



## Mélange et sexualité dans les cités platoniciennes. (La dimension politique de la sexualité dans les cités platoniciennes)

María del Pilar Montoya

Universidad de Puerto Rico, Puerto Rico.

mariamontoya28@yahoo.es

**Résumé:** La gestion de la sexualité dans la *République* et dans les *Lois* est l'un des sujets qui inspirent la thèse aristotélicienne selon laquelle la cité de Magnésie n'est qu'une version légèrement modifiée de la cité fictive décrite dans la *République*.<sup>1</sup> Cette idée réapparaît à l'époque contemporaine sous la forme de débats passionnés, dont l'un des représentants les plus véhéments fut sans doute K. Popper. Dans le premier tome de la *Société ouverte et ses ennemis*, il affirme que les «légères» variations introduites à Magnésie furent motivées par l'espoir platonicien de mener à bien son ancien dessein. De sorte que, à l'exception de quelques détails insignifiants, les questions traitées dans les *Lois* seraient tantôt parallèles, tantôt complémentaires à celles de la première *πολιτεία*.<sup>2</sup>

Partant du principe que les modifications introduites dans la cité des *Lois* relèvent d'un changement sensible de position d'un dialogue à l'autre, cette étude s'attachera plus particulièrement à l'analyse des arguments relatifs à la gestion de la sexualité et du mélange des classes dans la *République* et dans les *Lois*. Sans ignorer que la finalité demeure la même dans les deux cités, nous voulons montrer que la qualité des méthodes par lesquelles l'Étranger athénien cherche à réaliser l'unité de la cité magnète fait transparaître sa volonté de bâtir une constitution politique plus adaptée à la nature de ses destinataires, une constitution qui repose sur la conscience des limites de l'autorité politique face au pouvoir de résistance de certaines tendances.

**Mots clé:** sexualité, *République*, *Lois*, Platon

**Abstract:** The management of sexuality in the *Republic* and in the *Laws* is one of the aspects of the Aristotelian point of view, which states that Magnesia is a slightly modified version of the fictional city described in the *Republic*. This idea recurs in the modern era by the means of intense debates. One of the most outspoken commentators was probably K. Popper, who wrote in the first volume of *The Open Society and its Enemies* that the slight variations introduced in Magnesia were motivated by the Platonic hope of achieving his ancient aim. Apart from some insignificant details, the questions treated in the *Laws* would rather be parallel or complementary to the first *πολιτεία*.<sup>3</sup>

Considering that the variations introduced in Magnesia are the consequence of a significant change of position from one dialogue to the other, this study will focus on the analysis of arguments on the management of sexuality and the mixing of social classes in the *Republic* and the *Laws*. Assuming that the purposes are the same in the two cities, we aim to show that the quality of the means through which the Athenian Stranger tries to unite the Magnesian city reveals his will to build a political constitution more adapted to the citizens'

---

<sup>1</sup> Dans les termes qui sont les siens, le Stagirite déclare, qu'à l'exception des dispositions concernant la propriété, la famille, le port d'armes et les repas en commun pour les femmes, les institutions envisagées par l'Étranger athénien des *Lois* seraient identiques à celles que Socrate préconise pour les gardiens de Callipolis. Arist. Pol. II, 1265a4.

<sup>2</sup> Popper (1976 : 42–43)

<sup>3</sup> Popper (1976: 42–43)



nature. A constitution based on the conscience that the political authority can be limited when facing the restraining powers of some trends.

**Keywords:** sexuality, Republic, Laws, Platon

## Introduction

Callipolis et Magnésie, les deux cités fictives décrites dans la *République* et dans les *Lois*, partagent la même finalité: atteindre le plus haut degré d'unité et résister ainsi aux forces opposées et aux conflits internes qui déchirent les cités historiques. Pour modérer la puissance des tendances individuelles qui risquent de compromettre la stabilité du système, Socrate et l'Étranger des *Lois* empruntent néanmoins des voies différentes. Le premier aspire à reproduire dans sa cité fictive un ordre de choses qui suppose non seulement une rupture radicale avec le processus généalogique, social et historique ayant donné vie aux cités empiriques, mais qui suppose aussi une sorte de domestication des désirs et des passions des membres des classes supérieures de la population. Cependant, malgré la beauté et l'excellence des hommes nés de cette espèce de démiurgie, la belle Cité périra, les nécessités érotiques l'emportant sur les lois mathématiques censées garantir l'équilibre de celle-ci.<sup>4</sup>

