps ?

Dans les *Lois* également, le renoncement intégral aux plaisirs est loin d'être préconisé. L'Étranger note ainsi que Lycurgue, le législateur spartiate, est le seul parmi les Grecs et les Barbares, à avoir « prescrit de s''abstenir des plaisirs les plus grands et des distractions les plus attrayantes » (τῶν μεγίστων ἡδονῶν καὶ παιδιῶν ἐπέταξεν ἀπέχεσθαι καὶ μὴ γεύεσθαι, 635b). Dans le but de résister à certains plaisirs, les plaisirs les plus irrationnels, le législateur mythique a jugé préférable de bannir tous les plaisirs de la cité, étant sûr alors que les citoyens ne deviennent esclaves d'aucun plaisir. Il n'y a plus aucun objet qui risquerait d'entraîner aux plaisirs. Mais la

13 Francesco Gregorio, « Le corps de l'Idée : Platon et la médecine antique », p. 3.
14 Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, Tome II, *L'usage des plaisirs*, *ibid.*, p. 31.
15 Sur la « haine du corps » après la philosophie platonicienne, on peut consulter Eric Roberston Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965.

position ascétique de la cité spartiate est tout à fait condamnable. La vertu ne réside pas là. L'économie des désirs et des plaisirs mise en place par Lycurgue n'est pas plus modérée que ne le sont les désirs irrationnels du tyran. Il y a un problème de sélection des plaisirs : comment peut-on réellement bannir *tous* les plaisirs ? Certains plaisirs sont bons à prendre, du moment qu'ils restent toujours soumis au principe rationnel de l'âme, et qu'ils n'excèdent pas cette dimension. Comment comprendre, malgré cette dimension ascétique évidente, que l'Étranger d'Athènes critique pourtant la « licence » des femmes spartiates (τὴν τῶν γυναικῶν παρ' ὑμῖν ἄνεσιν, 637c) ? Comment peut-on être *ἄνεσις,* relâché ou détendu, tout en épousant une rigidité ascétique ? Est-ce qu'il ne faut pas comprendre plutôt que les femmes ne sont pas soumises à l'interdiction des plaisirs mais peuvent se prélasser dans tous types de plaisirs ? Plus précisément, il faudrait comprendre, avec Aristote, que les femmes, *théoriquement*, étaient soumises à une telle interdiction, mais qu'*en pratique*, cela échoua[16]. Dans la *Politique*, Aristote examine en effet la constitution spartiate et les mœurs des citoyens. Et il remarque comme Platon la « licence » des femmes spartiates (ἡ περὶ τὰς γυναῖκας ἄνεσις)[17]. La constitution de Lycurgue est pour Aristote un véritable échec dans la mesure où la moitié de l'État – c'est-à-dire toutes les femmes – a vécu dans un luxe amollissant. La tyrannie des femmes, soumettant par leurs charmes les hommes, causa, selon lui, encore plus de désordre qu'une guerre. Le corps amolli est donc un facteur de dissension important.

Face aux corps sculptés, quoique modérés, des gardiens et des philosophes-rois, se dressent les corps décadents. Ils sont déjà présents en partie dans la cité idéale, à travers la classe des producteurs. Mais ces corps décadents se propagent d'autant plus avec le déclin des cités. Mais comment la discorde peut-être survenir d'une cité idéale ? Alors que la cité « en paroles » semblait avoir résisté à ce processus, comment, à la fin de la *République*, en vient-on à postuler la probable fin de Callipolis ? Il est bien sûr difficile qu'un tel Etat s'altère. Mais comme tout ce qui naît et qui est soumis à la corruption, il ne peut pourtant durer éternellement. Au bout d'un certain temps, les naissances se feront de plus en plus irrégulières et les races d'or, d'argent, d'airain et de fer se mêleront petit à petit. Un tel mélange ne peut mener qu'à la discorde. Une telle division mène à un gouvernement à mi-chemin entre l'aristocratie et l'oligarchie – une timocratie, en fait – où ce sont les hommes rudes, portés aux choses de la guerre et avides de richesses (c'est-à-dire, très certainement, des anciens gardiens mal éduqués) qui vont prendre le pouvoir (547e). Autre caractéristique qui fait de ces citoyens de véritables contre-modèles : ils cherchent progressivement à échapper aux lois. Non pas qu'ils deviennent de véritables criminels. Platon explique qu'ils

16 Cet échec tient notamment au fait que les femmes n'avaient pas le droit de participer aux repas communs avec les hommes, selon Platon.

17 Aristote, *Politique,* II, VI, §5, 1269b. Notons par ailleurs la présence, dans les deux textes, du même terme ἄνεσις.

cherchent plutôt à enfreindre les lois par caprice, ou par défi, tels des enfants qui « cherchent à échapper à leur père » (ὥσπερ παῖδες πατέρα τὸν νόμον ἀποδιδράσκοντες, 548b). La raison de ce défi est qu'ils ont été éduqués non par persuasion (ὑπὸ πειθοῦς) mais par contrainte (ὑπὸ βίας). Et les raisons mêmes de cette éducation par la contrainte tiennent, dit-il, à la négligence de la philosophie et à la priorité accordée à la gymnastique plutôt qu'à la musique. Comment comprendre qu'un excès de soin accordé au corps puisse mener à une éducation contrainte, puis elle-même mener à un détournement progressif des lois ? L'excès de gymnastique conduit à une augmentation et à un manque de contrôle des désirs sauvages. Or, comment persuader quelqu'un, avec des arguments raisonnables, si une telle personne est déjà en grande partie inféodée à des désirs irrationnels ? Seule la violence de la contrainte peut faire obéir une telle personne. Mais une telle contrainte ne peut mener à un enracinement de la loi dans l'âme du citoyen. Elle mène au contraire, semble-t-il, à une marque certes vive mais superficielle. L'excès d'attention accordé au corps à travers la gymnastique mène donc bien à de mauvaises dispositions, comme le contournement de la loi.

D'une façon générale, il semble qu'il y ait en fait deux mauvais usages de la gymnastique différents. L'un qui tend vers une brutalité excessive, qui laisse une place trop importance à la force physique : c'est l'excès qui se trouve du côté d'un déchaînement des désirs, du côté de l'homme tyrannique et de la guerre. L'autre excès, qui dénature tout autant la gymnastique, peut être nommé « esthétique » - même si, en un sens, il n'a plus rien à voir avec la gymnastique. On le trouve aussi sous les noms de « toilette » ou de « cosmétique » (le terme grec est κομμωτική). C'est essentiellement dans le *Gorgias* que ce concept est développé. La toilette est la routine qui consiste à s'embellir par des vêtements, des fards ou des postiches. C'est donc une dissimulation trompeuse (ἀπατηλὴ), un travestissement de son « véritable » corps. Seul l'art de la gymnastique – et non la simple routine cosmétique – peut donner lieu à un beau corps. La κομμωτική semble donc proche de ce que Platon appelle ailleurs l'ἡμερότης, le raffinement, ou encore la μαλακία, la mollesse. On voit bien d'ailleurs que cette esthétique, malgré ses apparences flatteuses, n'a plus rien à voir avec la véritable gymnastique virile. La μαλακία et l'ἡμερότης sont d'ailleurs deux dispositions qui caractérisent les hommes qui ont seulement bénéficié d'une éducation musicale, et non gymnique (410d).

Dans le *Phèdre*, se demandant quelle sorte de corps doit rechercher un amant et quels soins il peut donner, Socrate dresse un portrait critique de l'aimé. Comment se caractérise un tel corps ? Essentiellement par la même mollesse, et tous les attributs qui y sont liés :

> on verra l'amant poursuivre un garçon mou (μαλθακό) et sans muscle (οὐ στερεὸν), qui a été élevé non pas en

> plein soleil (ἐν ἡλίῳ καθαρῷ), mais dans une ombre épaisse (ὑπὸ συμμιγεῖ σκιᾷ), qui est resté étranger aux fatigues viriles (πόνων..ἀνδρείων) et aux sueurs de l'effort (ἱδρώτων ξηρῶν), accoutumé qu'il est plutôt à une vie délicate et efféminée (ἁπαλῆς καὶ ἀνάνδρου), un garçon qui, faute d'en avoir en propre, se pare de couleurs (χρώμασι) et d'avantages d'emprunt, et qui n'a pour toute autre occupation que ce qui se rattache à ce genre de vie (239cd)

Le terme de μαλακία n'est pas utilisé, Socrate y substituant le terme μαλθακόν. Mais c'est la même mollesse mentionnée ici, opposée à l'adjectif στερεὸν, qui renvoie au corps « solide » des autres jeunes hommes. Deuxième opposition mentionnée par Socrate : l'un a été élevé dans l'ombre (σκιᾷ), tandis que l'autre a la peau bronzée par le soleil (ἡλίῳ). Dernière opposition, enfin, entre la virilité (ἀνδρείων) des uns, et le caractère efféminé (ἀνάνδρου), tendre, des autres. Le corps « mou » de l'amant est donc un corps efféminé, un corps qui n'est pas habitué aux exercices physiques, à la gymnastique, mais qui se laisse au contraire aller aux plaisirs raffinés, dans une forme de paresse luxueuse. Le même adjectif d'ἁπαλός est par ailleurs utilisé lorsqu'il était question des « moutons gras et sans défense » (προβάτοις πίοσί τε καὶ ἁπαλοῖς, 422d) des cités décadentes, tombées dans un luxe démesuré. On retrouve également la préoccupation esthétique, trompeuse : un tel corps n'étant pas sculpté par la gymnastique et n'étant pas assombri par le soleil – signe d'une activité virile *extérieure*, d'un travail agricole ou pastoral, contrairement à une paresse toute *intérieure*, féminine, de gestion, reclus dans l'οἶκος – il faut le masquer, le parer d'accessoires cosmétiques[18]. Cependant, ce type d'aimé « mou » est davantage l'objet, dans ces passages, d'une satire sociale et d'une critique morale d'un type d'homme propre à son époque, que comme un corps décadent source de réelles préoccupations politiques.

Après le régime timocratique vient alors l'oligarchie. Là encore, ses citoyens sont des gens avides de richesses. Il y a en fait, dans l'oligarchie, deux cités : celle des riches et celle des pauvres. Rien n'est dit toutefois sur les corps de ces individus. Mais une évidence s'impose : de tels hommes ne se gouverneront pas eux-mêmes. Comment les corps se caractérisent-ils dans la démocratie ? Le corps du jeune homme vivant en démocratie se caractérise par sa mollesse (μαλακοὺς, 556c), là encore. Son corps est incapable de tout effort (ἀπόνους, 556b). Il ne peut se discipliner, ni dans les plaisirs, ni dans les peines. Ces jeunes gens vivent d'une façon générale dans la luxure (τρυφῶντας). Et leur corps est désormais si faible qu'ils tombent malades pour un rien (556e). C'est peut-être à ce moment que la μαλακία devient une préoccupation politique[19]. Si on caractérise habituellement

18 Sur la dialectique complexe de l'intérieur et de l'extérieur en Grèce, on peut se référer à l'article de Jean-Pierre Vernant intitulé « Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs », in *Mythe et pensée chez les Grecs*, La découverte, p. 155-201.

19 Notons d'ailleurs que pour Aristote, c'est plutôt l'oligarchie qui créé de tels corps : « dans les oligarchies, les fils des gouvernants vivent dans la mollesse (τρυφῶσιν), alors que ceux des gens modestes deviennent entraînés et durs à la

l'homme démocratique par sa liberté, cette liberté doit plutôt être appelée licence, voire incontinence. Le corps même du démocrate ne connaît aucune constance, mais alterne sans cesse entre un extrême et l'autre, satisfaisant ses moindres désirs :

> il passe ses journées (καθ' ἡμέραν) à satisfaire sur cette lancée le désir (ἐπιθυμίᾳ) qui fait irruption : aujourd'hui il s'enivre (μεθύων) au son des flûtes, demain il se contente de boire de l'eau (ὑδροποτῶν) et se laisse maigrir ; un jour il s'entraîne au gymnase (γυμναζόμενος), le lendemain il est lascif et indifférent à tout (ἀμελῶν), et parfois on le voit même donner son temps à ce qu'il croit être la philosophie (ἐν φιλοσοφίᾳ διατρίβων) (561cd).

L'existence « libre » est donc une existence capricieuse. Et le caprice s'inscrit dans le corps lui-même, un tel corps ne connaissant aucune stabilité physique, alternant mollesse excessive et rudesse gymnique : le corps est tiraillé entre des aspirations contraires.

Socrate examine enfin le dernier type de constitution du livre VIII de la *République,* la tyrannie, avec que sa figure représentative, le tyran. C'est la liberté excessive de la démocratie qui donne naissance à la tyrannie. Une fois le tyran au pouvoir, il sera placé dans la constante nécessité de faire la guerre : à la fois pour justifier sa tyrannie et pour éliminer ses opposants (567a). Le dérèglement despotique du tyran implique nécessairement la guerre. Il n'y a paradoxalement pas grand chose à dire sur le corps du tyran. Certes, il concentre toutes les critiques de Platon, puisqu'il cristallise tous les défauts propres au corps. Cet homme est pour Platon profondément malheureux et atteint d'une véritable « maladie » (579c). Son âme est totalement asservie au tyrannique Éros, il se gouverne très mal lui-même (κακῶς ἐν ἑαυτῷ πολιτευόμενος). Le tyran est l'esclave (δοῦλος) de ses désirs. Mais il y a plus : ses désirs ne sont pas simplement dérégulés, mais bien « monstrueux ». Ils constituent « une catégorie particulière de désirs non nécessaires »[20], désirs criminels et contre-nature : ceux sont ceux qui « s'éveillent pendant le sommeil » (571c). Le fondement tyrannique des désirs est donc assez différent de ceux du producteur, de l'homme démocratique ou oligarchique. Les différences sont plutôt des différences de nature, et non simplement de degré – le tyran est bien un homme à part, monstrueusement différent.

Tous les corps de se valent pas. La constitution de personnages emblématiques d'un certain dérèglement du corps, figures-repoussoirs, permet à Platon de définir son propre idéal corporel. Le corps doit être athlétique sans devenir rude ; il doit être l'objet d'un souci quasi-permanent sans que

---

peine, si bien que c'est plutôt eux qui veulent et peuvent innover », *Politique*, 1310a23. Ici, malgré la traduction, ce n'est pas tant la mollesse que le luxe excessif des oligarques qui est critiqué. Le verbe τρυφάω est également utilisé par Platon dans le texte de la *République* (556b), que nous avons cité. Cela prouve bien que les corps des jeunes, la mollesse et la vie luxueuse dans les cités étaient un objet de préoccupation politique important.

20 Annie Larivée, « Malaise dans la cité. Eros et tyrannie au livre IX de la *République* », in *Etudes sur la république de platon, 1. de la justice. Education, psychologie et politique*, Vrin, 2005, p. 178.

ce souci ne devienne cosmétique ; l'homme doit maîtriser ses plaisirs et ses désirs sans tomber dans un ascétisme exagéré. L'important c'est donc le juste milieu, la modération. Il y a bien des désirs nécessaires : il ne faut pas les éviter mais il faut qu'ils soient toujours soumis à notre partie raisonnante. Il y a donc un rapport agonistique avec son propre corps assez important : tout est dans la maîtrise que l'on impose à ses désirs. La discipline que l'on exige de soi, ce n'est pas une simple obligation morale, mais c'est une manière de vaincre ses désirs, de se vaincre soi-même. C'est dans ce commandement à soi que l'on peut comprendre le passage du gouvernement de soi au gouvernement des autres : commander ses désirs, puis commander les autres. Dans ces figures-types que Platon dresse, il semble que Platon insiste donc moins, pour l'instant, sur une volonté de codifier strictement les comportements individuels, que sur une certaine pratique des désirs, sur un certain art des plaisirs, selon l'expression de Michel Foucault.

B. Disciplines corporelles

Le corps est l'objet d'un contrôle strict et constant de la part du pouvoir politique. Il faut administrer les corps pour que la cité soit juste, et ce, dans à peu près tous les domaines de la vie politique et sociale. Plusieurs éléments peuvent être mis en avant. D'abord, une surveillance générale de la population, qui a pour but de normaliser les comportements. Ensuite, la mise en place de disciplines corporelles élaborées qui visent à ancrer profondément dans le corps les dispositions voulues. Enfin, dernière dimension que nous pouvons présenter comme une alternative : faut-il dresser ces corps par une éducation violente ou par le jeu ? Les deux modèles coexistent dans la philosophie politique de Platon – même si une nette préférence se dessine pour la seconde option.

Platon met donc en place une surveillance stricte à Callipolis ainsi que dans la cité des Magnètes. Elles n'ont pas la même étendue : alors que dans la première, la surveillance se limite à la seule classe des gardiens, dans la seconde, la surveillance s'étend à toute la population. Dans la *République*, la surveillance est donc concentrée sur les gardiens. Sa finalité est très différente des *Lois*, puisqu'elle n'a pas un but strictement normalisateur ou punitif. Cette surveillance vise plutôt une sélection ; et elle est fondamentalement liée à un système d'épreuves violentes. La surveillance est donc à prendre ici au sens d'un repérage des meilleurs gardiens, exercée sans doute par les philosophes-rois déjà en place. Dans les *Lois,* la surveillance politique des citoyens va beaucoup plus loin. Il ne s'agit pas de la surveillance d'une partie des citoyens, les gardiens, mais de tous les citoyens, sans exception. Cette surveillance s'échelonne, comme chez les enfants des gardiens, sur toute une vie, de l'enfance à la vieillesse (νέων τε ὄντων καὶ ἐπὶ τὸ πρεσβύτερον ἰόντων μέχρι γήρως, 631e). On pourrait penser, à première vue, que l'éducation juvénile des citoyens suffise : une fois les principes corrects établis dans l'âme des citoyens, ils pourraient alors toujours agir droitement. Or, la surveillance doit tout de même être constante, sans faille, et fonctionner selon un système de rétribution dual, entre le blâme et l'honneur. L'Étranger précise que le législateur doit « observer et surveiller » (ἐπεσκεμμένον καὶ παραπεφυλαχότα, 632a) les citoyens. Il est tout à fait caractéristique que Platon n'utilise pas des verbes comme σκοπέω ou ἐφοράω pour désigner l'acte de surveiller. Il lui préfère le verbe παραφυλάσσω. Or, ce terme est dédié à la guerre ; il signifie « veiller auprès », mais aussi « garder militairement ». C'est donc bien à une surveillance toute militaire que sont soumis les citoyens.

Quel est l'objet de cette surveillance ? C'est, d'une façon générale, le cadre des rapports sociaux qui est le centre de l'intérêt. « Rapports » au sens large : Platon joue ici de l'ambiguïté du grec ὁμιλία (631e), qui désigne aussi les rapports sexuels. Plus précisément, il s'agit, à l'intérieur de ces rapports sociaux, d'observer les souffrances physiques (λύπας), les plaisirs (ἡδονὰς), les désirs (ἐπιθυμίας), et les penchants sexuels (ἐρώτων τὰς σπουδὰς, 632a). Le but est aussi d'éviter que les citoyens ne tombent dans des accès de colère et de frayeur (ἐν ὀργαῖς τε αὖ καὶ ἐν φόβοις). Plus loin, Platon ajoute que le législateur doit surveiller la façon dont les citoyens acquièrent des richesses, les relations qu'ils nouent entre eux ou qu'ils rompent. En clair, il faut régler l'économie des plaisirs et des douleurs, normaliser les aspirations des citoyens et leurs relations, discipliner la façon dont ils investissent le champ émotionnel et leur sexualité. Le législateur doit déterminer, dans tous ces domaines, ce qui est beau et ce qui ne l'est pas (τό τε καλὸν καὶ μή, 632b), par l'action normalisatrice du blâme et de l'éloge. On a donc affaire à une surveillance constante des citoyens, une vigilance continue. Est-ce qu'on ne pourrait pas voir, à travers cette surveillance généralisée, la figure de l'éphore spartiate[21] ? L'éphore avait en effet à Sparte une fonction de contrôle de la société, élu pour surveiller la société, garantir le respect des règles, des bonnes mœurs et de l'ordre public. Un tel pouvoir ubiquitaire, même s'il s'appuyait sur des exemples historiques, serait-il applicable ? En droit, très certainement. Mais il nécessiterait un dense réseau, structuré, maillé, pour surveiller intégralement et constamment les 5040 citoyens des *Lois*[22]. Le but de la surveillance est donc la normalisation, des âmes et des corps, et la création d'une certaine concorde entre les citoyens, par la sélection d'affects communs.

Cette prise en charge totale de l'individu, dans les *Lois*, ne s'arrête pas à la surveillance des rapports sociaux. C'est aussi un certain rapport à soi-même et au temps qui se trouve défini par Platon, qui souhaite régler strictement l'emploi du temps des citoyens. Si l'on veut vivre une vie totalement tournée vers la vertu, en ce qui concerne l'âme et le corps, il faut en effet régler strictement son emploi du temps. Platon est emphatique : *tous* les moments du jour *et* de la nuit (*πᾶσα* δὲ νύξ *τε καὶ* ἡμέρα*,* 807d) suffisent *à peine*, si l'on s'y s'applique droitement, à acquérir de telles vertus. Régler précisément l'emploi du temps est donc une nécessité politique. La rigueur de l'emploi du temps est extrême : non seulement il faut que la totalité du temps libre soit contrôlé (περὶ τὸν χρόνον ἅπαντα), temps nocturne compris donc, mais encore pendant toute la vie de

21 Notons toutefois qu'on ne trouve que trois mentions des éphores dans l'œuvre de Platon (*Alcibiade*, 121b ; *Lois*, 692a et 712d) alors que Sparte occupe tout de même une place relativement importante dans la réflexion politique de Platon.

22 On touche peut-être ici à un point intéressant sur le rapport de la *République* et des *Lois.* Alors que de nombreux commentateurs s'accordent à dire que dans les *Lois* Platon en vient à un modèle de cité plus « raisonnable » et plus « réalisable », on voit bien en même temps que les *Lois* contiennent aussi une part d'« idéalité ». Concernant la surveillance notamment, les propositions de Platon sont bien plus développées et intrusives que dans la *République.*

l'homme. Le contenu de cet emploi du temps n'est pas précisément exposé. Un conseil est prodigué, à ce propos : le bon citoyen doit s'habituer à peu dormir. Étant donné les obligations, civiques et domestiques, d'un homme vertueux, s'habituer à dormir peu est nécessaire : il ne faut garder de sommeil que ce qui est utile pour la santé (ὠφέλιμοι δὲ αὐτοῖς τε καὶ συμπάσῃ τῇ πόλει, 808c). Il y a encore ici une discipline du corps à acquérir, afin d'habituer son propre corps à se contenter de peu de sommeil. C'est la discipline répétée qui finit par produire la norme.

La première grande catégorie politique de la discipline nous semble donc être celle de la surveillance[23]. On peut ensuite étudier deux domaines, où les disciplines du corps sont précisément approfondies : le domaine militaire et le domaine sexuel. Une maîtrise stricte des corps est évidemment essentielle pour la guerre – et cette maîtrise s'établit, s'enracine, grâce à un certain nombre d'entraînements militaires. Au début du livre VIII des *Lois*, l'Étranger donne ainsi quelques indications concernant les exercices qu'il faut organiser dans la cité. Ce n'est pas en temps de guerre, bien entendu, qu'il faut s'entraîner à la guerre, mais en temps de paix. L'Étranger précise qu'il faut ordonner aux citoyens de faire des exercices militaires au moins un jour par mois, ou plus si les magistrats le jugent nécessaire (829b). Des exercices mensuels peuvent sembler peu, étant donné l'importance de la préparation à la guerre. Mais, premièrement, l'Athénien dresse ici un minimum, et les magistrats peuvent, s'ils le souhaitent, organiser des entraînements militaires plusieurs jours par mois. Deuxièmement, l'Athénien précise que le peuple entier (hommes, femmes et même enfants) peut être appelé à s'entraîner. Il faut alors imaginer, pour prendre la mesure d'un tel entraînement, une cité entière, composée de plusieurs milliers d'hommes – 5040 dans l'idéal – s'entraîner à la guerre d'un même élan, dans un même rythme. Convoquer le peuple entier (πανδημίαν, 829b) à un entraînement militaire n'est cependant pas obligatoire, et les magistrats peuvent se contenter de les convoquer par « sections ». Enfin, il ne faut pas oublier que l'entraînement militaire en tant que tel n'est qu'un aspect de toutes les activités à tendance militaire qui existent dans la cité : jouer ou danser, c'est déjà s'entraîner.

Ces entraînements mensuels doivent avoir lieu sur tout le territoire, comme si l'on se trouvait réellement en guerre. Les citoyens doivent donc se soumettre à un entraînement en conditions réelles : c'est une véritable simulation de guerre. Les armes et les projectiles doivent être le plus proche possible de la vérité afin que la peur ne soit pas absente des combats – tout en évitant de tuer des citoyens dans l'exercice. C'est un jeu de rôle que Platon propose ici, avec d'un côté l'armée de la

23 Est-ce que ne pourrait pas, par ailleurs, rapprocher de quelque manière cette surveillance du modèle pastoral tel qu'il est développé dans le *Politique*, par exemple ? La surveillance généralisée serait alors similaire au soin apporté par le dieu-berger qui prend soin, individuellement, de chacune des bêtes de son troupeau. On voit bien toutefois que la surveillance ne peut apporter un soin individuel de façon ininterrompue. De plus, le surveillant ne gère pas vraiment des comportements généraux, mais il gère et sanctionne avant tout des écarts.

cité et de l'autre ses « ennemis ». L'aspect imitatif est donc important en tant que mise en condition totale. Dans ce texte, il est cependant peu question d'une véritable discipline corporelle individuelle à mettre en place. Le pouvoir n'investit pas le corps individuel ici, mais le corps collectif. La discipline corporelle a lieu en amont d'un tel entraînement, qui doit donc montrer les effets de ces exercices répétés.

L'organisation des expéditions militaires en tant que telle n'est décrite qu'au livre XII des *Lois*. C'est là que la mise en place de véritables dispositifs corporels est la plus frappante. Dans l'exposé que fait l'Athénien, il apparaît que le premier et plus important principe est l'existence d'un chef : « que personne, homme ou femme, ne reste sans chef (τὸ μηδέποτε ἄναρχον, 942a) ». L'Athénien ne parle pas seulement de la guerre, mais aussi des périodes de paix, et des jeux en général. Cela signifie donc qu'il faut *toujours* obéir à un chef, quel qu'il soit. Il ne faut jamais, explique en effet l'Athénien, que son âme ne prenne l'habitude « d'agir seule et sans contrôle ». Cette dépendance au chef est quasiment totale :

> Au contraire, en pleine guerre ou en pleine paix (ἔν τε πολέμῳ παντὶ καὶ ἐν εἰρήνῃ πάσῃ), il faut vivre les yeux constamment fixés sur le chef (πρὸς τὸν ἄρχοντα ἀεὶ βλέποντα) et le suivre, se laisser diriger (κυβερνώμενον) par lui jusque dans les choses les plus infimes : par exemple, s'arrêter à son commandement, marcher, s'exercer, prendre son bain ou son repas, rester éveillé la nuit pour monter la garde ou pour porter un message ; et dans les combats eux-mêmes (ἐν αὐτοῖς τοῖς κινδύνοις) ne poursuivre l'ennemi et ne céder du terrain sans que les chefs en aient donné le signal (…) (942b).

L'âme doit toujours être soumise au chef, et agir selon ses directives : l'ordre déclenche le comportement voulu. Certes, c'est une obéissance de l'âme qui est mise en avant ici. Mais on voit bien que c'est à une discipline avant tout corporelle que doivent se soumettre les citoyens. Il faut obéir au chef jusqu'aux soins que l'on donne à son corps, jusqu'à la façon de prendre son bain ou son repas. L'exigence demandée au corps est radicale. Tous ces gestes auxquels on ne prête pas attention, tous ces gestes qui font partie d'habitudes corporelles, qui ne sont normalement pas régies, contraintes, mais laissées libres par une certaine autonomie du corps, doivent être, au contraire, codifiées, réglementées, disciplinées. Tel est bien le but de la discipline : l'automatisme des habitudes ; la création d'un corps docile et transformé[24]. Le chef est celui qui possède l'autorité de commandement, relais du pouvoir politique, pendant la guerre, et bien au-delà. C'est lui qui décide à quelles lois infimes le corps doit se soumettre, sa décision reposant sur une connaissance droite du

24 On retrouve assez bien, dans cet assujettissement du corps par le chef, la définition que donne Michel Foucault des « disciplines » : « Ces méthodes qui permettent le contrôle minutieux des opérations du corps, qui assurent l'assujettissement constant de ses forces et leur imposent un rapport de docilité-utilité, c'est cela qu'on peut appeler les « disciplines » » (*Surveiller et punir*, Gallimard, 1975, p. 161).

métier militaire. Il faut que ces lois soient inscrites dans le corps à un tel point qu'on ait l'impression que c'est le chef lui-même qui dirige les individus pendant la guerre. Le corps n'agit plus par lui-même mais c'est bien le chef qui fait se mouvoir ces centaines de corps durant la bataille. En même temps, il est intéressant de remarquer que cette subordination totale au chef doit aussi mener à la cohérence du tout, du groupe :

> en un mot, enseigner à l'âme, au moyen de l'habitude, à ne pas connaître et à ne pas savoir entreprendre une action menée isolément des autres, mais à faire que la vie de tous soit pour tous les plus possible vécue en groupe, ensemble et en commun (ἀλλ᾽ ἀθρόον ἀεὶ καὶ ἅμα καὶ κοινὸν τὸν βίον ὅτι μάλιστα πᾶσι πάντων γίγνεσθαι) (942bc).

La soumission au chef a pour but la cohésion du groupe. Le chef est bien la « tête » du groupe, qui constitue un véritable corps. C'est l'addition de corps formés par les exigences de la guerre, corps strictement disciplinés, qui permet de créer un groupe uni, avançant d'un même pas. C'est le soin apporté à chaque corps particulier, individualisé, qui permet au groupe de faire corps, d'advenir comme entité supérieure et englobante. Aucune individualité dans ce groupe, donc : d'un côté l'individu est écrasé par le chef ; de l'autre, il est fondu dans le groupe. La guerre est donc le domaine par excellence où les corps doivent être soumis, disciplinés, habitués à l'obéissance. C'est la gestion et la discipline particulière des corps qui permet ensuite de donner naissance à un corps uni et un, un corps guerrier capable de défendre la cité. Cela n'est pas sans rappeler les phalanges antiques, formations militaires où les hoplites se déploient en rang serrés, attaquant l'ennemi comme un seul et unique corps.

Remarquons finalement la nécessité de la résistance des citoyens : il faut qu'ils puissent supporter « la faim, la soif, le froid, la chaleur et à coucher à la dure » (942d). Il y a une endurance physique à entraîner, une discipline presque ascétique à acquérir. Ce passage n'est pas sans rappeler la description de la cryptie par Mégille[25] :

> « ce que l'on appelle la « cryptie » (κρυπτεία), qui constitue un merveilleux exercice d'endurance en multipliant les douleurs à supporter (πολύπονος) : aller pieds nus en plein hiver (ἀνυποδησίαι), coucher à la dure (ἀστρωσίαι), s'occuper de soi en se passant de serviteur (ἄνευ θεραπόντων), aller au hasard de nuit comme de jour sur l'ensemble du territoire (633bc).

La cryptie, pour Mégille, constitue un semblable exercice d'endurance, un apprentissage de la douleur. Mais cette interprétation de la cryptie a de quoi nous surprendre. Il est vrai que cette

25 Dans tout le corpus platonicien, il n'y a que deux mentions de la cryptie : ce texte, et un passage de *Lois*, VI (763b), où Platon se demane si on peut nommer les « intendants de la campagne » les « cryptes ».

institution spartiate est source de nombreuses divergences d'interprétation[26]. Certains historiens, peu nombreux toutefois, font de la cryptie une simple institution de défense du territoire[27]. Il est plutôt généralement admis que cette institution constitue un entraînement initiatique, où les meilleurs soldats éprouvent un dur entraînement militaire, mais surtout un entraînement passant par le meurtre de masse d'hilotes[28]. Platon semble suivre la première interprétation. Or, si tant est que la cryptie est bien cette institution initiatique passant par le meurtre d'hilotes, comment comprendre que Platon la décrive de cette manière ? Il est bien sûr possible que les réalités spartiates ne soient pas bien connues à cette époque, ou qu'elles soient en partie fantasmées – même si Platon en sait assez pour connaître au moins le nom de cette institution. Le décalage semble assez grand, de plus, entre l'intérêt que porte Platon à la cité spartiate (quant aux institutions et aux coutumes) et sa méconnaissance de la cryptie. On pourrait aussi penser que Platon connaissait cette institution mais décide dans les *Lois* d'en minimiser la portée. Est-ce que parler d'endurance n'est pas un euphémisme pour désigner ces épreuves d'une rare violence, euphémisme dont il use déjà à plusieurs reprises, pour parler des politiques eugéniques, par exemple ?

Le texte des *Lois* qui met en place les entraînements militaires continue d'ailleurs ainsi :

> « Et ce qui est le plus important, c'est de ne pas gâter la capacité de résistance de la tête et des pieds (δύναμιν μὴ διαφθείρειν) en les protégeant par des choses étrangères dont on les enveloppe (σκεπασμάτων περικαλυφῇ), rendant ainsi inutiles le poil et le cuir que fait pousser la nature » (942de)

Or, on retrouve là, de façon tout à fait intéressante, des impératifs spartiates. Selon Xénophon, dans *La République des Lacédémoniens* (II, 3), Lycurgue lui-même avait proscrit les chaussures pour éviter tout amollissement du corps et pour au contraire endurcir (κρατύνειν) le plus possible les pieds, et permettre aux enfants de gravir, bondir et courir pieds-nus (ἀνυποδησίᾳ) plus aisément. Il faut donc développer le plus possible cette aptitude (ἀσκήσειαν). L'endurcissement du corps passe aussi, pour les spartiates, par le port d'un unique manteau tout au long de l'année. Platon accorde une place importante, dans ces disciplines militaires, à un apprentissage de la douleur et de la résistance physique, en partie hérité de Sparte.

À côté des disciplines militaires, on trouve également, dans les *Lois*, la mise en place de véritables dispositifs sexuels. Si ces dispositifs ne sont bien sûr pas éloignés de préoccupations eugéniques, ils sont toutefois globalement absents de la *République*. L'Athénien souhaite ici exposer

26 Pour un point récent sur les différentes interprétations de la Cryptie, on peut consulter Jean-Christophe Couvenhes, « Les kryptoi spartiates », *Dialogues d'histoire ancienne*, 2014/Supplément 11 (Supplément 11), p. 45-76.
27 Par exemple, K.M.T. Chrimes, *Ancient Sparta. A re-examination of the evidence,* Manchester, 1949, p. 374-376.
28 C'est l'interprétation, traditionnelle, de Jean Ducat, *Spartan Education. Youth and Society in the Classical Period,* The Classical Press of Wales, 2006.

comment doivent se comporter les jeunes époux, en vue de faire les enfants les plus beaux et les meilleurs pour la cité (καλλίστους καὶ ἀρίστους, 783d). Pour cela il suffit, dit l'Athénien, d'être attentif à soi et à ce que l'on fait (προσέχωσιν αὐτοῖς τε καὶ τῇ πράξει τὸν νοῦν, 783e). Mais comment être sûr que ces hommes et ces femmes soient bien attentifs ? L'Athénien ne voit qu'une solution : il faut désigner des femmes chargées de la surveillance des amants. Elles s'assembleront chaque jour dans le temple d'Eilithyie – déesse de l'enfantement – afin de se signaler mutuellement celles et ceux qui ne concentrent pas tous leurs efforts à la procréation. La surveillance doit durer un temps extrêmement long : dix ans – mais à condition qu'au bout de ces années, les deux époux aient eu des enfants. S'ils n'en ont pas eu, ils seront séparés, pour le bien de la communauté. Cette surveillance s'ajoute à la surveillance générale entreprise par le législateur : il y a donc plusieurs niveaux de surveillance dans la cité des Magnètes, imbriqués les uns dans les autres. À la surveillance générale des rapports sociaux, des désirs et des souffrances physiques du législateur, s'ajoute ici une surveillance minutieuse, intime, de l'activité sexuelle. Comment se déroule, précisément, la surveillance des inspectrices ? Le texte des *Lois* ne le dit pas. On sait simplement que ces femmes ont le droit d'entrer dans la maison des époux, et d'employer soit des avertissements, soit la menace (τὰ μὲν νουθετοῦσαι, τὰ δὲ καὶ ἀπειλοῦσαι, 784c) pour mettre fin à la « faute commise » (ἁμαρτίας) et à « l'ignorance » (ἀμαθίας) dont les époux font preuve. Les inspectrices sont donc autorisées non seulement à pénétrer dans la maison des époux, mais aussi à assister à leurs ébats, afin de vérifier la correction de leur attitude sexuelle. D'une façon générale, il y a dans cette loi le souci d'inculquer aux jeunes mariés une certaine éducation sexuelle, convenable. Les termes utilisés (νουθετοῦσαι, ἀπειλοῦσαι, ἁμαρτίας, ἀμαθίας) renvoient en effet au domaine éducatif. Les jeunes mariés, vivant peut-être leurs premières expériences sexuelles, ont besoin d'être guidés. Doit-on penser que les inspectrices recommandent ou déconseillent jusqu'à certaines positions précises ? Est-ce qu'il y a certaines positions qui seraient propices au meilleur enfantement possible ? De ce point de vue, c'est aussi la crainte que l'homme ne se livre à des positions tendanciellement passives, où la femme dominerait – positions dégradantes pour un homme. Peut-on aller jusqu'à dire, de même, qu'il y aurait un véritable « art érotique » à inculquer ?

Pourtant, comment une simple éducation sexuelle peut-elle durer si longtemps ? Faut-il un temps si long – dix ans – pour corriger ses erreurs, pour apprendre à procréer convenablement ? On pourrait alors dire que Platon ne recherche pas tant la simple acquisition d'une éducation sexuelle, qu'il ne craint le risque de déviance sexuelle. Non seulement acquérir de bonnes dispositions, mais aussi les conserver. Contrairement aux autres domaines éducatifs, il semble que les dispositions sexuelles ne s'ancrent pas profondément par la persuasion. Il faut toujours les redresser, contre le risque de déviance. Quoi qu'il en soit, on voit bien qu'il y a dans la sexualité un véritable enjeu

éducatif et politique. La sexualité n'est plus totalement fondée sur un rapport intime à son propre corps, mais elle devient en partie publique, par l'intervention d'une tierce personne, représentante de l'autorité politique. Que faire si les inspectrices ne parviennent pas, malgré les menaces et les avertissements, à inculquer aux jeunes mariés les bonnes dispositions ? Elles doivent s'en remettre à l'autorité supérieure, aux gardiens, qui tenteront à leur tour de faire cesser ces conduites. Leur mode d'action n'est pas précisé. Si les jeunes mariés ne se conduisent toujours pas droitement, leurs noms devront être rendus publics, en précisant à tous qu'on ne peut rendre ces individus meilleurs. Diverses dégradations civiques leur seront également infligées.

On voit bien quel est l'un des buts profonds de ces disciplines : ancrer dans le corps des habitudes. Une fois ces habitudes acquises, le corps s'est enrichi de nouvelles capacités : il ne voit plus les efforts pour obéir au chef, ou pour contrôler sa sexualité ; mais ces efforts sont devenus sa propre norme. Les capacités de contrôle, d'effort ou de résistance sont augmentées. Les aptitudes du corps sont d'une façon générale optimisées. On peut penser à un passage de l'*Hippias mineur*, où Socrate nous explique que l'homme meilleur sur le plan physique est capable de faire non seulement ce qui exige de la force mais aussi ce qui se fait par faiblesse (καὶ τὰ ἰσχυρὰ καὶ τὰ ἀσθενῆ, 374ab), ce qui est noble mais aussi ce qui est honteux (καὶ τὰ αἰσχρὰ καὶ τὰ καλά, 374b). Les potentialités du corps sont quasiment sans restriction ici. Il ne faut pas se contenter d'acquérir de la force et de faire de son corps un corps athlétique : mais il faut faire en sorte que son corps soit capable d'un usage maximal comme d'un usage minimal. Le corps doit être utilisable dans ses capacités radicalement contraires. C'est le signe d'une maîtrise pleine et entière de son corps. Il est aussi intéressant de remarquer qu'il y a ici une dimension d'imitation, de comédie. Ce qui compte n'est pas seulement la capacité en tant que telle, mais le comportement, c'est-à-dire l'attitude corporelle. Il s'agit de faire *comme si* le corps était trop faible, *comme si* nos dispositions étaient honteuses[29].

Vu les effets bénéfiques de ces dispositifs, la tentation semble grande de les multiplier pour contrôler le plus possible les corps de la cité. Or, Platon reconnaît qu'une telle entreprise est ardue : il est difficilement possible de faire des lois qui toucheraient tous les domaines de la vie des individus. Il y a donc un difficile équilibre à maintenir entre la nécessité de normaliser les comportements des individus, et l'impossibilité de faire des lois sur tout[30]. Il faut donc mettre en

29 On pourrait multiplier les exemples qui insistent sur la possibilité d'augmenter ses capacités corporelles par l'exercice habituel. La discipline du corps est donc aussi une discipline de soi, qui réside dans un entraînement régulier et volontariste. Ainsi du pugiliste, qui doit s'entraîner chaque jour. La régularité entraîne l'habitude des mouvements, met en place les réflexes. Le pugiliste doit aussi imiter, avec le plus de véracité possible, les vrais combats. Platon précise cependant que si personne n'est disponible pour l'entraînement, l'athlète peut utiliser un mannequin pour s'entraîner malgré tout. La régularité de l'entraînement est donc plus importante que son caractère vraisemblable. De même, si aucun mannequin n'est disponible pour s'entraîner, le pugiliste peut s'entraîner seul, comme s'il se battait contre son ombre (*Lois*, 829e-830c).

30 On pourrait ajouter également une autre difficulté : il est difficile de dicter aux corps une seule et même règle de

place, dans la cité, un certain nombre de relais de la loi. La discipline en est une, en un sens, même si elle est souvent liée à la loi. Les disciplines ont bien pour effet, assurément, d'établir ce que Michel Foucault appelle une « infra-pénalité » : elles sont là pour quadriller des conduites que les lois laissent habituellement vides[31]. La décision de Platon de ne pas légiférer sur ce qui touche à la vie privée des individus est donc avant tout technique, et non morale ou politique. On ne peut légiférer sur ce qui se passe dans le domaine privé, dans l'intérieur des maisons (Ἰδίᾳ...καὶ κατ' οἰκίας, 788a). Pourtant, il n'en reste pas moins que les actes domestiques peuvent être entachés d'illégalité ; et ce comportement dérogatoire à l'égard de la loi pourrait introduire de l'hétérogénéité dans les mœurs de la cité (οὐχ ὅμοια ἀλλήλοις). Chacun se laissant aller à ses propres passions personnelles et changeantes, et surtout au chagrin ou au plaisir (λύπης τε καὶ ἡδονῆς, 788b), les mœurs de la cité ne sont plus uniformes entre tous les citoyens. L'hétérogénéité des mœurs des citoyens mène donc au risque de division au sein même de la cité. Enfin, dernière conséquence d'une telle absence de lois : la simple habitude à enfreindre la loi, même s'il s'agit d'une loi de peu d'importance, mène par la suite à enfreindre des lois plus importantes. C'est donc avant tout par la coutume, par les habitudes sociales transmises par l'éducation, que les lois peuvent être respectées jusque dans les maisons.