L'Étranger d'Élée du *Politique* semble avoir compris que, si belle que fût la Callipolis de la *République*, aucune cité de la révolution actuelle de l'univers ne pourrait l'imiter.<sup>5</sup> S'éloignant de Socrate, et s'approchant davantage de l'Athénien des *Lois*, l'Étranger d'Élée nous apprend que pour réaliser l'unité de la cité, il faut non seulement légiférer, trier et éduquer, mais encore tisser ensembles des caractères opposés.<sup>6</sup> Ce faisant il ouvre la voie à une politique conforme à la nature de ses destinataires,<sup>7</sup> mais c'est à l'Étranger athénien des *Lois* qu'il revient d'avancer sur cette voie, en proposant les instruments les mieux adaptés pour ce travail artisanal qui consiste à modeler la cité par l'entrecroisement des hommes et des femmes aux caractères opposés.

À la différence de Socrate dans la *République*, l'Étranger athénien des *Lois* pense qu'il revient au nomothète de modeler une réalité qui le précède,<sup>8</sup> une réalité indissociable d'un processus dont elle est l'aboutissement. Dans l'impossibilité de faire exister la cité en marge des réalités qui sont nées avec elle, et comprenant que la famille est le socle de l'édifice politique, l'Étranger athénien s'engage dans la recherche de méthodes destinées à transformer cette institution en une école productrice des mœurs conformes au νόμος. Parmi ces mœurs, celles qui relèvent de la sexualité jouent un rôle essentiel, et c'est justement à l'aide de la famille que le législateur cherche à encadrer le désir sexuel de sorte qu'au lieu de menacer la stabilité de la cité, il contribue à assurer son unité et son équilibre.

Alors que dans la *République* la volonté politique se traduit par un effort de dépassement des tendances individuelles, dans les *Lois* Platon semble pouvoir concilier ces tendances avec l'intérêt général de la cité. Tout en étant conscient du fait que l'unité entre les membres de la communauté dépend de la capacité du nomothète de gérer l'expression des individualités, le philosophe reconnaît néanmoins l'impossibilité de les supprimer et prend parti pour une politique adaptée à la nature de ses destinataires. L'Étranger d'Élée en montre la voie, l'Athénien des *Lois* avance plus avant sur cette voie en créant un appareil législatif construit sur une enquête psychologique qui porte sur les mœurs relatives aux peines et aux plaisirs.

<sup>4</sup> Pl. R. VIII, 546a–547c (Sauf indication contraire, les traductions de la *République* sont empruntées à G. Leroux).

<sup>5</sup> Pl. Plt. 275b–c. Rogue (2005: 64) explique que les Dialogues postérieurs au *Politique* prennent acte du renoncement de l'Étranger d'Élée à l'idéal défendu par la *République*, le reléguant à un temps inaccessible à l'homme: «Sans reprendre tout à fait explicitement le mythe d'une anti-histoire, marquant un temps inversé gouverné par le dieu, le *Timée* et à sa suite le *Critias*, renverront les constructions idéalistes de la *République* à un passé à jamais révolu».

<sup>6</sup> Plt. 311b (Sauf indication contraire, les traductions du *Politique* sont celles de Brisson et Pradeau).

<sup>7</sup> Plt. 308d. Suivant l'expression de Dixsaut (1994: 199) «on ne peut, selon Platon, parler de "nature" qu'à condition que ce que nous nommons ainsi comporte un ordre et une distribution réglée. *Phusis* implique *nomos*». Selon ce raisonnement, lorsque l'Étranger d'Élée déclare que la politique décrite par le paradigme du tissage est, on ne peut plus conforme à la nature, il veut dire que la politique ainsi définie est conforme à la fonction qui lui correspond en ce qu'elle est censée permettre à la cité d'atteindre la finalité en vue de laquelle elle existe.