Il existe ainsi de nombreuses lois sociales tacites qui règlent les comportements et qui imposent ses normes au corps. Socrate en cite un certain nombre dans la *République* :

> Le respect silencieux qu'il convient que les jeunes manifestent devant ceux qui sont plus âgés (σιγάς τε τῶν νεωτέρων παρὰ πρεσβυτέροις ἃς πρέπει ; les manières de s'asseoir et de se lever (κατακλίσεις καὶ ὑπαναστάσεις), et les soins à l'égard des parents (γονέων θεραπείας) ; la manière de se coiffer (κουράς), de s'habiller (ἀμπεχόνας), de se chausser (ὑποδέσεις), tout ce qui touche à l'apparence corporelle (καὶ ὅλον τὸν τοῦ σώματος σχηματισμὸν) et tous les détails de ce genre (καὶ τἆλλα ὅσα τοιαῦτα) (…) Légiférer (Νομοθετεῖν) sur ces questions serait, je crois, candide (425b)

On ne peut donc établir de loi à ces sujets : non seulement il serait bien difficile de les faire appliquer, mais en plus on tomberait dans le défaut d'une loi trop particulière. Mais celui qui est éduqué excellemment se conformera de lui-même à de telles obligations sociales. Il ne s'agit donc pas de donner une liberté étendue concernant la façon de disposer de son corps, de l'utiliser, de se l'approprier en société. Au contraire faut-il suivre les usages sociaux en vigueur. Ce n'est pas par la loi mais par l'éducation, par la transmission de la coutume, qu'il faut mettre en place de tels

conduite. Il en est en effet des corps comme des constitutions : il est ardu de rendre une règle totalement indiscutable, valable dans tous les cas. Ainsi, en médecine, un remède prescrit à un corps peut être nuisible (βλάπτον, *Lois*, 636a) pour un autre corps. Ainsi des exercices du gymnase ou des repas communs : ils sont à la fois utiles et nuisibles. Il paraît donc difficile de légiférer avec rigidité sur le domaine corporel.

31 Michel Foucault, *Surveiller et punir*, *ibid.*, p. 209.

dispositifs corporels : la manière de se coiffer, de s'asseoir et de se lever, et de façon générale tout ce qui touche à l'apparence du corps doivent donc bien être normalisés, codifiés.

Le projet politique de Platon inclut donc une interrogation sur le dressage et le redressement des corps. Ce dressage doit être effectif dans des domaines particuliers où la place du corps est capitale – domaines militaires et sexuels, surtout. Mais ce dressage doit aussi concerner le corps social dans son ensemble – et c'est dans le cadre de l'éducation qu'on le retrouve alors avant tout[32]. Comment dresser le corps de l'enfant ? Comment lui imposer des disciplines corporelles strictes ? Il y a pour ainsi dire deux conceptions : la discipline ancrée de force, par la violence ; et celle qui ruse, en quelque sorte, par le jeu, pour s'imposer. La violence de l'éducation est surtout présente dans la *République*. Au livre V, un rite violent, spécifique aux enfants des gardiens, est ainsi mis en avant. Les enfants les plus robustes (ἀδροί, 466e) doivent suivre, à cheval, leurs parents à la guerre. C'est pour se former qu'ils doivent être les spectateurs (θεωροὺς, 467c) des férocités guerrières, se mettant du même coup en partie en danger. Pourquoi une telle éducation est-elle nécessaire ? Pourquoi exposer de simples enfants à la violence de la guerre ? On peut évidemment voir là un rite de passage viril. Les enfants des gardiens doivent s'habituer à la violence des corps brisés, entaillés : eux-mêmes devront plus tard faire la guerre. Il faut habituer l'âme à supporter la vue des corps mutilés – et peut-être même se préparer à voir son propre corps mutilé.

Le rite revient, dans une forme quelque peu différente, au livre VII. Juste avant cela, Socrate a pourtant insisté sur la supériorité du jeu (παίζω) sur la force (βίᾳ, 536e) dans l'éducation des enfants et dans l'apprentissage des lois. Faut-il comprendre que Socrate considère que le spectacle de la guerre, du point de vue d'un enfant, est une sorte de jeu ? Socrate ajoute un élément nouveau au rite : les enfants devront goûter le sang (αἵματος, 537a) répandu sur le champ de bataille, tels des chiots (σκύλακας). Il semble difficile de voir dans un tel geste le signe d'un jeu – et encore plus difficile d'imaginer qu'un tel geste puisse ne pas être contraint. L'éducation est ici moins jeu que pure violence. Qu'est-ce que peut bien signifier cette ingestion de sang ? Symboliquement, le sang renvoie à la vie, à la force. Il s'agit pour l'enfant de développer ses forces, de s'approprier le courage viril d'un combattant, selon les caractères ordinaires du sang comme régénérateur et purificateur. Le sang, c'est aussi le siège de la génération et de la race : il est dès lors un facteur de transmission. Mais les symboles négatifs ne sont jamais bien loin non plus, lorsqu'il est question du sang : sa présence sur le champ de bataille dit bien, également, la proximité avec la mort. Il est difficile de dire d'où vient ce rituel. Il rappelle évidemment de nombreux sacrifices religieux. Ainsi des

32 Nous reviendrons sur la question de l'éducation et ses rapports avec le corps dans notre deuxième partie. Nous nous contentons ici d'esquisser certaines lignes directrices à propos de la thématique du dressage et des moyens utilisés pour ancrer cette éducation.

sacrifices d'animaux domestiques, très communs, où l'on faisait couler le sang sur l'autel, en offrande aux dieux. Mais il est rarement question de chien dans de telles offrandes ; puisqu'il s'agit le plus souvent du sacrifice d'un bœuf. On trouve aussi d'autres pratiques rituelles qui consistent en la mise à mort d'un chien pour les funérailles d'un guerrier ou d'un chasseur. Mais nous n'avons pu trouver de rites ou de mythes consistant à faire boire à un enfant ou à un chien le sang de la bataille. L'origine de ce rituel reste donc pour nous en grande partie une énigme.

On retrouve la violence éducative dans les épreuves auxquelles sont soumis les enfants des gardiens. Ces épreuves ont pour but de repérer ceux qui seront les plus fidèles aux intérêts de l'État. Une fois ces gardiens sélectionnés, il faut les surveiller constamment afin de s'assurer de leur loyauté. Cette surveillance a lieu dès l'enfance (ἐκ παίδων, 413c) et durant toute leur vie (παρὰ πάντα τὸν βίον, 412de). La sélection des meilleurs gardiens repose sur un exercice de mémorisation : celui qui n'oubliera jamais les intérêts de l'État, malgré les épreuves traversées (épreuves qui favorisent justement un tel oubli), sera sélectionné. La mémoire dont il est question ici n'est pas une mémorisation mécanique, ni un simple souvenir ; c'est bien plutôt l'enracinement de principes politiques dans l'âme même des gardiens[33]. La troisième épreuve est une épreuve « d'ensorcellement » (γοητείας, 413d) : elle consiste à confronter les jeunes guerriers à des situations horribles (εἰς δείματ' ἄττα κομιστέον) puis à les relancer dans les plaisirs (καὶ εἰς ἡδονὰς). Platon ne précise pas plus le contenu de ces épreuves. Quel est le but d'une telle épreuve ? L'alternance des plaisirs et de la peur a pour but de les désorienter dans l'oscillation d'expériences radicalement contraires, et extrêmes. Le corps comme l'âme doivent être malmenés. Certes, il s'agit tout de même, avant tout, de tester la stabilité et la maîtrise du gardien, en toutes circonstances. On ne cherche pas une simple résistance physique ou morale, donc, mais bien toujours un certain enracinement des dispositions. Il n'en reste pas moins que ces épreuves, de nature politique, sont intrinsèquement violentes. La violence est un moyen nécessaire pour sélectionner les plus aptes gouvernants : celui qui aura réussi toutes ces épreuves deviendra donc gouvernant de la cité et il recevra les plus grands honneurs.

Lorsque nous étudions les épreuves décrites par Platon dans la *République*, il est difficile de ne pas avoir en tête l'*agogè* spartiate. Le système éducatif spartiate se caractérise en effet par une violence sans pareil : frugalité, humiliations continuelles, coups de fouets, dénuement, châtiments... Tout est fait pour que le passage à l'âge adulte ait tous les airs d'un rituel violent, où les jeunes spartiates devront sans cesse de distinguer en acceptant la douleur, voire en la recherchant. Mais ce

33 Jean-Pierre Vernant note que même dans cette question de la mémoire on retrouve l'exigence d'un véritable dressage militaire : « Ce qui caractérise la philosophie, c'est qu'à l'observance rituelle (…) comme à l'exercice militaire elle substitue un entraînement proprement intellectuel, *un dressage mental* qui met l'accent avant tout, comme dans la *mélétè* poétique, sur une discipline de mémoire » (nous soulignons), Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, *La Grèce ancienne. II. L'espace et le temps,* Paris, 1991, p. 167.

modèle n'est pas celui adopté par Platon : il va trop loin. Cette austérité et cette violence continuelles ne peuvent mener à la vertu. Comme le remarque Jean-Pierre Vernant, « faute d'être tempérée et adoucie par la *sophrosunè*, la modération, le type d'*aristeia*, d'excellence, que visent dans l'agoge les épreuves de ruse, de violence et de brutalité, se profile, dévié et déformé, sous l'aspect d'une sauvagerie bestiale, d'un monstrueux terrifiant[34] ».

Ajoutons un autre exemple : celui du *Protagoras.* Exemple quelque peu singulier, il est vrai, dans la mesure où c'est Protagoras qui exprime ses vues sur les rapports de l'éducation et de la violence – sur la question du « redressage » comme il le dit lui-même – et non Socrate ou l'Étranger, qui correspondent habituellement aux vues de Platon. Il nous semble néanmoins que le propos que développe Protagoras n'est pas très éloigné de ce que pourrait penser Platon. Pour Protagoras donc, l'éducation consiste en une discipline du corps et de l'âme :

> En réalité, on commence quand les enfants sont petits (Ἐκ παίδων σμικρῶν), et on continue leur vie durant à leur prodiguer enseignements et admonestations. Dès que l'enfant comprend ce qu'on lui dit, sa nourrice, sa mère, son pédagogue, son père lui-même (καὶ τροφὸς καὶ μήτηρ καὶ παιδαγωγὸς καὶ αὐτὸς ὁ πατὴρ) rivalisent d'efforts pour le rendre meilleur possible ; à chacune de ses paroles, à chacun de ses actes, ils lui apprennent et lui expliquent que ceci est juste, cela est injuste, ceci est beau, cela laid, ceci pieux, cela impie, et fais ceci, ne fais pas cela ! S'il obéit de son plein gré, très bien ; sinon, comme on redresse un bâton tordu et recourbé, ils le redressent par des menaces et par des coups (ὥσπερ ξύλον διαστρεφόμενον καὶ καμπτόμενον εὐθύνουσιν ἀπειλαῖς καὶ πληγαῖς) (325cd).

L'éducation doit prendre place dès la plus tendre enfance et durer toute la vie. Elle implique un nombre important de relais, de figures tutélaires : on voit donc d'emblée l'importance de l'éducation dans le nombre de personnes impliquées et dans sa durée[35]. De façon empirique, il faut permettre à l'enfant de distinguer le juste de l'injuste, le beau du laid. Protagoras remarque que l'éducation d'un enfant qui possède un naturel doux et discipliné ne semble pas nécessiter de violence pour s'imposer. En revanche, dès lors que l'enfant n'apprend pas avec docilité, dès lors qu'il ne se laisse pas persuader par ses parents, il faut le contraindre. L'image est forte : tel un bâton tordu et recourbé, il faut redresser l'enfant par des menaces et par des coups. Un enfant à l'âme *tordue* est justement, au sens propre, un enfant *pervers.* Les coups donnés à l'enfant, les sévices infligés au

34 Jean-Pierre Vernant, « Entre la honte et la gloire : l'identité du jeune spartiate », *L'individu, la mort, l'amour*, Gallimard, 1989, p. 206.

35 Cette multiplication des regards épiant le jeune rappelle aussi, dans une certaine mesure, l'*agogè,* où chaque jeune est « continuellement sous le regard d'autrui, épié, contrôlé, jugé, puni : par le pédonome, le bouagos, l'eiren, les adultes, les vieillards, tous ses camarades. Pas un seul endroit, pas un seul instant où le fautif ne trouve quelqu'un prêt à le réprimander et le châtier. L'œil de la cité, multiplié, est sans cesse posé sur lui », Jean-Pierre Vernant, « Entre la honte et la gloire : l'identité du jeune Spartiate », *L'individu, la mort, l'amour*, Gallimard, 1989, p. 203

corps comme punition d'un mauvais comportement, constituent une méthode acceptée et encouragée pour donner une bonne direction à l'âme de l'enfant. C'est seulement par la violence des coups, orthopédique de l'âme, qu'un enfant indiscipliné peut acquérir la discipline. On retrouve ici la division habituelle entre contrainte et persuasion. Il faut d'abord tenter de persuader puis, si la persuasion ne produit pas d'effet satisfaisant, on peut utiliser la contrainte. Dans l'esprit de Protagoras, les coups constituent un procédé, certes à utiliser en dernier recours, mais qui a l'avantage d'être plutôt efficace : l'habitude des coups finira par produire le comportement souhaité. Protagoras est aussi le témoin d'une certaine tradition : la violence éducative est en effet un lieu commun de l'éducation en générale, et particulièrement à l'époque grecque[36].

C'est dans cette efficacité du sévisse corporel que se trouve peut-être la différence entre Platon et Protagoras. Généralement, Socrate soutient en effet qu'il faut préférer la persuasion à la contrainte : alors que la première inscrit durablement les enseignements dans l'âme et dans le corps de l'enfant, la contrainte ne produit qu'une marque aussi brève qu'elle est vive, entraînant du même coup, très certainement, des coups répétés. Cela tient notamment à ce que la violence ne semble pas, pour l'enfant, avoir de justification réelle, là où la persuasion donne les raisons de l'éducation, faisant comprendre à l'enfant pourquoi il faut agir de telle manière. L'acquisition des dispositions, d'habitudes corporelles doit donc se faire avant tout par la persuasion, et en particulier par le jeu. Opposer violence éducative et jeu ne signifie pas que le jeu serait, pour Platon, synonyme de « laisser-aller » du corps[37]. Dans les *Lois*, l'Étranger explique que la question des jeux est essentielle pour instituer les lois (περὶ θέσεως νόμων, 797a)[38]. Il faut que les jeunes du même âge se livrent toujours aux mêmes jeux, suivant les mêmes principes et de la même façon, afin qu'ils s'y habituent en profondeur. Changer systématiquement les jeux auxquels les enfants doivent jouer est le pire fléau pour la cité (οὐκ εἶναι ζημίαν μείζω πάσαις πόλεσιν, 797c). Il est d'ailleurs particulièrement grave, précise l'Étranger d'Athènes de changer les règles concernant la décence et l'indécence du maintien corporel et concernant l'utilisation d'accessoires qui donnent une certaine

36 Sur la violence et l'éducation, voir « Violence ou douceur. Les normes éducatives dans les sociétés grecque et romaine », Bernard Legras, in *Histoire de l'éducation*, n°118, avril-juin 2008, p. 11-34. Sur la violence en générale dans l'Antiquité grecque et romaine, voir Jean-Marie Bertrand (dir.), *La violence dans les mondes grec et romain*, Acte du colloque international, Paris, 2-4 mai 2002, Publications de la Sorbonne, 2005.

37 Il faut en effet trouver un juste milieu entre le laisser-aller qui rend le caractère des enfants difficile, capricieux, et la contrainte, violente, qui créé des êtres bas (ταπεινοὺς, *Lois*, 791d), esclaves (ἀνελευθέρους) et misanthropes (μισανθρώπους).

38 La même exigence est formulée par Socrate dans la *République* : « Il faut sans attendre faire participer nos jeunes à un jeu qui les rapproche davantage de la loi » (424e). Le jeu est tout de même, globalement, plus présent dans les *Lois* que dans la *République* – qui connaît, en revanche, une éducation plus violente. Cela tient en partie à la différence de type de gouvernement entre la *République* et les *Lois*. Alors que dans le premier modèle, les gardiens et les philosophes-rois seront chargés de diriger la cité ; dans le second la loi devient bien plus centrale dans la cité – d'où la question : comment ancrer la loi ?

apparence du corps. On comprend ce que vise aussi le jeu : définir une certaine norme du corps, une certaine façon d'utiliser son corps et d'habituer les enfants, dès le plus jeune âge donc, à respecter cette norme. C'est le temps qui implante l'habitude dans le corps. Changer une habitude, changer un jeu, c'est perdre les bénéfices du temps, et devoir reprendre l'apprentissage à zéro. Derrière le jeu, ce n'est donc pas le simple laisser-aller du corps, mais au contraire une stricte discipline corporelle.

Un peu à part du jeu, mais partageant certains de ses buts, se trouve l'art choral (χορούς, 654a). L'art choral est une composante essentielle de l'éducation des jeunes gens. Pourquoi prescrire un tel art ? L'Athénien commence à expliquer que les jeunes gens sont en général dans l'incapacité de se tenir tranquilles : ils ne cessent de bouger leur corps ou d'émettre des sons (τοῖς τε σώμασι καὶ ταῖς φωναῖς ἡσυχίαν ἄγειν οὐ δύνασθαι, 653d). Or, l'art choral permet de procurer harmonie et rythme ; il est facteur d'ordre, ordre du corps et de la voix. Le jeune corps est ainsi caractérisé par une mobilité irrépressible, une excitation que le pouvoir politique va devoir canaliser, grâce à la danse. Il ne s'agit pas de refréner totalement le corps, autoritairement, ni de l'empêcher de s'exprimer. Il faut au contraire utiliser cette énergie en faveur d'une certaine éducation, et modeler le corps selon la volonté du pouvoir politique. La mobilité irrépressible du corps va donc pouvoir s'exprimer dans l'art choral. Plus loin[39], l'Athénien oppose le désordre (ἀτάκτως), du corps des enfants, qui ne sont pas encore éduqués, au sens de l'ordre que doit acquérir l'homme. Le terme ἀτάκτως est intéressant car Platon utilise là encore un vocabulaire militaire. Ce terme désigne en effet, généralement, le désordre des troupes, dans une armée. La danse, c'est donc un jeu, mais dont le fondement est aussi lié à des techniques militaires, à un désir d'ordre, à travers ces mouvements mécaniques indéfiniment répétés qui finissent par conférer au danseur une certaine grâce.

Ajoutons que l'Étranger d'Athènes distingue deux espèces de danses (ὄρχησίν, 814e). La première espèce imite, dans ce qu'ils ont de plus nobles, les plus beaux mouvements du corps (τὴν μὲν τῶν καλλιόνων σωμάτων ἐπὶ τὸ σεμνὸν μιμουμένην), tandis que l'autre imite, dans ce qu'ils ont de plus vils, les mouvements les plus laids (τὴν δὲ τῶν αἰσχιόνων ἐπὶ τὸ φαῦλον). Une deuxième division a lieu. La première espèce est ainsi subdivisée en danse guerrière (πόλεμον) ou « pyrrhique » (πυρρίχην, 815a) et en danse pacifique (εἰρηνικὴν, 814e). La danse guerrière imite les efforts violents du corps tandis que la danse pacifique imite les âmes disposées à la tempérance. La danse guerrière imite donc des combats, avec tous les mouvements qui lui sont liés : mouvements d'esquives ou de bonds, mouvements offensifs. Elle s'accompagne même d'armes, notamment le javelot et l'arc. La danse « pyrrhique », avec ses hommes en armes stimulant les combats, était ainsi particulièrement à l'honneur à Sparte et en Crète – comme si l'Étranger faisait ici signe vers les cités

39 À partir de 664e.

de ses interlocuteurs. La danse est donc aussi préparation du corps à la guerre. Certes, elle ne doit pas être uniquement en vue de la guerre – puisque son pendant pacifique est bien présent. Mais il n'en reste pas moins que la danse est le relais efficace d'une discipline corporelle, à visée guerrière, combative. Les entraînements militaires répétés, mécaniques, voire autoritaires, ne sont pas le seul biais pour acquérir des habitudes corporelles. Mais la danse, activité ludique et gracieuse, est un vecteur important pour apprendre à combattre, préparer son corps.

C. Punir et gratifier

Le pouvoir politique platonicien met en place un système élaboré de punitions et de gratifications qui permettent de discriminer, à partir de critères en partie corporels, le citoyen qui mérite les honneurs et celui qui doit, au contraire, être blâmé. André Laks parle à propos de l'éloge et du blâme de véritables « catégories rhétoriques[40] ». Elles irriguent en effet la politique platonicienne ; elles sont les leviers d'une action politique normalisatrice. Dans cette vaste catégorie de la punition et de la gratification, il faut aussi étudier la politique pénale de la cité idéale, décrite très précisément par Platon[41]. Là encore, un certain rapport au corps, et une volonté de redresser les corps pervers. Comment punir ? Selon quelles finalités ?

Lorsque l'on interroge le système des rétributions mis en place par Platon, on peut distinguer trois finalités : définir des normes, pousser au dépassement de soi, notamment dans la guerre, distinguer une élite politique.

Définir des normes : cela n'est possible, pour une communauté donnée, qu'en agissant dans l'espace de la cité tout entière. C'est l'espace social dans son ensemble qui doit être soumis à un système strict de punitions et de louanges ; cela demande donc une surveillance constante des citoyens. On se souvient du texte des *Lois,* dans lequel l'Étranger explique que la tâche du législateur, est de surveiller et de guider les citoyens par des marques d'honneurs (τιμῶντα, 631e) et d'indignité (ἀτιμάζοντα), de la plus tendre enfance à la vieillesse. Le législateur est le garant d'un processus de normalisation des corps et des attitudes corporelles, grâce aux louanges et aux blâmes. Le pouvoir politique sanctionne des écarts et encourage des normes ; il fait le partage du permis et de l'interdit. Ces normes sont surtout des normes du corps, puisqu'il s'agit de réguler l'économie des plaisirs et des peines, de réguler la façon dont les citoyens interagissent entre eux, et notamment dont ils consomment les plaisirs érotiques.

Deuxième domaine, où le système de rétribution a évidemment une importance capitale : le dépassement de soi, qui s'opère d'abord dans la guerre, avec ses entraînements, ses compétitions et ses jeux athlétiques. La guerre n'est, en un sens, que le terme de ce processus de rétribution. Elle est

40 André Laks, « L'utopie législative de Platon », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 181, n°4, Platon (octobre-décembre 1991), p. 428.

41 Pour un point général sur la politique pénale platonicienne, on peut consulter *Plato's Penal Code. Tradition, Controversy, and Reform in Greek Penology*, Trevor J. Saunders, Clarendon Press, Oxford, 1991.

le lieu, certes, où les récompenses et les punitions seront les plus fortes (honneurs propres aux dieux pour le héros guerrier, atimie voire mise à mort pour le lâche), mais elle est aussi l'aboutissement de tout ce système de rétribution qui, en amont, a distingué les meilleurs, et a tenté de convertir les plus lâches au courage. L'importance de l'entraînement et de l'imitation de combats tient à ce caractère d'émulation et de compétition continuelles, qui poussent les individus à se surpasser – et dont le courage à la guerre n'est peut-être que l'ultime manifestation. Ainsi, au livre VIII des *Lois*, Platon explique que le législateur doit organiser comme divertissement de faux combats imitant les véritables combats. À l'issue de ces combats, il faut distribuer des prix de victoire et des prix de bravoure (νικητήρια...καὶ ἀριστεῖα, 829c) d'une part, et d'autre part, des éloges (ἐγκώμια) et des blâmes (ψόγους) selon la conduite de chacun, durant le concours mais aussi durant leur vie entière. Les récompenses sont ici dédoublées, voire triplées, afin de ne pas récompenser la simple victoire et blâmer la simple défaite. On peut tout à fait perdre mais être digne d'éloge pour sa bravoure exceptionnelle. On peut gagner, tout en ayant été particulièrement lâche ou mauvais joueur. C'est une attitude globale qui distingue, non un simple résultat. De plus, on ne se contente pas de distribuer éloges et blâmes selon la simple conduite durant le concours, mais ils sont les marqueurs de toute une vie. Le résultat d'un combat, ou la conduite dont on fait preuve, sont l'image même d'une existence noble ou honteuse. Évidemment, de tels spectacles sont en grande partie des entraînements guerriers. Il est donc important de stimuler les troupes, même dans les jeux, par l'envie de recevoir des éloges et la peur de recevoir des blâmes. Il faut préparer ces athlètes à se surpasser, à s'habituer à des efforts extrêmes. Mais d'un autre côté, pour un Grec, le « surpassement » vaut aussi pour lui-même. Il vaut comme distinction sociale ; il est en soi un critère de valeur. Il est le signe d'un véritable esprit compétitif s'emparant des rapports sociaux, combat de soi contre soi et compétition continuelle avec les autres.

Les plus grandes gratifications récompensent donc les héros à la guerre. Or, quel homme plus noble que celui qui meurt pour la cité ? Non pas qui meurt lâchement, mais qui affronte valeureusement ses ennemis et qui tombe sous leurs coups. Cet homme mérite les honneurs les plus grands : il doit être hissé, de façon posthume, au rang de « race d'or », explique Platon dans la *République* (τοῦ χρυσοῦ γένους, 468e). De plus, il faut que les citoyens se prosternent sur sa tombe, comme on le fait sur les tombeaux des êtres démoniques (τοὺς δαιμονίους τε καὶ θείους, 469a). Un tel homme est donc littéralement divinisé. Il devient quasiment un dieu, il est l'objet d'un culte pour la cité.

Se surpasser pour connaître une forme de reconnaissance éternelle, donc. Mais pour se surpasser, les citoyens ne font pas que rechercher au fond d'eux-même une sorte de volonté compétitive, un fondement agonistique. On peut aussi se dépasser en voulant imiter les héros de la

cité. Il faut donc faire en sorte de pousser les citoyens à imiter les grandes figures. C'est pour cela que les jeunes gens sont souvent impliqués dans les rituels honorifiques. Ainsi, celui qui a excellé au combat et qui a acquis une bonne réputation (τὸν...ἀριστεύσαντά τε καὶ εὐδοκιμήσαντα, *Rép*. 468b) doit être couronné (στεφανωθῆναι) par les jeunes gens présents lors de l'expédition militaire. Et inversement, il ne faut pas que les jeunes gens soient influencés par des hommes déshonorés. Un passage des *Lois* va également dans ce sens. Platon note qu'il faut punir d'une amende celui qui, passé trente-cinq ans, refuse toujours de se marier. Celui qui va contre l'intérêt de la cité ne doit pas seulement être puni pécuniairement, mais il faut qu'il soit aussi honni (ἄτιμος, 774b) par les jeunes gens de la cité (παρὰ τῶν νεωτέρων). Il faut éviter à tout prix que les jeunes ne se forment sur des modèles qui ne soient pas dignes. Deuxième conséquence de ce déshonneur : un tel homme ne pourra pas punir légitimement quelqu'un (κολάζειν τινὰ). Si tel était le cas, tous devront être solidaires de la personne punie, en la défendant. Les jeunes gens, qui ne sont pas encore pleinement intégrés au processus de la louange et du blâme, doivent donc être mis en contact d'hommes héroïques, pour qu'ils leur servent de modèle. Le texte du livre VIII des *Lois* que nous avons cité, explique d'ailleurs concrètement à qui confier la charge de distribuer les éloges et les blâmes. Il faut justement choisir un homme qui n'a pas moins de cinquante ans et qui a déjà accompli une belle action (καλὸν...ἔργον, 829cd) pour la cité : c'est-à-dire qu'il faut choisir celui qui est déjà reconnu par tous comme un héros. Un tel homme représente bien une posture légitime, une figure tutélaire, qui doit donner envie aux autres de l'imiter, de se hisser à son niveau.

Dernière finalité de ce système de rétribution : distinguer une élite politique. La rétribution va alors de pair avec une sélection (ἐκλογὴ), sélection de ceux qui seront les plus aptes à gouverner, et en bonne partie selon des critères corporels. Cette sélection apparaît dans la *République*, et notamment lors de la troisième épreuve à laquelle sont soumis les enfants des gardiens, épreuve dite d'« ensorcellement » (413de). Elle consiste à les éprouver, en alternant souffrances physiques et plaisirs. L'épreuve, qui s'étale de l'enfance à l'âge adulte, permet donc de distinguer celui qui doit être établi comme gouvernant et gardien de la cité (ἄρχοντα τῆς πόλεως καὶ φύλακα, 414a) et celui qui doit être exclu (ἀποκριτέον) de ces charges. C'est une véritable procédure de sélection (ἐκλογὴ) qui a lieu, selon des critères de résistance corporelle : celui qui aura été le plus « alerte » (ἐντρεχέστατος, 537a) dans toutes ces épreuves sera classé dans un groupe à part. Ainsi, le corps classe, hiérarchise et distingue socialement. Il forme une frontière entre le gouvernant et le gouverné. Le jeune gardien, sélectionné, doit ensuite être honoré (τιμὰς, 414a), durant sa vie entière, jusqu'à sa mort (καὶ ζῶντι καὶ τελευτήσαντι), et même au-delà. Le processus de différenciation n'est cependant pas fini une fois que ces gardiens sont sélectionnés, puisqu'une

nouvelle sélection commence, qui se déroule de l'âge de vingt ans à l'âge de trente ans. Il faut alors surveiller (ἐπισκοποῦντα, 537c) les gardiens pour voir lesquels d'entre eux se distinguent par la stabilité (μόνιμοι) de leur naturel, non seulement pour des domaines relevant de l'âme, comme les sciences ou la mathématique (ἐν μαθήμασι, 537d), mais aussi relevant du corps, c'est-à-dire dans la guerre (πολέμῳ) ou dans les autres devoirs prescrits par la loi (καὶ τοῖς ἄλλοις νομίμοις). Ceux qui seront alors sélectionnés recevront des honneurs encore supérieurs (μείζους τε τιμὰς), formant ainsi une nouvelle élite. Il y a donc une gradation et une hiérarchie des honneurs, selon l'excellence personnelle. Et une telle hiérarchie prend notamment comme critère le corps, dont les aptitudes à la guerre. Mais le corps permet aussi d'asseoir une légitimité. Si les gardiens et les philosophes-rois dirigent, c'est parce que leur corps – et leur âme – est conforme aux aptitudes attendues pour une telle tâche. La classe des producteurs n'a pas le droit aux mêmes exercices corporels, et n'a donc pas non plus le droit au même corps. Trois domaines, donc, de gratifications et de blâmes, et trois effets spécifiques : l'espace social dans sa totalité, avec pour effet spécifique de définir des normes ; la guerre, ses compétitions et ses jeux qui jouent sur la fibre compétitive, poussant les individus à se surpasser ; la politique enfin, qui élit et récompense l' « élite » des gardiens et des philosophes-rois, qui distingue socialement ceux qui appartiennent à la « race d'or ».

La division de l'honneur et du blâme est fondamentale dans la société de la Grèce antique. Le désir d'être honoré et la peur du déshonneur constituent à l'époque un critère d'action puissant, qui pousse à la compétition. Pour obtenir les honneurs de la cité, il faut se surpasser. L'honneur est individuel, il touche un individu particulier et il est décerné par la cité dans son ensemble, de façon collective. Le déshonneur, c'est la honte de la cité tout entière sur un individu. Il est intéressant de remarquer que dans cette distinction de l'honneur et du blâme, l'honneur est beaucoup plus présent : il y a plus de cas où il faut honorer les citoyens que de cas où il faut les blâmer. Le lâche est certes puni, mais le « bon » est plus régulièrement récompensé. Toutefois, cela ne signifie pas que le blâme disparaît complètement. Il est toujours là, dans la mesure où, pour un grec, ne pas être honoré est déjà une forme de déshonneur. À Sparte, les pratiques du blâme et de la louange sont poussées à l'extrême. Jean-Pierre Vernant remarque que c'est une pratique « constante, epublique, institutionnalisée[42] ». Humiliations et coups de fouet font partie de l'éducation du jeune spartiate. Il doit aussi, constamment, se distinguer, se perfectionner, et s'opposer à la « multitude des « autres » », pour devenir « un Spartiate authentique[43] ». C'est sur cette fibre compétitive grecque que joue Platon pour former ses citoyens et pour les pousser à se surpasser. L'honneur est donc

42 Jean-Pierre Vernant, « Entre la honte et la gloire : l'identité du jeune Spartiate », *L'individu, la mort, l'amour*, *ibid.,* p. 174.
43 *Ibid.*, p. 190.

largement symbolique. L'honneur, c'est la mémoire[44] : ne pas tomber dans l'oubli, mais faire en sorte que sa vie et ses actes soient comme imprimés dans la mémoire collective de la cité. C'est pour cela que Platon note que le gardien sera honoré même après sa mort (*République,* 414a) : sa mémoire sera vivace, et sa tombe nous rappellera son souvenir. C'est pour cela également qu'il faut que les tombeaux (τάφων, 414a) et les monuments commémoratifs érigés en leur honneur (τε καὶ τῶν ἄλλων μνημείων) aient des signes distinctifs, certains privilèges (γέρα). La gloire des gardiens doit les suivre jusque dans l'au-delà : ils deviennent des héros immortels. Même importance des tombeaux dans les *Lois.* La mort elle-même est donc le signe ultime de la valeur conférée aux individus. Ultime distinction, elle en est aussi la plus éloquente, bilan honorifique ou indigne d'une vie citoyenne. Les sépultures (τὰς ταφὰς, 632c) se dressent en étendards éternels de la valeur des individus. Dès lors, l'homme déshonoré devra être privé de tels honneurs. Par exemple, celui qui se suicide sans raisons valables[45], par lâcheté, doit être l'enterré à l'écart des autres, dans un endroit désert. Personne ne doit partager sa sépulture. Surtout, sa sépulture n'aura ni stèle ni inscription : il sera alors impossible à quiconque de reconnaître la tombe de l'individu, et de se souvenir de cet homme. Sa condamnation, peut-être la pire, est l'oubli de la cité (873cd).

L'homme déshonoré doit aussi être puni par d'autres façons. Par exemple, comment punir l'intendant de campagne qui a déserté son poste de garde ? Platon explique que son acte délictueux sera dénoncé publiquement (ἐν ἀγορᾷ, 762c) et qu'il sera déshonoré (ὄνειδος) car il a trahi la constitution. Souvent, le déshonneur va aussi avec l'atimie, privation totale ou partielle des droits civique. Mais Platon n'en reste pas là. Le déshonneur se meut aussi en peine physique. En effet, comme Platon le répète à de nombreuses reprises dans les *Lois*, celui qui rencontrera un homme déshonoré pourra impunément le châtier (κολαζέσθω) en lui donnant des coups (πληγαῖς) qui resteront impunis (ἀτιμωρήτως, 762d). Qu'est-ce que cette permission, voire cet encouragement, signifient ? Cela signifie que les citoyens, ceux que l'on croise (συντυγχάνοντος, 762c) dans la cité, sont des relais du pouvoir politique. Cela signifie aussi que l'intendant qui a été déshonoré ainsi est une sorte de pestiféré. Sans être pour autant banni de la cité, il devient un individu à part, étranger aux autres, distinct, dont le corps peut souffrir mille humiliations et mille souffrances. L'espace de la cité devient pour lui fondamentalement hostile, agressif, chaque citoyen rencontré par hasard pouvant se muer en potentiel agresseur[46]. La menace est donc diffuse et constante. Et Platon, pourtant méfiant de la foule, en tout cas de la foule démocratique, encourage ici une forme de

44 On voit bien à quel point Platon est solidaire des idéaux homériques. Concernant l'immortalité par la mémoire, comment ne pas penser à Achille ?

45 En effet, celui qui s'est donné la mort ne sera pas réellement déshonoré s'il se trouve souffrir un mal insupportable, ou s'il est sujet à une honte sans issue et invivable.

46 Le verbe συντυγχάνω est d'ailleurs bien choisi dans la mesure où il peut renvoyer à une rencontre qui a lieu *par hasard*.

lynchage collectif des intendants déshonorés. Enfin, dernière remarque de Platon : celui qui aura été témoin directement ou indirectement d'une telle désertion devra la dénoncer, sous peine de subir un châtiment encore plus important. Les citoyens non seulement se font les relais d'un pouvoir punitif, mais doivent aussi être à la source de la punition future, par la délation forcée. Il faut en effet contraindre les citoyens à la délation par la perspective d'un grave châtiment afin que les infractions commises ne restent jamais impunies, afin que les citoyens ne se couvrent pas les uns les autres, au détriment de la cité. Un certain sens du καῖρος, du moment opportun, et de l'anonymat de la punition, donc.

Dans deux passages de la *République,* Platon propose de conférer aux valeureux des biens qui ne sont pas seulement symboliques. On trouve d'abord les mêmes principes de gratification : dans la formation des jeunes, ceux qui excellent (τοῖς ἀγαθοῖς, 460b) que ce soit à la guerre ou dans d'autres domaines (ἐν πολέμῳ ἢ ἄλλοθί), se voient accorder des privilèges (γέρα), des récompenses (ἆθλα). En tant qu'élite sociale, se distinguant sans cesse par leurs qualités morales et physiques, les gardiens se voient attribuer un certain nombre de γέραι, essentiellement symboliques. Mais il leur est aussi accordé un nouvelle récompense, plus étonnante : une plus grande liberté de s'unir à des femmes (τῆς τῶν γυναικῶν συγκοιμήσεως). Aux récompenses symboliques se mêlent aussi des récompenses charnelles, « matérielles » pour ainsi dire[47]. Comment comprendre cette possibilité d'une plus grande licence accordée aux meilleurs hommes ? Leur autoriser des plaisirs charnels plus importants, n'est-ce pas courir le risque de les voir se détourner de leur moralité habituelle, pour se laisser aller à des désirs irrationnels ? Sans doute Platon considère-t-il que les meilleurs sont aussi ceux qui ont atteint une tempérance inattaquable. Mais est-ce toujours, du même coup, une récompense pour l'homme excellent ? Celui qui a atteint la tempérance n'a-t-il pas aussi dépassé le stade de la satisfaction effrénée du désir ? Dans l'ensemble, il s'agit donc de jouer sur les mauvais penchants de l'homme pour arriver à des fins positives pour la cité. Une telle récompense a d'ailleurs peut-être comme but essentiel de pousser ceux que de telles récompenses intéressent, c'est-à-dire ceux qui se satisfont des plaisirs charnels, à imiter les hommes excellents. Évidemment, ce privilège est aussi, voire essentiellement, un artifice eugénique : il s'agit avant tout de pousser ces hommes à procréer et à assurer une descendance qui soit aussi excellente qu'eux-mêmes. La récompense n'est donc pas toujours en vue du simple gardien, ni simplement symbolique, mais aussi « matérielle », et en vue de la cité elle-même, de la création d'âmes et de corps excellents. Dans un autre passage de la *République*, déjà cité, Platon indique que celui qui a excellé au combat

47 Suzanne Saïd remarque que le fait de permettre aux héros de partager leur couche avec les femmes qu'ils veulent « rappelle le système homérique qui faisait de la femme le « prix d'honneur » (*geras*) par excellence », « La *République* de Platon et la communauté des femmes », *L'antiquité classique*, T. 55 (1986), p. 151.

doit être couronné par des jeunes gens (468b). Cette fois, c'est Glaucon qui va plus loin : il faut, durant cette expédition, que le héros puisse embrasser qui il veut, sans que la cible ne puisse s'y refuser (468c). Il faut faire jouer la fibre affective pour pousser les gardiens à se surpasser : celui qui est amoureux et qui souhaite embrasser une personne de l'expédition se dépassera au combat pour réaliser son désir. Cela pose également la question du consentement de la personne embrassée, et des jeux de séduction. Est-ce que la personne aimée pourra se refuser à un homme si excellent ? Quoiqu'il en soit, on vient bien que, aux biens purement symboliques accordés se mêlent des récompenses plus « charnelles ».

Dans ce système de rétribution très codifié, la rétribution ultime a lieu après la vie ; elle est exposée à la fin de la *Répub*lique, avec le mythe d'Er. En effet, les autres récompenses ne sont rien (οὐδέν ἐστι, 614a), comparées à celles qui nous attendent après la mort. Er, d'abord mort au combat, revient finalement à la vie, et raconte ce qu'il a vu dans la mort. Il aperçoit les juges des âmes, qui opèrent une distinction définitive entre les âmes « justes » et les âmes « injustes » : chacune prendra alors un chemin différent. Les unes montent à droite, vers le ciel tandis que les autres vont à gauche, vers la région inférieure. Chaque acte injuste commis par l'âme est alors puni, et pour chacune des injustices la peine est décuplée. L'âme n'est pas pardonnée, mais le châtiment rendu est considéré comme une juste punition – certes dix fois supérieure au châtiment commis. À l'inverse, ceux qui ont été justes durant leur vie se voient récompensés par des bienfaits dix fois supérieurs à ceux donnés. On le voit bien : dans ces ultimes distinctions, il n'est pas question du corps puisque seule l'âme est immortelle, seule l'âme est l'objet de ces dernières punitions ou gratifications. Mais il est intéressant que Platon utilise ici le même modèle de punition et de gratification que celui qu'il a mis en place auparavant.

Le système de gratification et de blâme ne suffit pas, cependant, pour régler droitement les rapports sociaux. Il faut mettre en place, si l'on veut concevoir une cité achevée, une véritable politique pénale. Il faut institutionnaliser la punition – ce qui signifie aussi institutionnaliser un certain rapport au corps. La politique pénale platonicienne, très longue et descriptive, ne doit pas être analysée de façon extensive, mais en tant qu'elle instaure un rapport problématique au corps, et qu'elle tisse des liens étroits entre corps et pouvoir politique. Il n'est presque pas question de cette politique dans la *République*, ni dans la plupart des dialogues platoniciens (excepté quelques passages du *Protagoras*). Seules les *Lois* connaissent une réflexion pénale aboutie, précisément décrite aux livres IX à XII. Comme le montre Trevor J. Saunders, Platon s'est bien sûr inspiré des

théories pénales existantes pour mettre sur pied « sa propre théorie psychologique, médicale et physiologique[48] (*his own psychological, medical and physiological theory*) ». Mais le résultat final est tout à fait nouveau, inédit, et original par rapport aux systèmes pénaux de Grèce Antique[49].

L'Étranger d'Athènes nous prévient qu'exposer la politique pénale d'une cité est honteux (αἰσχρὸν, 853b) pour une cité administrée droitement (ὀρθότητος) et selon la vertu (ἀρετῆς). Comment oser penser que des crimes puissent avoir lieu dans cette cité ? Il faut toutefois, pour le comprendre, considérer que ceux pour qui on légifère ne sont que des « rejetons d'hommes » (ἀνθρώπων σπέρμασιν, 853c) et non « des enfants des dieux » (ἐκ θεῶν). Le contexte n'est donc pas celui d'une cité parfaite mais d'une cité en partie imparfaite. Ce n'est pas pour autant que la cité est débordée de vices et d'hommes pervers ; la cité des *Lois* sera au contraire dotée d'un faible nombre de « dur à cuir » (ἀτεράμων, 853d) parmi tous les citoyens de la cité. Les motifs principaux de ces crimes sont variés, mais prévisibles. Par exemple pour les crimes prémédités c'est la convoitise, c'est-à-dire le pouvoir de l'argent, qui est le motif le plus important ; ensuite, on trouve le désir d'honneur et les craintes lâches (870a).

Le point sans doute le plus important dans la politique pénale, et le plus caractéristique de la pensée platonicienne, est de considérer la perversité des hommes comme une maladie. Platon reconnaît par exemple que ceux qui pillent les temples sont atteints de « maladie » (853d, νοσῆσαί). Cette idée va de pair avec l'idée platonicienne selon laquelle nul n'est méchant volontairement. Dans les *Lois*, on retrouve cette idée sous la formule suivante : « tous les méchants, dans toutes leurs fautes, sont méchants contre leur gré » (οἱ κακοὶ πάντες εἰς πάντα εἰσὶν ἄκοντες κακοί, 860d). Le mal est donc lié à une erreur, à un défaut de connaissance. Celui qui connaît le bien ne peut réellement mal agir. On pourrait dire qu'il faudrait alors supprimer les châtiments infligés aux coupables. Comment en effet, punir quelqu'un qui, au fond, est innocent ? Mais il ne faut pas poser le problème en ce sens. La notion de pardon est peu développée en Grèce Antique et elle est souvent l'objet de méfiances[50]. Il ne faut donc pas avoir de l'indulgence pour le criminel, ou croire qu'il serait injustice de le punir. Il y a, de plus, la possibilité de redresser le criminel. La punition peut guérir. Ensuite, la perspective d'une punition a aussi un effet dissuasif sur soi-même comme sur les autres ; elle peut enrayer l'action mauvaise. À l'inverse, celui qui agit de façon accidentelle, ne devra pas, dans la plupart des cas, être puni. Ainsi, celui qui blesse un camarade lors de jeux publics, à la

48 Trevor J. Saunders, *Plato's Penal Code, ibid.,* p. 2.

49 « Plato advanced a radial new penology, sharply different from any penology practised or advocated down to this day », *ibid.,* p. 9.