<sup>8</sup> L'idée que le projet des *Lois* est fondé sur la conscience que la cité est une réalité antérieure à l'avènement du législateur, est nettement exprimée par Bertrand (1999: 42) qui, insiste sur le fait que la plausibilité du programme législatif de Magnésie tient au fait que le nomothète se trouve confronté à une réalité complexe qu'il doit affronter, sans songer pourtant à la réinventer.

Divisé en trois parties: la première consacrée à la *République*, la deuxième au *Politique* et la dernière aux *Lois*, cet article commence par l'analyse des causes qui, selon le Livre VIII de la *République*, auraient entraîné la dégénérescence progressive de Callipolis. Parmi ces causes la transgression des normes en matière de conduite sexuelle joue un rôle décisif, en ce sens qu'elle induit la décadence morale et intellectuelle des membres du *γένοϋς* chargé du gouvernement la cité. C'est donc au nom de la pureté de l'espèce que Socrate abolit le mariage au sein de cette classe, et préconise une gestion des accouplements et des naissances s'inspirant des soins qui sont consacrés d'ordinaire aux unions et à la reproduction des chiens de chasse et des oiseaux de race. Cependant, juste après avoir exposé l'ensemble des mécanismes devant assurer une conduite sexuelle conforme aux besoins du système, il reconnaît que les normes qui devraient garantir sa stabilité finiraient par être infléchies. En reconnaissant l'impraticabilité de son dessein, Socrate met en évidence les défaillances d'un système politique dont l'équilibre dépendrait entièrement de la capacité des autorités de préserver les frontières catégorielles entre les membres de la communauté. Cela représente, en quelque sorte, l'aveu d'une faute théorique concernant les moyens pour atteindre l'unité de la cité fictive, une faute que Platon tachera de corriger dans le *Politique* et dans les *Lois*.

Ayant été banni de Callipolis, le mariage sera réintroduit dans le *Politique*, où il est considéré comme le socle de l'édifice politique puisque, à la manière dont on se sert d'un cratère, il permet au gouvernant royal de mélanger des caractères opposés. À la différence de Socrate, l'Étranger d'Élée considère que le mélange des qualités, au lieu de menacer la stabilité du système, contribue à renforcer son unité. Néanmoins, les procédés destinés à conduire les membres de la cité à contracter des mariages qui favorisent l'équilibre animique des enfants qu'ils engendreront restent inexplicables dans ce Dialogue. Pour les connaître il faudra se rapporter aux *Lois*.

Dans la même ligne de la *République*, les *Lois* rejoignent la thèse suivant laquelle la sexualité et les naissances sont des opérations politiques de prime importance mais, contrairement à Socrate, et suivant les leçons de l'Étranger d'Élée, l'Athénien des *Lois* considère que le mariage, en plus de contribuer à canaliser le désir sexuel vers sa finalité naturelle, à savoir la procréation des enfants les mieux constitués, permet aux dirigeants de favoriser le mélange des classes et des qualités des membres de la cité, et d'éviter, par là même, que cette dernière ne se divise en deux camps opposés. Pour ce faire, Platon consacre une partie considérable des *Lois* à l'analyse des procédés devant conduire les jeunes gens et les jeunes filles à contracter des mariages susceptibles de contribuer à ce mélange et à tenir une conduite sexuelle favorable à l'équilibre émotionnel de leur progéniture.

L'analyse comparée des méthodes préconisées dans les trois Dialogues évoqués représente à nos yeux la confirmation de notre hypothèse principale: tout en restant fidèle aux principes de base de la *République*, la réflexion politique développée dans ces deux Dialogues tardifs que sont le *Politique* et les *Lois*, rend compte d'un changement décisif dans la pensée platonicienne. Ce changement porte sur sa conception de la nature humaine, aussi bien que sur les instruments grâce auxquels le politique serait censé donner à cette nature une forme adaptée à la vie en communauté.