50 « Pour les Grecs, le pardon représente en quelque sorte un luxe qui, s'il est trop souvent accordé, peut provoquer plus de maux que de biens et être à la racine de nouveaux crimes : en ce sens, il va à l'encontre de la véritable justice », Catherine Joubaud, *Le corps humain dans la philosophie platonicienne* : *étude à partir du « Timée »*, Vrin, 1991, p. 268-269. Sur le pardon, on peut lire également l'article de Danièle Aubriot, « Quelques réflexions sur la notion de pardon en Grèce ancienne », *Le point théologique*, 45. *Le Pardon*.

guerre ou lors d'exercices préparatoires à la guerre, ne pourra pas être poursuivi – à condition qu'il se fasse purifier. De même du médecin qui tue involontairement son patient. Platon est d'ailleurs particulièrement clément concernant les domaines militaires et médicaux, domaines d'une utilité primordiale pour la cité (865bc). Le caractère accidentel d'un crime et le fait que la perversité de l'homme est considérée comme une maladie ne doivent donc pas être mis sur le même plan. D'un côté, le crime tient à la contingence d'un contexte, et se trouve totalement déconnecté de toute volonté. De l'autre, il tient à la nature perverse d'un individu. Une nature certes non choisie, mais un acte qui témoigne tout de même d'une forme d'intentionnalité, et qui peut être évité dans l'avenir par une punition appropriée. On comprend donc pourquoi il faut punir tel crime et absoudre l'autre.

Troisième élément essentiel de cette politique pénale : la figure de l'incurable. L'incurable (ἀνίατος, 862e) est un malade comme les autres criminels, mais il a pour ainsi dire atteint un point de non-retour. Toutes les tentatives de redressement sont vaines, c'est un homme condamné. Que faire d'un tel homme ? Il n'y a qu'une seule réponse possible à cette question : il faut le tuer. Et même : il est mieux pour lui de ne pas continuer à vivre. En détruisant son corps, le pouvoir politique rend donc service à l'incurable. Double service, donc : à l'incurable et à la cité. Et deux avantages pour la cité elle-même : sa mise à mort permet de donner l'exemple et de vider la cité des criminels. Une telle tâche n'est pas facile pour le législateur, mais elle est légitime, et il y est malheureusement forcé (ἀνάγκη, 863a).

Trois grandes finalités peuvent être repérées lorsque l'on envisage la politique pénale de Platon : redresser, faire peur, et se venger. Ces dimensions sont souvent entremêlées, certes, mais elles reflètent bien les directions principales que prend la politique pénale. On peut partir d'un texte du *Protagoras*, où le personnage éponyme du dialogue propose quelques remarques concernant « le fait de punir » (τὸ κολάζειν, 324a), alors qu'il cherche à montrer que la vertu s'enseigne :

> Personne, en effet, ne châtie (κολάζει) un coupable en ne tenant compte, pour tout motif, que de la faute commise, à moins de s'abandonner, comme une bête sauvage (θηρίον) à la vengeance (τιμωρεῖται) de manière totalement irrationnelle ; celui qui entreprend de châtier rationnellement (μετὰ λόγου) ne se venge pas d'une injustice passée – car ce qui est fait est fait –, mais il châtie en vue de l'avenir (ἀλλὰ τοῦ μέλλοντος χάριν), pour dissuader le coupable, ou quiconque aura assisté au châtiment (ἰδὼν κολασθέντα), de commettre une nouvelle injustice ; et penser cela revient à penser que la vertu peut s'enseigner, puisque c'est pour dissuader qu'il châtie (324ab).

Trois dimensions sont présentes dans ce texte : le rejet d'une justice qui ne s'appliquerait qu'en vue de la vengeance, et la reconnaissance de deux finalités de la punition ; faire peur et redresser. Ses

opinions sur la répression pénale nous semblent assez caractéristique de l'époque grecque[51]. Protagoras se place contre la pure vengeance : on ne punit pas quelqu'un en ayant seulement à l'esprit la faute commise. Agir ainsi serait agir comme une simple bête sauvage, avide de vengeance (τιμωρεῖται, 324b). Agir ainsi, serait se laisser aller aux passions irrationnelles, et non agir raisonnablement (μετὰ λόγου). Il faut donc, avant tout, dissuader le coupable de recommencer : la punition est tournée vers le futur. La violence du châtiment, la punition physique infligée doivent marquer vivement l'homme injuste et l'empêcher de récidiver, pour ne pas subir un nouveau châtiment. Tel l'enfant que l'on redresse par la contrainte, pour qu'il agisse droitement, Protagoras estime que le criminel peut être redressé par le châtiment. « Technique de l'amélioration », pour reprendre l'expression de Michel Foucault[52]. Rien de bien étonnant à cette dimension de correction, donc. Le corps est à la fois l'objet de la punition et un outil, un moyen pour éviter de futures punitions. Pourtant, est-ce qu'un tel redressement, comme nous avons déjà eu l'occasion de le noter, n'est pas bref et peu efficace ? De même, est-ce que le criminel s'amende réellement, au sens d'une véritable conversion morale, ou se redresse-t-il par opportunisme et par peur d'un autre châtiment ? Pour Protagoras, c'est sûrement la deuxième thèse qui primerait ; alors que Platon semble penser, parfois, que le criminel peut être réellement changé par un châtiment et par la persuasion. Ce qui est sûr, comme Protagoras l'ajoute, c'est que le châtiment ne prévient pas toujours les futurs crimes. Ainsi, considère-t-il le cas où le criminel récidiverait : il doit alors être considéré comme incurable (ἀνίατον, 325a). Deux choix s'offrent alors au dirigeant : soit chasser le récalcitrant hors de la cité (ἐκβάλλειν ἐκ τῶν πόλεων, 325b), soit le mettre à mort (ἀποκτείνειν). Celui qui ne sera pas redressé par le châtiment devra être éloigné, d'une façon ou d'une autre, de la cité. Il faut que la présence physique d'un tel homme s'efface : que cela soit pour ne pas nuire aux citoyens de la cité, ou pour ne pas risquer que ses mauvais actes inspirent d'autres citoyens. Même constat et même vocabulaire utilisé dans le *Politique* : le dirigeant de la cité peut tuer (ἀποκτεινύντες, 293d) ou exiler (ἐκβάλλοντες) celui qui menace la cité. Il se voit conférer un véritable droit de vie et de mort sur les habitants de la cité. Mais nulle trace d'arbitraire ou d'injustice. Sa décision est juste, puisqu'elle s'appuie sur un savoir adéquat et qu'elle vise le bien de la cité (ἐπ᾽ ἀγαθῷ τὴν πόλιν ; ἐπιστήμῃ καὶ τῷ δικαίῳ). Il n'est pas évident de savoir si Platon pense essentiellement à un criminel incurable lorsqu'il édicte les peines particulièrement dures du *Politique*, ou s'il veut en faire les punitions pour tout crime dans la cité. Il n'est pas question, en effet, de prison ou de châtiments corporels, de peines « intermédiaires ». Quoiqu'il en soit, on a ici affaire à une politique pénale brute, dépouillée de ses détails punitifs, ne gardant qu'une alternative entre la mort et l'exil. Le pouvoir politique est donc ici

51 Les idées de Protagoras « could have been enorsed by any man in the Athenian street », Trevor J. Saunders, *Plato's Penal Code, ibid.,* p. 133.

52 Michel Foucault, *Surveiller et punir, ibid.,* p. 17.

particulièrement dur, face à un criminel qui semble menacer l'intégrité même de la cité. La cité doit ainsi être « purgée » (καθαίρωσιν) de ses éléments impurs, de ses criminels.

D'une façon générale, les peines de mort et d'exil sont plutôt fréquentes dans la politique pénale des *Lois*. Elles touchent, il est vrai, avant tout les récidivistes – jugés incurables – et ceux qui perpétuent des crimes particulièrement graves. Ainsi de celui qui déstabilise le pouvoir politique, en voulant changer la constitution[53]. Il doit être considéré, dit Platon, comme le pire ennemi de la cité ; il faut le tuer. Rien de plus grave, en effet, que de remettre en cause l'ordre et l'unité de la cité. Autre cas extrême, dans le domaine familial à présent : le meurtre de ses parents. Celui qui tue son père ou sa mère mériterait même plusieurs morts (τὸ πολλάκις ἀποθνῄσκειν, 869b). Un tel meurtre ne peut prendre place, précise Platon, que dans une cité où le régime politique et l'éducation sont de mauvaise qualité. Redresser l'homme guérissable ; tuer ou exiler l'incurable, donc. Le corps est à la fois objet d'une punition (jusqu'à la punition mortelle), et outil pour redresser. Mais la relation du corps et du pouvoir politique ne se réduit pas à une simple relation duale, du puni et de la punition, du corps soumis et du pouvoir châtiant. Elle englobe aussi un troisième terme, le corps de l'autre.

Redresser c'est donc aussi redresser par anticipation le corps de l'autre, le corps du témoin du châtiment (ἰδὼν κολασθέντα, 324b), comme dit Protagoras. Cette finalité de la punition ne concerne plus le criminel individuel, mais la collectivité : les châtiments permettent aux citoyens qui en sont témoins de ne pas commettre d'injustice à leur tour. La réaction à la vue du châtiment violent est telle que, par identification, elle provoque la peur de subir un tel châtiment. Dès lors, les témoins s'abstiendront d'enfreindre les lois. La conservation de son propre corps, pour les criminels comme, par empathie, pour les « spectateurs », est un critère important pour respecter la loi. Faire peur : modalité assumée et essentielle de la politique pénale. Dans les *Lois*, l'Étranger explique ainsi que la mort n'est pas ce qu'il y a de pire : les peines de l'Hadès sont bien pires que la mort (881a). Il faut donc, pour éviter que les crimes ne soient perpétués dans la cité, que les peines ne soient « inférieures en rien » à celles de chez Hadès. Platon ne dit rien sur ces peines « pires que la mort ». Mais la modalité affective qui apparaît ici est la peur, modalité essentielle pour réfréner les criminels. Les propos de Protagoras témoignent aussi, liée à cette peur, d'une certaine mise en scène du corps : le châtiment doit être vu, et vu par le plus grand nombre, pour avoir un effet réactif important. Le corps peut être mis en scène par le pouvoir politique et pour la conservation politique, dans le but de faire peur et de montrer l'exemple. Il n'y a cependant pas de mention de châtiments publics qu'il faudrait mettre en place, auxquels tous devraient assister. Il n'y a pas non plus d'obligation d'assister aux procès. Mais tous ceux qui veulent y assister doivent être les bienvenus

53 Étudié à partir de 856b.

(855de).

Une punition, particulièrement spectaculaire, peut toutefois être considérée comme une véritable mise au pilori : c'est celle qu'il faut infliger à celui qui pille un temple, s'il est esclave ou étranger. Un tel homme doit être « marqué au front et aux mains », « fouetté d'autant de coups qu'il plaira aux juges d'en infliger » et « jeté nu hors des limites du territoire » (854d). Certes, le corps de l'esclave ou de l'étranger ne doit pas être mis sur le même pied que le corps de l'homme grec, libre. Mais il reste que le crime, ici, doit être public ; il doit se lire sur le visage. Le corps de l'esclave ou de l'étranger doit être un marqueur de son impiété. L'horreur de son crime se trouve inscrit dans son corps : d'une part, l'homme devient en un sens son crime ; d'autre part, tous peuvent voir son crime. Le corps devient le miroir dans lequel on peut lire l'injustice de l'autre. On pourrait reprendre les deux grandes orientations du supplice, tel que le décrit Michel Foucault dans *Surveiller et punir*[54]. D'abord, le supplice doit être marquant : il doit laisser une cicatrice sur le corps et « rendre infâme » celui qui en est la victime. Le crime est ainsi purgé, mais il n'y a pas pour autant de réconciliation : le crime ne doit pas être effacé. Ensuite, du côté de la justice, le supplice doit être éclatant et constaté par tous. Il est la manifestation exemplaire d'un pouvoir punitif[55]. Le fait de « jeter nu » un tel homme, « hors des limites du territoire », peut aussi être considéré comme une façon de mettre en scène son corps. Un tel exil marque une dépossession totale, et un rejet absolu de la cité. Le corps est donc mis au pilori, devenant lui-même objet de honte. Le corps est le signe de la violence du pouvoir politique, de la violence du châtiment pour celui qui ne respecterait pas les règles communes. Si un citoyen est coupable de ce même crime, il est remarquable qu'il ne connaîtra pas de mutilation pareille. Certes, le citoyen connaîtra en un sens un châtiment plus sévère : il sera tué. Celui qui enfreint ainsi les lois de la cité, malgré la bonne éducation qu'il a reçu, doit être jugé incurable. Mais il y a un certain respect pour le corps du citoyen : il ne peut être mutilé de la sorte, ni mis en scène de façon si odieuse. Avec cet exemple, on peut dire que l'on se trouve à la limite de deux finalités pénales. La punition, si sévère, a bien pour but de faire peur, en montrant l'exemple. Mais en même temps, le corps de l'esclave est un corps à part, d'emblée déficient, d'emblée inférieur. Un homme libre peut-il vraiment s'identifier à la souffrance d'un esclave ? La souffrance de l'esclave ou de l'étranger n'aurait alors pour but que de montrer l'exemple à leurs semblables, esclave ou étranger. Mais on voit bien aussi qu'il existe une part d'arbitraire dans la punition à infliger. Les coups de fouets, aussi nombreux qu'il plaira au jugé, ont-ils pour simple fonction de faire peur ? Est-ce qu'il ne s'agit pas, aussi de laisser entre leurs mains le symbole de la vengeance

54 Certes, Michel Foucault ne décrit pas les supplices grecs mais ceux d'une époque bien postérieure. Il nous semble cependant que les points fondamentaux sont les mêmes que dans notre exemple.

55 Michel Foucault, *Surveiller et punir, ibid.,* p. 43-44.

de la cité ?

Dans la politique pénale des *Lois*, Platon réintroduit ainsi une part de vengeance. Protagoras disait que la vengeance (τιμωρεῖται, 324a) ne peut être que le fait de bêtes sauvages (θηρίον). Mais pour Platon, la vengeance a bien sa place, minime certes, dans la cité. Dans les *Lois,* l'Étranger d'Athènes parle ainsi de la nécessité de purifier (καθαίρω, 735d) la cité de ses mauvais éléments. Il ajoute que la meilleure des purifications réside dans l'usage du châtiment et elle doit conduire « à la correction du coupable au moyen d'un châtiment (κολάζειν) accompagné d'une vindicte (μετὰ τιμωρίας), et qui n'a que la mort ou l'exil comme vindicte dernière » (735e). Il est tout à fait intéressant de remarquer que l'Étranger distingue ici le châtiment qui corrige, le fait de κολάζειν, de la τιμωρία, qui est bien aussi une punition, mais considérée comme une vengeance. La vengeance accompagne nécessairement la punition, mais ne s'y réduit pas : alors que la punition tente de corriger le coupable, la vengeance-punition, elle, n'a d'autre but que de punir, de marquer le corps. L'acte de punir est donc dédoublé, entre un geste possédant une fin hors de lui-même (la correction) et une fin en lui-même (la punition). Corriger et se venger : tel sont les deux buts, marqueurs du pouvoir politique, qui accompagnent l'acte de punir. Ainsi, si une jeune femme ou un jeune garçon est victime de violences sexuelles, le coupable peut être puni impunément par la victime ou par un membre des sa famille proche : père, frère, enfants (874bc). La famille se fait le relais du pouvoir politique ; la place de la vengeance leur est laissée. La vengeance n'est donc pas un rituel public, mais essentiellement privé.

La plupart du temps, cependant, la vengeance s'exerce contre l'esclave et non contre l'homme libre. Par exemple, si un esclave tue son maître, ou un autre maître, les parents du défunt peuvent faire subir tout ce qu'ils veulent au meurtrier (868bc). Là encore, ce n'est pas seulement le pouvoir politique qui distribue les peines mais il peut aussi déléguer son pouvoir, lorsqu'il est question d'assouvir une vengeance. Cela tient aussi au fait que, bien entendu, l'esclave ne peut être redressé : il est d'emblée considéré comme le plus vil des hommes, par nature incurable. Il faut dans tous les cas que l'esclave meurtrier soit mis à mort. Toutes les perversités semblent donc autorisées, sans risques de souillure – le corps de l'esclave leur appartient pleinement, avec obligation de le détruire. De même, si un esclave commet un meurtre de son plein gré, soit de sa propre main soit par complot, et s'il est reconnu coupable, alors il faut, près du monument funéraire de la victime, le fouetter d'autant coup que l'accusateur souhaitera. Si, après de tels coups de fouets, l'esclave vit encore, alors il faudra le mettre à mort. Double dimension de la punition : elle est mise en scène, à travers un cérémonial théâtral ; elle est d'essence vengeresse, avec le nombre coups de fouet donnés comme étalon de la colère de l'accusateur (872b). Le corps de l'esclave doit être l'objet de nombreuses souffrances et humiliations, pour purger sa faute. La vengeance semble donc avoir un

rôle expiatoire : elle n'est cependant pas un pardon, mais une façon, peut-être, de réconcilier la cité en punissant violemment le fautif.

Nous avons donc noté trois finalités au châtiment : redresser, faire peur et se venger. Or, il est tout à fait caractéristique que ces trois finalités se retrouvent, globalement, dans l'institution des trois prisons de la cité. Quelles sont ces trois prisons ? L'Étranger développe cette question alors qu'il se demande comment devront être punis les impies. Il ne sera plus question de ces prisons par la suite, mais ce passage nous permet tout de même de préciser un certain nombre d'informations :

> Il y aura trois prisons (δεσμωτηρίων) dans la cité : une première sur la place publique (περὶ ἀγοράν), commune (κοινοῦ) à la plupart des délinquants et destinée à la garde de la majorité des prisonniers ; une deuxième, qui sera le lieu de réunion de ceux qui se rassemblent à la fin de la nuit (περὶ τὸν τῶν νύκτωρ συλλεγομένων σύλλογον) et qui recevra le nom de « maison du retour à la raison » (σωφρονιστήριον) ; une troisième, enfin, au centre du territoire (κατὰ μέσην τὴν χώραν) à l'endroit le plus désert (ἔρημος) et le plus sauvage (ἀγριώτατος) qui soit, recevra un nom approprié à la vengeance (τιμωρίας) (908a).

La première prison est celle de « la plupart des délinquants » : si Platon précise cela, c'est parce que les hommes impies devront être emprisonnés dans les deux autres prisons. La première semble donc celle des prisonniers de droit commun. Cette prison est au centre de la cité, sur la place publique. Pourquoi une telle centralité ? Les prisonniers ne doivent pas être cachés, dans un endroit désert, tels des reclus, des hommes dont la cité aurait honte. Au contraire, ils habitent le centre de la cité et leur présence est imposée à la vue de tous. Cette centralité ne peut avoir qu'un objectif : mettre en scène, de façon la plus éclatante possible, le pouvoir punitif. Non seulement les prisonniers sont mis au pilori de la cité, mais leur condition doit faire peur. D'ailleurs, alors qu'il est précisé que les prisonniers de la deuxième et de la troisième prison ne doivent entrer en contact avec personne (si ce n'est les membres du collège de veille pour la deuxième prison), rien n'est dit à propos de la première prison. Faut-il penser que les habitants de la cité peuvent entrer en contact avec les prisonniers de droit commun ? En tout cas, on voit bien l'effet dissuasif d'une telle prison.

Le σωφρονιστήριον constitue la deuxième prison. C'est la maison « du retour à la raison ». L'objectif est bien de redresser. Cette prison semble concerner avant tout ceux qui ont été reconnus d'impiété et plus précisément ceux qui ne sont pas fondamentalement méchants, mais qui ont fauté par déraison. Il faut tout de même qu'ils passent au moins cinq ans en prison, isolé des autres citoyens. Les seules personnes qu'ils rencontreront seront les membres du collège de veille, qui doivent tenter d'amender les prisonniers. Comment amender ? La méthode corrective n'est pas définie. On peut cependant penser que la méthode est avant tout persuasive. Celui qui récidivera

une fois sorti de prison devra être considéré comme incurable et mis à mort.

Enfin, dernière prison : prison vengeresse[56]. Elle se trouve dans un endroit désert, entièrement coupée du reste du territoire et des autres habitants de la cité, dans un endroit sauvage – à l'image de la prison et de ses prisonniers (909a). Ces prisonnier sont coupables des pires impiétés : ils refusent l'existence des dieux ou bien leur attribuent de graves défauts, ils ruinent les particuliers en leur promettant de manipuler les dieux ou d'évoquer les âmes des morts... Pas question de mettre de tels prisonniers au centre de la cité ; pas question qu'ils soient vus par les autres habitants, qu'il puisse exister un contact quelconque entre eux. Leurs crimes sont bien trop graves. Si la première prison est mise en avant, sur l'agora, c'est aussi parce que ses prisonniers sont relativement inoffensifs. Ce n'est plus le cas dans la troisième prison : ses prisonniers, maîtres en séduction, qui pervertissent les âmes par de malhonnêtes persuasions, risqueraient en effet de corrompre ceux qui s'approcheraient trop d'eux. Venger la cité, donc, qui se débarrasse ainsi de ses pires éléments. Pourquoi ne pas les tuer ? De tels individus, coupables des peines parmi les plus graves, mériteraient sûrement, dans le système pénal platonicien, de mourir. D'ailleurs, une fois morts en prison, les prisonniers verront leur corps rejeté au-delà des frontières, et ils ne recevront aucune sépulture (909b). Peut-être que cette prison, outre sa fonction de vengeance, a aussi pour but, là encore, de faire peur. Mais contrairement à la première prison, cette prison n'est pas publique, mais reléguée dans des endroits mal connus, objet de fantasmes effrayés. Une forme de mise en scène donc, là encore, mais toute négative, puisque cette prison brille plutôt par son absence. Cette relégation hors du territoire politique est aussi, bien sûr, la marque du bannissement de la communauté. Remarquons finalement, qu'en tant que lieu punitif, la prison ne consiste pas seulement en un lieu d'enfermement du corps ou de sévices corporels. Si le système carcéral n'est pas détaillé par Platon, on peut dire que le corps y est l'objet d'une multitude d'autres châtiments : rationnement, privations, humiliations...

56 Elle est bien qualifiée, au sens propre, d' « appropriée » à la τιμωρίας.

II

Façonner les corps

A. Éducations et dispositions

La préoccupation éducative est un enjeu qui apparaît dès le *Lachès.* Le dialogue s'ouvre sur les interrogations de Lysimaque : que doivent apprendre et pratiquer les jeunes pour devenir meilleurs ? (τί ἂν οὗτοι μαθόντες ἢ ἐπιτηδεύσαντες ὅτι ἄριστοι γένοιντο, 179d). Faut-il apprendre la lutte ? Faut-il apprendre à combattre en armes ? (ἐν ὅπλοις μάχεσθαι, 179e). Lachès est assez critique concernant cette dernière discipline : comment encourager l'apprentissage du combat en armes, alors que les Lacédémoniens eux-mêmes, qui sont les plus soucieux des choses de la guerre, n'ont pas jugé nécessaire de se concentrer particulièrement sur cette discipline (182e) ? Une chose est sûre, en tout cas, pour Socrate : quel que soit le contenu de l'apprentissage, il doit se faire « τῆς ψυχῆς ἕνεκα, en vue de l'âme » (185e).

L'action de l'État dans la question éducative est fondamentale pour Platon, dans la mesure où un État juste « éduque à la vertu[57] ». L'âme des citoyens doit être l'objet d'un soin constant, ininterrompu, pour arriver à la plus haute vertu. Le principe de cette éducation enfantine est bien expliqué dans les *Lois* ; il faut

> éviter que l'âme de l'enfant ne s'habitue à éprouver des joies et des douleurs qui sont contraires à celles que

57 Claude Obadia, « L'éducation dans la *République* de Platon : une antinomie politique ? », *Le Philosophoire,* 2010/1 (n°33), p. 143.

recommande la loi (ἡ ψυχὴ τοῦ παιδὸς μὴ ἐναντία χαίρειν καὶ λυπεῖσθαι ἐθίζηται τῷ νόμῳ καὶ τοῖς ὑπὸ τοῦ νόμου πεπεισμένοις, 659d).

La préoccupation est éminemment politique : il faut habituer l'enfant à se conformer aux usages légaux de la cité. D'une façon générale, l'homme est un animal apprivoisé, et seule une bonne éducation peut maintenir ce dressage, et même rendre l'homme « le plus divin » (θειότατον, *Lois*, 766a) des animaux. La bonne éducation l'empêche de redevenir « sauvage », et même « le plus sauvage » (ἀγριώτατον) de toutes les créatures. D'une façon générale, la παιδεία grecque doit constituer un « véritable changement d'état, l'accès à une condition d'existence nouvelle[58] ».

Il y a, à la base de l'éducation platonicienne, une « observation anthropologique fondamentale » : celle de l'existence de deux facteurs, complémentaires, qui déterminent l'excellence ou la perversité d'un citoyen, les dispositions naturelles et l'éducation. La nature, ce sont toutes ces « forces et tendances qui existent en l'homme depuis sa composition biologique[59] », tandis que l'éducation concerne un enseignement spécifique et une certaine culture. Ainsi, ce qui sert de premier principe de sélection, dans la *République*, entre les individus supérieurs et les individus inférieurs, ce sont leurs dispositions naturelles. On a vu que les gardiens doivent être dotés d'un certain nombre de dispositions, comme les chiens de race : ardeur proche de la colère (θυμοειδὴς, 375a), force (ἰσχυρὸς, 376c) naturel philosophe (προσγενέσθαι φιλόσοφος τὴν φύσιν, 375e)... Ce sont les mêmes naturels (φύσιν, 456a) qui sont d'ailleurs recherchés chez l'homme et chez la femme, même si dans le cas de la femme, l'aptitude est en général plus faible. Les dispositions naturelles, même excellentes, ne peuvent se passer d'une bonne éducation. Ces dispositions ne sont pas, en effet, totalement figées, mais elles peuvent être perverties par une mauvaise éducation, et améliorées par une éducation droite. C'est pourquoi seule une bonne éducation peut donner à de bonnes dispositions de départ toutes les vertus dont elles sont capables. Les dispositions doivent donc être optimisées, tout comme les aptitudes du corps, pour donner naissance à des hommes véritablement excellents. Et les entraîneurs de gymnastique comme les médecins doivent donner au corps « un bon ordre et une bonne disposition » (παιδοτρίβαι τε καὶ ἰατροί, κοσμοῦσί που τὸ σῶμα καὶ συντάττουσιν, *Rép.*, 504a). Atteindre la véritable vertu, la vertu tout entière (εἰς πᾶσαν ἀρετὴν, 492a) c'est donc allier un naturel philosophe à une instruction excellente.

58 Jean-Pierre Vernant, « Entre la honte et la gloire : l'identité du jeune Spartiate », *L'individu, la mort, l'amour*, *ibid.,* p. 175.

59 Claude Obadia, « L'éducation dans la *République* de Platon : une antinomie politique ? », *ibid.* Il serait faut toutefois de comprendre par « composition biologique » une notion héréditaire. Comme le remarque en effet Bernard Charlot, le naturel n'est pas transmis par un « processus physiologique ». Mais les qualités naturelles de l'âme « dépendent de l'éducation reçue par cette âme dans ses existences antérieures (…) Les générations ne sont pas liées par un potentiel héréditaire invariable, mais par une aventure de l'âme qui est aussi aventure de l'espèce » (« L'idée d'enfance dans la philosophie de Platon », *Revue de métaphysique et de morale,* 82e Année, n°2 (Avril-Juin 1977), p. 241).

Or, dans l'immense majorité des cas, ce sont les gardiens qui possèdent ce naturel philosophe. L'éducation dont il est question dans la *République* ne concerne que les gardiens et les philosophes-rois. Rien n'est dit sur l'éducation dont les producteurs doivent être l'objet. On peut supposer qu'une éducation minimale leur est fournie ; mais le soin qui leur est apporté est, c'est certain, bien moindre que celui apporté aux gardiens – à l'image de la place qui leur est accordée dans l'ensemble de la *République*. Dans les *Lois*, au contraire, c'est la cité dans sa totalité qui doit bénéficier de l'éducation : l'éducation est populaire. À quoi tiennent ces différences ? Pour Létitia Mouze, les différences éducatives entre les *Lois* et la *République* sont liées à « une différence de projet[60] ». D'un côté, la *République* a pour but essentiel le « développement des qualités de l'âme » ; de l'autre, la finalité des *Lois* est « strictement politique[61] ». Dans les *Lois,* l'éducation a donc pour but que chacun devienne un bon citoyen, qui soit capable de « commander » et d'« obéir comme l'exige la justice » (643e). Dans la *République*, Socrate replace plutôt l'éducation dans le projet global du dialogue : l'éducation n'est qu'un travail préliminaire pour savoir comment adviennent la justice et l'injustice dans la cité (δικαιοσύνην τε καὶ ἀδικίαν τίνα τρόπον ἐν πόλει γίγνεται, 376d). C'est pour cette raison aussi que le contenu de l'éducation en général, et de la gymnastique en particulier, est plus détaillé dans les *Lois* que dans la *République.* L'éducation doit donc concerner tout le monde – là où l'éducation de la *République* cherche plutôt à distinguer une élite sociale. Ainsi, l'apprentissage des mathématiques doit être ouvert à tous dans les *Lois*, alors qu'il est réservé aux seuls philosophes dans la cité de la *République*. En même temps, à la fin des *Lois*, Platon semble réintroduire une éducation élitiste : ainsi, lorsqu'il expose le conseil nocturne (961a), il explique que ces dirigeants doivent avoir une éducation différente des autres, plus développée. Mais rien n'est précisément dit de cette éducation.

L'éducation décrite dans les *Lois* et dans la *République* peut dans l'ensemble se placer dans le sillage de la tradition athénienne. Difficile en effet, dit Platon, de trouver une éducation meilleure que cet équilibre trouvé à Athènes entre gymnastique et musique[62]. Tandis que la gymnastique s'occupe des soins du corps et de sa conservation, la musique est tournée vers l'âme[63]. Toutes les deux doivent procurer rythme et harmonie, au corps et à l'âme. Il y a toutefois un ordre à respecter dans cette éducation : il faut commencer par la musique, lorsque les enfants sont très jeunes, puis continuer leur éducation avec la gymnastique. Quel est le contenu de la gymnastique dans la

60 Létitia Mouze, « Education et politique dans les *Lois* », *Cahiers Glotz*, XI, 2000, p. 58.
61 *Ibid.*, p. 60.
62 Voir, à ce sujet, H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Seuil, 1955, p. 109.
63 Il faut prendre le terme de « musique » (μουσική) dans un sens beaucoup plus large que nous lui donnons aujourd'hui. Pour un grec, la μουσική désigne les arts des Muses, c'est-à-dire toutes les disciplines artistiques que sont par exemple le chant ou la poésie...

République ? Platon est dans l'ensemble assez allusif. Il s'agit seulement, pour lui, de proposer des modèles (τύπους, 403e) et non des exposés détaillés. L'important est le principe général qui doit être assuré, celui d'un soin approprié, modéré du corps, grâce à la gymnastique. Deux caractéristiques sont essentielles, qui font de la gymnastique la « sœur » (ἀδελφή, 404b) de la musique : la « simplicité » et la « modestie » (ἁπλῆ...καὶ ἐπιεικὴς γυμναστική). Pour le reste, il est tout à fait possible de s'en tenir aux usages traditionnels – à la simple condition de ne pas changer continuellement le contenu de ces exercices. Le pouvoir politique ne fournit donc pas les plans d'un entraînement précis, mais se contente de proposer un modèle gymnique général. Si le contenu n'est pas vraiment évoqué, un certain nombre d'indications sont toutefois données par Platon. Elles concernent les modalités de cette éducation. Il indique ainsi que l'exercice de la gymnastique doit commencer dès l'enfance et durer toute la vie (ἐκ παίδων διὰ βίου, 403d) : elle n'est pas simplement un art qui formerait le jeune corps une fois pour toute, mais elle doit accompagner tout homme accompli tout au long de sa vie. Le corps doit être l'objet continuel des soins physiques appropriés – tout en prenant garde, toujours, de ne pas tomber dans l'excès. Mais c'est surtout le jeune âge qui est ici essentiel. Plus l'enfant est éduqué tôt, plus de bonnes dispositions pourront être enracinées en lui. Un enfant éduqué trop tard ne pourra jamais atteindre la courbure d'âme voulue.

Plus précisément, les exercices gymniques doivent être obligatoires sur deux ou trois années, avant les études plus scientifiques. Il y a un véritable cloisonnement des disciplines car la gymnastique fatigue trop (κόποι, 537b) pour que l'esprit du jeune gardien soit réellement concentré. Les futurs philosophes ne sont choisis qu'autour de vingt ans ; avant une seconde sélection à trente ans. L'enseignement de la gymnastique semble alors oublié, au profit de la dialectique, pendant cinq ans. L'instruction passe également par d'autres disciplines : arithmétique, géométrie, stéréométrie, harmonie et astronomie. Par la suite, les gardiens doivent redescendre dans la caverne jusqu'à leurs cinquante ans ; et ce n'est qu'après qu'ils pourront contempler réellement le Bien. Cela ne signifie pas que le philosophe soit pendant toutes ces années étranger aux activités physiques. Certes, la gymnastique cède globalement la place à la dialectique et le philosophe a surtout l'âme en vue. S'il y a un âge où il faut que le gardien ne s'occupe que de son corps – tout en ayant l'âme en vue – cela ne signifie pas qu'il devra ensuite ne s'occuper que de son âme. Au contraire, la préoccupation physique reste présente, le corps ne devant jamais être complètement oublié.

Dans les *Lois*, le contenu de la gymnastique est plus développé. L'Étranger explique que la gymnastique est composée de deux parties :

> L'instruction à donner est double, sans doute, pour ainsi dire : elle doit former le corps par la gymnastique

(γυμναστικῆς), et l'âme par ce qui relève des Muses (μουσικῆς). Or, la gymnastique elle-même a deux parties : la danse et la lutte (τὸ μὲν ὄρχησις, τὸ δὲ πάλη). La danse, à son tour, ou bien illustre ce qu'expriment les Muses (λέξιν μιμουμένων) en veillant à exprimer à la fois ce qu'elles ont de noble et dignes d'hommes libres, ou bien vise à entretenir le bon état physique (εὐεξίας), l'agilité (ἐλαφρότητος) et la beauté (κάλλους) dans les membres et les autres parties du corps (795de).

Faut-il voir dans cette division de la gymnastique en danse et lutte, une division de l'âme et du corps, la danse étant plus préoccupée par l'âme tandis que la lutte, par le corps ? Plus loin la danse est elle-même divisée en danse « pyrrhique » et « pacifique ». D'une façon générale, l'entraînement gymnique de la cité des *Lois* est tourné vers la guerre. La pratique des armes et des stratégies est mise en avant :

Comme exercices physiques (γυμνάσια), nous instituons en effet tous ceux qui préparent à la guerre (τὰ περὶ τὸν πόλεμον ἅπαντα) : tir à l'arc (διαπονήματα τοξικῆς), tout ce qui est lancement et maniement d'armes légères (ὁπλομαχίας), toutes les formes de l'escrime en arme, manœuvres tactiques (τακτικῶν), toute marche militaire (πορείας) et tout campement (στρατοπέδων), enfin l'étude de toutes les connaissances qui ont trait à l'équitation (εἰς ἱππικὴν) » (813de).

Notons une nouvelle fois qu'il n'y a pas de réelle différence dans l'éducation des femmes et des hommes. Dans ce passage, l'Étranger précise en effet que les femme encore adolescentes doivent être « entraînées à toues les formes de danses en armes et de combats » (813e). Une fois devenue épouses, « elles auront participé aux manœuvres, aux ordres de bataille » (814a). Il faut qu'elles soient capables, sinon de défendre convenablement la cité, du moins de pouvoir défendre leurs enfants s'il y avait une guerre et non se soumettre lâchement aux ennemis. Même si l'éducation est liée à la guerre, Platon critique les cité qui, comme la cité Spartiate, étaient tournées exclusivement vers la guerre (*Lois*, 666e). Sparte était en effet « avant tout un Etat guerrier[64] » qui a mis « un point d'honneur à rester une ville de semi-illettrés[65] ». Les Spartiates étaient certes bien disciplinés et respectueux des lois, comme le dit Socrate dans l'*Hippias Majeur* (285b), mais leur éducation était dans l'ensemble trop peu tournée vers la vertu.

Malgré cette dimension guerrière relativement importante, Platon précise, dans la *République* comme dans les *Lois*, que la distinction de la gymnastique et de la musique ne recoupe pas la distinction de l'âme et du corps. Il a pourtant commencé par expliquer, au livre II de la *République*, que « l'art de la gymnastique existe (...) pour les corps, et l'art de la musique pour l'âme » (ἔστιν δέ που ἡ μὲν ἐπὶ σώμασι γυμναστική, ἡ δ᾽ ἐπὶ ψυχῇ μουσική, 376e). Mais bien vite,

64 H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité, ibid.,* p. 42.
65 *Ibid.*, p. 40.

cette distinction se brouille, au profit d'une véritable prééminence de l'âme dans ces deux domaines. Au livre III de la *République,* Platon explique que ceux qui préconisent une formation fondée sur la gymnastique et la musique ont autre chose en vue que le soin du corps d'un côté, et le soin de l'âme de l'autre. Si Socrate use d'une formule hypothétique pour énoncer sa thèse (κινδυνεύουσιν, 410c), peu de doute, nous semble-t-il, sur sa certitude : « Il se pourrait fort bien, repris-je, que l'une et l'autre aient été préconisées (τὸ μέγιστον) principalement pour l'âme (τῆς ψυχῆς ἕνεκα) » (410c). Cela ne signifie certes pas que la gymnastique vise seulement le développement de l'âme et son « ardeur morale ». Mais on peut dire que la gymnastique a avant tout pour but un enseignement de l'âme. L'équilibre à maintenir concernant son propre corps (ne pas tomber dans ses excès, ni trop prendre soin de son corps) cache en fait un déséquilibre plus profond : la prédominance du souci de l'âme sur celui du corps. Voilà donc ce qui différencie le gardien du simple athlète (ἀθλητής) : alors que le premier prend soin (θεραπεύω) de son âme lorsqu'il exerce son activité gymnique, le second ne prend soin que du corps. La conséquence en est le caractère « rude » (σκληρότητος) et « sauvage » (ἀγριότητός, 410d) du second. Mais il faut toujours maintenir un certain équilibre du corps et de l'âme. Même si cet équilibre apparent cache en fait un certain déséquilibre en faveur de l'âme, il serait néfaste pour l'âme elle-même de ne se préoccuper que d'elle. Il faut donc, dit le *Timée*, ne jamais mouvoir l'âme sans le corps, ni le corps sans âme (μήτε τὴν ψυχὴν ἄνευ σώματος κινεῖν μήτε σῶμα ἄνευ ψυχῆς, 88b). De cette façon, en s'équilibrant, chacun peut rester en bonne santé. Il serait par exemple néfaste pour un mathématicien (μαθηματικὸν, 88c) de trop pratiquer des activités liées à l'âme. Celui qui pratique intensément ce genre d'études doit savoir changer d'activité, et pratiquer aussi des activités liées au corps. Un tel homme, équilibré, sera à la fois beau et bon.

Notons à ce propos que l'idéal athlétique n'était pas absolu et les corps qui ne correspondent plus aux normes prescrites ne sont pas pour autant écartés par Platon. Dans les *Lois*, l'Étranger explique ainsi qu'il faut que les jeunes, dans les gymnases, aménagent des bains chauds (λουτρὰ θερμὰ, 761c) pour les vieillards. Il y a une certaine sollicitude du corps usé, qu'il faut soigner : les corps flétrissants ne doivent pas se retirer, se cacher de la vue des autres, mais doivent au contraire partager les lieux de sociabilité destinés habituellement au renforcement du corps, que sont les gymnases. Mais ce corps vieillissant n'est pas seulement, il est vrai, déclinant, mou, attaqué par les maladies. Il est aussi un ancien corps athlétique, un corps jadis habitué aux exercices corporels, il est le futur de ces jeunes hommes s'entraînant au gymnase.

Mais la musique, sœur de la gymnastique, elle-même, n'est pas simplement en vue de l'âme. En quoi consiste-t-elle ? D'abord, au plus jeune âge, la musique consiste dans la narration d'histoires aux enfants, des mythes, mais qu'il faut contrôler, afin qu'ils n'imprègnent pas l'âme des enfants de

choses fausses et honteuses. Par exemple, il ne faut pas raconter que les dieux se font la guerre (378b), puisque non seulement cela est faux, mais cela nuirait en plus aux relations entre les gardiens, en leur faisant croire qu'ils peuvent légitimement se considérer entre eux comme ennemis. Un deuxième aspect de la musique est développé au livre III, et il donne une certaine place au corps. Il s'agit de l'harmonique. Platon bannit de la cité les modes relâchés, qui induisent de mauvaises dispositions, et ne garde que les harmonies dorienne et phrygienne. Pourquoi un tel choix ? Il faut seulement garder deux genres harmoniques : l'une qui imiterait un homme engagé dans une action pacifique (ἐν εἰρηνικῇ, 399b), l'autre un homme engagé dans une action guerrière ou toute autre entreprise violente (ἔν πολεμικῇ...καὶ ἐν πάσῃ βιαίῳ ἐργασίᾳ, 399a). Cette harmonie doit donner l'ardeur au combat, elle doit permettre au combattant de se surpasser. Il y a donc, dans le cas de cette harmonie, un lien étroit entre musique et corps : la musique transmet une certaine ardeur qui soutient le corps, qui pousse à engager le corps dans une action violente, qui pousse le corps à se dépasser dans la guerre. La musique n'est donc pas radicalement séparée de toute préoccupation du corps.

En même temps, si pour Platon la gymnastique a surtout l'âme en vue, comment expliquer qu'il indique très clairement que la gymnastique, lorsqu'elle est « simple et modeste » (404b) doit convenir avant tout à la guerre (μάλιστα ἡ τῶν περὶ τὸν πόλεμον) ? De plus, les gardiens doivent être, lorsqu'ils sont jeunes, des « athlètes de la guerre » (ἀθλητὰς...πολέμου, 521d). En fait, Platon a encore l'âme en vue lorsqu'il indique que la gymnastique doit préparer à la guerre. C'est en effet, là encore, moins comme préparation physique que la gymnastique est utile, mais comme moyen d'éveiller l'ardeur morale de l'âme (θυμοειδὲς, 410b). Pourtant, dire que la gymnastique a « principalement » l'âme en vue ne signifie pas une exclusion radicale du corps. Platon ne rejette donc pas l'idéal athlétique de l'antiquité grecque, bien au contraire. Il ne faut pas oublier que les gardiens doivent protéger la cité et doivent être aptes à faire la guerre. Certes, l'ardeur et le courage sont des qualités importantes à la guerre, mais le maniement des armes doit aussi être enseigné, et le corps doit être sculpté. Il faut donc tenter de restituer la place qui est laissée au corps, dans cette éducation. Si, dans la *République,* cette place est moindre que celle accordée à l'âme, pour des raisons en partie métaphysiques, il reste que le corps est bien présent, et bien loin d'être totalement repoussé par Platon : c'est bien le corps qui est formé par la gymnastique, même si c'est en partie pour autre chose que lui-même.

La question des rapports de la gymnastique et de la guerre est aussi présente dans les *Lois*. Dès le premier livre des *Lois*, la question posée par l'Étranger d'Athènes à ses interlocuteurs, met au centre du dialogue le problème de l'éducation : « Pour quelle raison la loi vous a-t-elle imposé vos repas en commun, vos exercices du gymnase et votre armement ? » (τὰ συσσίτιά...τὰ γυμνάσια καὶ

τὴν τῶν ὅπλων ἕξιν, 625c). Pour ses interlocuteurs, cette éducation est avant tout mise en place en vue de la guerre. Selon Clinias, Minos, le législateur crétois, a prescrit toutes les lois en vue de la guerre (πρὸς τὸν πόλεμον, 625d). Il en va de même pour Lycurgue, législateur mythique[66] de Sparte (630d). La guerre est un état absolument habituel, et même naturel (κατὰ φύσιν, 626a) : toutes les cités sont toujours en guerre les unes contre les autres. L'entraînement à la guerre, par l'intermédiaire de la gymnastique, est donc une activité essentielle pour se préparer à cette guerre de tous contre tous. Mais cette vision n'est pas réellement partagée par Platon. Comme le rappelle l'Étranger, en effet, éduquer seulement à la guerre, c'est ne se concentrer que sur une seule vertu, le courage, alors qu'il y en a quatre : sagesse, tempérance, justice et courage (688a).

Dans les *Lois,* la préoccupation éducative est donc particulièrement marquée. Les liens étroits constitués entre éducation et politique sont incarnés par la mise en place de « magistrats chargé de la culture et du sport » (μουσικῆς...καὶ γυμναστικῆς ἄρχοντας, 764c). Il s'agit là du troisième type de magistrats mis en place, après les intendants de la campagne et les intendants des villes. Une charge importante, donc. Mais aussi un domaine important, pour le pouvoir politique : il faut qu'il ait ses représentants, ses administrateurs, qui gèrent ses . L'éducation en général, le sport en particulier, sont des problèmes publics, étatiques, avant d'être privés. Deux magistrats sont attribués à chacun de ces domaines, de la culture et du sport : l'un pour l'enseignement, l'autre pour les concours. Quelles sont ces « affaires » sportives qu'il s'agit de régler ? Les magistrats doivent veiller

> à la fois sur l'ordre et l'éducation (κόσμου καὶ παιδεύσεως) dans les gymnases et les écoles, et qui prennent les mesures appropriées aux allées et venues (τῶν φοιτήσεών) des jeunes garçons et des jeunes filles, ainsi qu'à leur séjour en ces lieux (764d)

Un rôle de superviseur et de gestionnaire assez classique donc, ayant pour but essentiel, semble-t-il, la discipline générale et l'administration des lieux[67]. Ces magistrats ne semblent pas avoir un grand pouvoir sur le contenu de l'éducation, ni devoir prendre soin de façon individuelle et normative, de l'éducation des jeunes gens. Au-dessus de ces magistrats préside un autre magistrat (ἄρχων, 765d), responsable de « l'ensemble de l'éducation » (ὁ τῆς παιδείας ἐπιμελητὴς πάσης), aussi bien

66 Il est vrai que Lycurgue a réellement existé : mais sa vie et sa postérité sont tellement incertaines, et mêlées à de telles légendes, qu'il ne nous semble pas inopportun d'utiliser ici le terme de « mythique ».

67 Sur les « gymnasiarques », les chefs du gymnase, on peut consulter Bernard Legras, « Violence ou douceur. Les normes éducatives dans les sociétés grecque et romaine », *ibid.* Si les fonctions des magistrats mentionnés par Platon ne recoupent pas exactement les fonctions classiques du gymnasiarques, on peut tout de même mentionner quelques similitudes : le gymnasiarque est la plupart du temps élu parmi les plus de trente ans. Il règle et sanctionne les différents interdits liés aux gymnases, plus nombreux qu'on pourrait le croire. Ces interdits portent par exemple sur « le respect dû aux maîtres, sur d'éventuels différends entre usagers (…) sur l'interdiction de toute tentative de séduction d'un enfant par un jeune homme ou un adulte » (Bernard Legras, *ibid.,* p. 17).

l'éducation des filles que des garçons. Il faut que ce magistrat ait au moins cinquante ans : âge souvent mis en avant, âge de la sagesse et de la modération ; il faut également qu'il ait des enfants légitimes, c'est-à-dire appartenant à sa « race » (γνησίων), et non des enfants bâtards. Cette magistrature est la plus importante parmi « les charges suprêmes de la cité » (τῶν ἐν τῇ πόλει ἀκροτάτων ἀρχῶν, 765e). L'éducation, loin d'être « secondaire » (δεύτερον, 766a) ou « accessoire » (πάρεργον) donc, est primordiale pour la cité. C'est pourquoi, aussi, il faut placer à la tête de cette institution, le « meilleur des citoyens » (ἄριστος). Cet homme sera un gardien et sera élu pour cinq ans par les autres magistrats, à bulletin secret.

Après avoir étudié la gymnastique, on se propose d'étudier un autre aspect de l'éducation : l'alimentation. L'alimentation est solidaire d'une certaine gymnastique, dans la mesure où toutes deux concernent l'hygiène corporelle globale. Elle tient aussi aux coutumes qu'il s'agit d'instituer dès le plus jeune âge, et que les habitants doivent respecter. On pourrait aller jusqu'à dire, avec Michel Foucault, que « le régime physique doit s'ordonner au principe d'une esthétique générale de l'existence où l'équilibre corporel sera une des conditions de la juste hiérarchie de l'âme[68] ». Il n'est pas anodin que Platon considère l'alimentation comme un problème politique véritable, qui apparaît dans la *République* comme dans les *Lois*. Une mauvaise alimentation est le signe d'une mauvaise constitution politique ou de mauvaises mœurs chez les habitants. Elle est aussi elle-même la cause, parfois, de dérèglements du corps et de l'âme, par exemple lorsqu'il est question de l'ivresse des habitants. Lorsque Socrate décrit la première cité, la cité parvenue au luxe, il énumère ainsi quels sont les aliments consommés par les habitants. C'est l'abondance et la variété qui caractérisent cette alimentation. Blé, vin, farines, puis galettes et pains, dans la cité « en paroles », d'abord (372ab). Cette alimentation se double ensuite d'une cuisine plus élaborée : sel, olives, fromage, oignons, légumes (372c). Desserts avec des figues, pois chiches et fèves, baies de myrte et glands feront aussi partie des repas. Platon s'en tient d'abord à des aliments traditionnels, connus pour leurs apports caloriques : ainsi du vin et du pain. La variété des aliments marque ensuite en partie la décadence de la cité – même s'il est remarquable qu'il ne soit pas fait mention de viande dans ce passage. La mention de la fève peut également étonner. Selon Catherine Joubaud, sa présence s'inscrit en effet en faux par rapport à l'exclusion pythagoricienne repris par Empédocle d'Agrigente. La raison exacte de cette interdiction ne nous est pas connue ; elle est peut-être liée à « l'antique assimilation de la germination des graines à la résurrection des morts[69] ». L'alimentation est donc

68 Michel Foucault, *Histoire de la sexualité,* Tome II, *L'usage des plaisirs, ibid.,* p. 137.
69 Catherine Joubaud, *Le corps humain dans la philosophie platonicienne, Étude à partir du Timée*, Vrin, 1991, p. 220.

assez fidèlement corrélée à l'état de la cité et à l'âme des citoyens.

Plus loin, lorsque la cité des gardiens se trouve véritablement instituée, Platon revient sur ces questions alimentaires. En effet, l'étude de la nourriture appropriée aux gardiens prend place après l'exposé sur la musique et sur la gymnastique. Il s'agit de réformer les pratiques sociales qui ont tendance à corrompre le corps bien plus qu'à le rendre meilleur. Quelles sont ces pratiques ? Platon compare les gardiens à des athlètes (ἀθληταὶ, 403e) : étant donné la place laissée au renforcement physique et l'importance de la guerre dans l'éducation des gardiens, ce choix est tout à fait compréhensible. Mais si les ressemblances entre les gardiens et les athlètes existent bien, Platon prend ses distances à plusieurs reprises en critiquant l'éducation de ces athlètes, et notamment leur alimentation. Le contenu de l'alimentation n'est pas précisé. Cette alimentation est, en tout cas, globalement néfaste :

> C'est un type de régime endormant et dangereux pour la santé (ὑπνώδης αὕτη γέ τις καὶ σφαλερὰ πρὸς ὑγίειαν). Ne vois-tu pas que ces athlètes qui s'entraînent passent leur vie à dormir (καθεύδουσι) et que, pour peu qu'ils s'écartent de la diète qui leur est prescrite (διαίτης), ils sont atteints de graves et violentes maladies ? (μεγάλα καὶ σφόδρα νοσοῦσιν) (…) Il faut pour ces athlètes de la guerre, repris-je, un régime plus vigoureux (404a).

Deux conséquences nuisibles de ce régime, donc : il est endormant et dangereux pour la santé (404a). Le caractère endormi de ces athlètes traduit bien entendu un excès de nourriture, le corps se laissant aller aux plaisirs de la nourriture. C'est là, une des caractéristiques de la cité luxueuse décrite au livre IV par Socrate : ses habitants deviennent des gras moutons (προβάτοις πίοσί τε καὶ ἁπαλοῖς, 422d). L'embonpoint est donc condamné. Un athlète se laissant aller aux soins du corps est évidemment dangereux pour la défense de la cité. La force physique, la résistance lui manquent. De plus, outre ce caractère endormi, leur habitude alimentaire est dangereuse pour leur santé. Rien de plus grave, de plus périlleux pour la santé, en effet, que des changements brusques d'alimentation et trop de variété. Il en va de l'alimentation comme de la constitution, de la gymnastique ou de la musique[70] : il faut éviter la nouveauté et lui préférer l'habitude des bonnes dispositions, la tradition. Le corps doit donc connaître une forme d'immutabilité, s'il veut être en bonne santé. Les écarts violents et soudains ne peuvent qu'être mauvais. Or, justement, le corps de l'athlète qui s'habitue aux excès connaît ensuite une alimentation non seulement diminuée, mais changeante, pendant les campagnes militaires. On peut toutefois remarquer que les défauts de cette alimentation sont peut-être un peu exagérés par Platon. Ainsi, pour Catherine Joubaud, Platon a tort « en accusant le

70 Au livre IV de la *République,* Platon note en effet qu'il faut veiller à ce qu'il n'y ait pas d'innovation (τὸ μὴ νεωτερίζειν, 424b) en gymnastique et en musique. Sur l'importance de garder un régime stable, voir aussi *Lois*, 797d.

régime trop riche de ses contemporains d'être la principale cause de maladies ». C'est en effet surtout « la malnutrition, le manque de protéines et vitamines étant très important chez l'enfant (lithiase vésicale, ergotisme avec le seigle parasité importé,...)[71] ». Il faut donc, pour Platon, toujours préférer les régimes rigoureux, et y habituer le corps afin qu'il soit en mesure de résister aux diètes et aux changements de régime. Il faut « armer l'individu pour la multiplicité des circonstances possibles[72] ». La diététique devient alors un « art stratégique[73] ».

Pour définir le contenu de cette alimentation, lors des expédition militaires, Platon s'inspire d'Homère : ni desserts, ni poisson, ni viandes bouillies, mais essentiellement de la viande grillée (οὔτε ἑφθοῖς κρέασιν ἀλλὰ μόνον ὀπτοῖς, 404c). Il faut éviter la cuisine sophistiquée et se concentrer au contraire sur des mets simples, qui n'ont besoin que du feu pour être préparés. Depuis le *Gorgias*, Platon se méfie en effet de la cuisine élaborée, qu'il considère comme une flatterie, une routine et non un véritable art. Il faut donc bannir, du même coup, la cuisine de Syracuse et de Sicile, et toutes les pâtisseries attiques. On comprend bien l'idéal de modération dans le rejet des mets sophistiqués. On comprend moins, en revanche, pourquoi il rejette le poisson et la viande bouillie au profit de la viande grillée. On pourrait avancer une explication. Est-ce que la viande bouillie ne renvoie pas à tout cet imaginaire que nous avons déjà abordé de la μαλακία ? La viande bouillie rendrait le corps de celui qui l'ingère, lui aussi, « bouilli » : c'est-à-dire mou, inapte aux activités guerrières et viriles. La viande bouillie est cuite lentement, elle n'est pas saisie, promptement, sur le grill. En revanche, la viande grillée est épaisse, saignante et musclé. Elle cuit au contact direct du feu. Elle est l'image de la force et de la virilité que doivent acquérir les athlètes.

Deuxième grand volet de la question alimentaire : l'ivresse. Elle s'impose comme véritable problème politique dans la philosophie de Platon. Dès la *République*, Platon condamne l'ivresse (μέθη) et explique que les gardiens doivent à tout prix l'éviter (403e). Mais c'est dans les *Lois* que la question de l'ivresse est développée de façon plus détaillée. Dans un passage du premier livre, Mégille, le représentant spartiate des *Lois*, insiste sur le caractère néfaste du vin pour mener à bien une guerre. L'Étranger d'Athènes lui fait pourtant remarquer que les Thraces, les Scythes ou encore les Perses usent largement du vin et des plaisirs que les Spartiates répudient. Certes, note Mégille, ceux-ci sont habituellement considérés comme des « races guerrières » (πολεμικὰ σύμπαντα...γένη, 637de). Mais en vérité, leur force et leur courage se dissipent totalement lorsqu'ils sont devant les Spartiates : ils fuient au combat. L'excès des plaisirs en général et du vin en particulier a donc pour effet un amollissement du corps et un redoublement de la lâcheté (638a). Le deuxième passage

71 *Ibid.*, p. 93.
72 Michel Foucault, *Histoire de la sexualité,* Tome II, *L'usage des plaisirs, ibid.,* p. 140.
73 *Ibid.*

important se situe au livre II. D'ailleurs, preuve de l'importance de cette question, l'ivresse est traitée dès les premiers livres. Platon commence par expliquer que les jeunes de moins de dix-huit ans ne doivent pas goûter au vin. Il faut être déjà éduqué, acquérir une certaine maturité pour pouvoir goûter au vin sans risque, et pour être capable d'en faire un usage modéré. L'autorisation du vin est très tardive. On ne pourra goûter au vin qu'à partir de trente ans : mais il faudra en faire un usage modéré (μετρίου, 666a), et surtout, ne jamais être ivre (μέθης ἀπέχεσθαι, 666b). On ne pourra goûter à l'ivresse qu'à partir de quarante ans. À cet âge, l'ivresse sera même encouragée. Pour Platon, la quarantaine est le début de la vieillesse : or, quel meilleur remède (φάρμακον) à l'engourdissement de la vieillesse que l'alcool et ses effets désinhibant ? C'est le moment où l'ardeur décline, où le courage s'affaiblit. L'alcool rajeunit (ἀνηβᾶν), redonne son ardeur à l'âme, sa force et sa santé au corps (ὑγιείας τε καὶ ἰσχύος, 672d) Elle redonne aussi au vieil homme son inclination au chant.

L'Étranger élabore ensuite avec plus de précision la réglementation concernant le vin. Comme les Carthaginois, il faut veiller à ce que les combattants ne boivent pas de vin en campagne (ἐπὶ στρατοπέδου, 674a) mais seulement de l'eau. Cela peut paraître étonnant à première vue, dans la mesure où le vin redonne aux hommes leur ardeur perdue, ravive leur courage. Mais cela ne semble valable que pour les plus vieux. Les jeunes n'ont pas besoin de ce surcroît d'ardeur, et ils risqueraient de ne pas faire un usage modéré du vin en tombant dans une ivresse excessive. Le vin doit aussi être interdit en ville, durant la journée, et la nuit à ceux qui tentent de faire un enfant[74]. Enfin, il faut interdire le vin à tous les magistrats en exercice, aux pilotes de navires, aux juges et à tous ceux qui doivent s'appliquer à des délibérations importantes : l'alcool risquerait en effet de brouiller leur jugement. Le vin n'est donc pas pris en compte en tant que plaisir personnel, mais Platon s'y intéresse pour son utilisation politique. Le plaisir d'usage est second, la préoccupation politique, première : comment faire des effets de l'ivresse un atout politique, un atout pour la cité et pour son unité et non un fléau social, un risque de trouble ou de décadence ? Tels sont les domaines, politiques, où le vin et l'alimentation peuvent donc avoir un effet important et surtout, bénéfique.

74 Cette question est développée en 775be. Nous l'aborderons lorsque nous traiterons de la question de l'eugénisme.

B. Union et procréation

À titre préliminaire, on peut poser cette question, assez essentielle dans la politique platonicienne : que signifie « produire » un homme ? La métaphore apparaît à plusieurs reprises. Ainsi au livre VII, après l'exposé de Socrate sur les philosophes-roi, Glaucon s'exclame : « ils sont magnifiques, Socrate (…) les dirigeants que tu viens de façonner à la manière d'un sculpteur de statues » (παγκάλους...τοὺς ἄρχοντας, ὦ Σώκρατες, ὥσπερ ἀνδριαντοποιὸς ἀπείργασαι, 540c). L'image du sculpteur est intéressante : elle dit bien cette faculté de former, en polissant une matière première, brute, un homme meilleur. Socrate dégrossi l'homme athénien de son époque, l'épannelle, le taille, pour arriver à une sculpture bien ciselée, parfaite. Une métaphore semblable a déjà été utilisée, par Socrate cette fois, au livre II : « Oh, oh ! mon cher Glaucon, m'écriais-je, avec quelle énergie tu polis, pour parvenir à porter un jugement, le portrait de ces deux hommes, on dirait que tu polis une statue ! » (361d). Derrière le projet de la constitution d'un groupe de « gardiens » pour gouverner la cité, se cache en fait la question de la production d'un homme nouveau. Comment produit-on cet homme ? Nous l'avons vu, la question éducative est d'une importance capitale pour donner à l'âme et au corps les bonnes dispositions. Mais pour faire advenir un tel homme il faut aussi s'intéresser à la dimension biologique. C'est cette expérimentation biologique que l'on retrouve dans la politique matrimoniale de Platon et dans la sélection des parents – ainsi que dans la sélection des nouveau-nés eux-mêmes. Produire un nouvel homme, c'est donc bien sélectionner des constantes biologiques, des normes corporelles, et tenter de les reproduire – et de les faire se reproduire – à l'échelle d'une cité. C'est donc la question politique de l'eugénisme qui se pose à Platon. On peut définir deux types d'eugénismes différents – les deux étant présents dans la philosophie politique de Platon. D'abord, un eugénisme de gestion « prévisionnelle *a priori*[75] ». Cet eugénisme a pour but de créer de nouvelles normes biologiques. Il se met en place à deux niveaux : dans l'organisation des mariages, et dans la gestion de la reproduction. Il vise une à maintenir « une certaine qualité[76] » à la communauté[77]. Ensuite, un eugénisme *a posteriori.* Il n'est plus prévisionnel

75 François-Xavier Ajavon, « L'inhumain et le surhumain en Grèce ancienne », *Le Philosophoire*, 2004/2 (n°23), p. 155.

76 *Ibid.*

77 On voit donc à quel point les préoccupations de Platon sur ce sujet sont éloignées des préoccupations des citoyens athéniens, à cette époque. Certes, comme le remarque Jean-Pierre Vernant, le mariage n'était pas totalement éloigné de considérations politiques, mais ces considérations étaient bien plus indéterminées : « en conférant au mariage (…) le privilège exclusif de procurer, par filiation légitime, une authentique descendance, la cité cherche à maintenir à travers la suite des générations la permanence de ses structures et de sa forme », Jean-Pierre Vernant, *Mythe et*

mais devient quasiment une question d'hygiène sociale. Il ne vise plus à produire une certaine qualité naturelle, mais il vise à écarter une anormalité biologique.

L'engendrement, ce n'est pas seulement la façon dont les hommes et les femmes doivent procréer. Certes, il y a toute une technique corporelle mise en place par Platon pour optimiser les chances de faire un « bel » enfant. Il y a une discipline à assimiler, un pouvoir intrusif à accepter, une physiologie « scientifique » du corps qui propose les éléments d'une régulation (fluides, économie, pertes)[78]. L'engendrement est aussi en question, plus en amont, à travers la sélection des parents. Un problème éminemment politique. Lorsque l'Étranger se demande quelle loi il lui faut édicter en premier, sa réponse n'attend pas : il faut d'abord légiférer sur ce qui concerne la naissance dans la cité (720e-721a). Sur quels principes la sélection des parents doit-elle s'appuyer ? Platon semble hésiter, dans ses dialogues, entre deux directions, entre deux modèles de politiques matrimoniales. Une direction d'« optimisation » qu'on pourrait dire radicale, et qui consiste en une forme d'aristocratisme matrimonial : les meilleurs avec les meilleurs. Un homme excellent ne pourra naître que d'un père excellent et d'une mère excellente. Le problème principal d'un tel choix dans les mariages est le suivant : que faire des autres individus ? Que faire des « mauvais » hommes ? Faut-il les laisser se marier entre eux, au risque d'une descendance toujours aussi perverse, sans perspective d'amélioration ? Faut-il les écarter dans une classe à part, ou se débarrasser de leurs enfants ? La deuxième solution envisagée est celle du *Politique* : elle consiste à faire le contraire, à mêler les différents tempéraments. Pourtant, est-ce qu'un tel mélange mène vraiment à l'excellence ? Est-ce qu'on ne risque pas, avec ce modèle de ne produire que des hommes « moyens » ou en tout cas tout à fait « normaux » ?

Au livre IV de la *République*, Platon évoque la question de la « possession des épouses » (τήν...τῶν γυναικῶν κτῆσιν, 423e), des « mariages » (γάμων) et de la « procréation » (παιδοποιίας), mais seulement pour repousser son exposé à plus tard. Il y revient au livre V (449d-450a). La question de la procréation – qui est liée à ce que Platon appelle la « communauté des femmes et des enfants » – a deux dimensions : une dimension en quelque sorte « pré-éducative », qui consiste à se demander « comment les enfants doivent être engendrés » (πῶς παιδοποιήσονται, 449d) ; et une dimension éducative à proprement parler, pour savoir « comment élever » (πῶς θρέψουσιν) les nouveau-nés. La dimension « pré-éducative » se divise elle-même en deux autres questions : d'une

société en Grèce ancienne, FM/Fondations, 1974, p. 64.

78 Sur cet aspect « disciplinaire » on peut se rapporter à Foucault, qui parle d' « une réglementation coercitive » qui n'est jamais rapportée « aux exigences internes de la maison, de la famille et de la vie matrimoniale », mais seulement « aux nécessités de l'Etat » (*Histoire de la sexualité*, Tome II, *L'usage des plaisirs*, *ibid.,* p. 217-218.

part, comment unir les individus de la cité – ou plutôt, qui unir avec qui ? D'autre part, quels dispositifs sexuels mettre en place pour s'assurer d'un enfantement optimal ? Si le questionnement est tardif dans le livre, il n'en est pas moins d'une importance « capitale pour la constitution politique » (εἰς πολιτείαν ὀρθῶς). Pourtant, là encore, Platon repousse l'exposé et s'intéresse à la communauté des femmes et des hommes, et non à l'engendrement et aux mariages proprement dit. Il y revient une nouvelle fois en 458c, où la question des mariages va véritablement être exposée. Après avoir exposé la communauté des femmes et des enfants, qui consiste dans la mise en commun des femmes et des enfants, un constat s'impose : la promiscuité de ces hommes et de ces femmes, qui habitent ensemble, qui prennent leurs repas en commun, et qui s'entraînent dans les gymnases, réveille inévitablement certains instincts sexuels. C'est une nécessité quasi naturelle (ὑπ' ἀνάγκης...τῆς ἐμφύτου, 458d) qui les unira ainsi les uns aux autres (πρὸς τὴν ἀλλήλων μεῖξιν). Il ne s'agit pas d'interdire les désirs sexuels et ces unions : cela serait contre-productif, voire insensé, dans la mesure où ces inclinations répondent à des besoins conformes à la nature des choses. Mais force est de constater que de telles unions, chez les gardiens, seraient synonymes de désordre (ἀτάκτως[79]) et d'impiété. De telles unions se feraient en effet selon le simple principe de plaisir, et non selon un principe ordonnateur, raisonnable.

Il y a donc deux questions qui se chevauchent. La première est une question de sélection biologique : comment faire advenir, pour la cité, le meilleur homme possible ? Dans ce texte, s'ajoute une question de pur ordre, de discipline : comment régler les mariages pour qu'ils ne soient ni désordonnés ni impies ? Le désordre n'est pas bénéfique pour le pouvoir politique : il suffit de voir à quel point Platon se méfie de toute nouveauté, pour comprendre que l'idéal étatique est celui de l'ordre et de la stabilité de la tradition. Telle est donc la double interrogation qui ceint la question du mariage : comment faire non seulement pour que les mariages ne soient pas néfastes au pouvoir politique, mais qu'ils soient même bénéfiques ? Une première réponse est apportée par Socrate : il faut donner aux mariages « le caractère le plus sacré possible » (458e). L'union des corps est donc sacralisée, ce qui doit avoir pour effet de faire naître une forme de peur, ou de méfiance à l'égard de ces alliances. Un corps ne peut décemment se mêler à n'importe quel autre corps.

Le dialogue continue ensuite avec de véritables considérations eugénistes de reproduction des meilleurs. L'exemple est pris chez les oiseaux (ὀρνίθων, 459a) et les chiens de chasse (κύνας θηρευτικοὺς) : Socrate demande à Glaucon, qui possède de tels animaux, s'il ne s'attache pas lui-même à faire se reproduire les meilleurs, pour ne pas que la race ne devienne moins bonne ?

79 Le terme ἀτάκτως est un terme militaire qui désigne le désordre des troupes. Nous l'avons déjà croisé lorsqu'il était question du corps turbulent de l'enfant, qui doit acquérir l'ordre par le rythme et l'harmonie appropriée.

Sélectionner les meilleurs, c'est perpétuer la race. Ce qui est valable chez les animaux est tout aussi valable pour les hommes. Le premier constant eugéniste de la *République* tombe, il faut :

> « que les hommes les meilleurs s'unissent aux femmes les meilleures (τοὺς ἀρίστους ταῖς ἀρίσταις) le plus souvent possible, et le plus rarement possible pour les plus médiocres s'unissant aux femmes les plus médiocres (τοὺς δὲ φαυλοτάτους ταῖς φαυλοτάταις) ; il faut aussi nourrir la progéniture des premiers, et non celle des autres, si on veut que le troupeau soit de qualité tout à fait supérieure ; et il faut enfin que tout cela se produise hors de la connaissance de tous, sauf des dirigeants eux-mêmes, si justement la troupe des gardiens doit être le plus possible exempte de dissension interne (ἀστασίαστος) » (459de).

Ce passage est absolument capital pour bien comprendre la politique eugéniste développée dans la *République.* Le premier principe de cette politique consiste à unir les hommes les meilleurs avec les femmes les meilleures[80]. Il n'est pas question de relations homosexuelles ici. Pour perpétrer une race supérieure, il faut donc que les hommes et les femmes les plus excellents fassent des enfants entre eux. Mais il n'en va pas de même pour les « médiocres »s[81]. Si, en effet, les meilleurs s'unissent aux meilleures, que faire des autres individus de la cité ? Platon est clair : il faut absolument éviter que l'homme pervers ne fasse des enfants. Le résultat d'un tel engendrement serait médiocre pour la cité : ils produiraient en effet un nouvel homme pervers. Comment faire pour qu'une telle chose se produise le moins souvent possible ? Faut-il, tout simplement, leur interdire ? En tout cas, un tel enfant serait si dommageable pour la cité qu'il faudrait le conduire à la mort en ne le nourrissant pas. Nous reviendrons sur ce point lorsque nous aborderons la politique eugéniste *a posteriori* de Platon. Ce à quoi doit tendre cette politique des unions, c'est donc à une disparition progressive de la « race » des médiocres. Comment ceux-ci pourraient-ils se reproduire, en effet, si on leur interdit non seulement de se lier ensemble, mais d'avoir des enfants, et si l'on se débarrasse de leurs enfants, si jamais il en naissait ?

La division en « meilleur » et en « médiocre » pose toutefois certains problèmes lorsque l'on étudie les différentes classes de la cité. Une évidence semble s'imposer d'abord : les meilleurs renverraient aux gardiens (et aux philosophes) ; tandis que les médiocres renverraient aux producteurs. Mais que faire si les médiocres, c'est-à-dire les producteurs, disparaissent ? On ne voit pas qui pourra nourrir la population, qui s'occupera de ces tâches de second rang. Les gardiens ne le pourront pas, car ils sont occupés à leur formation et à leurs activités. On pourrait penser que les producteurs pourraient avec le temps devenir eux-mêmes meilleurs. Mais dans ce cas, il n'y aurait

80 Au début du *Timée*, où les principes eugénistes et les politiques matrimoniales sont rappelés, ainsi que le principe des tirages au sort, Platon utilise un autre couple de termes, un peu plus général : d'un côté les « bons » (ἀγαθοὶ, 18e), de l'autre les « mauvais » (οἱ κακοὶ).

81 Le terme φαῦλος est assez vague. Il peut signifier à la fois « de qualité inférieure », « laid », « méchant », « défectueux », « vil »...

plus non plus de raisons qu'ils soient encore producteurs : ils deviendraient gardiens, ou philosophes. Autre possibilité : Platon élabore un modèle dont il sait que l'efficacité n'est pas absolue. Il y aura toujours des hommes médiocres malgré les politiques mises en place. Si ce dernier principe nous semble valable, il faut pourtant aborder un autre paradigme pour comprendre la politique des mariages.

Il faut plutôt penser, en effet, que les producteurs ne sont pas concernés par cette politique des mariages. Les producteurs, classe vile par excellence, peuvent se mêler à qui ils veulent – tout en restant dans un modèle endogame, bien sûr. Leur corps n'a pas besoin de sélection – il n'y aurait de toute façon pas grand chose à en tirer. Le principe des « meilleurs avec les meilleures » n'a de sens que dans la classe des gardiens. Une autre question surgit alors : comment, avec l'éducation telle qu'elle est développée par Platon, peut-il y avoir des êtres véritablement médiocres, parmi les gardiens ? Il faut sans doute relativiser le terme de « médiocre » ici. Les gardiens ne sont pas aussi médiocres que les producteurs. Leur médiocrité est toute relative. Même si tous les gardiens sont élevés de la même façon, tous n'ont pas les mêmes dispositions, tous ne sont pas absolument excellents : il suffit de voir les épreuves mises en place pour se rendre compte que la hiérarchie est systématique dans la classe des gardiens elle-même. Il y a bien d'ailleurs deux races parmi les gardiens : les races d'argent, c'est-à-dire ceux qui resteront gardiens, et les races d'or, destinées à devenir philosophes. Les races d'argent, les gardiens, doivent-elles être alors considérées comme les médiocres, tandis que les philosophes seraient les meilleurs ? Il faut, à notre avis, penser encore au-delà de ces catégories. Certes, on ne voit pas comment les philosophes-rois pourraient être considérés comme médiocres. Mais on peut tout à fait penser que tous les gardiens ne sont pas médiocres, et que nombreux parmi eux sont bien sûr excellents. Il y a donc, parmi les races d'or et d'argent elles-mêmes, des hommes excellents et des hommes moins bons, des médiocres. Faut-il penser, de plus, que cette politique des mariages, en unissant les meilleurs gardiens et en empêchant les médiocres de se reproduire, finit par ne produire que des hommes excellents ? En clair, cette politique aurait pour visée dernière sa suppression même, puisqu'une cité où tous les gardiens seraient les « meilleurs » n'aura plus besoin de guider les unions. Mais ce serait là, peut-être, être un peu trop optimiste. La perversité pourra toujours naître, même chez des enfants pourtant biologiquement « supérieurs ». On ne peut aller contre la contingence génétique.

Dernier point de ce texte : il est nécessaire, pour éviter toute dissension entre les gardiens, de leur cacher les principes de ces unions. Seuls les dirigeants doivent être au courant. De façon paradoxale, presque inquiétante, l'union de la cité repose donc sur un mensonge. Certes un noble mensonge, tel celui du mythe autochtone, car c'est un mensonge qui vise le bien de la cité. Mais ce mensonge nous fait apparaître une modalité spécifique du pouvoir politique, tel qu'il se déploie dans

la *République* : c'est un pouvoir qui se cache. Platon ne répond jamais à la question de savoir comment les philosophes-rois gouvernent réellement, dans les faits. Le pouvoir politique, tel qu'il est conçu par Platon, est d'une puissance extraordinaire, puisqu'il peut imposer certains choix politiques à toute une population, mais en même temps, c'est un pouvoir absolument invisible. Dans le cas de la politique matrimoniale, il n'apparaît pas comme un pouvoir oppressant – il n'apparaît tout simplement pas : il est absent. Un pouvoir imperceptible donc, mais qui organise en même temps la perpétuation de l'espèce, qui intervient dans la constitution biologique des individus qu'il gouverne. Le pouvoir dresse donc une frontière hermétique entre ceux qui savent et ceux qui ne savent pas, entre les philosophes et les autres.

Comment faire en sorte, dans les faits, de lier les meilleurs avec les meilleures comme le veut le pouvoir politique ? Le pouvoir politique déclenche tout un ensemble d'artifices pour contrôler les unions de façon discrète. Il s'agit d'abord de provoquer les rencontres adéquates dans des lieux et des contextes appropriés :

> Il faudra donc des législations instituant certaines fêtes (ἑορταί) au cours desquelles nous rassemblerons les promises et les promis ; il faudra également des sacrifices (θυσίαι) et des hymnes (ὕμνοι) composés par nos poètes, convenant expressément aux cérémonies des mariages » (459e-460a).

Fête, religion, « musique » au sens large : une multiplicité d'artifices et de domaines sont convoqués pour pousser les jeunes à s'unir. Mise en place d'un « événement », donc, et d'éléments contextuels pour mettre les jeunes dans de bonnes dispositions. Ensuite, il faut organiser des tirages au sort sophistiqués (κλῆροι...κομψοί, 460a), tirages qui sont en fait truqués, pour faire croire aux jeunes que leur conjoint se trouve imposé par le hasard. Il est étrange que Platon précise qu'un tel tirage au sort doit être mis en place en vue des « médiocres » (τὸν φαῦλον), afin qu'ils croient que c'est un coup du sort et non l'œuvre des dirigeants. Pourquoi est-ce que seuls les médiocres pourraient se méfier et croire que les dirigeants organisent les mariages ? Est-ce qu'il faut tirer au sort des conjoints aux médiocres, alors même qu'il a été dit qu'il faut éviter qu'ils se marient et qu'ils aient des enfants ? Ou alors, est-ce que le tirage au sort n'a pas justement pour but d'unir les meilleurs entre eux, en laissant systématiquement de côté les médiocres (qui ne « tireraient » jamais personne) ? C'est sûrement selon cette dernière hypothèse qu'il faut comprendre le texte. Dernier artifice eugéniste, dont nous avons déjà parlé : il faut faire en sorte que les meilleurs aient une liberté plus importante de partager « leur couche avec les femmes » (τῆς τῶν γυναικῶν συγκοιμήσεως, 460b), afin qu'ils fassent le plus d'enfants excellents possible. Les unions ne sont donc pas strictes, du moment que l'homme est excellent. Ou plutôt, un homme vraiment excellent pourra contrevenir à la rigidité habituelle des mariages pour le bien de la cité. Platon ne dit pas que

la femme qui couche avec cet homme doit être excellente. On peut penser qu'un tel homme, si excellent, n'aura pas nécessairement besoin d'une femme de son rang pour donner à la cité un enfant excellent – à moins que l'on argue que cet homme saura choisir une femme de son rang, une femme excellente. La politique des mariages est donc fortement problématisée par Platon. Elle a un fondement politique, dans la mesure où elle a pour but de former les hommes les meilleurs possibles. Mais elle repose sur un modèle profondément endogame et élitaire, allant jusqu'à exclure de ces mariages – et, consécutivement, de la procréation – une partie de la population.

La politique des mariages est tout à fait différente dans le *Politique* – presque opposée point par point. Il y a d'abord une différence de contexte fondamentale : il n'y a pas de classes dans le *Politique*. Il n'y a donc pas, à proprement parler, de meilleurs et de médiocres qui seraient figés dans des races immuables, cloisonnées. Il ne s'agit pas non plus de perpétuer une race, et d'en éliminer une autre. Il s'agit au contraire de lier ensemble, de « tisser » les naturels opposés, en l'occurrence les naturels « fougueux » (τὴν ἀνδρείαν, 309b) et les naturels « modérés » (τὸ κόσμιον). Dès lors que les classes sociales de la cité ne sont plus figées et bien délimitées, dès lors que les meilleurs ne doivent plus nécessairement aller avec les meilleurs, il faut faire une place aux médiocres, en les intégrant dans la politique des mariages. Ceux qui sont moins bons auront donc le droit de se marier, et seront même encouragés à se marier avec des hommes meilleurs, pour équilibrer les naturels. Pourtant, la polarité des médiocres et des meilleurs, élaborée dans la *République*, ne correspond pas exactement à la polarité des fougueux et des modérés, telle qu'on la trouve dans le *Politique.* S'il n'y a pas trace de classe supérieure dans le *Politique*, ce n'est pas pour autant que tous se marient, les meilleurs comme les hommes médiocres. En effet, les hommes les plus médiocres (ceux qui ne sont pas capables de prendre part à la réflexion, au courage, et aux autres tendances de la vertu, 308e) seront éliminés d'une façon ou d'une autre : condamnés à mort, exilés ou condamnés à des peines infâmes (θανάτοις τε ἐκβάλλει καὶ φυγαῖς καὶ ταῖς μεγίσταις κολάζουσα ἀτιμίαις, 309a). Un deuxième processus de sélection a lieu ensuite : seuls ceux qui seront aptes à être éduqués pourront se marier. Ceux qui ne sont pas aptes sont, semble-t-il, exclus des mariages. Tous n'ont donc pas droit au mariage ; une bonne proportion des « médiocres » en sont écartés. Ceux qui restent sont donc, par retranchement, les « meilleurs » individus de la cité. Il faudrait donc dire que la « fougue » ou la « modération » sont bien deux caractères opposés, mais qui participent chacun à leur manière de l'excellence. Ils rappellent les parties de l'âme de la *République*, que sont le θυμός et la partie raisonnante. Tisser les éléments opposés ne veut donc pas dire, à proprement parler, allier les meilleurs aux moins bons.

Mais les hommes n'ont pas comme tendance innée de s'unir à des individus contraires. Au

contraire, les hommes ont plutôt tendance à s'unir entre semblables[82]. C'est donc là que le pouvoir politique intervient. On ne peut, en effet, laisser ces unions à leur liberté. Elles produiraient de véritables catastrophes. Les naturels fougueux, s'alliant entre eux, dégénéreraient ainsi « dans une folie sans réserve » (310d). Ceux trop modérés deviendront, avec le temps, bien trop « nonchalants » (310e). Le tissage royal est cette technique qui consiste à lier ensemble les citoyen, grâce à la « communauté des opinions, des honneurs, des gloires, par l'échange mutuel de gages » (ὁμοδοξίαις καὶ τιμαῖς καὶ ἀτιμίαις καὶ δόξαις καὶ ὁμηρειῶν ἐκδόσεσιν εἰς ἀλλήλους), ainsi qu'en leur confiant en commun des magistratures. Unir la cité, et non séparer, distinguer les individus. Le pouvoir politique est ici moins intrusif et bien moins directif qu'il peut l'être dans la *République* ou des les *Lois*. Mais il y a toujours une politique matrimoniale assez précise, signe d'une préoccupation importante de Platon. Au modèle élitaire, endogamique, se substitue donc un modèle presque contraire, se caractérisant d'une part par une volonté non pas d'unir seulement une classe de la population, mais une grande partie des habitants, et d'autre part par la tentative de « brasser » les individus, en unissant les contraires et non les semblables.

Le mariage a aussi une place importante dans l'économie des *Lois.* Sa problématisation apparaît au IVe livre. Il faut même, explique l'Étranger d'Athènes, s'intéresser avant tout (πρῶτοι, 721a) aux lois relatives au mariage (γαμικοὶ...νόμοι) pour assurer la rectitude (ὀρθότητα) dans une cité. Les lois sont quelque peu différentes de celles développées dans la *République.* Il y a un âge idéal de mariage (721b) : entre trente et trente-cinq ans pour l'homme, ce qui n'est pas vraiment le cas dans la *République* (où il y a bien un âge idéal de la procréation, mais non un âge du mariage). Le mariage répondant à un désir naturel d'immortalité, il serait impie de s'en priver (721c). Dès lors, celui qui n'est toujours pas marié passé trente-cinq devra non seulement s'acquitter d'une amende, mais sera aussi privé des honneurs publics, jusqu'à ce qu'un mariage ait lieu (721d). Il faut donner à voir un homme pauvre et rejeté des autres habitants, pour bien montrer que le célibat n'apporte pas de bonnes choses. Le mariage est donc ici obligatoire. Il n'y a pas d'exclusion d'une partie de la population par des artifices du pouvoir. Mais il y a bien, dans les *Lois*, la mise en place d'artifices pour pousser aux mariages. La question de la politique relative au mariage est reprise en effet au livre VI. L'Étranger d'Athènes expose un procédé fort étonnant :

> Il faut donc, en vue d'une affaire aussi sérieuse, régler aussi les divertissements auxquels participeront les

82 Cette tendance semble inverse de celle de la *République*. Dans le *Politique*, il faut pousser les hommes à s'unir à des gens différents ; alors que dans la *République*, il faut mettre en place d'habiles stratagèmes pour que les hommes s'unissent à leurs semblables. Cela dit, il n'est pas assuré que les mensonges politiques de la *République* aient principalement pour but d'*empêcher* les gardiens de s'unir à des caractères opposés aux leurs, complémentaires. Ils sont même là surtout pour s'*assurer*, sans prendre aucun risque, que les hommes s'unissent bien à leurs excellents semblables.

jeunes hommes comme danseurs et les jeunes filles comme danseuses (χορεύοντάς τε καὶ χορευούσας), tour à tour observant et étant observés (θεωροῦντάς τε καὶ θεωρουμένους), dans les limites du raisonnable et à un âge où de tels prétextes sont offerts, les uns et les autres nus dans les limites qu'une pudeur tempérante (αἰδοῦς σώφρονος) impose à chacun. De tout cela, les magistrats affectés aux chœurs et les législateurs seront, avec les gardiens des lois, les administrateurs et les ordonnateurs ; ils fixeront ce que nous aurons laissé de côté (771e-772a).

Il est difficile de dire ce que peut bien être une nudité pudique. Mais on peut tenter de comprendre cette mise en scène. On peut dire qu'il s'agit, dans ce jeu du voir et de l'être vu, d'exciter les désirs, de pousser à l'union. Il s'agit aussi, sûrement, pour des jeunes gens, de prendre connaissance du corps de l'autre, d'un corps différent. Il est intéressant de remarquer que cette pratique prend place dans un espace imaginaire commun : celui de la danse. Les jeunes danseurs et les jeunes danseuses partagent les mêmes codes, connaissent les mêmes figures, se meuvent de façon semblable : autant d'atouts, sans doute, qui permettent de rapprocher les corps. Est-ce qu'on ne pourrait pas voir dans ce rite, un rite semblable à celui qui avait lieu à Sparte ? À Sparte en effet, les jeunes femmes qui se mariaient devaient couper très court leurs cheveux pour ressembler le plus possible à un homme, afin de ne pas effrayer leur mari qui n'avait absolument pas l'habitude de la présence féminine – sexuelle comme affective. Ici, il s'agit d'habituer les corps masculins et féminins à se côtoyer, peut-être pour éviter le plus possible les écarts gênants, les peurs inconsidérées. Platon précise que cette mise en scène devra être codifiée plus précisément par les magistrats affectés aux chœurs, par les législateurs et par les gardiens des lois. Le pouvoir politique, tel qu'il est incarné par ces figures, met donc en place une véritable mise en scène des corps, qui doit servir la cité. Il investit le domaine de l'intime. Les corps sont mis à nus par le pouvoir politique, pris dans un réseau scénographique, dont les modalités spécifiques sont orchestrées de façon verticale par ces figures tutélaires.