## 1. La République

Dans le Livre VIII de la *République*, Socrate se livre à une description minutieuse d'un processus de dégénérescence politique qui conduit à la démocratie, et qui a pour ultime étape la tyrannie criminelle.<sup>9</sup> Caractérisée par le mélange des hommes et le désordre dans la répartition des fonctions, la cité démocratique apparaît aux yeux du philosophe comme l'expression tangible de l'injustice. En effet, d'après lui, sous cette forme de régime rien ne se trouve à sa place, et personne ne joue le rôle qui devrait lui revenir:<sup>10</sup>

Dans cette cité, en effet, les animaux qui sont au service des hommes sont plus libres que dans une autre [...]. C'est là que les chiennes, pour suivre le proverbe, deviennent absolument semblables à leurs maîtresses, et les chevaux comme les ânes, habitués à se déplacer fièrement en toute liberté,

<sup>9</sup> R. VII, 557c-561e.

<sup>10</sup> «Il s'agit d'une constitution politique agréable, privée d'un réel gouvernement, bariolée, et qui distribue une égalité bien particulière tant à ceux qui sont égaux qu'à ceux qui sont inégaux». R. VIII, 558c. Sur l'idée que cette critique est inspirée par la conviction que la démocratie athénienne représente la victoire d'une conception erronée de l'égalité voir Joly (1994: 314-315).

bousculent à tout coup le passant qu'ils trouvent sur leur chemin, si par mégarde celui-ci ne se range pas.<sup>11</sup> (R. VIII, 563c.)

Aux yeux de Platon, l'état de confusion généralisé et le faux-semblant d'égalité qui règnent dans la démocratie athénienne, ne sont rien d'autre que la conséquence nécessaire d'un effacement progressif des frontières «naturelles» entre les membres de la communauté. La substitution de cet ordre naturel par une politique d'homogénéisation sociale aurait conduit la cité décrite dans ce récit vers un processus de dégénérescence raciale et politique auquel Callipolis ne pourrait échapper si les règles de son fonctionnement originel n'étaient pas respectées.<sup>12</sup> Or avant d'analyser les dispositions qui doivent empêcher le déclin de la cité idéale, il convient de s'interroger sur l'emploi, souvent problématique, que Platon fait de l'expression *κατὰ φύσιν*.<sup>13</sup> De manière générale, cette expression désigne ce qui est conforme à sa finalité propre, quant à sa configuration et à l'accomplissement de ses fonctions.<sup>14</sup> Naturelle est donc toute réalité convenablement ordonnée et capable de réaliser au mieux les fonctions qui lui correspondent. Mais la *phusis* est aussi comprise dans la *République* comme ce qui est à créer par l'intermédiaire de la technique. Si la justice dans la cité doit être considérée comme une réalité naturelle, pour pouvoir se réaliser, elle doit faire appel à la *technè*. La justice dans la cité ne pourrait donc pas se réaliser sans qu'une autorité n'intervienne pour ordonner ses parties comme il convient, et pouvoir la conduire vers sa finalité.<sup>15</sup> Devant reproduire dans la cité l'ordre parfait de l'âme humaine, la politique est en même temps la technique par laquelle cet ordre peut être construit.

Pour que la cité idéale ne soit pas atteinte par la loi de la dégénérescence, et pour assurer le respect des règles qui font son excellence, il faudra faire naître et élever une race de dirigeants doués de qualités exceptionnelles et qui, par leur intelligence, leur force de caractère et leur courage, assureront le maintien de la cité dans sa perfection originelle.

La volonté socratique d'empêcher le déclin de Callipolis se traduit alors par la mise en place d'une politique des plus radicales à tous égards, dont l'un des traits plus significatifs est la création d'un système rigoureux de gestion de la sexualité et de la procréation chez les classes supérieures de la population. L'objectif principal de ce qu'on peut désigner comme une politique eugéniste,<sup>16</sup> est d'assurer quels enfants engendrés au sein de l'État soient à l'image de leurs parents et que chaque génération reproduise le plus fidèlement possible les caractéristiques de la génération précédente. Comme la cité primitive est organisée en trois ordres spécifiques, et que cette organisation est la condition de sa perfection, ce sont les frontières catégorielles entre les trois ordres évoqués qu'il faudra préserver. Pour y parvenir, les autorités de Callipolis ont recours à un mythe qui exalte l'unité civique en insistant sur les différences structurelles entre les membres de la communauté.<sup>17</sup> Cherchant à assurer le plus haut degré d'unité, le mythe représente en même temps le levier politique qui permet aux autorités de préserver les qualités des classes supérieures

<sup>11</sup> Cette image de désordre radical n'est pas très éloignée de celle qu'en donne le Pseudo-Xénophon dans *La Constitution des Athéniens*, où l'auteur décrit une cité au sein de laquelle les habillements, le langage et les manières des citoyens, des esclaves et des métèques se ressemblent à un tel point que l'on a souvent du mal à en faire la différence. À ce sujet voir aussi Bertrand (2006: 203-206).