Concernant les prescriptions relatives au mariage dans les *Lois*, elles sont dans l'ensemble assez proches de celles de la *République* ou du *Politique.* À la question de savoir qui doit se marier avec qui, l'Étranger d'Athènes répond que le critère doit être le bien de la cité. L'idée est déjà développée dans la *République.* Mais dans ce dernier dialogue, il faut cacher le but aux gardiens, et faire « comme si » les mariages étaient conclus selon leurs aspirations personnelles. Dans les *Lois*, il faut au contraire persuader les habitants de la cité que les mariages doivent se faire en vue de la cité : « que chacun recherche le mariage qui favorise la cité, non celui qui plaît le mieux à lui-même » (τὸν γὰρ τῇ πόλει δεῖ συμφέροντα μνηστεύειν γάμον ἕκαστον, οὐ τὸν ἥδιστον αὑτῷ, 773b). Voilà la maxime qui doit marquer l'âme des citoyens. Il n'est pas envisageable de contraindre les citoyens par des lois écrites (γραπτῷ νόμῳ, 773e) Il faut au contraire agir, dans ce domaine, par la

persuasion et par le blâme (ὀνείδους). S'il faut que les habitants de la cité reprennent à leur compte cette maxime, c'est parce que les mariages qu'ils concluent spontanément sont plutôt dommageables pour la cité. Les individus ont en effet tendance, comme dans le *Politique*, à se marier entre eux, entre individus se ressemblant par le groupe social auxquels ils appartiennent, ou par leurs naturels. Or, un tel comportement produit un déséquilibre (ἀνώμαλος, 773b) dans la cité. Ce qui en revanche est facteur d'équilibre pour la cité, c'est de ne pas « fuir l'alliance avec les pauvres (τῶν πενήτων, 773a) et ne pas trop chercher à [se] marier chez les riches (τῶν πλουσίων) ». Contrairement à ce que l'on pourrait penser, Platon ne recommande pas simplement de rejeter les groupes « extrêmes ». Il faut, en réalité, surtout éviter de se marier avec les riches. Non pas que la pauvreté ne soit pas un problème, et n'ait pas aussi son lot de désagréments. Mais il vaut mieux participer, pour un homme normal, à relever une famille pauvre qu'à enrichir davantage une famille riche. Il faut donc, le plus possible, mélanger les groupes sociaux. Mais est-il simplement question d'inégalités économiques ? Ou est-ce que derrière le type du « riche » ne se cache pas un excès, dommageable pour l'individu comme pour la cité, excès antinomique, donc, de l'idéal de modération ? L'amour de la richesse est un de ces excès du corps, qui mène à tous les vices. Il faut donc éviter que dans la cité ne se développe une caste d'hommes riches et puissants. Il n'est pas ici question d'une opposition des meilleurs et des médiocres comme elle existe dans la *République* ou dans le *Politique.* Peut-être peut-on toutefois penser, d'une part que le « riche » est similaire au type du médiocre, et d'autre part que le brassage préconisé dans les *Lois*, ne concerne pas seulement les inégalités de richesses, mais les caractères en général. L'Étranger n'explique-t-il pas, d'ailleurs, qu'il faut aussi mêler les caractères « plus lents » (βραδυτέρους, 773c) aux caractères « plus vifs » (θάττους) ? Il semble difficile de soutenir que l'Étranger souhaite brasser deux types de caractères seulement : les riches d'une part, les lents et les vifs d'autre part. La question de la lenteur et de la vivacité ne nous semble pas un critère suffisant pour « brasser » toute la cité. Ces deux exemples sont plutôt le signe d'une invitation plus globale à mélanger les groupes sociaux. Dans ce cas, c'est bien à un assemblage que nous invite l'Étranger. On reviendrait alors au schéma du *Politique* : tisser la cité, brasser les caractères différents, les « groupes sociaux » opposés. Notons toutefois que Platon insiste bien plus dans le *Politique* sur la thématique des caractères opposés et sur la nécessité de les tisser entre eux qu'il ne le fait dans les *Lois.* Les *Lois* en restent à un paradigme plus général d'union de la cité. Réguler les corps, donc, les orienter, et ne pas les laisser aller dans leur direction naturelle, toujours néfaste pour la cité. La direction naturelle de l'union des corps n'est pas bénéfique pour la cité : c'est bien pour cela qu'il faut les ré-orienter, c'est-à-dire aussi, au sens propre, les gouverner.

Après avoir posé la question de l'union des mariages, et après avoir constitué différentes

politiques matrimoniales, il convient, suivant toujours la même problématique de l'engendrement du meilleur homme, de se tourner vers la procréation proprement dite. La conception de l'enfant est entourée d'un appareil de lois, d'interdits et de conseils multiples, dispensés par le philosophe-roi, par la loi ou par ses relais. Les rapports sexuels, d'une façon générale, ne sont donc pas interdits, mais ils doivent être régulés, pris dans un réseau de pouvoirs et de coutumes. Le désir sexuel est même une bonne chose lorsqu'il est bien orienté, c'est-à-dire lorsqu'il est employé en vue d'enfanter. Comme le désir de nourriture et de boisson, le désir sexuel est un désir inné, naturel (ἔμφυτον ἔρωτα, 782e). Mais ce troisième désir, le désir sexuel est tout de même différent. C'est « le plus vif », « le plus aigu » (ὀξύτατος...διαπυρωτάτους, 783a) des désirs. Il rend « complètement fous » (μανίαις) les hommes qu'il atteint. C'est pour cela qu'il faut accorder au désir sexuel un soin, une attention particulière. Le besoin sexuel, s'il n'est pas correctement freiné, rend l'homme fou, l'empêche de faire un droit usage de la raison et se laisse emporter par les ἐπιθυμίαι. Pour brimer le désir sexuel, au livre VIII des *Lois*, Platon propose par exemple d'instaurer une certaine pudeur et un certain sentiment de honte (αἰσχύνη, 841b) dans les relations sexuelles, pour en diminuer la fréquence et par là, la puissance[83]. L'activité sexuelle devra ainsi être pratiquée en cachette (τὸ...λανθάνειν). C'est seulement ainsi que l'on pourra diminuer l'emprise de la sexualité sur les individus.

Après cela, la première question procréatrice est celle de l'âge. À quel âge faire un enfant ? Les réponses sont différentes selon les dialogues. Dans la *République* étant donné que la durée moyenne de maturité est de vingt ans pour une femme et de tente ans pour un homme, une femme devra enfanter « pour la cité » (τῇ πόλει, 460e) entre vingt et quarante ans ; pour l'homme, il devra commencer « dès le moment où il attend le sommet de sa performance à la course » (c'est-à-dire, vraisemblablement, aux environs de vingt-cinq ans), jusqu'à ce qu'il ait atteint cinquante-cinq ans[84]. Dans les *Lois*, les âges sont quelques peu changés. Remarquons d'ailleurs qu'il ne s'agit pas à strictement parler d'âges de procréation mais de mariage. Certes, l'âge de mariage et de procréation ont tendance à largement se confondre : étant donné l'absence de contraception efficace à cette période, mariage et procréation sont très fortement liés. Mais cette différence dit aussi d'autres divergences. D'abord, étant donné que les mariages sont dirigés strictement dans la *République*, il

83 Il ne semble pas qu'il y ait là innovation de la part de Platon. Les relations sexuelles étaient déjà, à son époque, du domaine de l'intime et de la pudeur – il suffit de voir, pour s'en convaincre, le caractère choquant des agissements de Diogène pour un Grec.

84 Dans sa *Politique*, Aristote étudie également cette question de l'âge des mariages et de la procréation. Il en déduit (1335a) que les hommes doivent se marier à l'âge de dix-huit ans, et les femmes à trente-sept ans ou un peu moins. Mais les femmes qui se sont adonnées « jeunes au coït sont plus effrénées » tandis que les hommes qui s'y sont adonnés jeunes ont contrarié leur croissance physique. La question de l'âge de la procréation est directement scientifique car, ajoute-t-il, elle a été étudiée par les médecins et les naturalistes (1335b). On vient bien que la question de la procréation est très problématique et qu'elle nécessite notamment une investigation physiologique.

n'y a pas besoin de conseiller un certain âge pour se marier – le pouvoir politique se charge de l'imposer. C'est pourquoi également, alors que la *République* propose de larges « plages » pour procréer, de plusieurs dizaines d'années, l'âge auquel doivent se marier les citoyens des *Lois* est beaucoup plus strict : puisque la politique matrimoniale n'est pas pris en charge directement et autoritairement, il faut mettre en place différentes lois pour persuader les citoyens à se marier. Les femmes des *Lois* doivent ainsi se marier entre seize et vingt ans, maximum. Les hommes, entre trente et trente-cinq ans (785b). Entre quatre et cinq ans sont donc laissés pour se marier. Pour faire respecter ces limites d'âges, qui sont aussi des limites d'optimisation sexuelle et procréatrice, il faut punir ceux qui ne respectent pas l'âge approprié.

Platon semble exclure, dans l'idéal, les relations sexuelles avant l'âge de vingt ans et après l'âge de quarante ans pour la femme, cinquante-cinq ans pour l'homme. Il n'est en tout cas pas question de la mise en place de techniques contraceptives. En revanche, ceux qui ont dépassé l'âge d'engendrer pourront s'unir comme ils le veulent, du moment qu'ils ne brisent pas toutefois l'interdit de l'inceste (461b). Celui qui fait un enfant sans respecter les limites d'âges est donc un homme qui est incapable de se dominer (μετὰ δεινῆς ἀκρατείας γεγονώς, 461b), incapable de se retenir d'avoir des relations sexuelles. Faire un enfant dans de telles conditions est donc doublement condamnable : d'une part, c'est le signe d'une absence de tempérance ; d'autre part, c'est risquer de donner naissance à un enfant médiocre, tant par la profusion du désir qui est à l'origine de l'enfant, que par la trop grande jeunesse ou vieillesse du géniteur. Celui qui dérogera à ces règles sera donc traité d'« impie » et d'homme « injuste » (οὔτε ὅσιον οὔτε δίκαιον, 461a). Que faire si un tel enfant naît quand même, malgré les interdictions en vigueur ? Il demeurera caché (ἂν λάθῃ) et ne pourra dès lors bénéficier des sacrifices et des prières pour les futurs enfants, instaurés lors des mariages « légitimes ». Pourtant, Platon note ensuite que ceux qui sont censés avoir dépassé l'âge de procréer, ceux qui sont à présent libres sexuellement, mais qui font tout de même, par erreur, un enfant, devront s'en débarrasser. Il faudra d'abord, sans doute par certaines pratiques d'avortement, ne pas laisser l'enfant voir la lumière du jour (μηδ᾽ εἰς φῶς, 461c). Si, malgré ces précautions, l'enfant naît tout de même, il ne faut pas lui laisser de subsistance (οὐκ οὔσης τροφῆς). Faut-il dès lors comprendre la nécessité de « cacher » l'enfant né d'une union impie comme un euphémisme pour désigner sa mort ? On pourrait aussi comprendre que Platon est plus indulgent envers ceux qui font un enfant avant vingt ans ou quelque peu après la limite de cinquante-cinq ans pour les hommes ; tandis que l'enfant né d'une union de personnes ayant largement dépassé l'âge limite connaît de trop forts risques de tares, de défauts.

Si certaines techniques de procréation sont mises en avant, si l'enfantement est entouré d'interdit et de prescriptions, il faut aussi mettre en place une forte surveillance pour s'assurer que

les habitants de la cité respectent bien les dispositifs sexuels requis. On a vu les dispositifs de surveillance mis en place dans les *Lois*, qui donnent une image d'un pouvoir très puissant, structuré. Platon ne développe pas précisément, toutefois, les pratiques des cérémonies prénuptiales (προτέλεια γάμων, 774e) et des autres rites (ἱερουργία, 775a) qui prennent place lors des noces. Ce n'est pas pour autant que ces pratiques ne sont pas codifiées ; mais ce sont les « exégètes » (τοὺς ἐξηγητὰς) qui doivent les préciser. On peut aussi penser à un texte de l'*Alcibiade*, où Socrate loue les dispositifs de surveillance qui encadrent les femmes lacédémoniennes. La peur des lacédémoniens – et qui rejoint la crainte platonicienne de la *République* – c'est la décadence de la race royale. Ce qu'il faut à tout prix éviter pour préserver cette race, c'est qu'il naisse, en cachette (λάθῃ, 121b), un roi (βασιλεὺς) qui soit d'un autre sang que celui des Héraclides. Cela serait en effet mêler le sang d'une race supérieure à un sang médiocre. On retrouve le cloisonnement des corps, le compartimentage biologique : les meilleurs avec les meilleurs. Surveiller les femmes par les éphores (φυλάττονται ὑπὸ τῶν ἐφόρων), voilà donc la solution choisie pour préserver la race. Cette surveillance est totalement assumée par le pouvoir politique ; elle est officielle, publique (δημοσίᾳ).

Il y a donc toute une codification, une discipline à respecter autour de la conception de enfant. Il faut atteindre un certain état du corps, stable, pour concevoir un enfant dans les meilleures conditions. L'interdiction du vin est à cet égard, non seulement une question d'hygiène corporelle mais, pourrait-on dire, une pratique d'hygiène sociale dans son ensemble, dans la mesure où cet interdit est une condition pour faire de « bons » enfants. Il faut donc à tout prix éviter de faire un enfant lorsque le corps connaît un « relâchement » (διακεχυμένων, 775c) propre à l'ivresse. Les effets physiques que procure le vin sont en effet incompatibles avec les caractères d'un embryon. D'un côté, l'ivresse provoque relâchement, mollesse, agressivité ; de l'autre, l'embryon doit connaître « consistance, stabilité, tranquillité » (ἀλλ᾽ εὐπαγὲς ἀπλανὲς ἡσυχαῖόν). Il y a une continuité entre l'état corporel d'un homme ou d'une femme procréant, la constitution de l'embryon et son état futur. Réguler le futur enfant, c'est donc prendre soin de l'embryon, en exerçant de plus un contrôle sur le corps des parents. Platon décrit ensuite les mouvements violents propre à l'homme ivre :

> L'homme pris de vin (ὁ...διῳνωμένος) donne et reçoit des chocs de toutes les manières, de violents transports (λυττῶν) agitant son corps et son âme. Celui qui est ivre est un donneur de semence (σπείρειν) mauvais et vacillant (παράφορος ἅμα καὶ κακὸς) de sorte que, selon toute probabilité, il engendrera des êtres mal équilibrés et mal venus (ἀνώμαλα καὶ ἄπιστα) rien qui aille droit son chemin (καὶ οὐδὲν εὐθύπορον ἦθος), pas davantage selon le corps que selon le caractère. Aussi doit-on toute l'année, toute sa vie, et plus encore tout le temps que l'on procrée, être sur ses gardes et veiller (εὐλαβεῖσθαι) à ne rien faire de son plein gré qui soit

malsain ni rien qui ressortisse à la démesure ou à l'injustice (775ce).

On retrouve dans ce texte le parallélisme entre l'homme ivre et l'embryon qui pourrait résulter de sa semence. L'homme ivre est habité par une puissance qui le dépasse, la force tumultueuse du désir, transports agitant corps et âme. L'enfant né d'une telle union sera nécessairement tordu, pervers – aussi bien selon l'âme que selon le corps. À la question du bon naturel « inné », question de la reproduction des meilleurs donc, s'ajoute ici une question « contextuelle ». La question de l'engendrement dépasse même le simple « contexte » de la procréation, trop étroit. C'est en fait la question de la régulation d'une vie dans son ensemble dont il est question. Il faut que l'âme et le corps se trouvent dans de bonnes dispositions pour procréer dans de bonnes conditions. Certes, ces bonnes dispositions sont liées en partie au contexte de la procréation (éviter à tout prix d'être ivre) ; mais un tel contexte est peut-être avant tout le reflet de bonnes dispositions d'une vie-même.

Platon, dans le même but d'optimisation de la procréation, interdit la masturbation. Le sperme semble comme en quantité limitée, et c'est un véritable gâchis que de jeter sa semence « parmi les pierres et les cailloux » (εἰς πέτρας τε καὶ λίθους, 838e). Il faut faire d'une telle loi un interdit profond, que tous reconnaîtront comme raisonnable, comme l'est l'interdit de l'inceste. De même, il ne faut pas ensemencer le sillon féminin qui ne pourra donner d'enfants. On peut aussi voir, dans l'interdit de la masturbation, l'idée d'un principe d'« économie nécessaire[85] » du corps. Pour que le corps conserve sa force, sa puissance, il ne doit pas se disperser au-dehors, mais au contraire il faut laisser la semence s'accumuler, se concentrer. À l'inverse, Michel Foucault remarque que la femme a besoin de rapport sexuels pour que « l'écoulement nécessaire à leur organisme puisse se produire régulièrement[86] ».

Mais les dispositifs mis en place pour former la meilleure descendance possible ne s'arrêtent pas au choix des parents et à une procréation droite. Il faut encore, une fois que l'enfantement a débuté, prendre soin de son corps et du corps du fœtus. D'abord, bien sûr, en continuant de vivre avec tempérance, sans excès, sans ivresse. Mais, plus étonnant, il faut déjà entamer une activité gymnique, pour le fœtus : non pas seulement donc pour entretenir ou muscler le corps de la femme et pour, indirectement, prendre soin du corps de l'enfant. Il faut aller jusqu'à faire de la gymnastique en vue du corps du fœtus lui-même, directement. Il y a en effet une « gymnastique propre à cet âge-là » (τὴν τῶν τηλικούτων γυμναστικήν, 789b). Aussi surprenant que cela puisse paraître, Platon recommande donc d'initier les fœtus à la gymnastique. Pour cela, il faut que la mère se promène,

85 Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, Tome II, *L'usage des plaisirs*, *ibid.,* p. 159.
86 *Ibid.*

pour faire participer le fœtus à ses mouvements, et lui faire faire ainsi de la gymnastique. S'il faut avoir un tel soin pour les fœtus, c'est parce que, explique Platon, c'est « surtout durant la période où les femmes portent les enfants dans leur ventre (ἐν γαστρὶ) qu'on doit en prendre soin (θεραπεύειν) » (792e). Aucun corps, donc, même celui du fœtus, ne doit être laissé de côté. L'engendrement d'un être humain est un processus complexe et délicat qui est jalonné de lois, de recommandations, d'interdictions. À aucun moment de ce processus il ne faut laisser le corps à ses excès, mais il doit être constamment surveillé. La femme ne doit pas faire vivre à son fœtus de plaisir déréglés, ou de trop nombreuses douleurs, mais elle doit toujours garder un tempérament doux. Le corps est donc pris dans un réseau d'attention, de soin, allant d'une période antérieure à sa constitution elle-même, jusqu'à sa pleine maturité.

Dans ces questions matrimoniales et sexuelles, il n'est pas question du tout, on le voit, de l'homosexualité. D'une façon générale, il est assez peu question, dans les *Lois* comme dans la *République*, des liens entre rapports homosexuels et pouvoir, ou entre l'homosexualité et la cité. Certes, le thème de l'homosexualité est bien présent et problématisé chez Platon, ne serait-ce que dans le *Phèdre* ou dans le *Banquet.* Mais il ne pose pas réellement problème dans les rapports à la cité. D'un côté, en effet, le questionnement sur les plaisirs et les désirs en général s'y substitue. De l'autre, la question de la sexualité est avant tout une affaire de procréation, dont la question sous-jacente est : comment façonner des hommes excellents pour la cité ? Or, dans cette seconde interrogation, la place de la sexualité homosexuelle est inexistante. Un passage de la *République* sur l'homosexualité semble toutefois prescriptif. Au livre III, Platon explique que les amants peuvent s'embrasser en public sans aucun problème. De plus, l'amant peut servir de guide au jeune aimé, tel un père et l'orienter vers le beau et le bien. Mais, dit Platon entre les lignes, il faut faire en sorte que personne ne se doute qu'ils ont eu des relations sexuelles – voire qu'il n'y ait pas du tout de relations sexuelles entre eux :

> Ainsi donc, semble-t-il, dans la cité que nous sommes en train de fonder (ἐν τῇ οἰκιζομένῃ πόλει), tu établiras comme loi que l'amant, s'il peut l'en persuader, embrasse le jeune aimé (παιδικῶν ἐραστήν), qu'il se tienne dans sa compagnie et le touche comme s'il était son fils (ὥσπερ ὑέος), en vue de ce qui est beau et bien, et qu'en ce qui concerne le reste, il se comporte avec celui qu'il entoure de ses soins de telle manière que jamais on ne puisse présumer (μηδέποτε δόξει) que quelque chose de plus important soit intervenu entre eux (403b).

Un autre passage, capital, des *Lois* fait de l'homosexualité un problème politique. La singularité de cette interrogation en relève d'autant plus le caractère étonnant, presque insolite – d'autant plus lorsqu'on rapporte ces thèses aux coutumes et aux opinions grecques en général. La

condamnation de l'homosexualité, en effet, semble dans les *Lois* sans équivoque. Le constat est clair : alors que le plaisir lié à l'accouplement entre homme et femme – en vue d'avoir un enfant, précise Platon – leur est accordé « conformément à la nature » (κατὰ φύσιν, 636c), l'accouplement entre personnes du même sexe est « contre-nature » (παρὰ φύσιν). Il ajoute que c'est à cause de leur inconstance, de leur « incapacité à résister au plaisir », que les hommes se livrent à ces pratiques homosexuelles. L'antinomie du παρὰ φύσιν et du κατὰ φύσιν rejoint l'antinomie entre un désir adéquat, modéré, et un désir effréné. Pourquoi condamner l'homosexualité, pourtant si fortement ancrée dans les mœurs athénienne ? Certains y voient l'effet d'un Platon vieillissant, plus conservateur. Il faudrait plutôt comprendre que le caractère naturel ou non des pratiques sexuelles est essentiellement envisagé dans la perspective d'un enfantement. Ce qui est κατὰ φύσιν c'est d'enfanter : non seulement cela est naturel, mais cela est nécessaire pour la cité. Les rapports hétérosexuels ne sont donc pas en vue d'eux-mêmes, en vue d'un certain plaisir, ou en tout cas pas seulement, mais ils répondent aussi à une fin plus haute, à une fin politique. À l'inverse, les rapports homosexuels ne visent que la satisfaction d'un désir. Ce n'est pas tant le désir homosexuel qui est παρὰ φύσιν, mais c'est le fait d'avoir des relations sexuelles sans but procréatif. En même temps, il est possible que Platon condamne aussi l'acte sexuel homosexuel en lui-même – sans condamner pour autant l'homosexualité en tant que pratique sociale et affectueuse. S'il n'était pas interdit d'avoir des relations avec des garçons, on sait pourtant que les Grecs montraient de nombreuses réticences à toutes les pratiques sexuelles passives – dont la sexualité homosexuelle.

C. L'eugénisme platonicien

Il faut à présenter étudier l'eugénisme *a posteriori*, qui vise à écarter le nouveau-né difforme. Ces pratiques, si elles choquent un lecteur contemporain, ne sont pourtant pas totalement inhabituelles en Grèce Antique. À Sparte, la pratique est institutionnalisée et obligatoire. Le nouveau-né est ainsi amené sur la Leschè à une commission d'Anciens : « le futur citoyen n'est accepté que s'il est beau, bien formé et robuste ; les malingres et contrefaits sont condamnés à être jetés au dépotoir[87] ». La pratique n'est pas seulement courante à Sparte, elle était aussi pratiquée à Athènes, par exemple. Ce sont souvent les filles, charges parfois inutiles, qui sont d'ailleurs victimes de ces pratiques – alors qu'il n'en est pas du tout question chez Platon. Toutes ces techniques ont donc pour but d'améliorer l'homme ; on peut aller jusqu'à parler d'une « anthropotechnique[88] ». Popper, quant à lui, soutient que cet eugénisme connaît de fortes « analogies avec les totalitarismes modernes[89] ».

La politique eugénique de Platon commence par une stricte répartition des enfants des gardiens. Les excellents seront conduits « dans l'enclos (εἰς τὸν σηκὸν) auprès de certaines nourrices (τινας τροφοὺς) qui habitent à l'écart (χωρὶς), dans un endroit réservé (μέρει) de la cité » (460c). Pourquoi séparer les enfants excellents, non seulement des autres enfants, mais aussi de la cité elle-même ? Pourquoi faut-il isoler les enfants de la cité pour les élever ? L'enclos rappelle bien sûr la métaphore du « troupeau » que l'on retrouve souvent et l'eugénisme mis en place. On pourrait dire aussi que l'éloignement des corps, hors de la cité, permet de s'assurer que les mères ne puissent reconnaître leurs enfants, conformément à ce que prescrit Platon lorsqu'il est question de la communauté des enfants[90]. La suite du texte, qui explique la façon dont les nourrices et les mères doivent prendre soin de ces enfants est également intéressante. Les enfants doivent être totalement anonymes, comme le sont les bêtes : ne pas reconnaître leur mère et ne pas être reconnus par elle. Ce sont toutefois les mères qui doivent allaiter les enfants, et non les nourrices : il ne faut pas que

87 Jean-Pierre Vernant, « Entre la honte et la gloire : l'identité du jeune spartiate », *L'individu, la mort, l'amour, ibid.,* p. 49. L'épisode de l'exposition est aussi raconté par Plutarque, *Vie des hommes illustres,* 16, 1-2.

88 François-Xavier Ajavon, *L'eugénisme de Platon*, L'Harmattan, 2002, p. 8.

89 K. Popper, *L'ascendant de Platon. La société ouverte et ses ennemis*, Tome I, Seuil, 1979, p. 12.

90 Comme nous le verrons par la suite, en effet, Platon explique que pour unir la cité, il faut que les enfants soient communs entre tous les gardiens, et qu'ils soient donc enlevés à leur mère à la naissance.

des individus inférieurs ne donnent de leur corps pour nourrir de jeunes enfants, cela ne pourrait qu'avoir des effets néfastes pour la croissance du jeune enfant. Il faut plutôt que les mères entrent dans l'enclos, véritables « allaiteuses », et nourrissent les enfants à tour de rôle, mères de tous et de chacun à la fois, corps indéfiniment interchangeables. Par le lait se transmet donc un certain nombre de qualités physiques et de dispositions propres aux gardiens qui doivent être transmises aux enfants. Il y a aussi une forme de « territorialisation » des corps. Tous les corps ne doivent pas habiter de la même façon l'espace ; il y a certaines dispositions à respecter. Est-ce aussi en raison du statut social inférieur des nourrices, qui les obligent à ne pas vivre avec la communauté des gardiens ? La question du statut social des nourrices est en tout cas complexe : comment peut-on laisser des enfants si excellents entre les mains de nourrices qui appartiennent vraisemblablement à la simple classe des habitants ? Une fois le sort des jeunes enfants excellents réglé, il faut s'intéresser à la progéniture des médiocres :

> Quand à la progéniture de ceux qui ont moins de valeur (τῶν χειρόνων) et dans tous les cas où naîtrait chez les premiers un enfant malformé (ἀνάπηρον), ils les cacheront comme il convient dans un endroit secret et isolé (ἐν ἀπορρήτῳ τε καὶ ἀδήλῳ κατακρύψουσιν ὡς πρέπει) (460c)

Deux cas où il est nécessaire de « cacher » l'enfant né, donc – « cacher » au sens, très certainement, de « tuer ». D'abord, lorsque deux personnes considérées comme médiocres font un enfant. Ce principe a déjà été établi juste avant (459d) : si jamais il naissait un enfant des habitants médiocres – qui n'ont normalement pas le droit d'en avoir – alors Platon est catégorique : il ne faut pas le nourrir, c'est-à-dire bien sûr, le laisser mourir. Nulle place pour les enfants de médiocres dans la cité. Il est remarquable qu'il ne soit presque jamais question de tuer des enfants directement, mais toujours indirectement, en ne leur assurant pas de nourriture. Il n'est donc pas seulement question de se séparer des enfants qui présenteraient des difformités trop importantes ; mais il y a bien des enfants « interdits » qui n'ont pas le droit de vivre, en raison de leur appartenance filiale. Ensuite, il faut « cacher » l'enfant né des gardiens les meilleurs, lorsqu'il présente une malformation. Il n'est pas précisé si cette malformation est physique ou morale. On doit sans doute penser que Platon a en tête des malformations physiques, visibles dès la naissance de l'enfant, et qu'il faut éviter. Si Platon pensait aussi à des malformations morales, on voit mal comment on pourrait alors distinguer entre un enfant de gardien malformé moralement et un enfant de producteur né par erreur chez les gardiens.

Avant de continuer, il convient de citer une sorte de « rituel » que Platon met en place concernant les nouveau-nés – avant même l'exposé de l'eugénisme proprement dit. Il faut faire en sorte, dit-il, que chaque nouveau-né se trouve bien dans la classe sociale à laquelle il appartient.

Certes, en règle générale, les politiques matrimoniales et procréatrices permettent aux gardiens de donner naissance à des enfants excellents. Tandis que les autres habitants, les producteurs, qui ne sont pas astreints à ces différentes politiques, donnent la plupart du temps naissance à des enfants médiocres. Mais les hasards de la biologie étant ce qu'ils sont, il peut arriver qu'un « rejeton de qualité médiocre » (φαῦλος, 423c) naisse chez les gardiens eux-mêmes, et inversement, un homme excellent chez les producteurs. Dans ce cas, il ne faut pas se débarrasser de lui, comme on le fait pour les autres enfants des gardiens malformés, mais il faut le renvoyer dans la classe à laquelle il appartient. Comment comprendre cette différence ? On pourrait comprendre qu'il faille renvoyer le très jeune gardien dans sa classe, pour ne pas perdre un enfant excellent ; mais l'inverse se comprend moins. Est-ce par simple principe de symétrie ?

Comment expliquer que les enfants des producteurs ne soient pas tués, tandis que les enfants des gardiens médiocres (médiocrité, comme nous l'avons vu, toute relative), soient systématiquement tués (ou, ce qui revient au même, non-nourris) ? La réponse la plus cohérente est d'affirmer que les producteurs n'ont tout simplement pas part à ces distinctions raciales, à ces préoccupations eugéniques. Ils forment un groupe social à part, dont Platon ne parle quasiment jamais. Ils ne préoccupent pas le pouvoir politique, qui est essentiellement intéressé par la formation d'un homme meilleur – ce que les producteurs ne pourront jamais devenir. Il n'y a donc aucune raison de tuer les enfants des producteurs, dès lors qu'il existe une différence de nature entre eux et les gardiens, même dans l'éventualité où ils se retrouveraient dans le « camp » des gardiens. Cela ne pourrait que les irriter envers les classes supérieures, et il serait alors délicat de prétendre « récupérer » les enfants excellents, nés par hasard chez les producteurs. En revanche, étant donné la préoccupation profondément eugénique de Platon, concernant la race des gardiens, il faut à tout prix éviter que n'apparaisse un élément impur dans la lignée, ce qui pourrait mettre en danger la race. Il faut donc être intraitable envers les enfants médiocres des gardiens.

Ce passage pose un problème de taille. Pourquoi Platon dit-il qu'il faut « cacher » ces enfants ? La tradition veut qu'il s'agisse là d'une façon pudique, par euphémisme, de dire qu'il faut les tuer ou en tout cas les laisser mourir. Il paraît très peu vraisemblable que ces enfants soient élevés à l'écart, cachés du reste des gardiens. Que deviendraient-ils ? Platon ne fait plus jamais mention de ces enfants. Toutefois, il est possible qu'il faille « cacher » ces enfants au sens propre, c'est-à-dire les dissimuler de la vue de tous, tout en les laissant mourir. Il faut les cacher car de tels enfants, difformes, sont honteux : la cité dans son ensemble a honte de voir ce que la race pure des gardien a pu produire. Est-ce qu'on ne pourrait pas voir dans cette nécessité de cacher ces enfants une pratique inspirée de l'exposition spartiate, mais inversée : non pas les exposer aux éléments naturels, mais les dissimuler et s'en débarrasser en silence ?

Une semblable relégation locale des corps a lieu au livre VII de la *République.* Platon a exposé le mythe de la caverne, la sortie du philosophe hors de la caverne, et il en vient à présent à sa nécessaire redescente, pour gouverner droitement les hommes de la caverne. On se trouve ici à un moment particulier de la politique platonicienne. Il ne s'agit plus de savoir comment fonctionnera l'Etat idéal, mais comment, concrètement, *inaugurer* le pouvoir, comment transformer l'État et ses habitants pour gouverner droitement. La réponse de Platon est plutôt claire :

> Ceux qui dans la cité, dis-je, auront de fait dépassé l'âge de dix ans, ils les enverront à la campagne (εἰς τοὺς ἀγρούς), et ils protégeront leurs propres enfants des mœurs de l'époque actuelle, qui sont justement les mœurs de leurs parents, et ils les élèveront (θρέψωνται) selon leurs propres conceptions et leurs lois (540e-541a).

On retrouve la même scénographie des corps : il y a un lieu de pouvoir central, celui de la ville, dans lequel les « bons » citoyens sont intégrés. Tandis que ceux qui sont néfastes sont écartés à la campagne (ἀγρούς), loin des lieux de pouvoirs et de citoyenneté. Il faut les éloigner suffisamment pour parvenir à une inefficacité politique, pour qu'ils n'aient aucune influence dans cette nouvelle cité. Faut-il penser que ce départ pour la campagne soit un euphémisme du même genre que celui des enfants malformés, et que Platon souhaite en fait, tout simplement, les tuer ? Il est vrai que l'on retrouve la même scénographie des corps : un corps admis, autorisé, légitime, et un corps écarté, qui doit être « caché » de l'espace public. Mais il est toutefois peu probable que Platon souhaite éliminer une cité dans son ensemble pour mettre en place Callipolis. On l'a vu, les politiques strictement eugéniques d'élimination d'abord, ne touchent pratiquement que des enfants. Certains hommes, irrécupérables, sont parfois concernés, mais seulement dans des proportions minimes. Il n'y a jamais dans la *République* de meurtre de masse. De plus, l'eugénisme ne concerne que les enfants des gardiens, et s'appuie sur une règle directrice fondamentale : préserver la race des gardiens, race supérieure. Or les anciens habitants de la cité ne sont certainement pas des gardiens. Ils sont certes irrécupérables, mais ils sont analogues aux simples « producteurs » de la cité idéale. En les envoyant à la campagne, Platon les inscrit dans leur classe sociale, celle des producteurs, dont il n'a, finalement pas grand chose à faire. L'idéal de *tabula rasa* des mœurs est finalement tout à fait atteignable en se contentant de rejeter la population d'une ville à la campagne. Platon se propose donc de garder dans cette cité seulement le ou les philosophes-rois, leurs enfants, et les enfants de moins de dix ans. Pourquoi cette limite d'âge ? Si elle semble ainsi un peu arbitraire, il y a derrière cet âge toujours l'idée que plus l'enfant est éduqué jeune, plus il sera à même d'imprégner les mœurs en son âme. Un enfant de dix ans est donc jugé par Platon comme « récupérable », là où ses aînés ne le seront pas. Il convient donc que les philosophes-rois enseignent à ces jeunes enfants

les mœurs de la nouvelle cité, pour qu'elle puisse prospérer droitement[91].

Le début du *Timée* consiste en une reprise de plusieurs lois importantes proposées dans la *République*. Platon revient notamment sur les pratiques eugéniques. Et ce qu'il dit semble brouiller un peu plus le sens des différents textes : « Et nous ajoutions qu'il ne fallait élever (θρεπτέον, « nourrir ») que les enfants des bons (τῶν ἀγαθῶν), et qu'on devait se débarrasser des mauvais (τῶν κακῶν) en les faisant passer secrètement dans l'autre groupe » (19a). Qui Platon désigne-t-il dans cette distinction de l'ἀγαθός et du κακός ? À première vue, cela semble désigner la distinction habituelle, lorsqu'il est question d'eugénisme dans la *République*, entre les gardiens excellents et les médiocres. Les classes des gardiens et des producteurs, certes, s'opposent comme or et argent d'un côté, airain et fer de l'autre, mais ils sont rarement désignés comme respectivement « bons » et « mauvais ». Pourtant, Platon ne dit jamais qu'il faut placer les enfants des « mauvais » gardiens dans le groupe des producteurs. Il faut plutôt les « cacher » à l'écart, c'est-à-dire selon notre interprétation, les tuer. Ici, il faudrait plutôt faire passer les enfants des mauvais gardiens chez les producteurs. Est-ce à dire que Platon a adouci son jugement, et qu'il souhaite à présent non pas tuer les enfants des gardiens mauvais mais les envoyer chez les producteurs ? Ce serait en effet une solution tout à fait envisageable, pour garder une race pure tout en évitant de tuer de jeunes enfants. Mais pour des raisons de cohérence doctrinale, cette hypothèse ne nous semble pas bonne. Il faudrait plutôt voir dans cette division de l'ἀγαθός et du κακός, une division renvoyant en fait à la classe des gardiens d'un côté, des producteurs de l'autre. Certes ce vocabulaire est peu usité par Platon pour désigner ces classes. Mais on peut penser que le contexte du *Timée* étant différent, c'est-à-dire n'étant pas directement politique, et étant donné qu'on se trouve ici dans le résumé d'une thèse, Platon utilise un vocabulaire plus simple, moins technique peut-être. Selon cette interprétation, donc, la thèse est cohérente : Platon désigne ici le cas où un enfant « mauvais », c'est-à-dire appartenant à la classe des producteurs, naîtrait par mégarde chez les gardiens. Cette « erreur » biologique n'est pas à mettre sur le même plan qu'un « mauvais » enfant qui naîtrait de gardiens médiocres. Dans le cas de l'enfant producteur, il n'y a aucune raison de le tuer, puisqu'il y a une différence de nature entre de telles individus : ce n'est pas la même race ; leur corps est biologiquement différent. Nulle besoin de tuer cet enfant, donc, mais il suffit de le rendre à sa lignée, à sa destination raciale.

L'interrogation sur l'eugénisme revient au livre V des *Lois*. Elle s'ouvre sur la métaphore du

91 Une semblable idée de *tabula rasa* se trouve au livre VI de la *République*. Platon parle de nettoyer la « tablette à esquisser » que constitue la cité.

troupeau, déjà présente dans la *République.* L'Étranger d'Athènes explique ainsi que celui qui a reçu la garde d'un troupeau (ἀγέλην, 735b) doit avant toute chose le purifier (καθαρεῖ). Platon prend donc à plusieurs reprises appui sur l'art de l'élevage, qui consiste en une sélection des « bonnes bêtes » surtout, parfois en une extermination des mauvaises, pour créer et reconduire une race supérieure. Ici, Platon ne préconise pas de tuer les bêtes mais de les écarter, de les faire rejoindre un autre troupeau afin qu'ils ne se mêlent plus aux animaux de la race supérieure. Il y a donc une séparation, un cloisonnement strict des corps afin que les races ne se mélangent pas, ne se côtoient pas. C'est une question de naturel, de l'« âme » de la bête, comme de son corps. Il faut donc se détourner complètement des bêtes viles, ne plus s'en occuper du tout, car il s'agit là d'une perte de temps. Comment la métaphore animale devient-elle un modèle pour l'élevage de l'homme ? Que signifie cette purification pour l'homme ? Platon propose une alternative entre deux sortes de purifications. Il donne d'abord l'exemple de la politique pénale, meilleure purification mais toutefois douloureuse (ἀλγεινός, 735d). Purifier l'homme, c'est d'abord tenter de corriger (κολάζειν, 735e) le coupable, et le tuer ou l'exiler en dernier recours, s'il est incapable de s'amender. Les incurables doivent être tués : telle est la purification la plus simple ; tel est le remède (φαρμάκων) efficace pour la cité.

Cette idée de tuer les incurables est présente dès la *République*. Alliée à une magistrature, la médecine doit prendre soin des citoyens bien dotés naturellement (τοὺς μὲν εὐφυεῖς, 410a) – à la fois en ce qui concerne le corps, et en ce qui concerne l'âme. Mais que faire de ceux qui ne sont pas bien dotés (τοὺς δὲ μή) ? Deux cas sont possibles. Soit un tel homme n'est pas bien doté eu égard à son âme : son naturel est « vicié » ; ceux-là sont « inguérissables ». Dès lors, il sera nécessaire pour les magistrats de les tuer. La cité ne peut décemment garder en son sein des naturels viciés, dangereux pour l'unité de la cité en général, comme pour les individus en particulier. En revanche, la mort n'est pas nécessaire pour celui dont le corps est mal-formé. Il n'est pas un réel danger pour la cité ou pour ses habitants. La déficience du corps est donc bien moins grave que celle de l'âme. Cependant, le handicap physique affecte à tel point les hommes qu'il faut, selon Platon, leur proposer de mourir. La honte qui touche l'homme difforme semble telle pour Platon que celui-ci voudra presque nécessairement mourir. Et la compassion la plus élémentaire voudra qu'on le laisse mourir, qu'on l'y assiste même, en un sens. Les deux cas sont donc assez différents. D'un côté, c'est une préoccupation morale, presque esthétique, qui veut qu'un homme souffrant honteusement doit pouvoir mourir. De l'autre, une préoccupation profondément politique, car la difformité de l'âme ne peut mener qu'au trouble politique. Mais il est vrai que ces prescriptions seront normalement rares dans la cité idéale, grâce à l'éducation mise en place.

La première catégorie de purification consiste donc à tuer, individuellement, les incurables.

Le deuxième type de purification est tout aussi meurtrier :

> A tous ceux qui, en raison de leur indigence, se révèlent être prêts, eux qui n'ont rien, à suivre leurs meneurs (ἡγεμόσιν) pour marcher en armes contre les biens de ceux qui en possèdent, à ces gens-là, comme à une maladie connaturelle de la cité (ὡς νοσήματι πόλεως ἐμπεφυκότι), il donne, en raison du soulagement (ἀπαλλαγήν) que procure l'euphémisme, le nom de « colonie » (ἀποικίαν) et il s'en débarrasse avec le plus de bienveillance possible » (735e-736a).

Pour résumer, Platon préconise que les hommes pervers, ceux dont on veut se débarrasser, partent à la guerre pour se faire tuer. Il faut leur promettre fallacieusement l'établissement d'une colonie pour les contraindre à partir de la cité, et s'arranger pour qu'ils n'y survivent pas. Il est étrange que Platon précise que ces hommes soient des « indigents », comme si les hommes pervers, les mauvais éléments du troupeau étaient nécessairement des « nécessiteux ». Cette indigence est d'autant plus étrange qu'elle ne semble pas être une simple façon de parler, dans la mesure où les « besoins » de ces hommes doivent constituer un motif pour les pousser à partir. C'est un besoin du corps qui doit pousser ces hommes à partir à la guerre. Est-ce pour cette raison que cette purification est moins bonne que la précédente, dans la mesure où elle ne peut toucher que des hommes pervers dans le besoin, et non les autres ? En tout cas, il faut pousser ces hommes à partir à la guerre, grâce à l'action de « meneurs », sûrement complices du pouvoir politique. Ceux-ci doivent guider les mauvais éléments vers la mort. La métaphore de la maladie est intéressante, et revient souvent lorsqu'il est question de l'eugénisme. Car c'est bien d'une tentative d'épuration biologique dont il est question. Ces individus sont néfastes pour la cité, comme est néfaste une maladie dans un corps. Il faut dès lors non seulement les expulser de la cité, mais les détruire, comme on détruit une maladie. Le corps est toujours présent en arrière-fond de ces préoccupation, car les modèles utilisés dans le cadre politique de la cité, sont bien, avant tout, des modèles propres au corps : modèle du médecin qui soigne une maladie, modèle du troupeau dont il faut éliminer les éléments faibles ou impurs, sur des critères corporels. Le fait que ce modèle soit moins efficace que le précédent tient peut-être aussi au fait que son mode d'action est beaucoup plus imprécis. Seuls les indigents sont tués, semble-t-il. Mais encore faut-il être sûr que tous soient véritablement tués. Et si certains se sauvaient de la guerre, survivaient ? Mais est-il réellement question de guerre dans ce passage ? La guerre n'est sûrement elle-même qu'un prétexte non seulement pour éloigner ces indigents de la cité et les tuer en toute discrétion hors des frontières, mais aussi pour justifier aux yeux des autres habitants la mort de ces hommes. Il faut donc recourir au mensonge, et celui-ci prend le visage d'une « colonie » : il faut faire miroiter aux indigents la possibilité d'une nouvelle cité, d'une

nouvelle vie aussi, abondante, hors des limites de la cité, par l'établissement d'une colonie. Rien de plus odieux, donc, que ce mensonge doublé de l'assassinat d'une grande quantité d'hommes. Mais Platon est conscient du caractère insupportable de sa proposition. Il faut parler de « colonie » car ce mot constitue un « euphémisme » pour « soulager » les consciences. Il prolonge en quelque sorte le mensonge : il faut aussi se mentir à soi-même, comme s'il fallait que les meneurs ou les dirigeants croient eux-mêmes à l'établissement d'une colonie, pour oublier l'atrocité de leurs crimes. Il faut détourner les yeux de ce qui est malheureusement nécessaire pour le bien de la cité. Même s'il faut, explique Platon, les tuer avec la plus grande « bienveillance » (εὐμενῶς) possible – c'est-à-dire éviter les souffrances inutiles. Cette idée d'euphémisme, revendiqué, nous est en tout cas tout à fait utile pour apporter un argument de plus à l'interprétation eugénique des enfants « cachés ». L'eugénisme étant revendiqué par Platon pour adoucir l'idée qu'hommes et femmes soient tués, il est tout à fait vraisemblable qu'il ait aussi utilisé des formules euphémisantes dans la *République*, lorsqu'il est question de l'eugénisme : « cacher » signifie bien « tuer ». L'artifice de la colonie peut nous faire penser à un épisode raconté par Thucydide dans la *Guerre du Péloponnèse* (IV, 80, 14). Un piège aurait été tendu aux hoplites de Sparte pour les faire disparaître. Des hoplites ont en effet été attirés car on leur a promis leur affranchissement – tout en se disant que ceux qui viendront seront les plus téméraires, donc les plus dangereux. Le cadre est festif, on les fait boire, tout en leur expliquant qu'ils sont désormais affranchis. Ils sont ensuite amenés à l'écart pour être exécutés[92].

Pourtant, ces deux modèles, précise Platon, ne sont pas convenables pour la cité des *Lois.* Le modèle eugénique n'est ni celui d'une « colonie », ni celui d'une « sélection prenant la forme d'une purification » (736a). Au contraire, il faut plutôt penser cet eugénisme sur le modèle de différentes eaux se déversant dans un lac : certaines eaux viendraient des sources et d'autres de torrents. Le rôle du législateur est de faire en sorte que l'eau soit la plus pure possible (καθαρώτατον, 736b), en canalisant (ἀποχετεύοντας), parfois à l'inverse en laissant l'eau se déverser (ἐξαντλοῦντας) ou enfin en faisant dériver l'eau (παρατρέποντας). En quoi ce modèle est-il différent des modèles précédents proposés par Platon ? Il semble qu'on retrouve là l'idéal du tissage, sous une métaphore différente, tel qu'il apparaît plusieurs fois dans les *Lois*. Ce passage fait en effet penser aux politiques des mariages présentes dans les *Lois* comme dans le *Politique*. Dans ce dernier dialogue, nous avons vu que le but du politique était de lier ensemble les éléments « fougueux » et « modérés » (311a). Dans les *Lois*, l'insistance portait plutôt sur une division entre « riches » et « pauvres » (773ab). Est-ce qu'on ne retrouve pas une division semblable dans cette différenciation de la « source », eau tranquille et pure, et du « torrent », aux crues subites et violentes ? Ainsi, Platon ne dit pas qu'il faut purement et simplement écarter les eaux tumultueuses. Il faut certes parfois les « canaliser » ou

92 Ce récit est également raconté par Pierre Vidal-Naquet dans *Les assassins de la mémoire*, La Découverte, 1981.

encore les faire « dériver » mais on peut aussi parfois les laisser se « déverser ». L'art politique tel qu'il est décrit ici est donc un art de la mesure, du choix réfléchi, de l'équilibre. Le modèle est donc quelque peu différent de celui présenté au-dessus. Certes, l'envoi fallacieux dans les colonies est légitime pour la plupart des cités, mais pas vraiment pour celle présentée dans les *Lois*. Cela n'exclut pas toutefois, la présence dans le modèle fluvial de cet eugénisme « dur » que nous avons décrit. Derrière la « dérivation » des eaux se cache sûrement, par euphémisme, la suppression de certains individus. Mais ce n'est pas la seule réponse à la régulation des fluides : il y a en a d'autres tout aussi efficaces et complémentaires. L'entreprise politique, conclut Platon dans ce texte, se trouve de toute façon toujours mêlée de « douleur » et de « danger » (πόνος...καὶ κίνδυνός).

Une fois la sélection effectuée, comment prendre en charge le nouveau-né ? La prise en charge convenable du nouveau-né est décrite par Socrate à travers l'exemple des Perses dans l'*Alcibiade.* Non pas n'importe quel nouveau-né, mais un nouveau-né royal. Le nouveau-né est ainsi nourri par les meilleurs eunuques du roi. Ce sont eux qui remplacent les nourrices. Ce sont eux, également, qui sont chargés de « tous les autres soins » (τά...ἄλλα προστέτακται ἐπιμέλεσθαι, 121d) du nouveau né, c'est-à-dire faire en sorte qu'il soit « le plus beau possible (κάλλιστος), modelant et redressant le corps de l'enfant » (ἀναπλάττοντας τὰ μέλη τοῦ παιδὸς καὶ κατορθοῦντας). Les verbes ἀναπλάσσω et κατορθόω ont vraiment le sens d'un façonnage physique. L'éducation de ces jeunes enfants, passifs face aux eunuques, se laissant modeler et redresser, est avant tout physique. Les eunuques ont d'abord en vue, à cet âge, le corps de l'enfant. Il faut donc dès le plus jeune âge mettre en place des méthodes orthopédiques pour transformer le corps de l'enfant, faire en sorte qu'il soit conforme aux schémas habituels. À partir de sept ans, l'enseignement physique se diversifie, puisque les enfants apprennent à monter à cheval et commencent la chasse. Ce n'est qu'à partir de quatorze ans que les enfants se voient enseigner des disciplines qui parlent plus directement à l'âme : religion et art de régner. Il est donc intéressant de voir Socrate se faire ici le témoin de certaines techniques corporelles, apparemment à l'œuvre, pour élever les enfants.

Cette pratique est reprise dans ses grandes lignes dans les *Lois.* Il n'est plus question, cette fois-ci, d'eunuques, mais les nouveau-nés sont confiés aux mères d'abord, puis aux nourrices. Le nouveau-né est une véritable « patte molle », malléable à merci, flexible à tous les changements possibles. Or, il faut éviter à tout prix que le corps de cet enfant ne soit relâché. Il faut qu'il acquiert, dès le plus jeune âge, fermeté et robustesse. C'est pourquoi, les mères doivent « emmailloter » (σπαργανάω) les enfants de moins de deux ans. Entouré de toute part par les linges, l'enfant ne doit pas pouvoir bouger. Son corps, encore naturellement turbulent et malléable, doit rester en place. Comme de la cire (κήρινον, 789e), le corps du jeune enfant est encore mou et doit être bien modelé

(πλάττειν). Le verbe πλάσσω bien « modeler, former ». On retrouve encore la même métaphore, très répandue chez Platon, selon laquelle les jeunes enfants – mais aussi les gardiens, par exemple – doivent à proprement être formés, ou forgés, comme des statues. Éduquer un enfant est semblable à une construction, ou à un modelage. C'est un art qui demande matière première, soin, technique, et qui doit produire un beau résultat. Après le soin accordé par les mères, ce sont les nourrices, relais du pouvoir politique dans l'éducation, qui devront s'occuper des enfants. Elles devront les porter jusqu'à ce qu'ils acquièrent la marche, à trois ans environ.

III

Faire corps

A. L'unité à tout prix

« Existe-t-il pour une cité un mal plus grand que celui qui la déchire et la morcelle au lieu de l'unifier ? Existe-t-il un plus grand bien que ce qui en assure le lien et l'unité ? » (ἔχομεν οὖν τι μεῖζον κακὸν πόλει ἢ ἐκεῖνο ὃ ἂν αὐτὴν διασπᾷ καὶ ποιῇ πολλὰς ἀντὶ μιᾶς; ἢ μεῖζον ἀγαθὸν τοῦ ὃ ἂν συνδῇ τε καὶ ποιῇ μίαν ;, 462ab). Cette double question rhétorique, telle qu'elle est posée au livre V de la *République*, met peut-être en avant le point le plus important de la politique platonicienne : comment maintenir l'unité de la cité ? Unir la cité, c'est en effet se prémunir contre deux risques majeurs : la guerre contre une autre cité, et la guerre civile. On comprend tout à fait la peur de la guerre extérieure, et le risque qu'elle comporte toujours de mettre à terre une cité et ses habitants. Mais c'est la guerre civile qui est la plus menaçante pour Platon, comme d'une façon générale pour un Grec de cette époque. L'Étranger des *Lois* le note bien, d'ailleurs : « celui qui s'emploierait à assurer l'harmonie dans la cité », ordonnerait la vie de la cité davantage en vue d'éviter la guerre civile, qu'en vue d'éviter la guerre menée à l'extérieure. Quoi de pire, en effet, que les luttes fratricides ? (628ab). Contre Clinias qui, au début des *Lois*, prétend que « tous les hommes sont ennemis de tous les hommes » (626c-627b), l'Étranger préfère insister sur la nécessité d'une cité unie. Cette préoccupation d'unité se retrouve dans la *République*, dans le *Politique*, et dans les *Lois*, à des degrés divers, il est vrai. Plusieurs modèles d'unité coexistent, dont deux principaux : celui du tissage et celui de l'organisme vivant. On trouve la première métaphore dans le *Politique* ; tandis que celle de l'organisme vivant est très présente dans la *République*, et connaît quelques mentions dans les *Lois.* Il faudra se demander pourquoi Platon a élaboré deux modèles différents. En quoi chacun de ces modèles insiste sur un aspect différent de l'unité ? Il n'est donc pas question

explicitement, dans la métaphore du tissage, de corps. Mais il y a bien une réflexion profonde sur ce qu'est un corps politique, sur ce que signifie « faire corps » pour une cité. Comment unir la cité ? C'est à cette question que nous nous proposons de répondre à présent, à travers quatre points différents : le mythe autochtone, les métaphores animales, la démographie platonicienne, et le paradigme du tissage.

Ce besoin d'unité trouve un appui puissant dans les différents mythes. La création de mythes ou la réécriture d'anciens mythes sont en effet très utiles pour contrôler les imaginaires des habitants, et les persuader de la validité de certains principes essentiels. Il faut ainsi, à travers les histoires racontées, persuader les enfants que « jamais un citoyen n'a considéré un autre citoyen comme son ennemi » (οὐδεὶς πώποτε πολίτης ἕτερος ἑτέρῳ ἀπήχθετο, 378c). Il faut créer des mythes et les inscrire dans l'âme des jeunes citoyens pour renforcer la cohésion de la cité. C'est donc un mythe à propos de la cohésion de la cité qui vise à renforcer cette cohésion. Dans la cité platonicienne, en effet, les citoyens – ou plutôt les gardiens, seulement – doivent être unis et ne pas se considérer comme des ennemis. Qu'est-ce qu'un ennemi, en effet, sinon l'autre, l'envers de soi, tout en nous étant radicalement incompatible ? Or, l'incompatibilité n'est pas le signe d'une cité unie, bien au contraire. Cela est aussi lié aux dispositions naturelles que doivent assumer les gardiens : être doux envers les amis, c'est-à-dire les autres citoyens, et dur ou sauvage envers les ennemis. L'espace de la cité doit être cohérent : les limites de la cité tracent les frontières de la zone des « amis », tandis que l'espace au-dehors est un espace où tous ne peuvent être considérés comme des amis. Il n'existe donc pas une communauté humaine une, dépassant frontières et territoires. Mais les frontières de la cité sont bien les limites d'un corps social et politique qu'il faut conserver à tout prix. Cette nécessaire cohésion de la cité n'est pas sans lien avec le corps physique. Le corps est en effet en partie la cause de ces inimitiés : convoitise, désirs irrépressibles, sont facteurs de trouble. Et l'inimitié entraîne elle-même, du même coup, des violences physiques entre les citoyens.

Le mythe autochtone, au livre III, prend le relais de ces histoires et a pour visée d'ancrer profondément ces principes d'unité. En quoi consiste-t-il ? Il s'agit de faire croire aux citoyens qu'ils sont nés de la même terre. Il faut considérer leur formation, leur éducation au sein de la cité comme une simple « rêverie » :

> Tout ce dont nous les avons nourris et formés (ἐτρέφομέν τε καὶ ἐπαιδεύομεν), tout cela était pour ainsi dire comme des rêveries (ὀνείρατα) dont ils font l'expérience lorsqu'elles se présentent à eux. En réalité, ils étaient alors modelés (πλαττόμενοι[93]) dans le sein de la terre (ὑπὸ γῆς ἐντὸς) et élevés, eux, leurs armes (τὰ ὅπλα

93 Le verbe πλάσσω est déjà apparu lorsque nous avons étudié l' « emmaillotage » des enfants par leurs mères dans les *Lois* (789e).

> αὐτῶν), et tout leur équipement en cours de fabrication (414de)

Certes, la cité a fourni à ses habitants une éducation, leur a donnés de quoi subsister. Mais Platon dit qu'il faut leur faire croire, les persuader, que tout cela n'était qu'une sorte de mirage, et qu'ils doivent leur existence et leur formation avant tout à la « terre ». Est-ce qu'il faut considérer ces « rêveries » comme véridiques ? Pourrait-on réellement faire croire aux gardiens, par exemple, que leur éducation au sein de la cité, pendant toutes ces années, n'a en fait jamais existé ? Il faut plutôt penser que Platon dessine ici une primauté, primauté de la terre sur la cité, primauté de la naissance autochtone. Les citoyens ont bien été formés par la cité, mais il faut plutôt insister sur leur naissance commune, nés de la même terre. Pourquoi une telle importance de la terre ? Que signifie la terre pour un Grec ? C'est avant tout, évidemment, l'attachement à un territoire donné, territoire de la cité. La cité est construite sur une certaine terre, irréductible aux autres territoires. D'autre part, c'est l'appartenance commune qu'il faut mettre en avant. Ils sont faits d'un même corps, d'une même matrice corporelle. C'est la même glaise qui forme tous ces hommes – mythe qui fonde donc, a priori, un égalitarisme physique entre les citoyens. Comme Socrate qui a, « en parole », formé les futurs gardiens, la terre de la cité « modèle » ses habitants : la métaphore revient souvent, et renvoie toujours à un engendrement, politique ou territorial des hommes. Socrate continue ensuite le mythe, déployant pleinement la métaphore filiale :

> Quand ils furent entièrement confectionnés (ἐξειργασμένοι), la terre qui est leur mère (μήτηρ) les a mis au monde (ἀνῆκεν), et maintenant ils doivent considérer cette contrée où ils se trouvent (τῆς χώρας) comme leur mère et leur nourrice et la défendre si on l'attaque, et réfléchir au fait que les autres citoyens sont comme leurs frères (ὡς ἀδελφῶν ὄντων), sortis eux aussi du sein de la terre (γηγενῶν) (414e).

Une fois le modelage souterrain terminé, la naissance a lieu. C'est la terre elle-même qui leur a donné naissance, à tous ; elle doit donc être considérée comme leur mère ; et les citoyens entre eux doivent se regarder comme des frères. L'attachement à la terre, et à la cité établie sur cette terre est donc physique. Tous les citoyens sont issus d'un même corps, au sens propre. Ils partagent donc aussi un même corps, une même matrice corporelle. Fraternité corporelle donc. Ce mythe est aussi un mythe guerrier. Ainsi de la présence, dès l'étape du « modelage » souterrain, d'armes et d'équipements, comme s'ils formaient les attributs essentiels d'un homme naissant. Cela renvoie aussi à la déesse Athéna, qui est née avec ses armes. La guerre est aussi présente dans la suite du passage. En effet, l'attachement filial et corporel à la cité semble avoir pour objectif premier de défendre l'intégrité de leur χώρα. Les citoyens se porteront naturellement à protéger leur mère et leurs frères en cas de guerre à l'extérieur. Double sollicitude à l'égard de l'unité de la cité, donc :

protection filiale à l'égard des menaces extérieures ; homogénéité fraternelle contre tout risque de στάσις. Pourtant, la suite du mythe va bat en brèche cette homogénéité fraternelle ; ou plutôt tente de l'accommoder avec une inégalité raciale :

> « Vous qui faites partie de la cité, vous êtes tous frères (ἀδελφοί), leur dirons-nous en poursuivant l'histoire, mais le dieu, en modelant (πλάττων) ceux d'entre vous qui sont aptes à gouverner (ἱκανοὶ ἄρχειν), a mêlé de l'or (χρυσὸν) à leur genèse ; c'est la raison pour laquelle ils sont les plus précieux. Pour ceux qui sont aptes à devenir auxiliaires (ἐπίκουροι) il a mêlé de l'argent (ἄργυρον), et pour ceux qui seront le reste des cultivateurs et des artisans (τοῖς τε γεωργοῖς καὶ τοῖς ἄλλοις δημιουργοῖς), il a mêlé du fer et du bronze (σίδηρον δὲ καὶ χαλκὸν) (…) » (415a)

Comment concilier l'exigence de corps structurellement identiques et celle d'une différenciation ontologique insurmontable ? Le dieu, dès l'engendrement terrestre, a discriminé les individus selon leur valeur, selon leur place « naturelle » dans la cité. Il y a ici un double processus : d'abord le dieu distingue ceux qui sont aptes à gouverner, à « aider » (les auxiliaires-gardiens), et à cultiver, selon leurs qualités « naturelles », innées. Ensuite, il renforce ces qualités naturelles, il renforce la valeur originelle des individus en leur ajoutant or, argent ou fer et bronze. Mais ce métal, précieux ou vulgaire, concerne l'âme : il est en effet mêlé, métaphoriquement, à l'âme, comme le dit la suite du texte (ἐν ταῖς ψυχαῖς παραμέμεικται, 415b). En ce sens, on pourrait dire que la fraternité des citoyens est une fraternité avant tout corporelle tandis que leur différenciation s'effectue au niveau de l'âme. Le corps fonde une identité, un attachement filial et terrestre, une communauté. Le corps, physiologique, est le même pour tous, il est constitué d'une même matière, terrestre. Il peut certes entrer ensuite dans un rapport compétitif aux autres corps, dans un rapport de distinction, dans le champ social et politique. Mais le corps brut, le corps physique est le même ; et la volonté de distinguer son corps est plutôt une tendance de l'âme, liée à l'honneur. À l'inverse du corps, l'âme distingue les individus, selon leur valeur personnelle, leur valeur de classe : tous ont donc le même corps ; même si, il est vrai, les différenciation raciales vont ensuite provoquer des différenciations corporelles, en ne fournissant pas à tous une même éducation physique. Dès lors qu'une telle différenciation raciale existe, la cité peut-elle toujours être véritablement unie ? La division en classes ontologiquement différentes et l'exigence d'unité ne sont pas contradictoires pour Platon : c'est bien l'harmonie qui apporte l'unité dans le modèle de la *République*, et l'harmonie est bien un accord entre chacune des parties (et non une « fusion » en un tout unitaire).

En quoi l'unité est-elle aussi pensée, parfois, sur le mode d'une animalisation de ses habitants ? Dès le premier livre de la *République*, alors que Socrate et Thrasymaque discutent à

propos du mode d'action du gouvernement, la métaphore animale apparaît. Selon quelles modalités le pouvoir politique se manifeste-t-il ? Platon tente en effet de répondre à cette question en utilisant l'exemple de la pastorale. Elle permet d'imaginer un mode spécifique de gouvernement. Thrasymaque a utilisé l'image du berger, métaphore du gouvernement politique, pour montrer que l'homme politique agissait toujours en vue de son propre intérêt ; tout comme le berger qui prend soin de ses bêtes non pour leur bien, mais pour son intérêt. Or, c'est la conception inverse que défend Socrate, reprenant le même exemple. Penser que le berger (ποιμένα, 345c) n'agit qu'en vue de son propre intérêt, c'est voir à travers le berger soit l'homme d'affaire (χρηματιστήν, 345d), qui ne cherche qu'à vendre ses bêtes, soit le festoyeur (δαιτυμόνα, 345c), qui veut seulement faire un bon repas. Au contraire, le berger a toujours en vue « le bien ultime de son troupeau » (πρὸς τὸ τῶν προβάτων βέλτιστον βλέποντα). Tel le berger, donc, le gouvernement en général, domestique ou politique, n'envisage qu'une seule chose : le « bien ultime » de ses sujets. Le modèle du pasteur est également abordé dans le *Politique* : la fonction du berger est incarnée par le dieu, qui prend soin de la totalité des hommes. Foucault le définit comme un pouvoir « bienfaisant » et « individualisant » : « l'essentiel de l'objectif, pour le pouvoir pastoral, c'est bien le salut du troupeau[94] ». Ce soin entretient un rapport important avec le corps, dans la mesure où il consiste d'abord à nourrir le troupeau. Mais de façon plus générale, le pasteur prend soin « de *tous* les aspects de la vie de son troupeau : nourriture, éducation, jeu, reproduction, etc[95]. Mais ce modèle est-il toujours effectif ? Est-ce que ce n'est pas un modèle d'unité et de communauté à jamais révolu ? En effet, cet âge de l'humanité, où les dieux prenaient soin individuellement des hommes, n'est plus. Dès lors, « le temps de l'art politique et celui de l'art pastoral s'excluent mutuellement[96] ».

La métaphore animale revient au livre II, lorsqu'il est question des gardiens. Les gardiens sont comparés par Platon à des « jeunes chiens » (σκύλαξ, 375a). Leur jeunesse est en effet comparable à celle des jeunes gardiens dont il est question ici. Mais σκύλαξ est très souvent traduit par « chien de race ». En effet, Platon note bien des similitudes quant à la race et aux dispositions naturelles, entre le jeune chien et le gardien. Leur naturel doit être identique : vue perçante, force, ardeur. Le chien de race est de plus, comme le gardien, issu d'une même race, d'une lignée identique. L'excellence de leur naturel vient donc aussi, en partie, de cette race pure. Certes, Platon joue bien entendu sur la proximité phonétique des mots grecs, entre σκύλαξ et φύλαξ, mais la

94 Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, Leçon du 8 février 1978, Cours au collège de France, 1977-1978, Hautes études, p. 130. Sur la pastoral, on peut consulter dans le même ouvrage les Leçons du 8 février 1978, ainsi que celles du 15 février, du 22 février, du 1e et du 8 mars 1978. Voir aussi *Dits et écrits*, Tome IV, p. 134-161. Pour une réflexion critique, on peut lire l'article de Dimitri El Murr, « Adieu au pasteur ? Remarques sur le pastorat politique dans le *Politique* de Platon », *Lectures de Platon,* dir. Monique Dixsaut, Anissa Castel-Bouchouchi, Gilles Kévorian, Ellipses, 2013.

95 Dimitri El Murr, « Adieu au pasteur ? Remarques sur le pastorat politique dans le *Politique* de Platon », *ibid.,* p. 180.

96 *Ibid.,* p. 181.

métaphore est plus profonde, et est répétée à de nombreuses reprises. L'image du gardien-chien, du berger et de son troupeau est reprise un peu plus loin :

> Ce serait en effet une chose tout à fait épouvantable (δεινότατον), et d'une certaine manière absolument honteuse (αἴσχιστον), que des bergers (ποιμέσι) élèvent des chiens (κύνας) pour en faire leurs auxiliaires (ἐπικούρους) pour les troupeaux (ποιμνίων), et qu'ils fassent en sorte qu'en raison de leur manque de discipline, ou de la faim, ou de quelque autre mauvais habitude, ces chiens se mettent eux-mêmes à faire du mal aux moutons (τοῖς προβάτοις κακουργεῖν), et qu'au lieu d'être des chiens, ils deviennent semblables à des loups (λύκοις) (416a).

La métaphore filée est tout à fait intéressante. Elle développe plusieurs images animalisées des habitants de la cité. Il y a le « troupeau » de « moutons » qui représente les cultivateurs et les artisans. Il y a les « chiens » qui sont les gardiens ; ainsi que les « loups », péril tyrannique des gardiens. Enfin, les philosophes-rois sont incarnés par les « bergers », seule figure humaine dans cette métaphore. Les différentes figures représentent chacune une fonction dans la cité : gouverner, protéger, produire. On retrouve, comme souvent, la métaphore pastorale, donc. Dans ce modèle, il y a une stricte division des tâches, sans pourtant qu'elle n'amène de scission entre les groupes. Au contraire la cohésion est-elle assurée par cette division droite. Seuls les philosophes-rois ont donc une figure humaine : seuls ceux-ci sont donc parfaitement raisonnables, peuvent apporter un soin correct à tous les moutons, et diriger les chiens. Fonction de coordination, de prise en charge totale du troupeau. La fonction des gardiens ne change pas de celle que nous avons déjà évoquée : en tant que chiens de race, ils possèdent les qualités pour faire régner l'ordre, et diriger convenablement les moutons. Mais le risque est qu'ils deviennent des « loups ». Le glissement est parfois rapide du chien au loup. Comment en effet s'assurer qu'un groupe social qui est le seul détenteur de la force publique, ne renverse pas le pouvoir, à son profit ? Tel est le risque majeur auquel tente de répondre Socrate en mettant en place l'éducation des gardiens dans la *République*. Enfin, les moutons eux-mêmes. La métaphore est reprise plusieurs fois dans la *République*. Elle est presque toujours péjorative. Ils forment un groupe indistinct, anonyme, sans individualité propre. Ils sont, dans cette métaphore, totalement passifs. Mais dans l'esprit de Platon, ils sont gouvernés en vue de leur plus grand bien, et non en vue de « festoyer » (345c).

Une deuxième métaphore filée, mettant en avant l'animalisation des habitants de la cité, est tout à fait intéressante. Plus précisément, elle vise les hommes rompus aux plaisirs, regardant toujours vers le bas, et ne possédant l'expérience ni de la réflexion, ni de la vertu :

> le regard constamment tourné vers le bas, à la manière du bétail, ils sont penchés vers le sol (εἰς γῆν) et ils vont pâturant de table en table (εἰς τραπέζας), s'engraissant et copulant. Ils se querellent pour obtenir toujours plus

de ces choses-là, ils s'encornent mutuellement (κυρίττοντες ἀλλήλους), ils se blessent à coups de sabots de fer (λακτίζοντες), ils se tuent avec leurs armes, emportés par leur insatiabilité (δι' ἀπληστίαν) (586ab).

Lorsque l'homme se laisse aller à ses pires penchants, à ses penchants corporels, il devient une véritable bête. Dangereux pour sa propre conservation comme pour celle des autres, il est véritablement sauvage. Sa personnalité associe divers éléments qu'on pourrait tenir à première vue comme incompatibles : l'apathie du mouton, gras et se prélassant dans les plaisirs ; la violence de l'animal sauvage, se bagarrant durement avec ses compagnons. Corps tiraillé donc, entre des aspirations contraires ; mollesse et vigueur physique ; engraissement et usage de la force physique. Le vocabulaire utilisé par Platon prête à sourire ; le verbe κυρίσσω désigne bien, ainsi, l'idée d'encorner, et se trouve donc adapté aux animaux. De tels hommes se transforment donc, sous la plume de Platon, en véritables bêtes. Deux régimes de l'animalisation coexistent donc : l'un est ordonné, strictement divisé en rôles, devoirs. C'est le modèle pastoral : il se fait en vue du bien du troupeau. L'autre, c'est celui de l'animal sauvage, souvent seul ou un groupe dispersé, en factions (meute de loups ou bétail ensauvagé). L'animal sauvage divise donc la cité : il se laisse aller à ses propres ἐπιθυμίαι, ne vivant pas sous la direction d'un berger.

La métaphore animale pour désigner un groupe humain, une catégorie de la population, n'est pas exclusive à Platon. Elle est particulièrement présente à Sparte. De façon paradoxale, l'accent est mis, dans l'éducation spartiate, à la fois sur un idéal de groupe et sur des conduites constantes d'émulation : « chacun pour soi, tous pour l'équipe », comme le résume Jean-Pierre Vernant[97]. La métaphore animale apparaît par exemple dans la *Vie de Lycurgue*, écrite par Plutarque. Plutarque explique que Lycurgue « accoutuma les citoyens à ne vouloir, à ne pas même savoir vivre seuls : mais à être toujours, comme les abeilles, unis pour le bien public, toujours rangés autour de leurs chefs » (XXXVII, 177). La métaphore animale se retrouve également dans les institutions spartiates : elle est même en un sens fondamentalement liée à ces institutions et à l'éducation spartiate. Le jeune lacédémonien doit ainsi vivre en bande, dans un « troupeau » appelé βοῦα. Il est conduit par un βουαγος, le meneur de bœufs. Ces βοῦαι sont ensuite elles-mêmes regroupées en une ἀγέλα (un « troupeau »). De même, que signifie l'agogè, sinon « la conduite du troupeau » ? D'une façon générale, le jeune Spartiate connaît « une existence grégaire qui l'assimile au bétail domestique, bovins mais aussi chevaux[98] ». En effet, le Spartiate se fait aussi appeler πόλος, poulain. Comment comprendre ces différences de métaphores à Sparte et chez Platon ? Il semble assez caractéristique que les métaphores animales platoniciennes reproduisent, au sein des êtres

97 Jean-Pierre Vernant, « Entre la gloire et la honte : l'identité du jeune spartiate », *L'individu, la mort, l'amour*, *ibid.,* p. 204.
98 *Ibid.*, p. 205.

vivants, une structure hiérarchique. Tous les citoyens ne peuvent vivre en « troupeau » comme à Sparte, car ils n'ont pas tous la même valeur, ni les mêmes fonctions. De plus, le philosophe n'est jamais comparé à un animal mais reste toujours le seul être humain – le seul pleinement homme. À l'inverse, les métaphores animales spartiates insistent surtout sur une dimension de groupe d'une part, et d'autre part sur un rabaissement continuel de l'existence humaine au rang de simple animal. Unir la cité, signifie donc pour Sparte, rabaisser l'individualité au rang de groupe grégaire, tandis que pour le Platon de la *République*, cela signifie tripartition fonctionnelle, juste proportion du tout.

La cohésion de la cité vient aussi de sa juste proportion[99]. Elle doit avoir un nombre d'hommes limité, un territoire circonscrit. L'important est donc de fixer des limites (ὅρος, 423b) à l'extension de la cité. Certains historiens ou démographes ont pu voir dans cette préoccupation de la population « l'ébauche d'une véritable politique démographique[100] ». Un territoire trop vaste a pour effet de détruire l'unité de la cité ; la cité n'est plus une si le territoire s'étend sur un espace trop important. Il y a d'une façon générale un idéal de cohérence politique et sociale assez fort à l'époque Grecque : les citoyens doivent pouvoir entretenir des liens de φίλια entre eux, c'est-à-dire qu'ils doivent se connaître[101]. Mais une cité trop petite, avec un territoire trop modeste, ne pourrait pas fournir assez de nourriture à tous les habitants. La limite supérieure est donc subordonnée à une exigence d'unité : tant que la cité peut s'accroître (αὐξομένη) tout en restant une, « et non au-delà » (πέρα δὲ μή), il n'y a pas de risque pour son unité[102]. C'est la tâche des gardiens que de veiller à cette juste proportion, « par tous les moyens » (παντὶ τρόπῳ, 423c).

Il faut donc, pour maintenir l'unité, réguler la population. Les moyens de cette régulation

99 Nous nous contenterons de remarques sur le nombre idéal d'habitants et sur la régulation de la population. Nous laissons de côté la question de la répartition des habitants dans l'espace de la cité, qui reste toutefois une question très intéressante. Plusieurs articles sont consacrés à ce sujet. On peut par exemple consulter l'article d'Anissa Castel-Bouchouchi, « L'espace civique : le plan de la cité des *Lois* », *Revue Philosophique*, n°1, janvier-mars, p. 21-39.

100 Yves Charbit, « La cité platonicienne : histoire et utopie », *Population (French Edition)*, Vol. 57, No. 2 (Mars-Avril 2002), p. 234. Malthus, par exemple, pensait que Platon avait eu l'intuition de la démographie : « il est évident que Platon avait pleinement vu la tendance de la population à s'accroître au-delà des moyens de subsistance » (Malthus, *Essay on the Principle of Population*, Londres, Everyman's Library, Dent, volume I (1e édition 1872), p. 142-143. Mais pour le démographe Yves Charbit, Malthus se trompe. En effet, « il n'est pas possible de voir en Platon un précurseur de la démographie, car les indications qui figurent dans les *Lois* et dans la *République* relèvent d'autres logiques », des logiques religieuses par exemple (« La cité platonicienne : histoire et utopie », *ibid.*, p. 237).

101 Isocrate, dans son *Discours sur la permutation* (Περὶ ἀντιδόσεως, 171-172) se plaignait par exemple de la taille trop importante d'Athènes qui ne pouvait dès lors régler toutes ses affaires : « notre ville, qui est encore aujourd'hui, et qui a été autrefois la cause de tant de prospérités pour ses propres citoyens et pour les autres Grecs, notre ville, qui est remplie de toutes les choses qui contribuent à l'agrément de la vie, a cela de funeste que, par suite de son étendue et du grand nombre de ses habitants, elle est incapable de juger les affaires dans leur ensemble, comme de les examiner avec soin, de sorte que, saisissant, à la manière des torrents, les affaires et les hommes selon qu'ils se présentent, elle les entraîne et se forme, sur plusieurs, une opinion erronée ».

102 Notons d'ailleurs que, dans l'ensemble, la politique démographique de Platon a davantage pour finalité de faire une cité une (c'est-à-dire bien proportionnée) que de créer de la cohésion entre les citoyens. Mais il est vrai que la cohésion sera moins forte dans une cité pourvue d'un nombre trop important d'habitants.

sont à peu près absents de la *République.* Certes, étant donné que la politique matrimoniale est strictement mise en place, on peut penser que les dirigeants de la cité pourront réguler la population. On peut penser aussi que les systèmes d'éloges et de blâmes pourront servir de régulation. Mais cela ne concerne *a priori* que les gardiens : rien n'est dit des producteurs. Or, est-ce qu'il ne risquent pas, par leurs désirs effrénés, de se multiplier sans cesse ? Les *Lois* sont plus précises. L'Étranger commence par définir les règles de proportion de la cité. Elles sont quelque peu différentes de celles édictées dans la *République* : « Pour le territoire son étendue devrait être suffisante pour nourrir (ἱκανὴ τρέφειν) un nombre déterminé d'habitants tempérants (σώφρονας), et il ne doit en rien être plus grand » (737d). Il faut donc qu'il y ait une juste proportion entre étendue du territoire et nombre d'habitants. Il faut que tout deux soient dans un rapport de proportionnalité : un territoire suffisamment grand pour nourrir assez de population. Une population pas trop nombreuse, également, pour qu'elle puisse être facilement nourrie. Lien fort entre une terre nourricière et une population habitant cette terre, donc. Mais à cette exigence de juste proportion se superpose finalement un nombre précis : il faut qu'il y ait dans la cité 5040 citoyens[103]. Platon explique que ce chiffre à l'avantage d'avoir un grand nombre de diviseurs (très exactement 59). Ce chiffre n'est pas non plus étranger à des considérations magiques et religieuses[104]. L'exigence unitaire de la *République* n'est plus ici mentionnée. Mais on peut penser qu'elle se trouve comprise dans cet argument, qui prend en compte plus de paramètres : la juste proportion d'un territoire et d'une population a pour effet de faire que la cité reste « une ». Comment comprendre que d'une part Platon préconise une proportion entre territoire et population, et que d'autre part il décide de façon assez rigide d'un nombre strict d'habitants, semblant alors écarter la proportion ? On peut penser que le nombre de 5040 habitants constitue bien cette proportion idéale entre un territoire et sa population. Une autre question se pose alors : quelle doit être la taille du territoire de la cité des *Lois* ? Se préoccuper de nourrir la population, c'est aussi éviter les risques de dissensions internes liés aux famines, par exemple. Pour la population, il faut aussi une limite minimum :

> son nombre sera assez important pour pouvoir repousser ceux de ses voisins qui lui feraient du tort (τοὺς προσχώρους ἀδικοῦντάς), et pour pouvoir secourir (βοηθῆσαι), sans être totalement impuissante, des voisins (γείτοσιν) à qui on voudrait faire du mal (737d)

On trouve dans ce seuil minimum une exigence guerrière. Il faut pouvoir repousser l'ennemi qui attaquerait la cité, pour défendre l'unité, pour défendre la cité. Or, la ressource guerrière par excellence est le corps de l'homme. Plus une cité sera peuplée, donc – mais sans aller jusqu'à la

103À titre de comparaison, Athènes comptait à l'époque 40 000 citoyens.
104Yves Charbit, « La cité platonicienne : histoire et utopie », *ibid.*

disproportion –, plus elle sera à même de se défendre et, plus étonnant, de défendre les autres. La cité platonicienne n'est pas seulement inquiète pour sa seule unité, mais elle doit également défendre l'unité des cités voisines, si elles sont injustement attaquées. On retrouve donc les deux principes cardinaux de la politique platonicienne, menaçant de dissolution toute unité : la guerre extérieure et la guerre civile. La limitation de la population est donc bien liée à cette exigence d'unité.

Quels sont donc les moyens dont dispose le pouvoir politique pour réguler la population ? Comment maintenir approximativement un nombre de 5040 citoyens ? Cette question est rapidement abordée dans la suite du texte. Une « autorité » (ἀρχὴν, 740d) spéciale sera chargée de veiller à ce maintien. Preuve de l'importance de cette question, cette autorité possède « un très grand pouvoir » et connaît « un très grand prestige » (θώμεθα μεγίστην καὶ τιμιωτάτην). Le premier arsenal de moyen est classique : il s'agit de recourir « aux marques d'honneur ou d'infamie et aux remontrances » (τιμαῖς τε καὶ ἀτιμίαις καὶ νουθετήσεσι) selon que les habitants soient trop nombreux ou pas assez. Ces méthodes permettent bien de réguler, grossièrement, la population. Elles permettent de définir des tendances et de solliciter les habitants (« moins » ou « plus » d'enfants). Mais comment faire si la cité se remplit brusquement d'un grand nombre de citoyens ? Une vague de naissance trop importante peut mettre en péril l'unité de la cité. Comment réguler la population *a posteriori* ? Il faut, tout simplement, faire partir le nombre d'habitant voulu hors de la cité, vers des colonies. En les redirigeant ainsi, la cité peut voir son nombre d'habitants diminuer, son unité de nouveau garantie. Mais la question des colonies n'est pas si simple. Platon explique en avoir déjà parlé, « souvent » (πολλάκις, 740e). Or, est-ce qu'il ne faut pas considérer cette « politique coloniale » sur le même plan que la prétendue « politique coloniale » mise en place pour exclure les « indigents » de la cité ? La « politique coloniale » platonicienne ne serait ainsi qu'un voile pudique cachant en fait une féroce politique eugéniste. En ce sens, il n'y a pas de colonies. Leur existence n'est qu'un mensonge orchestré par les « meneurs » pour éloigner les citoyens de leur cité et s'en débarrasser. Cette migration illusoire dans des colonies fantômes est aussi l'occasion de purger la cité de ses éléments les plus médiocres : d'une pierre deux coups, donc. En même temps, comment comprendre que Platon parle d'« antique expédient » ? Il semble bien se référer ici à une pratique courante de l'époque. Or l'émigration dans les colonies était une pratique bien plus courante que le meurtre de plusieurs dizaines voire plusieurs centaines de citoyens pour diminuer le nombre d'habitants de la cité (ce qui, à notre connaissance, n'a jamais eu lieu en Grèce, du moins pour ce qui concerne des citoyens). Faut-il alors comprendre que Platon se réfère ici réellement à la pratique de l'émigration, ou bien qu'il brouille son discours en se référant à cette pratique avérée ?

Enfin, comment le *Politique* répond-il à la question de l'unité de la cité ? Cette question est bien évidemment centrale dans ce dialogue et Platon y répond de façon tout à fait originale. La métaphore du tissage, telle qu'elle se trouve développée dans le *Politique* est en effet tout à fait singulière, dans la mesure au moins où elle n'apparaît pas ailleurs, mais seulement dans cet ouvrage. Ce sont donc des problèmes de cohérence, par rapport aux autres ouvrages politiques, et particulièrement la *République* et les *Lois*, qui se posent. Peut-on concilier ces points de vue ? Quel est le modèle politique élaboré dans ce dialogue ? Platon commence par comparer le modèle politique à l'élevage d'un troupeau (qui n'est donc pas un élevage individuel, « à l'unité », μονοτροφίαν, 261d) : tout comme le berger, l'homme politique prend soin d'une totalité. Il ne dirige pas en personne les individus (comme le font les dieux dans le mythe) mais il les gouverne collectivement. « Soigner » (θεραπεύειν, 275e) : telle est l'éminente fonction du politique. Rien ne pourra prendre mieux soin de « la communauté humaine dans son ensemble » que la « technique royale » (276b). Évidemment, nulle trace ici d'arbitraire ou de despotisme. Le roi agit toujours en vue du bien, s'appuyant sur un savoir de la chose politique, et agissant légitimement : tous ces attributs le distinguent donc du pouvoir tyrannique. Comment Platon en vient-il à poser le problème du tissage ? Le tissage est le mode propre d'action politique du roi ; c'est le modèle d'une certaine façon de gouverner. Ce modèle doit en effet répondre au problème central de la politique, celui de l'union entre les citoyens. Disons-le d'emblée : la réponse que donne le *Politique* est très différente du modèle harmonique établit dans la *République*. En quoi consiste cet tissage ? Platon explique qu'il ne faut

> jamais laisser une séparation s'établir (ἀφίστασθαι) entre les caractères modérés (σώφρονα) et les caractères fougueux (ἀπὸ τῶν ἀνδρείων), mais les tisser (συγκερκίζοντα) ensemble avec une navette correspondant à la communauté des opinions (ὁμοδοξίαις), des honneurs, des gloires (τιμαῖς καὶ ἀτιμίαις), par l'échange mutuel de gages (καὶ δόξαις καὶ ὁμηρειῶν ἐκδόσεσιν), pour fabriquer à partir d'eux un tissu lisse et, comme on dit, bien serré, et enfin leur confier toujours en commun (κοινῇ) les magistratures dans les cités (310e-311a)

Ce texte constitue la définition principale du tissage selon Platon. La « séparation » métaphorique entre les fils de la navette désigne bien non seulement, en un sens fort, le risque de στάσις qui menace toute cité, mais aussi, de façon plus générale, la « dissonance » entre les citoyens de la cité – bref, métaphoriquement, la désagrégation ou le délitement du corps politique. Les moyens de cette cohésion sociale sont les opinions au sens large. Cette ὁμοδοξία est déjà présente dans la *République* : son domaine est large. Elle s'étend des mythes à instituer en vue d'une culture commune, jusqu'aux moindres opinons des habitants. Les attributs sociaux qui distinguent les

individus (honneurs et gloires) peuvent aussi servir à maintenir la cohésion de la cité. Certes, on peut penser que les honneurs ont un effet de distinction, hiérarchisant les individus. Cet effet est assez incontestable. Mais le bénéfice des honneurs concernant la cohésion de la cité est sans doute plus important. Il créé des figures tutélaires, des héros, dans la cité. On peut aussi imaginer que ces honneurs soient communs à tous les membres de la cité, renforçant encore la fierté collective et le sentiment d'appartenance à une cité une. Enfin, on comprend bien l'intérêt des « gages » mutuels, et le thème de l'obligation réciproque, de chacun envers chacun (εἰς ἀλλήλους, 310e) dans cette thématique du tissage. C'est là aussi tisser des liens sociaux, appartenir à un système social fait d'enchevêtrements, de fils imbriqués, mais non contraignant.

Une question, ardue mais essentielle, se pose à ce stade : à qui Platon pense-t-il lorsqu'il parle des caractères « modérés » et des caractères « fougueux » ? On pourrait avancer une première hypothèse. Platon, ayant exclu les individus qui ne peuvent pas être éduqués, ne garde que les meilleurs individus. Ceux-ci se divisent ensuite en « modérés » et les « fougueux », qui correspondent à deux grands types de caractères. Ce sont eux, et eux seuls, qui vont être tissés ensemble. Le tissage ne concerne alors qu'une élite sociale. Cette interprétation insiste donc sur la continuité qui existerait entre la *République* et le *Politique* : les modérés et les fougueux ne seraient qu'un avatar un peu différent des philosophes-roi et des gardiens. On retrouve bien là les « caractères » de ces deux « classes » sociales : modération et ardeur. Pourtant, une telle interprétation se heurte à la suite du texte, lorsque l'Étranger explique à quel moment le tissu est fini :

> cela a lieu lorsque la technique royale (ἡ βασιλικὴ τέχνη), ayant rassemblé leur vie en une communauté, au moyen de la concorde et de l'amitié (ὁμονοίᾳ καὶ φιλίᾳ κοινὸν), grâce à la réalisation du plus magnifique de tous les tissus, et y ayant enveloppé tous les habitants des cités (τούς τ᾽ ἄλλους ἐν ταῖς πόλεσι πάντας), esclaves et hommes libres (δούλους καὶ ἐλευθέρους), les tient ensemble dans cette trame, et qu'elle commande et dirige en assurant à la cité, sans manque ni défaillance, tout le bonheur dont elle est capable (311bc).

Platon précise bien que le tissu englobe « tous les habitants des cités, esclaves et hommes libres ». Comment le tissage peut-il concerner à la fois les seuls gardiens et tous les habitants ? On pourrait dire, bien sûr, que les autres habitants et les esclaves bénéficient du tissage seulement indirectement. Le maillage fondamental du tissage serait composé des modérés et des fougueux, mais il envelopperait aussi, comme par extension, les autres habitants. On voit les problèmes que cette hypothèse pose. On pourrait rajouter un obstacle : pourquoi, si par « modération » et « fougue », Platon désigne explicitement les principes de l'âme développés dans la *République* que sont le

principe raisonnant et le θυμός, n'utilise-t-il pas le même vocabulaire ?