<sup>12</sup> R. VIII, 546a-b.

<sup>13</sup> Lorsque l'on suit la trace de cette notion tout au long de la *République*, on constate que l'emploi qu'en fait Socrate n'est pas moins rhétorique que celui qu'en font les Sophistes, les moralistes ou les Cyniques dans l'Athènes démocratique, lors des débats publics, des procès en justice, à l'oral ou à l'écrit. Il semble donc nécessaire de renoncer à l'idée de lui attribuer un sens unique, et de chercher à comprendre sa signification en fonction du contexte au sein duquel elle est utilisée.

<sup>14</sup> Cf. *Rép IV*, 444 c-d et e, où Socrate compare la justice à la santé. Engendrer la justice c'est établir une hiérarchie entre les parties de l'âme, de sorte que les unes commandent et les autres obéissent «conformément à leur nature».

<sup>15</sup> Pour ce qui concerne l'ensemble des règles régissant la vie des gardiens, notamment celles qui ont trait à la sexualité, au mariage et à la procréation, la conclusion qui clôt les arguments censés déterminer la légitimité de ces dernières est leur présumée conformité avec la nature. Dans cette mesure, la législation de Callipolis se prétend un projet créé à l'image d'un ordre naturel. Ce critère sert donc à déterminer la justesse des normes, des activités et des rapports humains dans la cité. Pour l'emploi du concept de *phusis* dans le corpus platonicien, se reporter à Nadaff (1992). Pour plus de précisions sur ce terme dans le cadre des Lois, voir Winkler (2005: 47-48).

<sup>16</sup> Pour une explication tout à fait pertinente à l'égard de l'application du terme «eugénisme» aux mesures relatives à la sexualité et à la procréation dans la *République*, lire Ajavon (2001: 18-19).

<sup>17</sup> Au sujet de la théorie platonicienne selon laquelle la nature diversifie les êtres humains en rendant ainsi chaque type adapté à une seule fonction, et l'idée que la division des tâches dans la cité idéale serait née de la contradiction entre la pluralité des besoins humains et l'unilatéralité des capacités individuelles, voir Campese e Canino (1998: 291).

de la population du mélange avec des classes inférieures, de sorte que les qualités morales, physiques et intellectuelles des premières restent inaltérées :

Vous qui faites partie de la cité, vous êtes tous frères [...], mais le dieu, en modelant ceux d'entre vous qui sont aptes à gouverner, a mêlé de l'or à leur genèse; c'est la raison pour laquelle ils sont les plus précieux. Pour ceux qui sont aptes à devenir auxiliaires, il a mêlé de l'argent, et pour ceux qui seront le reste des cultivateurs et des artisans, il a mêlé du fer et du bronze. Dès lors, du fait que vous êtes tous parents, la plupart du temps votre progéniture sera semblable à vous, mais il pourra se produire des cas où de l'or naîtra un rejeton d'argent, et de l'argent un rejeton d'or, et ainsi pour toutes les filiations entre eux. Aussi le dieu prescrit-il d'abord et avant tout à ceux qui gouvernent d'être les excellents gardiens des rejets comme de personne d'autre, et de ne rien protéger avec autant de soin qu'eux, en tenant compte de ces métaux qui ont été mélangés à leurs âmes. (R. III, 415a-c)