La deuxième hypothèse est peut-être plus cohérente. Elle laisse de côté le modèle élaboré dans la *République*, et estime que Platon aurait plus ou moins renié, ou du moins mis de côté, la tripartition de la cité. Le modèle n'est plus hiérarchique mais extensif, englobant. Tous les habitants doivent être mêlés, tissés, former une communauté, hommes libres comme esclaves. Il n'y a plus de structure hiérarchique stricte – même si bien sûr, tous ne se valent pas. Se trouve donc réalisé dans le *Politique* un modèle unitaire semble-t-il parfait, totalement englobant. Si l'union peut persister dans la *République*, malgré une partition stricte de la cité, c'est grâce au mythe des autochtones. Celui-ci ancre en effet dans l'esprit de tous les habitants d'une part le fait que *tous* sont originairement issus d'un même corps, d'une même unité filiale, et d'autre part que la différence de race est légitime, fondée en nature. Or, il n'y a pas un tel mythe, garantissant l'unité, dans le *Politique,* et une exclusion d'une partie de la population du tissage risquerait bien, de fait, de briser l'unité, et peut-être même violemment. Pourtant, Platon ne dit-il pas aussi qu'il faut exclure ceux qui ne peuvent pas être éduqués ? Dans ce cas, on voit bien d'office que *tous* ne font pas partie du tissage. On peut répondre à cette objection en expliquant que certains seront bien exclus de ce tissage, mais ils seront peu. Rares sont les hommes à être véritablement ingouvernables. Mais il y a tout de même des éléments radicalement rétifs à toute éducation, comme il y en a radicalement hostiles à la loi, incurables. Et s'il faut bien se débarrasser des incurables, il faut aussi laisser de côté ceux qui ne peuvent être éduqués.

Si on interprète le tissage de cette façon un autre problème se pose alors : et l'esclave ? Si Platon mentionne l'esclave comme faisant parti du tissu, alors qu'il rejette les ingouvernables, est-ce à dire que l'esclave est éducable et sur un pied d'égalité avec l'homme libre ? Esclaves et hommes libres peuvent-ils former une même unité dans la cité ? La présence de l'esclave ne constitue en fait pas un problème si important qu'il remettrait en cause notre hypothèse. L'esclave, en effet, est un être radicalement inférieur et il ne prend pas part à une quelconque éducation. Sa présence dans le tissage est peut-être réellement envisagée par Platon ; mais il nous semble qu'elle est avant tout symbolique. Dire que l'esclave se trouve pris dans le tissage, c'est justement insister sur l'aspect englobant de ce tissage : *même* l'esclave participe à l'unité de la cité. C'est pour cela aussi que lorsque Platon explique qu'il faut toujours confier aux membres du tissage « les magistratures dans les cités », « en commun » (κοινῇ, 311a), il faut évidemment exclure d'emblée l'esclave de ces tâches politiques. Platon se propose donc de mettre en place un tissu social dense, resserré, et surtout, englobant. Contrairement à la *République* où seuls les gardiens et les philosophes-rois semblent avoir droit à une véritable éducation, ici tous ont ce privilège ; de même que tous se voient confiés certaines magistratures. Faut-il y voir un certain optimisme de Platon ? Comment penser

que Platon considère que tous les habitants participent de leur façon à des qualités véritablement royales, fougue ou modération ? En effet, il faut choisir comme chef celui qui possède ce double caractère s'il n'y a qu'un roi, ou s'il y en a deux, il faut que chacun ait un de ces caractères (311a). On comprend donc que la fougue n'est pas un défaut mais bien une qualité, nécessaire au gouvernant. Elle n'est pas un simple mouvement passionnel qui serait irrationnel, mais bien une ardeur qui pousse à l'action. Cette ardeur a toutefois besoin de l'élément modéré pour être tempérée : on retrouve bien l'idéal de modération platonicien.

B. Le corps de la cité.

À la métaphore du tissage, présente seulement dans le *Politique*, les autres textes politiques de Platon mettent en avant une autre métaphore : celle de la cité comme « corps ». On comprend d'abord ce sens de « corps » comme essentiellement métaphorique : il s'agit de souder la cité, de faire de la cité un seul tout, un même corps social et politique. Mais il faut que la métaphore aille plus loin. Il faut que la communauté de Callipolis soit si soudée qu'elle forme un seul et même corps, au sens fort : il faut que la cité soit traversée par les mêmes affections, les mêmes pensées, les mêmes douleurs. C'est dans ce but que Platon instaure la communauté des biens, des femmes et des enfants, des plaisirs et des peines. Ce modèle est toutefois très exclusif, puisqu'il ne concerne que la classe des gardiens. La métaphore organique est reprise dans les *Lois*, sous une forme légèrement différente : l'Étranger insiste sur la nécessité de faire de la cité un véritable organisme vivant – avec sa tête commandante et ses autres membres. Autre problème de taille : pourquoi n'y a-t-il pas de métaphore organique dans le *Politique* ? Est-ce que dans le *Politique*, Platon désavoue le modèle de la *République* ? Mais si l'on adopte une vision simplement chronologique – le dernier modèle étant le seul bon – alors, en écrivant les *Lois*, il aurait renié le modèle du *Politique.* Dans ce cas, le modèle des *Lois* serait le seul bon. Or, les *Lois* esquissent à nouveau cette métaphore organique. S'agit-il toujours du même modèle d'association ? Quelle différence entre la métaphore de l'« organisme vivant » et celle d'une « personne une » ?

Il faut partir, nous semble-t-il, du troisième livre de la *République*, où est exposée la communauté des biens, des femmes et des enfants, des peines et des plaisirs. Tout d'abord, donc, un certain nombre d'interdits absolus sont présentés par Platon, qu'on peut résumer sous le signe de l'interdiction générale de la possession privée. Elle se divise ensuite en l'interdiction de posséder individuellement objets, habitation, or et argent. Les gardiens ne doivent pas acquérir de biens ; tous les biens seront publiques, entre les gardiens : « nul bien (κεκτημένον) ne sera la possession privée (ἰδίαν) d'aucun d'entre eux, sauf ce qui est de première nécessité (ἀνάγκη) » (416d). Les gardiens n'ont besoin d'aucun artifice matériel. Il faut qu'ils possèdent le strict nécessaire, à savoir très certainement, vêtements et nourriture. Mais comment peuvent-ils se procurer ces biens si on leur refuse la possession d'or et d'argent ? Comment payer sans moyen d'échange ? Platon explique

qu'en raison de ces interdictions, et en échange de leur protection, les producteurs devront fournir aux gardiens le nécessaire pour vivre. Cette sorte d'obligation réciproque pourrait rappeler l'échange de gages entre les citoyens du *Politique* (310e-311a). Bien qu'il ne soit presque jamais question des liens établis entre gardiens et producteurs, on peut penser que ces obligations réciproques (protection contre nourriture) permettent de produire une forme minimale de cohésion. Les seuls biens que devront posséder les gardiens, nécessaires à leur survie, sont donc fournis par les producteurs. Deuxième interdit fondamental, celui de la propriété de son logement : « aucun ne possédera d'habitation (οἴκησιν) ou de cave (ταμιεῖον) telle que quiconque le souhaite ne puisse y entrer (εἴσεισι) » (416d). Pourquoi interdire aux gardiens de posséder une habitation ? On peut y voir trois raisons principales : l'habitation privée est un bien comme un autre. Sa possession peut développer envie, désirs irrationnels, volonté de possessions toujours plus importante. Les biens privés développent donc les mauvais penchants de l'âme. De plus, s'occuper d'une habitation, administrer sa propriété prend du temps et est source d'affairement. Or, il faut que les gardiens se consacrent le plus possible à leur tâche politique. Dernier avantage, plus positif : cela renforce l'idéal de communauté entre les gardiens. Il faut en effet que les gardiens partagent le plus possible de choses en commun, pour véritablement faire corps, pour qu'ils constituent un groupe uni. Dernière interdiction, liée à la propriété, celle de l'or et de l'argent :

> Pour l'or et l'argent (χρυσίον δὲ καὶ ἀργύριον), on leur dira que les dieux ont donné à leur âme de l'or et de l'argent divins, et qu'ils n'ont pas besoin de l'or et de l'argent des hommes (…) Parmi les habitants de la cité, qu'ils soient les seuls (μόνοις) à n'avoir pas droit de prendre une part, ou de toucher l'or et l'argent, les seuls à ne pouvoir entrer sous un toit qui en abrite, en porter sur eux comme ornement, ou boire dans un récipient d'or ou d'argent. C'est ainsi qu'ils assureront leur salut et sauveront la cité (σῴζοιντό τ᾽ ἂν καὶ σῴζοιεν τὴν πόλιν) (416e-417a).

L'interdit de l'or et de l'argent est essentiel : c'est une question de salut. Cet interdit va très loin ; c'est un interdit absolu, radical. Les gardiens ne peuvent ni en toucher, ni même s'en approcher. L'or et l'argent sont en effet des symboles d'excès ; les richesses mènent à l'intempérance. Les richesses, plaisirs du corps, engendrent de nombreux vices chez les hommes, avec comme principal motif l'envie. On comprend donc que cet interdit soit si strict. C'est peut être aussi une façon de faire de ces gardiens des dieux : ils n'ont pas besoin de l'or humain et des biens que possèdent les hommes – comme les dieux n'ont pas besoin de l'or et de l'argent. Et pour l'ancrer dans l'âme des gardiens, il faut comme souvent recourir à un mythe. Ici, Platon reprend le mythe autochtone : il faut rappeler aux gardiens qu'ils sont déjà pourvus d'or et d'argent. Il faut, de plus, leur rappeler que la possession d'or ou d'argent est chose impie. De cette façon, ils devraient s'en tenir aux prescriptions. Pourtant,

comment les gardiens et les dirigeants, éduqués droitement dans la cité idéale, pourraient-ils craindre d'être corrompus par les biens matériels ? Eux qui ne désirent pas posséder le pouvoir pourraient tout de même se laisser altérer par ces biens : on touche peut-être ici à un « point d'achoppement » :« ce dispositif n'indique-t-il pas qu'à l'évidence, le fait de *ne pas* désirer le pouvoir au moment où l'on en est investi n'est pas une garantie absolue d'incorruptibilité[105] ?» Cette communauté des biens est peut-être inspirée, là encore, des institutions spartiates. Lycurgue avait en effet, selon la tradition mythique, exclu de la cité richesse et luxe. C'est ce que remarque Plutarque dans la *Vie de Lycurgue* :

> Pour bannir de Sparte l'insolence, l'envie, le vice, le luxe et les maladies sociales plus anciennes encore et plus graves que celles-là, à savoir la richesse et la pauvreté, [Lycurgue] persuada aux citoyens de mettre tout le pays en commun, d'en faire d'abord un nouveau partage, puis de vivre tous égaux entre eux, avec les mêmes lots pour se nourrir (VIII, 3).

Un autre passage est également intéressant, qui concerne plus directement l'interdiction de l'or et de l'argent :

> [Lycurgue] commença par décider que la monnaie d'or et d'argent n'aurait plus cours et que l'on n'emploierait plus que la monnaie de fer (…) Par là, le luxe, dépouillé peu à peu de ce qui l'animait et l'alimentait, se flétrit de lui-même (IX, 2 et 6).

La différence entre Sparte et la cité platonicienne réside dans le fait que la communauté des biens chez Platon est intégrale : il n'y a pas de propriété privée. À Sparte, la situation est plus compliquée : il y a une répartition égalitaire des terres, en différents lots égaux (les κλεροι) – même si cette répartition égale a pu être remise en cause avec le temps. Les récoltes sont ensuite partagées entre tous les habitants lors des repas communs. Peut-on pour autant parler d'abolition de la propriété privée à Sparte ? Pas de considérations « égalitaristes » ou « économiques » en général dans ce que l'on appelle le « communisme » platonicien donc[106] ; mais des considérations avant tout politiques et sociales. On retrouve en revanche, dans les *Lois*, un certain partage des terres et des maisons.

Le but fondamental de ces interdictions n'est pas encore, à proprement parler, de souder les gardiens entre eux, tel un seul corps. Ou du moins ce n'est pas encore la visée première. Certes Platon mentionne déjà les syssities (συσσίτια) sur lesquelles il reviendra, et s'il bannit l'habitation

105« This is where we come to the snag in the analogy. Does not this system reveal that, obviously, the fact of not desiring power whenever one is invested with it is no cast-iron guarantee of incorruptibility? », Anissa Castel-Bouchouchi, « Plato and the Causes of Excess », *Homo Oeconomicus*, 31(4) : 463-478 (2014).

106Aug. Deschamps, « L'idée communiste chez Platon », *Revue d'histoire économique et sociale*, Vol. 18, no4 (1930), p. 419.

privée, c'est aussi pour renforcer la communauté des gardiens. Mais cette première vague d'interdit, qui concerne les biens matériels, a avant tout pour but d'éviter les dissensions internes, les querelles entre les gardiens, et la naissance en eux de pensées perverses, agitées par les ἐπιθυμίαι . Premier but, restrictif donc : éviter tous les facteurs de trouble. Le deuxième but sera éminemment plus positif : comment faire pour que les gardiens ne forment qu'un seul et même tout ?

Il faut aller plus loin dans la communauté. Non pas seulement supprimer les éléments qui risqueraient d'entraîner la dissension, mais *positivement*, créer une communauté une. Certes, cette communauté est déjà bien établie par les nombreuses activités communes des gardiens : ils doivent déjà « accomplir toute chose en commun » (πάντα πάντῃ κατὰ τὸ δυνατὸν κοινωνεῖν, 466d). Mais cela est insuffisant pour former d'une part une véritable famille, d'autre part un corps, au sens le moins figuré possible. La réponse qu'apporte Platon, c'est la communauté des femmes et des enfants :

> Que ces femmes soient toutes communes (κοινά) à tous ces hommes, et qu'aucune ne cohabite (συνοικεῖν) avec aucun en privé (ἰδίᾳ) ; que les enfants (τοὺς παῖδας) également soient communs (κοινούς), et qu'un parent ne sache pas lequel est sa progéniture, ni un enfant son parent » (457cd).

Platon estime que cette mise en communauté des femmes et des enfants constitue « la cause du plus grand bien pour la cité (τοῦ μεγίστου...ἀγαθοῦ) » (464b). Pas de propriété privée donc, et pas non plus d'appropriation privée de femmes ou d'enfants. Un esprit communautaire poussé à l'extrême, par la mise en commun radicale des corps. L'adage « entre amis, tout est commun » (424a) devient une réalité, et même une exigence. Tous sont amis, au sens fort : ils font partie d'une même collectivité, ils sont les membres interchangeables d'une même communauté. Remarquons également que cette communauté a aussi pour but de tisser des liens affectifs et sexuels forts, afin que les gardiens et les gardiennes s'unissent et se reproduisent entre eux. Aucun risque de dissension avec de telles lois. D'où pourrait venir, en effet, la discorde, s'il n'y a plus que des amis dans le groupe des gardiens ?

Pourtant, peut-on dire qu'il y a une réelle communauté entre l'homme et la femme ? Dans la formulation que Platon propose dans ce texte, on voit bien que ce sont les femmes qui sont communes ; elles sont comme offertes en partage. Ce ne sont pas les hommes qui sont communs aux femmes ; ni les hommes et les femmes communs *entre eux*. Cela semble donc signifier, non pas que toutes les femmes pourront s'unir à tous les hommes, mais bien que les hommes pourront choisir à quelles femmes ils souhaitent s'unir (la réciproque n'étant pas vraie). Mais est-ce vraiment une communauté des corps, communauté affective et sexuelle que propose ici Platon ? Si tel était le

cas, cela entrerait en confrontation directe avec sa stricte politique matrimoniale : si les gardiens ne doivent pas se marier comme ils veulent, mais bien comme le veut le pouvoir politique, on voit mal comment ils pourraient, en même temps, s'unir indifféremment à des femmes différentes. L'union n'est donc pas sexuelle mais avant tout affective ; elle consiste en une étroite φιλία. Réciproquement, les mariés, choisis, ne doivent pas développer entre eux une relation personnelle et privée trop importante s'il faut garder l'esprit de communauté. Il faut qu'ils restent dans un entre deux, entre procréation dirigée et communauté radicale[107].

Concernant la communauté des enfants, le but est toujours de repousser le plus possible toute dérive individualiste. Il n'y a pas d'enfants à soi, privés, mais bien un partage total. Chaque enfant est à tout le monde, collectivement, et à personne en particulier. Pourtant, est-ce qu'une telle institution est vraiment réalisable ? Comment des parents peuvent-ils, malgré tous les mythes racontés et toutes les justifications données, se voir retirer leurs enfants sans rien faire ? L'avantage est évidemment important quand les enfants sont jeunes. Il y a une cohésion autour de ces enfants, élevés en commun ; tous les reconnaissent comme les leurs. Mais l'avantage est peut-être encore plus grand une fois que ces enfants ont grandi. Nés sans parents fixes, ils reconnaissent tous les adultes comme leurs parents ; toutes les personnes plus vieilles comme leurs grands-parents ; et toutes les personnes de leur âge comme leurs frères et sœurs. Comment créer un tissu social plus dense qu'en étendant les liens familiaux à la classe des gardiens dans sa totalité ? Une même famille, un même corps social, tel est le résultat de la communauté des femmes et des enfants.

Mais cette communauté est encore incomplète. Former une grande famille, ce n'est pas encore former un corps. Il y a toute une gradation dans les lois édictées par Platon : enrayer les désaccords, former une grande famille par la construction d'une généalogie artificielle, et enfin, former un seul et unique corps. « Paradoxalement », note d'ailleurs Suzanne Saïd, « la disparition de la famille comme entité biologique » va transformer « l'État en une unité quasi physique[108] ». Après l'interdiction des biens et la communauté des femmes et des enfants, doit donc venir la communauté des peines et des plaisirs (ἡδονῆς τε καὶ λύπης κοινωνία, 462b). C'est une véritable communauté affective qu'il faut mettre en place et qui doit transformer la φιλία des gardiens en une unité

107On voit donc que le mariage tel que le préconise Platon n'a plus grand chose à voir avec l'institution grecque traditionnelle. Comme l'explique en effet Jean-Pierre Vernant, le mariage était « d'abord un état de fait, le fait de συνοικεῖν, de cohabiter durablement avec l'épouse ». C'est ce point qui est alors censé distinguer la concubine de la courtisane. Jean-Pierre Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, FM/Fondations, 1974, p. 59. Chez Platon, le mariage ne réside plus réellement dans le fait de συνοικεῖν puisqu'il n'y a plus de propriété privée ; il ne réside pas non plus dans une affection privée, puisqu'il n'y a plus d'affections dans la cité. Il réside alors dans un simple attachement procréatif.

108Suzanne Saïd, « La *République* de Platon et la communauté des femmes », *L'Antiquité Classique*, T. 55 (1986), p. 161.

organique[109]. En quoi consiste cette communauté ? Elle a lieu lorsque « tous les citoyens (πάντες οἱ πολῖται) se réjouissent ou s'affligent (χαίρωσι καὶ λυπῶνται) autant que possible de la même manière de leurs gains ou de leurs pertes (…) » (462b). Il faut faire en sorte qu'une véritable cohésion affective se crée. Est-ce que Platon considère que les lois mises en place suffiront pour établir cette communauté affective ? Il semble que cela soit la propriété privée qui permet une telle communauté. Platon note en effet que cette communauté affective peut naître parce que certaines expressions sont bannies, notamment « « c'est à moi » et « ce n'est pas à moi » » (τό τε ἐμὸν καὶ τὸ οὐκ ἐμόν, 462c). Rien n'est dit sur d'autres lois qui pourraient renforcer cette communauté. Il faut donc que des peines et des joies similaires naissent chez les gardiens. Il faut même que les liens soient si forts entre les individus, que les *mêmes* joies et les *mêmes* peines, à propos des *mêmes* objets, naissent en *même* temps en eux. Rien de pire, donc que « l'expression individuelle des sentiments » (462b). C'est alors l'individualité dans son ensemble qui disparaît. Platon semble surtout inquiet de l'émergence de sentiments contraires : ainsi lorsque « les uns souffrent (οἱ μὲν περιαλγεῖς) et que les autres trouvent motif à se réjouir (οἱ δὲ περιχαρεῖς) des mêmes événements (ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς παθήμασι) qui affectent la cité » (462bc). Ce qui préoccupe avant tout Platon, c'est l'opposition des sentiments à propos d'événements similaires. Les risques de profonds désaccords, voire la création de factions opposées, sont alors très importants.

Tous les sentiments ne doivent donc pas être acceptés. Il faut faire advenir un certain type d'affections, et même de pensées en général. Il nous semble en effet que le motif des « peines » et des « plaisirs » permet en fait d'inclure toutes les tonalités affectives, voire la pensée dans sa totalité. Quels types de pensées s'agit-il alors de faire advenir ? Le fait que *tous* les gardiens doivent avoir les *mêmes* pensées ne signifie pas, pensons-nous, que leurs pensées privées, individuelles, se rejoignent entre elles, et pour ainsi dire fusionnent, pour donner une harmonie générale, un accord global sur les événements apportant du « plaisir » et les événements apportant du « déplaisir ». L'union est, nous semble-t-il, beaucoup plus étroite, beaucoup plus profonde. La communauté n'est pas une fusion de sentiments privés. Elle est d'emblée *une*, elle est d'emblée, si la classe des gardiens constitue bien un corps, *une seule et même affectivité*. Il n'y a plus de pensée par soi, la pensée privée est pour ainsi dire abolie ; mais il n'y a plus que des pensées de groupe, si la cohésion est bien là. Les gardiens sont en un sens réglés sur l'ordre de la cité ; ils ne pensent plus de façon privée, parce que leurs pensées sont intégralement tournées vers la cité. Ce n'est qu'à cette condition qu'une pensée collective peut surgir du groupe des gardiens.

109C'est bien, en effet, la communauté des plaisirs et des peines, et elle seule, qui permet de passer à une véritable métaphore corporelle : « Mais nous nous sommes mis d'accord pour reconnaître que c'est là le plus grand bien pour une cité, en comparant une cité bien administrée à un corps, pour le rapport qu'il entretient avec une partie de lui-même quant à la peine et au plaisir » (*Rép.,* 464b).

Les individus disparaissent donc au profit du groupe, de la cohésion des gardiens. En un sens, il n'y a plus de gardiens ; il ne reste que le groupe. Cette cité se rapproche donc le plus d'une « personne unique » (462c). Comment concevoir, en effet, un individu où ne battrait plus aucune tonalité affective privée ? Le groupe des gardiens forme donc une sorte d'immense caisse de résonance, où retentissent des affections communes ; il forme un seul et même corps, traversé par des pulsions communes. Les possessifs ne peuvent donc plus que renvoyer à « un « je » unique qui se confond avec la collectivité[110] ». Pourtant, peut-on véritablement dire, comme le fait Platon, que la *cité* devient une personne unique ? Il explique en effet, en exposant la communauté des peines et des plaisirs qu'« une telle cité se trouvera tout à fait en position d'affirmer que l'élément qui est affecté lui appartient et elle se réjouira ou souffrira tout entière avec lui » (463de). Le terme de « cité » prête à confusion. Il montre bien que le corps politique dans son ensemble constitue une personne unique ; que la cité parle d'une même voix. Mais ce terme semble induire également que cette communauté est une communauté de tous, producteurs compris. Or, il est bien clair que c'est la classe des gardiens, et elle seule, qui doit connaître cette communauté d'affection – même s'il semble qu'il existe bien une forme d'amitié civique entre les classes. Quoi qu'il en soit, la métaphore organique se poursuit :

> De la même manière, s'il arrive que l'un de nous se blesse (του πληγῇ) au doigt (δάκτυλός), alors tout l'organisme (πᾶσα ἡ κοινωνία) qui attache ensemble le corps et l'âme dans un système unique, placé sous l'autorité du principe directeur, éprouve en lui-même (ἐν αὐτῇ ᾗσθετό) la blessure, et il souffre (συνήλγησεν) tout entier en même temps que la partie qui a mal (πονήσαντος) (462cd).

L'image est forte : une simple blessure au doigt d'un des membres de l'organisme que constitue la classe des gardiens, sera ressentie par tous, en même temps. La souffrance du simple doigt devient donc une souffrance de l'individu « tout entier ». La peine est ressentie par tout l'organisme, elle le traverse intégralement, touchant chacune de ses parties. Certes, on se trouve là dans le domaine de la métaphore ; mais cette blessure transmise à tous montre bien la solidarité organique qui se crée entre les gardiens. Platon semble vouloir dire ici que tous possèdent le même corps : la métaphore corporelle doit se détacher le plus possible du sens figuré pour tendre vers son sens propre. La blessure au doigt est en effet une affectivité du corps, et le fait que tous la ressentent signifie que tous partagent, en partie, le même corps. Ce sont l'établissement d'une même opinion (*homodoxie*) et la réforme radicale des rapports humains, qui permet finalement cette *homopatheis*. En même temps, Platon écrit aussi, résumant les interdictions des gardiens, qu'« on ne possédera rien de privé (τὸ μηδὲν ἴδιον ἐκτῆσθαι), exception faite de son corps (πλὴν τὸ σῶμα) » (464d). Le propos est tout

110Suzanne Saïd, « La *République* de Platon et la communauté des femmes », *ibid.*, p. 160.

à fait clair : le corps est l'exception à la collectivité. Il est le seul élément qui reste privé, à soi – *comme si* l'impossibilité de rendre collectif les corps privés, devait être compensé par la création d'un corps collectif, métaphorique.

Est-ce qu'il n'y a pas un risque fondamental à ce caractère privé du corps, dans la mesure où la plupart des vices viennent du corps ? Certes, mais justement, Platon a pris bien soin de désamorcer ces risques possibles par la collectivité de tous les autres éléments matériels et de la vie sociale. Qu'est-ce que ce corps, alors ? Il est bien privé. Mais il ne connaît plus d'affections privées ; il ne connaît plus de satisfactions démesurées, liées aux richesses ou à n'importe quel bien matériel ; il ne connaît plus de biologie ou de lignée personnelle, puisqu'il n'a plus d'enfants propres ; il ne connaît même plus, en un sens, de nourriture propre. Le corps qui reste est comme vidé de sa substance. Il n'est plus qu'une enveloppe vide, simple résidu de matière. Certes, tout le travail du corps entrepris lors de l'éducation n'est pas pour autant annihilé. Le corps, bien que sans affections propres, est toujours sculpté, discipliné, sélectionné. Mais ces attributs renvoient eux-mêmes à un corps non pas privé mais social. Le corps discipliné n'est en effet pas un simple corps personnel, mais un corps collectif, puisque soumis collectivement aux mêmes exercices. Du corps privé ne reste quasiment rien, donc, si ce n'est les besoins naturels, bien sûr, et quelques distinctions personnelles à la guerre, par exemple.

Cette question de la désappropriation des individus au profit de la cité est évidemment proche de l'idéal spartiate. Dans la cité spartiate, en effet, « tout est sacrifié au salut et à l'intérêt de la communauté nationale[111] » : le dévouement à l'État est radical. Les jeunes Spartiates ne peuvent penser leur vie hors de l'État – elle n'aurait aucun sens. On voit bien, aussi, à l'aune de notre histoire et de nos conceptions modernes, les risques politiques d'une telle désappropriation. Popper a ainsi mis en avant le « totalitarisme » de Platon. Outre l'anachronisme évident, peut-on réellement parler de totalitarisme ? Il y a bien, dans l'ensemble du projet platonicien, une volonté de désindividualisation très forte. L'individu doit toujours être subordonné à la cité et à ses intérêts suprêmes : l'individu, « source d'où jaillissent les formes multiples de l'existence qui se renouvelle, est bien considéré comme l'ennemi de la Cité, s'il refuse de n'être qu'un moyen de cohésion de l'ensemble social[112] ». La formation d'un homme nouveau et la fin de la pensée privée, au profit d'une pensée collective, pensée de la cité, sont aussi des thèmes proches de ce que l'on homme aujourd'hui « totalitarisme ».

Cette communauté radicale est-elle vraiment possible ? Comment maintenir une unité si

111H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, *ibid..,* p. 51.

112Janine Chanteur, « L'idéologie totalitaire a-t-elle sa source dans la philosophie politique de Platon ? », *Revue européenne des sciences sociales*, T. 17, No. 46., L'ubiquité de l'Idéologie : Hommage à Raymond Polin (1979), p. 47.

forte, un tissu social si resserré ? Dans la *Politique,* Aristote propose une critique très ferme de la communauté mise en place par Platon. Il explique d'abord que la fin de la cité n'est pas d'atteindre l'unité la plus forte. Une cité « trop une » c'est-à-dire où l'unité est trop forte, retombe inévitablement « à l'état de famille, et de famille à celui d'individu » (1261a). Il y a ici une divergence fondamentale : alors qu'Aristote critique le fait de redescendre au stade du simple individu, c'est en un sens, métaphoriquement, ce que recherche Platon. Mais la direction n'est la même : alors qu'il y a un mouvement de recul ou de redescente pour Aristote, à un stade antérieur à la cité, chez Platon l'individu-cité doit être l'aboutissement de la politique. De même, l'usage du pronom possessif ne produit pas, selon Aristote, l'unification que voudrait Socrate. Il y voit un paralogisme (1261b) : quand les habitants disent « tous » que cette chose est la leur, il faut comprendre le « tous » en un sens distributif. L'accord des esprits n'est alors pas réellement réalisé. Une autre critique d'Aristote concerne la fragmentation des relations entre les parents et leurs enfants (1261b-1262a). L'instauration de la communauté des enfants ne va pas produire de la cohésion sociale comme le pense Socrate. Bien au contraire, cela va avoir pour effet de détendre les liens sociaux. Pour Aristote, en effet, nous ne pouvons aimer que ce qui nous appartient en propre. Toute possession commune (ici, celle des enfants) ne peut que mener à une forme de désintérêt, voire de négligence. N'ayant pas d'enfants en propre, les parents vont donc se délaisser de leurs progénitures communes.

Cette question de la communauté et du corps politique disparaît du corpus platonicien après la *République*, pour ne revenir que dans les *Lois.* Il est vrai, le *Timée* et le *Critias* connaissent des thématiques assez proches. Par exemple, dans le préambule du *Timée*, la cité est comparée à un être vivant (19b). Cette métaphore est reprise dans le *Critias* : la cité du *Critias* est, « comme le monde et comme l'homme, un vivant[113] ». Le questionnement est quelque peu déplacé par rapport aux interrogations unitaires de la *République.* Le concept de « corps » doit être pris en son sens le plus large, et comprendre autant d'éléments qu'une démographie, un urbanisme, un milieu géographique, une botanique, un climat. Jean-François Pradeau indique ainsi que c'est la méthode qui prend pour modèle le corps : décrire une cité, c'est comme, en un sens, décrire un corps. La méthode employée est dès lors nommée une « physiologie politique ». S'interroger sur la cité, dans le *Critias*, c'est donc d'abord mener une enquête sur la nature.

Comment cette question du corps politique est-elle remise en chantier dans les *Lois* ? On

113Jean-François Pradeau, « La physiologie politique du « Critias » de Platon », *Phronesis,* Vol. 42, No. 3, 1997, p. 317.

peut avant toute chose noter un point d'importance commun aux *Lois* et à la *République*, qui est la question des repas communs. Elle est directement inspirée des pratiques spartiates. Platon en fait relativement peu mention dans la *République,* même s'il est bien noté que les gardiens doivent être « assidus aux syssities » comme ceux qui sont « en expédition militaire » (ἐστρατοπεδευμένου, 416e). Lorsqu'il est question de repas communs, le modèle est en effet, généralement, la guerre. Dès le début des *Lois*, la question générale de la communauté, et plus particulière des repas commun, est posée, lorsque l'Étranger d'Athènes questionne ses interlocuteurs : « pour quelle raison la loi vous a-t-elle imposé vos repas en commun (τὰ συσσίτιά), vos exercices du gymnase (τὰ γυμνάσια), et votre armement (τὴν τῶν ὅπλων ἕξιν) ? » (625c). La réponse de Clinias est claire : pour préparer la guerre. Le législateur de Crête a bien vu que dans les campagnes, il est nécessaire de prendre ses repas en commun : il faut donc élargir cette obligation au temps de paix, pour être constamment préparé à la guerre (625e). Mais lorsque l'Étranger préconise la mise en place de repas communs, ce n'est pas seulement la guerre qu'il a en vue. Les repas communs visent plutôt à assurer, d'une façon générale, « le salut » (εἰς σωτηρίαν, 780c) des populations chez qui cette coutume s'enracine. Quoi de mieux donc, pour assurer la cohésion de la cité dans son ensemble, que de proposer ces repas communs où tous peuvent échanger, partager – sans pour autant toutefois tomber dans des excès de nourriture et d'ivresse. Il faut donc importer cette coutume dans la cité des *Lois.* Mais il ne faut pas s'en tenir strictement à la coutume en vigueur chez les Crétois et chez les Spartiates. Dans ces cités, en effet, les femmes étaient en effet exclues de ces repas communs. De là le « désordre » féminin (δύστακτον, 781a), son caractère licencieux. Il ne faut pas que l'esprit communautaire soit partagé par une partie seulement de la population. Mais il faut que tous, sans exception, soient conviés à ces repas.

À présent, si nous analysons un peu plus profondément l'esprit de communauté dans les *Lois*, que voyons nous ? On remarque d'abord que les interdits propres aux gardiens ainsi que les devoirs communautaires sont pour la plupart présents dans les *Lois*. À première vue, donc, la volonté de faire corps se retrouve dans les *Lois*. À une différence notable, cependant : la communauté de la *République* n'est pas réellement envisagée dans la constitution des *Lois*. Platon explique en effet que la constitution des *Lois* est seconde, elle occupe « le deuxième rang par rapport à ce qui est le mieux » (739a). Or, une cité où la communauté des femmes et des enfants serait mise en place occuperait le premier rang. En un sens, donc, la constitution issue de la *République* est première par rapport aux *Lois* : on trouve là l'argument principal pour dire que la constitution des *Lois* est bien moins excellente mais sans doute plus réaliste que celle de la *République*. La constitution de la *République* a été écrite pour des dieux, là où celle des *Lois* est

faite pour des hommes. Cependant, il faut noter que la communauté des biens, des femmes et des enfants telle qu'elle est exposée dans les *Lois* n'est pas exactement la même que celle de la *République.* Est-ce que cela signifie que Platon serait entre temps revenu sur le modèle élaboré dans la *République* ? D'abord, dans la première constitution, exposée dans les *Lois*, il semble que la communauté des femmes et des enfants concerne la population dans son ensemble. Il n'y a plus de tripartition fonctionnelle dans les *Lois* ; les obligations communautaires touchent donc, en droit, tout le monde. Concernant, tout d'abord, l'interdiction de l'or et de l'argent pour les gardiens de la *République.* Dans les grandes lignes, celle-ci est reprise dans les *Lois* : « il ne sera permis à aucun particulier de posséder ni or ni argent (μηδ'ξεῖναι χρυσὸν μηδὲ ἄργυρον) mais seulement de la monnaie pour les échanges quotidiens (νόμισμα... ἕνεκα) » (741e-742a).

Deux éléments donc, dans cette nouvelle loi : élargissement à tous, mais en même temps recul sur le fond. Les deux sont bien sûr liés. Dans la *République* en effet, les gardiens avaient interdiction absolue de posséder et d'entrer en contact avec de l'or et de l'argent, mais en plus ils ne devaient pas posséder de bien en général, et encore moins de monnaie, sous quelque forme que ce soit. Mais cette interdiction était basée sur un compromis entre gardiens et producteurs : tandis que les premiers protègent, les seconds assurent aux gardiens leur subsistance. Or, à partir du moment où l'interdiction de l'or et de l'argent est étendue à tous, il faut bien que d'une façon ou d'une autre, il y ait une possibilité d'échange dans la cité. La solution est donc de créer une monnaie qui n'ait pas de valeur en soi, mais seulement une valeur d'échange. Platon ne semble pas voir dans l'utilisation de la monnaie un risque d'enrichissement et de conflits dans la cité. Ou plutôt, ce risque est désamorcé par la mise en commun des richesses. La thèse est différente que celle de la *République*, là aussi : alors que les gardiens devaient se dépouiller de tous leurs biens, Platon plaide ici pour une communauté des richesses. Il y existe donc dans la cité des biens matériels, des richesses, et la question est plutôt de savoir comment faire pour que ces richesses soient communes, bien proportionnées et qu'elles n'amènent pas le trouble sur la cité ?

Concernant la questions des autres « communautés », il semble au contraire que Platon les transplante telles quelles, de la *République* aux *Lois*. Les mêmes exigences reviennent. D'abord, l'adage général, selon lequel « vraiment tout est commun entre amis » (κοινὰ τὰ φίλων, 739c). Le contexte est toutefois particulier. L'Étranger examine dans ce passage des *Lois* la constitution qui serait la meilleure, qui tiendrait le premier rang. On retrouve donc les obligations de la *République*, élargies à la population :

> « Dans cette situation, qu'elle existe maintenant quelque part ou qu'elle doive exister un jour, les femmes sont communes (κοινὰς μὲν γυναῖκας), les enfants sont communs (κοινοὺς δὲ εἶναι παῖδας), les richesses sont

communes (κοινὰ δὲ χρήματα σύμπαντα) ; par tous les moyens (πάσῃ μηχανῇ), tout ce que l'on prétend avoir en propre (ἴδιον) a été partout retranché de la vie de tous les jours (739c).

Communauté des femmes et des enfants, richesses communes, donc. Les institutions dédiées aux gardiens sont transplantées dans les *Lois*. On voit d'emblée que la réalisabilité d'une cité avec de telles institutions est nuancée par l'Étranger : il place cette constitution dans un lieu vague et dans un temps incertain. On retrouve enfin la communauté des plaisirs et des peines, lorsque l'Athénien déclare qu'il faut retirer « par tous les moyens » ce que l'on prétend avoir « en propre ». Pas d'enfants propres, pas de femme propre, pas de richesses propres : une exigence de communauté complète telle qu'elle est présentée dans la *République.* Mais cette exigence de communauté touche aussi les sentiments ou affections, comme l'explique la suite du texte :

On est parvenu, dans la mesure du possible, à faire ainsi que les yeux, les oreilles et les mains paraissent voir (ὄμματα καὶ ὦτα καὶ χεῖρας κοινὰ μὲν ὁρᾶν δοκεῖν), entendre et agir en commun (ἀκούειν καὶ πράττειν), à faire que tous à l'unisson émettent éloges aussi bien que blâmes (ἐπαινεῖν τ᾽ αὖ καὶ ψέγειν), se réjouissent et s'affligent (χαίροντας καὶ λυπουμένους) des mêmes choses ; et jamais personne qui donnerait aux lois qui assurent à la cité la plus grande unité possible n'assignera à la supériorité de la vertu une autre limite qui soit plus juste ou meilleure » (739cd).

La communauté des peines et des plaisirs, avec ses afflictions et ses réjouissances (les termes utilisés sont les mêmes que dans la *République*), ses blâmes et ses éloges[114], est inchangée. Mais la métaphore corporelle est originale par rapport à la *République*. Les habitants de la cité doivent être unis à tel point que leurs organes perceptifs et leurs facultés d'actions soient *comme* partagés. Tous voient la même chose, tous sentent, entendent la même chose, tous font la même chose. Tous les habitants forment donc *comme* un seul et même corps. De l'extérieur, ils paraissent partager les mêmes sentiments et les mêmes sensations. Or, il est significatif que pour désigner la discorde entre les habitants de la cité, Platon utilise encore la métaphore du corps, non plus dans ses aspects sensitifs, mais bien organiques : les liens se distendent alors comme ceux « d'un être vivant » (ζῴου τινός, 945c).

Cette métaphore organique est reprise à la fin des *Lois.* Ce passage nous montre que la communauté mise en place dans les *Lois* n'est pas une simple horizontalité. Que tout soit commun à tous, qu'il n'y ait plus rien de privé, ou presque, ne signifie donc pas que tous les citoyens se valent, qu'il n'y a pas de hiérarchie, ou de pouvoir vertical dans la cité. Fusion organique n'est donc pas synonyme d'absence de pouvoir politique, d'instances de commandement. Les structures politiques et les magistratures mises en place dans la cité le prouvent, bien entendu. Mais il est intéressant de

114 Certes, ces deux derniers termes n'apparaissent pas directement dans la *République*, mais ils n'apportent pas aucune nuance significative concernant la communauté des peines et des plaisirs.

remarquer également que la métaphore organique se trouve en un sens réexaminée pour tenir compte de cette dimension verticale. Les rapports de la tête et du reste de l'organisme sont étudiés dans le *Timée*. Platon y explique bien que la tête domine le reste du corps de la même façon que l'âme dirige le corps : « à la tête, les dieux ont uni, soumis et donné pour serviteur le corps tout entier » (44d). Dans le corps lui-même, malgré l'unité organique, on retrouve donc une « opposition très fortement marquée » : « d'une part il y a la tête, d'autre part il y a le reste sans distinction aucune. La tête signe la parenté, en raison de la partie divine de l'âme, entre l'homme et le monde intelligible[115] ». Cette structure de commandement objet d'un débat entre l'Étranger et Clinias, est celle du groupe des gardiens. Il est donc question à la fin des *Lois* de la réintroduction possible des gardiens de la *République.* Pourtant, s'agit-il des mêmes gardiens ? L'analyse des gardiens est peu développée dans les *Lois,* mais on retrouve en tout cas la nécessité d'un « don naturel » (τοὺς εὐφυεστάτους, 964e), de bonnes dispositions aux activités de l'âme et de dispositions plus physique de défense de la cité. On trouve aussi une sorte d'avatar du philosophe-roi. Les gardiens les plus vieux sont en effet comparés à « l'intellect » : ce sont eux qui mènent l'activité de réflexion dans la cité. Ce sont eux aussi qui, avec l'aide des gardiens, assureront le salut de la cité. Mais une telle « élite » n'est possible qu'à la condition d'éduquer autrement gardiens et philosophes, à condition donc, de leur fournir une éducation supérieure. On retrouve donc une structure verticale de commandement se surajoutant à la fausse horizontalité du corps politique. Il faut qu'au corps de la cité s'ajoute une « tête » (κεφαλῇ, 964d), instance dirigeante, possédant une « vertu plus achevée » que la plupart des gens (ἀκριβεστέρους τῶν πολλῶν περὶ ἀρετῆς). Mais la métaphore corporelle est bien toujours présente ; c'est même cette dernière métaphore, un corps politique composé d'une « tête » dirigeante, qui semble peut-être la plus adéquate au projet politique platonicien. Surtout, cette structure nous semble plus appropriée à la constitution des *Lois* : ce sont tous les citoyens qui doivent être unis dans les *Lois*. Il faut donc réintégrer dans ce schéma une instance dirigeante. Au contraire, dans la *République*, nul besoin d'une « tête » au corps, dans la mesure où ce corps est déjà constitué des gardiens. Il faudrait donc soutenir qu'après avoir renié en partie le modèle harmonique de la *République* (ou tout simplement, proposé un modèle différent) avec le *Politique*, au profit du modèle du tissage, Platon reviendrait au modèle organique, certes en le remaniant, dans les *Lois*. Ce qui manquait à la métaphore du tissage, c'est peut-être, justement, la structure organique que l'on retrouve à la fin des *Lois*. Certes, le royal-tisserand domine bien, en un sens, les habitants de la cité, puisqu'il est l'opérateur du politique. Mais le modèle organique corps-tête est peut-être encore plus effectif pour représenter le modèle platonicien. Il reste toutefois que même dans les *Lois*, la première constitution qui est proposée et qui est considérée comme la meilleure, même si elle

115Catherine Joubaud, *Le corps humain dans la philosophie platonicienne, ibid.,* p. 111.

semble difficilement applicable, est bien une reprise de la constitution de la *République*.

C. Médecine et politique

Il s'agit à présent d'examiner un cas particulier, qui se trouve à la croisée de plusieurs problèmes déjà évoqués. La question de la médecine, très présente chez Platon à partir du *Gorgias*, ne doit en effet pas être seulement comprise dans sa version physiologique et hippocratique. Certes, il y a tout un questionnement physiologique, dans le *Timée*, par exemple, sur l'apparition de la maladie. Mais la maladie existe aussi comme métaphore politique, comme modèle de compréhension pour penser la décadence politique. La maladie risque toujours en effet d'atteindre le corps social et politique que constitue la cité : comment s'en prémunir ? La médecine entretient des liens étroits avec le pouvoir en général, et le pouvoir politique en particulier. Le médecin c'est bien, en effet, celui qui peut diriger droitement les corps, en s'appuyant sur un certain savoir-faire. En ce sens, il entre dans la triade, souvent citée par Platon, du législateur, du pilote, et du médecin. On pourrait ajouter, comme quatrième figure, le pasteur, accompagné de son chien et de son troupeau. Ces parallèles ne sont pas nouveaux, ils ne forment pas une exception platonicienne[116] – même si, en revanche, Platon va généraliser ce modèle analogique. Tous sont des arts de la direction, de la conduite. Ils dressent des évaluations ; ils conseillent des directions ; ils régissent des comportements. Ils partagent, aussi, un certain sens du καῖρος, du moment opportun. Ils s'appuient, enfin, sur un savoir constitué, régi par un certain nombre de règles, formelles ou tacites, auxquelles ils ajoutent expérience personnelle et un certain doigté, un tour de main.

Le savoir confère un pouvoir. Qui sait, non seulement peut, mais doit pouvoir : le savoir oblige, le savoir commande – il doit être performatif. Pourtant, cette relation est-elle toujours si immédiate ? Y a-t-il toujours instantanéité de la cause et de l'effet ? De même, avons-nous affaire, dans cette triade mais aussi dans d'autres domaines, au même pouvoir ? Y a-t-il un pouvoir unique, qui répondrait aux mêmes principes et fonderait les mêmes obligations ? Pouvoir politique, naval, médical ou domestique : derrière les changements de contextes, de science ou de finalités, est-ce toujours le même pouvoir à l'œuvre ?

116Comme le remarque Jean Lombard, Platon se conforme ici à un « usage établi ». Thucydide, par exemple, qui était le contemporain d'Hippocrate, fait souvent des parallèles entre médecine et politique. On peut citer un passage de la *Guerre du Péloponnèse* : « les responsables de l'État sont « médecins de la Cité » et, comme s'ils avaient à se conformer à la déontologie hippocratique, ils doivent « rendre à la patrie tous les services possibles ou du moins ne lui causer volontairement aucun mal » (VI, 14). Cité par Jean Lombard, *Platon et la médecine, le corps affaibli et l'âme attristée*, L'Harmattan, 1999, p. 32.

Comment la maladie advient-elle ? Voilà bien, dit le *Timée*, « quelque chose d'évident pour tout le monde » (81e). Rien de plus simple en effet, pour un Grec, que d'expliquer cette origine. Il suffit de se reporter aux explications d'Hippocrate, largement dominantes à l'époque. C'est ce que fait Timée :

> Puisque le corps se compose de quatre éléments, la terre, le feu, l'eau et l'air (γῆς πυρὸς ὕδατός τε καὶ ἀέρος), troubles et maladies naissent d'un excès ou d'un défaut (πλεονεξία καὶ ἔνδεια) contre-nature (παρὰ φύσιν) de ces éléments, ou encore d'un changement de place (τῆς χώρας μετάστασις), lorsqu'un élément quitte la place qui lui est propre pour prendre celle d'un autre ; ou même du fait que, puisqu'il se trouve y avoir plus d'une variété de feu et des autres éléments, une variété en particulier accueille ce qui ne lui convient pas ; ou enfin de toutes les autres affections de cette espèce (81e-82a).

L'absence de maladie est donc d'abord une question d'équilibre : ni surplus, ni manque d'un des quatre éléments. La maladie n'est pas naturelle, mais « contre-nature » : elle vient perturber un certain équilibre, un certain ordre du corps, qui lui, est naturel. La santé est une « absence » et la maladie une « invasion[117] ». Il s'agit donc de l'éliminer, de la combattre : on retrouve un fondement agonistique dans la conception de la maladie. Les humeurs ou les éléments doivent donc constituer un ordre équilibré, harmonieux, sans qu'il y en ait un qui ne domine les autres. Quels sont, à présent, ces déplacement, ces « changement de place » qui peuvent nous sembler curieux ? Platon y fait allusion à plusieurs reprises dans le *Timée.* Par exemple, lorsqu'il est question de l'utérus de la femme. C'est la « matrice » ou l'« utérus » (μῆτραί τε καὶ ὑστέραι, 91c) tout entier qui se met en branle si, au bout d'un certain temps, la femme n'a toujours pas d'enfants. L'utérus « erre » (πλανώμενον) alors dans le corps, et « obstrue les orifices » (διεξόδους ἀποφράττον), provoquant maladies, jusqu'à ce que, le désir montant sans cesse, les deux sexes finissent par s'unir. L'utérus, agité par le désir, erre donc sans trouver de lieu qui lui convienne, profondément turbulent tant qu'il n'a pas assouvi son désir.

D'une façon générale, on retrouve des structures de commandement, de pouvoir, au sein même de l'organisme. Il faut éviter que tout élément ne domine les autres. Il faut aussi se prémunir contre la domination de certaines parties du corps, aux tendances particulièrement dominatrices et asservissantes. Ainsi des « parties honteuses » (τὴν τῶν αἰδοίων φύσιν) qui sont pour Timée « insolentes et autoritaires » (ἀπειθές τε καὶ αὐτοκρατὲς). La sexualité doit être le domaine où la maîtrise des désirs est la plus forte, car ses tentations sont particulièrement grandes, son pouvoir particulièrement puissant (91b). Ici, on voit bien que le risque despotique est tout intérieur : la maladie ne vient pas d'un contexte extérieur. Dans ce cas, le médecin ne pourra rien contre la

117*Ibid.,* p. 66.

domination de nos parties honteuses. Vaincre cette domination, cela ne peut être alors que se vaincre soi-même, sans aide extérieure, sans remède autre que sa propre force morale.

Le corps, donc, ne se suffisant pas à lui-même, risquant toujours de tomber sous la domination d'un élément extérieur, a besoin de la médecine pour se soutenir. Mais malgré cela, il est caractéristique que l'art médical soit aussi en partie dévalué par Platon. Celui qui vit dans une cité administrée droitement, et qui prend soin de son corps convenablement (gymnastique modérée, alimentation sobre) ne risque aucunement de tomber malade. Conserver sa santé est toujours mieux que soigner une santé défectueuse – de même qu'il est toujours mieux de respecter la loi que de subir les conséquences de la désobéissance. Si la gymnastique est bien exercée, donc, la médecine disparaît. En un sens, le corps lui-même disparaît. Le soin du corps apporté par la gymnastique doit aboutir à un relatif oubli du corps, c'est-à-dire à un oubli du corps comme préoccupation, un oubli du corps physiologique, cause des maladies. Ainsi, une cité qui a besoin d'un nombre important de « cliniques » (ἰατρικὴ, *Rép.,* 405a) est une cité où l'éducation est mauvaise. Lorsque l'éducation corporelle est droite, les maladies disparaissent quasiment de la cité. Il en va de même pour la musique qui est cause de modération de l'âme : lorsque le nombre de tribunaux est trop important dans la cité, c'est que l'éducation musicale est médiocre. La mauvaise alimentation est aussi la cause d'une médecine superflue dans la cité, et avant tout cette mauvaise alimentation qui produit diverses « flatulences » et « catarrhes » (φύσας τε καὶ κατάρρους, 405d).

Il y a donc un lien étroit entre habitudes corporelles et sociales et maladies. Or, d'où viennent ces habitudes, si ce n'est d'une certaine éducation, et donc de la cité ? L'excès de la maladie dans une cité sera donc la marque d'une constitution défectueuse. Et par métaphore, une cité mal administrée sera une cité malade – idée essentiellement présente dans la *République.* Francesco Gregorio remarque que dans la première partie de l'œuvre de Platon, la médecine possède un rôle important. Il y a une véritable confiance épistémologique envers cette technique et elle est interrogée à de nombreuses reprises. Mais, selon lui, à partir du *Phédon* et de la *République*, il y a un mouvement de « secondarisation épistémique » de la médecine, de « déclassement épistémologique[118] ». Dans la *République*, Platon lui oppose en effet le primat des mathématiques. Mais c'est aussi à ce moment là que la médecine devient alors disponible pour « un usage instrumental dans le contexte politique »[119]. Dès lors, les dérèglements politiques deviennent de véritables maladies. Il faut les soigner – et pour cela, les soumettre à un examen clinique, trouver les remèdes appropriés, persuader, peut-être, ses habitants de se laisser soigner. Cet examen a lieu en

118Francesco Gregorio, « Le corps de l'Idée : Platon et la médecine antique », *ibid.,* p. 13.
119*Ibid.*

particulier au livre VIII de la *République*. Par exemple, deux types d'hommes, le paresseux et le dépensier, « introduisent le trouble dans toute constitution politique où ils apparaissent, un peu à la manière du phlegme et de la bile dans le corps » (564b). Ce qui est la marque de toutes les cités, Callipolis comprise, c'est en tout cas la décadence inévitable, comme tout corps, vivant ou métaphorique. Dès lors, le problème du législateur sera de « permettre à la cité de durer, malgré tous les facteurs de décadence qu'elle contient[120] ». Maintenir en vie un organisme, donc, qui s'affaiblira nécessairement. Il y a une forme de pessimisme – ou de réalisme – de Platon, qui ne semble pas voir d'issue à cette décadence. L'action du législateur ne semble pas pouvoir, en effet, revitaliser véritablement la cité, mais seulement prolonger son existence quelques temps, avant sa fin inévitable.

Quels rapports de pouvoir sont à l'œuvre dans les domaines médicaux et politiques ? Peut-on rapprocher ces deux types de pouvoir ? Il nous semble que ces deux modèles peuvent être rapprochés dans la mesure où ce sont des pouvoirs prescriptifs. Une prescription est un commandement précis, ou en tout cas un ferme conseil. Il est lié à un savoir possédé : il y a celui qui sait, en position supérieure, dominante, et celui qui se voit appliquer ce savoir. Mais nul assujettissement de celui qui reçoit les fruits de ce savoir : c'est pour son bien, en effet, qu'il se voit prescrire quelque chose. Dans le domaine de la prescription, pouvoir médical et pouvoir politique sont rapprochés dans un passage du *Politique* :

> « Supposons un médecin (ἰατρευόμενον) qui ne s'embarrasse pas de persuader (μὴ πείθων) celui qu'il soigne, mais dont la technique est indiscutable (ὀρθῶς τὴν τέχνην), et qui, en dépit de prescriptions consignées par écrit, force (ἀναγκάζῃ) un enfant, un homme ou une femme à faire ce qu'il y a de meilleur (τὸ βέλτιον), quel nom donner à ce coup de force (βίας) ? N'importe quel autre nom, n'est-ce pas, plutôt que celui que nous appelons une faute professionnelle ou un traitement pernicieux (ἁμάρτημα τὸ νοσῶδες) ? Et dans un tel cas, la victime de cette contrainte n'aura-t-elle pas le droit de tout dire, sauf qu'elle a été victime d'un traitement pernicieux et d'une faute professionnelle de la part des médecins qui la lui ont imposée (βιασαμένων) ? (296bc)

Toutes les questions des rapports du pouvoir et du savoir, de la persuasion et de la force, nous semblent contenues dans ce texte. Le médecin considéré ici n'est pas un imposteur, loin de là : sa technique ne souffre aucune critique. Platon prend le cas d'un médecin qui a une connaissance juste de son métier, qui s'appuie sur un savoir véritable, établi. Mais ce savoir ne semble pas reconnu par le patient. Comment, en effet, pourrait-il reconnaître ce savoir, et les bienfaits qu'il pourrait lui apporter, et en même temps refuser la prescription ? À moins d'un insensé, on ne voit pas quel homme refuserait un bienfait, surtout dans la mesure où il s'agit sûrement d'éliminer une maladie, de

120Jean Lombard, *Platon et la médecine, le corps affaibli et l'âme attristée, ibid.,* p. 140.

faire cesser une souffrance. En même temps, les remèdes peuvent être durs, et faire eux-mêmes souffrir. Dans le *Gorgias*, le cuisinier n'est-il pas préféré au médecin, dans la mesure où il sait flatter les goûts des hommes, et en particulier des enfants ? Or, le médecin mis en scène ici ne flatte pas. Il ne persuade pas non plus. Son art se manifeste donc sans apparat, dans sa brutalité la plus nue. Il propose le remède – souvent désagréable, bien que salvateur – sans aucun artifice rhétorique. Que faire de celui qui ne reconnaît pas son savoir ? On pourrait penser qu'un tel homme, ne manifestant aucune confiance dans le savoir du médecin, ne mériterait pas d'être guéri de sa maladie. Mais ce serait perdre de vue la finalité de la médecine. Le médecin doit prendre soin, et non se désintéresser. Le médecin doit donc user de la force physique pour faire entendre son pouvoir : il doit forcer le malade à ingurgiter, par exemple, le remède fourni.

Qu'est-ce que cela nous dit des rapports du pouvoir et du savoir ? Cela signifie qu'il n'y a pas de relation directe de l'un à l'autre. Il n'y a pas d'instantanéité du savoir au pouvoir : le savoir ne confère pas un pouvoir absolument, directement. Il y a une nécessaire médiation, qui passe par la persuasion. La persuasion, c'est la rhétorique qui doit faire passer le savoir dans le domaine du pouvoir, qui doit rendre le savoir performatif. Ou plutôt, le savoir autorise, il n'oblige pas. C'est la force physique qui oblige, ou la contrainte persuasive. Mais le savoir (du bon traitement, du juste remède, mais aussi savoir du corps plus général) assure le bon comportement. Et le savoir impose le silence : celui qui aura été victime de cette violence médicative ne pourra s'en plaindre, dans la mesure où il n'a en fait pas été la victime, mais le bénéficiaire.

Comment passe-t-on du modèle médical au modèle politique ? Par simple transposition, semble-t-il :

> Comment donc appelons-nous la faute professionnelle en matière politique (τὸ παρὰ τὴν πολιτικὴν τέχνην ἁμάρτημα) ? N'allons-nous pas la qualifier de faute honteuse, mauvaise et injuste (τὸ αἰσχρὸν καὶ τὸ κακὸν καὶ ἄδικον) ? (…) La formule, du moins la formule la plus authentique, d'une administration de la cité qui soit le plus véritablement droite doit être celle selon laquelle l'homme savant et bon administrera la communauté de ceux sur lesquels il exerce son autorité » (296be).

Il en va de même, donc, concernant le modèle politique. Le savoir et le pouvoir engagés dans l'art médical sont de même nature que ceux de l'art politique. Cela ne signifie pas, cependant, que leurs contenus soient identiques, ou que leur importance soit égale. Le contenu de l'art politique n'est pas le même que celui de l'art médical. Ne serait-ce que dans leur orientation globale : l'un s'exerce en vue de l'âme, l'autre en vue du corps. Et l'art politique est bien entendu supérieur à l'art médical. Le modèle politique excellent, tel qu'il est développé dans le *Politique*, mais aussi dans la *République*, c'est donc le modèle, globalement, du philosophe-roi. Dans l'art politique, donc, l'accord du citoyen

importe peu, du moment qu'il repose sur une connaissance droite. Comme le note André Laks, Platon « ne fait pas du « consentement » un critère de la pratique politique[121] ».

André Laks voit d'ailleurs, dans cette question de la persuasion, deux grandes orientations. Il y a d'abord, d'un côté, les textes du *Gorgias* et du *Politique*. Dans ces deux dialogues, Platon montre que le législateur n'a pas plus à persuader les habitants de la cité que le médecin ne doit persuader son patient de prendre son traitement. Mais quelque chose de tout à fait différent se produit dans les *Lois*, selon lui. La relation analogique entre art médical et art politique cesse ainsi d'être « le simple *résultat* de l'art » (santé du corps ou santé de l'âme) mais elle inclut une « relation intersubjective du médecin et de son patient d'un côté, du législateur et de ses sujets de l'autre[122] ». En ce sens, la division entre un art du corps et un art de l'âme n'a plus lieu d'être, ou en tout cas ne constitue plus le fondement de la différence entre médecine et politique. Tous deux s'occupent de l'âme. Aux qualités scientifiques du médecin, à ses connaissances anatomiques précises, doivent s'ajoutent une certaine rhétorique persuasive. Notons d'ailleurs que, d'une façon générale, la médecine pouvait, à l'époque classique, entretenir certains liens avec la rhétorique. La vérité scientifique de la médecine étant parfois sujet à controverses ou à mésententes, l'assentiment public à certaines thèses contestées pouvait aussi passer par un art oratoire. Pourtant, la dimension persuasive est bien présente et relativement importante avant les *Lois* – même si, il est vrai, elle prendra dans les *Lois* une dimension incontestablement plus importante. Mais cette persuasion n'entretient pas les mêmes relations avec la médecine. Alors que dans le *Politique* ou dans le *Gorgias* la persuasion est un outil pour le médecin au même titre que la force, dans les *Lois* l'art persuasif devient partie intégrante de l'art médical : ils ne forment plus qu'une seule et même technique, rhétorique et technique. On peut, pour étayer l'hypothèse d'André Laks, s'appuyer sur un texte du livre IV des *Lois*, où Platon fait intervenir un nouveau type de médecin :

> Puisque dans les cités (ἐν ταῖς πόλεσι) il y a parmi les malades des esclaves et des hommes libres (δούλων καὶ ἐλευθέρων), ce sont, dans la plupart des cas ou peu s'en faut, des esclaves qui soignent (ἰατρεύουσιν) les esclaves, soit lorsqu'ils font leur tournée, soit lorsqu'ils reçoivent dans leur officine. Et aucun des médecins de ce genre ne donne à propos d'aucune malade (πέρι νοσήματος) la moindre explication à chacun des serviteurs qu'il soigne, ni n'en accepte (οὐδ᾽ ἀποδέχεται) ; mais, avec une arrogance qui s'apparente à celle d'un tyran (καθάπερ τύραννος), après avoir prescrit ce qu'il estime être le mieux à la lumière de l'expérience, et cela comme s'il savait parfaitement à quoi s'en tenir, il s'en va et court soigner un autre serviteur malade, déchargeant (ῥᾳστώνην) ainsi son maître du souci des malades (720bd).

121André Laks, « L'utopie législative de Platon », *ibid.,* p. 423.
122*Ibid.*

Il y a donc un médecin « libre » et un médecin « esclave ». Qu'est-ce qui les différencie ? Alors que le médecin libre prescrit avec persuasion, le médecin esclave contraint ses patients. Il oblige, il force le corps à se soumettre à ses soins, à son pouvoir. Platon s'appuie sûrement sur la pratique, historiquement avérée, d'auxiliaires médicaux (ὑπηρέται), qui aidaient les médecins dans leurs tâches. Ces auxiliaires ne font « qu'exécuter les ordres de leur maître sans avoir la compréhension adéquate de ce qu'ils font[123] ». Il n'est donc pas question ici d'un savoir faux, ou trompeur. Le savoir du médecin esclave est un véritable savoir, qu'il vienne de lui-même ou du médecin qu'il assiste. Certes, ce savoir semble bien automatique, du côté d'une certaine routine ; mais il est toutefois vrai, fondé sur une connaissance droite. Pourquoi cet auxiliaire devient-il un esclave ? Simplement parce qu'il n'est pas capable de persuader. Il est tyrannique parce qu'il impose par la force ce qui devrait l'être par la persuasion. On voit bien le fossé qui séparé les *Lois* du *Politique* : alors que dans le *Politique*, le bon roi pouvait agir par la contrainte, du moment que son choix reposait sur une connaissance avérée de l'art politique, ici au contraire, la violence, même si elle repose sur une réelle connaissance, fait de son usager un tyran. Celui qui use d'un pouvoir violent, même s'il est juste, est donc potentiellement tyrannique. Changement profond de paradigme médical, et surtout politique.

On comprend donc la différence existante entre le médecin libre et l'esclave ; c'est la capacité d'user de persuasion :

> Le médecin libre (ὁ δὲ ἐλεύθερος), lui, soigne et suit la plupart du temps les maladies des hommes libres (τὰ τῶν ἐλευθέρων νοσήματα θεραπεύει). Il procède à une enquête systématique (ἐπισκοπεῖ) sur l'origine du mal et sur son évolution naturelle (κατὰ φύσιν), en entrant en communication avec le malade lui-même et ses amis ; il se renseigne lui-même auprès des patients et en même temps, dans la mesure où la chose est possible, il instruit à son tour celui dont la santé est défaillante (διδάσκει τὸν ἀσθενοῦντα αὐτόν). Bien plus, il ne lui prescrit rien avant de l'avoir persuadé d'une manière ou d'une autre. Alors, il ne cesse de s'occuper du malade en adoucissant ses peines par le moyen de la persuasion (μετὰ πειθοῦς), et il tente d'achever son œuvre en tâchant de le ramener à la santé (εἰς τὴν ὑγίειαν ἄγων). Est-ce de cette manière-ci ou de l'autre que le médecin pratiquera le mieux la médecine ou que l'entraîneur pratiquera le mieux l'entraînement ? Sera-ce en exerçant cette fonction unique à l'aide des deux moyens, ou bien à l'aide seulement du pire des deux, celui qui est le plus pénible ? (720de).

Il y a d'abord un premier changement de méthode. Le médecin libre a une attitude particulière, un comportement spécial : scientifique et social. D'une part, élucider des causes et non appliquer servilement des principes ; d'autre part s'enquérir, instruire et persuader. Il y a une enquête scientifique à mener, et un certain chemin à suivre. Plus fondamentalement, il y a un art de soigner.

123*Ibid.,* p. 424.

La traduction du verbe κάμνω par une périphrase utilisant le terme d'« œuvre » nous semble tout à fait intéressante. Et cette œuvre ne se réalise d'ailleurs pas vraiment dans un objet final : l'œuvre est avant tout mouvement. L'œuvre, c'est le chemin mental et scientifique. L'art médical est donc un art de la performance. On pourrait dire, en exagérant à peine, que le résultat ne compte pas. L'art médical ne soigne pas le corps ; il soigne l'âme – mais pas au sens où on pourrait l'entendre. Il soigne l'âme à travers un certain nombre d'opérations complexes et codifiées, d'investigation, qui n'ont rien à voir avec un remède traditionnel, et qui, bien plus, existent déjà en amont du remède. En quelque sorte, lever le mystère de la maladie, c'est déjà en partie soigner le malade. Le persuader, c'est déjà adoucir sa peine. Certes, il est toujours mieux d' « achever son œuvre » en soignant le malade – mais ce n'est là que le couronnement du travail accompli, et non son commencement.

Dans cette nouvelle méthode, on voit bien la différence entre un art maîtrisé et l'application servile de principes appris ou ordonnés. Mais c'est l'aspect de la persuasion qui est le plus important. Elle fait partie intégrante, à présent, de l'activité médicale. Elle lui est nécessairement liée. Médecine et persuasion constituent une seule et même activité. Plus précisément, elles constituent les deux moments nécessaires d'une même activité – sans qu'il soit toujours facile de tracer une limite nette entre persuasion, médecine et soin, les différents domaines se chevauchant souvent. Derrière l'analogie médicale, c'est évidemment la question politique qui est centrale. À tel point que le vocabulaire politique semble avoir contaminé l'exemple médical. Esclave, médecin libre, tyran : autant de termes qui renvoient au domaine politique.

Cette analogie médicale sert donc à l'Étranger d'Athènes pour expliquer que la loi dans la cité est inséparable de son préambule. Le préambule est le texte à visée persuasive qui accompagne toute loi : il doit expliquer, fournir un argumentaire, afin que chacun comprenne pourquoi cette loi existe, et pourquoi il est dans son avantage de la respecter. Le pouvoir politique ne brandit pas le châtiment – ou pas seulement – pour faire respecter ses lois, tout comme le médecin ne brandit pas le risque de la maladie, pour faire avaler ses remèdes. À l'inverse, une loi appliquée avec violence, même si cette violence est justifiée, même si la loi s'appuie sur une conception droite de la justice ou du bien, est une loi véritablement tyrannique. Elle ne peut convenir qu'à des esclaves et non à des hommes libres. L'analogie entre art médical et art politique politique peut-elle aller jusqu'à leur façon de procéder ? Est-ce que l'art politique devient une véritable œuvre, comme l'art médical ? Il est vrai que l'art politique ne produit rien, à proprement parler. Mais l'œuvre de l'art médical non plus : c'est plutôt une certaine performance, un chemin mental. Il y a sûrement en tout cas la même méthode : une même réflexion présidant aux actes politiques, un même soin à l'égard des autres, une même attention également. Peut-être y a-t-il aussi un certain « style » dans l'art de gouverner, une certaine esthétique dans la façon d'appliquer son art, de mettre en œuvre son savoir.

On peut, pour bien se persuader des différences entre le *Politique* et le *Gorgias* d'un côté, et les *Lois* de l'autre, citer un dernier passage, éloquent, issu du *Politique* :

> Les médecins, nous ne les tenons pas moins pour des médecins, qu'ils nous soignent de gré ou de force (ἐάντε ἑκόντας ἐάντε ἄκοντας ἡμᾶς ἰῶνται) qu'ils pratiquent des incisions (τέμνοντες), des brûlures (κάοντες) ou nous infligent quelque autre traitement douloureux (ἀλγηδόνα), qu'ils utilisent des formules écrites ou non, qu'ils soient riches ou pauvres, et nous n'hésitons pas le moins du monde à les appeler « médecins » (ἰατρούς), tant que les ordres qu'ils donnent relèvent d'une technique (τέχνῃ) et tant que, nous purgeant et nous faisant, par un moyen ou un autre, maigrir ou grossir, ils le font seulement pour le bien du corps (ἐπ᾽ ἀγαθῷ τῷ τῶν σωμάτων) le faisant passer d'un état pire à un état meilleur (βελτίω ποιοῦντες ἐκ χειρόνων), et que, tous autant qu'ils sont, ils assurent la sauvegarde des patients à qui ils dispensent leurs soins. (293ac)

Le médecin est entièrement orienté vers la finalité : il n'a que le soin du corps en vue. Il n'y a aucune stylistique propre à l'art médical, ici : pas de détour par la recherche des causes, pas d'« enquête sociale », encore moins de persuasion. Mais c'est un art des effets, avec ses passages nécessaires (incisions, brûlures, douleurs). Ce qui compte est la présence d'une technique et d'une finalité juste : le bien du corps. Deux conceptions de la médecine et deux conceptions de l'art politique, donc. Pourquoi le monarque du *Politique* n'a-t-il pas besoin de persuasion ? Est-ce à dire qu'il dirige de façon autoritaire – quoique juste, au fond – sans jamais expliquer le sens de son action ? Est-ce que, au moins, les citoyens se rendent comptent qu'ils sont conduits pour leur bien, même si c'est par la force ? Le seul cas, pensons-nous, où l'on pourrait se passer de persuasion, c'est si les citoyens se rendaient instantanément compte du bien procuré par le souverain. Mais ce n'est pas le cas, car le médecin ici a besoin d'user de violence. Il faudra bien, toutefois, un peu de persuasion, puisque le souverain pourra se faire remplacer par des lois (c'est le caractère « substitutif » de la loi). Un monarque n'est, en effet, ni éternel, ni omniprésent : il peut mourir ou s'absenter.

C'est un autre paradigme que nous proposent les *Lois*. Dans ce modèle politique, la loi possède une fonction « épitactique » : elle donne des ordres. Du même coup, elle doit persuader. Dans le texte des *Lois*, la condamnation par Platon du modèle élaboré dans le *Politique* semble très ferme : souverain et loi sont dans un même rapport que médecin « esclave » et médecin « libre ». Peut-être que l'analogie entre médecine d'esclaves et d'hommes libres ne correspond pas totalement. Si l'on peut bien sûr avancer que Platon a changé de paradigme entre le *Politique* et les *Lois*, il semble un peu difficile d'affirmer un tel reniement, si énergique – alors qu'aucun autre texte ne va dans ce sens. D'ailleurs, dans les *Lois*, le règne de la loi est bien présenté lui-même comme un pis-aller, dans la mesure où il ne peut y avoir de souverain incorruptible. La médecine est donc, on le voit, un modèle particulièrement efficace et stimulant pour interroger les rapports de pouvoir, pour

comprendre comment conduire des citoyens dans la direction voulue par le pouvoir politique.

Conclusion

L'homme advenu

Au terme de notre enquête, peut-on apercevoir une figure unique de l'homme politique platonicien ? Quel est cet homme politique et comment son corps se manifeste-t-il ? S'il nous faut retenir un point, essentiel, dans ce corps qui se dresse sous nos yeux, le voici : c'est un corps saturé de normes. Le corps, malgré sa relégation ontologique, est l'objet d'un soin constant de la part de la philosophie platonicienne. Lieu des débordements et des désirs sans fin, il fallait bien le soumettre à une norme pour faire advenir l'ordre dans la cité. Mais l'ordre n'est pas encore le bien, l'ordre ce n'est pas encore la justice. Si l'injustice naît en partie de ces corps déréglés, de ces corps qui n'ont pas été soumis, depuis l'enfance, à des normes droites, cette correction du corps ne suffit pas pour faire de la cité une cité véritablement juste, parfaitement juste. Il faut aller plus loin. Les disciplines corporelles mises en place, les normes auxquelles soumettre le corps sont bien un premier pas dans ce projet, mais ils ne suffisent pas. Il faut encore faire advenir un corps autre, un corps nouveau, un corps que les cités historiques ne connaissent pas – et ne connaîtront peut-être jamais.

Ce corps, c'est celui formé par ce que nous avons appelé l'anthropo-technique platonicienne. Il y a en effet, au centre des préoccupations eugénistes de Platon une question anthropologique fondamentale : comment faire advenir un homme nouveau ? C'est un corps transformé, qui n'a plus rien à voir avec ses normes d'avant. Mais ce corps ne doit pas être nécessairement partagé : il est aussi, largement élitaire. Tous n'ont pas le droit au même corps – mais c'est aussi parce que tous ne sauraient pas en faire un bon usage. On le voit, le pouvoir mis en place par Platon ici, est profondément inquiétant – car profondément puissant. Un tel pouvoir touche jusqu'à la génétique

humaine – même si la notion est en partie étrangère à Platon. Il faut en effet lui subordonner la société dans son ensemble. Le pouvoir politique gère tout ; il est omniprésent dans la cité. Sexualité, éducation, mariages, enfantement : tous les aspects normalement individuels sont à présent médiatisés par l'État, pour le bien des individus. Peut-on avoir confiance en un tel pouvoir ? Est-ce qu'il ne risque pas, nécessairement, de déborder sa fonction ? Est-ce que par essence, un tel pouvoir politique, qui s'immisce ainsi dans la vie individuelle, privée, ne déborde pas déjà, depuis longtemps, sa fonction ?

Pour Jean-François Pradeau, « on ne doit pas prêter à Platon une conception organiciste du corps politique », « jamais les dialogues ne font de la cité ou de ses membres un corps »[124]. Cette réflexion nous semble fausse à plus d'un titre. Le projet platonicien dans la cité de la *République* comme dans les *Lois* ou dans le *Politique* est en effet de savoir comment faire pour que la cité soit une. Or, la plus haute unité possible c'est justement celle du corps humain. Voilà pourquoi, dans la *République*, la communauté radicale qui touche les gardiens doit bien mener à un corps politique, un, uni, soudé *comme* une seule personne. Certes, il y a le « comme ». La métaphore, par définition, ne peut jamais devenir son objet. Le sens figuré de « faire corps », ne peut jamais, dans les faits, physiquement, passer au sens propre. Peu de circulation dans les définitions que nous avons données du corps, donc : il y a bien circulation entre un corps social et politique et un corps métaphorique, puisque le premier est cause du second, mais l'inverse n'est pas possible. Il reste toujours l'obstacle physique, la matière. Mais le modèle platonicien tend bien, nous semble-t-il, vers un modèle organiciste.

Pourtant, une autre difficulté s'impose alors : comment relier entre elles les modèles différents élaborés ? Il y a en a trois principaux : celui de la *République* d'abord qui met au sommet de L'État, occupant la fonction dirigeante, les philosophes-rois. Ils sont aidés par les gardiens, qui protègent également la cité. Enfin, les producteurs leurs fournissent leurs moyens de subsistance, eux qui se trouvent radicalement exclus de la vie politique. C'est un modèle harmonique d'accord des parties. Trois parties dans l'âme, trois parties dans la cité et accord du tout – même si l'accord véritable, organique ou corporel, ne sera atteint finalement que par le groupe des gardiens. Deuxième modèle ensuite, celui du *Politique*. Les commentateurs ont coutume d'expliqué que le *Politique* renie le modèle de la *République* pour en proposer un nouveau, assez différent. Il faut cette fois tisser la cité, c'est-à-dire non pas harmoniser simplement les parties au tout, mais plus fondamentalement, lier ensemble les caractères opposés. Tous doivent être pris dans le tissu social

124*Ibid.*

et gouvernés par un bon souverain – qui peut aussi, par moments, se faire remplacer par la loi. Mais l'interprétation se complique dans la mesure où Platon a ensuite écrit les *Lois*. Que faire de ce nouveau texte, qui plus est inachevé ? Platon y propose-t-il un autre modèle, un troisième, encore différent de ceux de la *République* ou du *Politique* ? En un sens, on pourrait l'interpréter comme cela, évidemment. Mais le problème se complique dans la mesure où Platon semble mélange les deux modèles différents, sans que l'on puisse comprendre réellement s'il en privilégie un. Ainsi, il est vrai que l'on retrouve dans les *Lois* un certain idéal du tissage, puisqu'il plus, semble-t-il, de classes, et que les lois concernent tous les citoyens. Ainsi, lorsqu'il est question de l'éducation, ce ne sont pas seulement les gardiens qui doivent s'entraîner, mais toute la population. En même temps, on retrouve la constitution de la *République* qui apparaît comme la meilleure des constitutions – malheureusement accessible seulement aux dieux. Mais nulle trace de la constitution du *Politique*. Est-ce à dire qu'elle est déjà pleinement incarnée par les *Lois* ? Dans ce cas, comment comprendre, à la fin des *Lois* la réintroduction de ce qui semblent bien être les gardiens et les philosophes-rois de la *République* ? Comment comprendre, également, le retour de la métaphore organiciste, déjà présente dans la *République* et non dans le *Politique* ?

Cette question pose également celle de la réalisabilité des cités platoniciennes. Comment faire pour que ces cités ne restent pas seulement « en parole » mais atteignent véritablement l'effectivité politique ? L'interprétation courante veut que la *République* soit la cité idéale, c'est-à-dire impossible à réaliser pour des hommes ; tandis que les *Lois* seraient une cité plus raisonnable, soumise au devenir et aux contingences historiques. D. Dawson parle ainsi à propos des *Lois* d'une « utopie basse » tandis que la *République* serait une « utopie haute »[125]. Pour Jean-François Pradeau, cette hypothèse est fausse[126]. Elle repose sur une conception simpliste du règne de la loi comme pis-aller du souverain du *Politique* – et elle oblitère du même coup la *République*. Faut voir mettre alors en place, comme Jean-François Balaudé, un rapprochement entre les *Lois* et le *Politique*[127] ? André Laks[128], quant à lui, insiste sur le changement de paradigme, entre les *Lois* et le *Politique*. Nous pensons qu'il faut au contraire remettre en partie au centre la *République,* comme le modèle de cité qui serait considéré par Platon comme le meilleur – n'apparaît-il pas comme la meilleure constitution dans les *Lois* ? Il nous semble que les *Lois* tentent aussi d'appliquer certains aspects de la *République* à tous les citoyens. Le modèle harmonique est bien globalement rejeté, mais pas le modèle unitaire de la *République* : il faut tenter l'unité de tous les citoyens, et non

125D. Dawson, *Cities of the Gods. Communist Utopias in Greek Thought*, NY – Oxford, 1992.
126Jean-François Pradeau, *Platon et la cité*, *ibid.,* p. 99.
127Jean-François Balaudé, *D'une cité possible. Sur les Lois de Platon,* Le temps philosophique, 1995, Avant-Propos, p. 7.
128*Ibid.*

seulement des gardiens, tout en gardant une « tête » commandante, celle des dirigeants. Il est bien vrai, toutefois, que le déclin des cités semblent toujours inévitables, et qu'aucun modèle, aussi bon soit-il, ne peut éviter le déclin – de même des corps, athlétiques, supérieurs, saturés de normes : ils seront toujours, finalement, soumis au passage du temps.

Bibliographie

Œuvres de Platon, édition de référence :

- Platon, *Œuvres complètes*, Flammarion, trad. Luc Brisson, 2011.

Commentaires :

Ajavon FX, « L'inhumain et le surhumain en Grèce ancienne », *Le Philosophoire*, 2004/2 (n°23).

Annas J.,

- *Plato's Republic and Feminism,* in *Philosophy*, 51, 1976.
- *An Introduction to Plato's* Republic*,* Oxford, Clarendon Press, 1981 ; *Une Introduction à la* République *de Platon*, trad. De B. Han, Paris, PUF, 1994.

Aubriot D., « Quelques réflexions sur la notion de pardon en Grèce ancienne », *Le point théologique*, 45. *Le Pardon*.

Balaudé JF, *D'une cité possible. Sur les Lois de Platon,* Le temps philosophique, 1995.

Bambrough, R. (ed.), *Plato, Popper and Politics : Some Contributions to a Modern Controversy,* Cambridge : Univ. Press, 1967.

Baracchi, C., *Of Myth, Life, and War in the* Republic, Bloomington and Indianapolis, Indiana Univ. Press, 2002.

Bertrand, J.-M., « Le citoyen des cités platoniciennes », *Cahiers Glotz* 11, 2000, 37-55.

Bluestone, N.H., *Women and the Ideal Society. Plato's* Republic *and the Modern Myths of the Gender,* Amherst, Univ. of Massachusetts Press, 1987.

Bodeüs, R., « Pourquoi Platon a-t-il composé les *Lois* ? »*,* in *Revue des Études classiques,* III, 1985.

Brisson L. et Pradeau J.-F., *Les* Lois *de Platon*, PUF, 2007.

Castel-Bouchouchi A.,

- « L'espace civique : le plan de la cité des *Lois* », *Revue Philosophique*, n°1, janvier-mars.
- « Plato and the Causes of Excess », *Homo Oeconomicus*, 31(4) : 463-478 (2014).

Chanteur J, « L'idéologie totalitaire a-t-elle sa source dans la philosophie politique de Platon ? », *Revue européenne des sciences sociales*, T. 17, No. 46., L'ubiquité de l'Idéologie : Hommage à Raymond Polin (1979).

Charbit Y., « La Cité platonicienne : histoire et utopie », *Population*, vol. 57, no. 2, (Mars-Avril 2002), p. 231-260.

Charlot B, « L'idée d'enfance dans la philosophie de Platon », *Revue de métaphysique et de morale,* 82e Année, n°2 (Avril-Juin 1977).

Chrimes, KMT, *Ancient Sparta. A re-examination of the evidence,* Manchester, 1949.

Chen, L.C.H., « Education in general (*Rep.* 518c4-519b5), *Hermes* 115, 1987, 66-72.

Couvenhes JC, « Les kryptoi spartiates », *Dialogues d'histoire ancienne*, 2014/Supplément 11 (Supplément 11), p. 45-76.

Craig, L.H., *The War Lover, A Study of Plato's* Republic, Toronto : Univ. Press, 1964.

Cross, R.C. And A.D. Woozlez, *Plato's* Republic : *A Philosophical Commentary*, London, Macmillan & Co Ltd, 1964.

Dawson D, *Cities of the Gods. Communist Utopias in Greek Thought*, NY – Oxford, 1992.

Deschamps A, « L'idée communiste chez Platon », *Revue d'histoire économique et sociale*, Vol. 18, no4 (1930).

Despotopoulos C., *La philosophie politique de Platon*, coll. « Cahiers de philosophie ancienne », édition Ousia, Athènes, 1997.

Dixsaut M., dir.,

- *Études sur « La République » de Platon. 1, De la justice : éducation, psychologie et politique*, Paris, Vrin, « Tradition de la pensée classique », 2005.
- *Études sur « La République » de Platon. 2, De la science, du bien et des mythes*, Paris, Vrin, « Tradition de la pensée classique », 2005.

Dodds E.R., *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965.

Dover K. J., *Homosexualité grecque*, Grenoble, La pensée sauvage, 1982.

Ducat J, *Spartan Education. Youth and Society in the Classical Period,* The Classical Press of Wales, 2006

El Murr D.

- *Savoir et gouverner, essai sur la science politique platonicienne*, Vrin, 2014.
- « Adieu au pasteur ? Remarques sur le pastorat politique dans le *Politique* de Platon », *Lectures de Platon,* dir. Monique Dixsaut.

Ernouet, *La Place des femmes dans la cité platonicienne*

Ferguson AS, « Marriage regulations in the Republic »

Fortenbaugh W., *On Plato's Republic V*, in *Apeiron, 9,* 1975.

Foucault M.,

- *Histoire de la sexualité*, Paris: Gallimard; t. 1 : *La volonté de savoir*, 1976 ; t. 2 : *L'usage des*

plaisirs , 1984 ; t. 3 : *Le souci de soi*, 1984.

- *Dits et Écrits,* II, Gallimard, coll. « Quarto », 1976-1988.
- *Surveiller et punir*, Gallimard, 1975.
- *Sécurité, territoire, population*, Cours au collège de France, 1977-1978, Hautes études.

Gregorio F, « Le corps de l'Idée : Platon et la médecine antique ».

Jouanna J., « Le médecin modèle du législateur dans les *Lois* de Platon », *Ktema,* 3, 1978, p. 77-91.

Joubaud C., *Le corps humain dans la philosophie platonicienne: étude à partir du « Timée »*, Vrin, 1991.

Laks, A., « L'utopie législative chez Platon », *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger,* t. 181, no. 4 (Octobre-Décembre 1991), p. 417-428.

Larivée A, « Malaise dans la cité. Eros et tyrannie au livre IX de la *République* », in *Etudes sur la république de platon, 1. de la justice. Education, psychologie et politique*, Vrin, 2005

Legras B, « Violence ou douceur. Les normes éducatives dans les sociétés grecque et romaine », *Histoire de l'éducation*, n°118, avril-juin 2008, p. 11-34.

Lombard J. , *Platon et la médecine. Le corps affaibli et l'âme attristée*, Paris, L'Harmattan, 1999.

Malthus, *Essay on the Principle of Population*, Londres, Everyman's Library, Dent, volume I (1e édition 1872).

Marrou H., *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Seuil, 1948, 1981.

Moreau J., « Les théories démographiques dans l'Antiquité grecque », *Population*, vol. 4, no. 4 (Oct.-Déc. 1949).

Morel, P.-M. (dir.), *Platon et l'objet de la science : six études sur Platon*, Presses Universitaires de Bordeaux, 1996.

Mouze L, « Education et politique dans les *Lois* », *Cahiers Glotz*, XI, 2000.

Muller R., « Gymnastique et civilisation : l'exemple des Lois de Platon », in D. Moreau, P. Taranto

(dir.), *Activité physique et exercices spirituels. Essai de philosophie du sport*, Vrin, 2008.

Nettleship, R.L., *The Theory of Education in Plato's* Republic, Oxford : Univ. Press, 1880, 1935.

Obadia C., « L'éducation dans la République de Platon : une antinomie politique ? », Le Philosophoire 2010/1 (n° 33), p. 141-152.

Pavie X., « Le corps, matière d'exercices spirituels », *Sociétés* 2014/3 (n° 125), p. 69-79.

Pradeau, J.-F.,

- *Platon et la cité,* Presses Universitaires de France, 1997.
- « La physiologie politique du « Critias » de Platon », *Phronesis,* Vol. 42, No. 3, 1997.
- Le monde de la politique. Sur le récit atlante de Platon, Academia Verlag, 1997.

Pomeroy S., *Feminism in Book V of Plato's Republic,* in *Apeiron*, 8, 1974.

Popper K, *L'ascendant de Platon. La société ouverte et ses ennemis*, Tome I, Seuil, 1979, p. 12.

Rosen, S., « The rôle of Eros in Plato's *Republic* », *Review of Metaphysics* 18, 1965, 452-475.

Roux, J.-N., *Le Corps : de Platon à Jean-Luc Nancy*, Eyrolles, 2011.

Saïd S., « La République de Platon et la communauté des femmes », *L'Antiquité classique,* t. 55, 1986, p. 142-162.

Schuhl P.M., « Platon et la médecine », *Revue des Etudes Grecques* 73, 1960, p. 73-79.

Saunders TJ, *Plato's Penal Code. Tradition, Controversy, and Reform in Greek Penology,* Clarendon Press, Oxford, 1991.

Strauss L., *La Cité et l'Homme*, Librairie Générale française, « Le livre de poche », 1964, 2005.

Thorson, Th.L., *Plato : totalitarian or democrat,* Essays selected and introduduced by Th.L. Thorson, Englewood Cliffs, Spectrum Books, 1963.

Vernant J.P.,

- *Mythe et pensée chez les Grecs,* La découverte.

- Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, *La Grèce ancienne. II. L'espace et le temps,* Paris, 1991.

- *L'individu, la mort, l'amour*, Gallimard, 1989.

- *Mythe et société en Grèce ancienne*, FM/Fondations, 1974, p. 64.

Vidal-Naquet P, *Les assassins de la mémoire*, La Découverte, 1981.

Vilquin E, « La doctrine démographique de Platon »