L'ordre prôné par ce mythe suppose évidemment la soumission de l'activité génésique à des restrictions que le philosophe justifie en prenant appui sur des arguments du même type que ceux que Lycurgue, le législateur lacédémonien, aurait employé pour démontrer le bien fondé des dispositions concernant le mariage et la procréation au sein de la communauté des «Pairs». À en croire Plutarque, le législateur mythique jugea inadmissible le fait que les dirigeants des autres cités s'empressent de chercher pour leurs chiennes et leurs juments les chiens et les étalons les meilleurs, mais qu'ils renferment leurs femmes dans leur maison et «les gardent avec soin, afin qu'elles n'aient des enfants que de leurs maris, quoique souvent ceux-ci soient imbéciles, infirmes ou décrépits».<sup>18</sup>

Dans cette même logique, en prenant l'exemple des soins que les éleveurs apportent à la reproduction des oiseaux, des chiens et des chevaux,<sup>19</sup> Socrate déclare que les autorités de Callipolis doivent non seulement veiller à ce que les gardiens n'engendrent pas d'enfants qui risquent de ne pas être de leur niveau, mais aussi à ce que les gardiens qui n'ont pas encore atteint la pleine maturité sexuelle, ou qui l'auraient dépassée, ne donnent pas des produits de mauvaise qualité.<sup>20</sup>

Si cela suppose un refoulement des pulsions immédiates, il faut néanmoins prendre en compte le fait que le désir sexuel, tout en étant considéré comme un ennemi potentiel de la cité quand il est incontrôlé, peut être utilisé comme un instrument au service du politique. C'est la raison pour laquelle, au lieu de songer à le supprimer, Socrate doit trouver le moyen de le transformer en élément du système, c'est-à-dire d'utiliser pour le bien public la réalisation des plaisirs individuels. Or cette transformation s'avère d'autant plus compliquée que les gardiens, hommes et femmes partageant les mêmes activités, sont soumis à de forts désirs sexuels dont la satisfaction bouleverserait le système des classes.<sup>21</sup> C'est alors que, pour empêcher que les plus médiocres s'unissent entre eux, et favoriser la fréquence des rapports sexuels entre les hommes et les femmes les mieux constitués,<sup>22</sup> les autorités feront croire aux gardiens qu'en associant un tel et une telle ils n'agissent pas de leur propre chef, mais qu'ils obéissent au hasard d'un tirage au sort:<sup>23</sup> le choix du conjoint, retiré aux jeunes gens, revient alors aux magistrats, tout comme la fréquence et la période des unions célébrées dans l'année, dont la durée ne doit pas dépasser celle des festivals organisés par l'État.<sup>24</sup>

Quant aux gardiens ayant dépassé l'âge d'engendrer, Socrate déclare qu'ils sont quasiment libres de s'unir avec qui ils veulent, sauf avec leurs parents en ligne ascendante ou descendante.<sup>25</sup> Cela étant, la question se pose de savoir comment il serait possible de s'abstenir de ce genre de rapports alors que personne n'est censé connaître sa filiation, les enfants nés au sein de la communauté des gardiens étant écartés de leurs mères et envoyés dans un lieu à part de la cité où ils sont gardés par des nourrices durant

<sup>18</sup> Voir Plu. Lyc. (Vie des hommes illustres, vol. 1).

<sup>19</sup> R. V, 459a-c.

<sup>20</sup> R. V, 460e-461a.

<sup>21</sup> R. V, 468c-d.

<sup>22</sup> R. V, 459d. Voir également Fortembaugh (1975: 283-305).

<sup>23</sup> R. V, 460a.

<sup>24</sup> Cf. Grube (1927: 95).

<sup>25</sup> R. V, 461b-c.

leurs premières années.<sup>26</sup> Or cette aporie disparaît sous l'effet de la substitution de la famille «biologique» par une parenté symbolique bien plus large entre tous les membres de la communauté de gardiens. Dans ces conditions le risque de l'inceste ne se pose pas, car les hommes et femmes qui ont engendré considéreront comme leurs tous les enfants nés entre le septième et le dixième mois suivant leur participation aux festivals.<sup>27</sup>

Parfaitement conscient du problème posé par le système qu'il propose, Socrate déclare que les unions entre frères et sœurs seront permises si le tirage au sort en décide ainsi et que la Pythie le confirme.<sup>28</sup> Cette dernière clause ne s'adresse sans doute pas seulement aux gardiens ayant dépassé le seuil reproductif, mais aussi et notamment à ceux qui ont l'âge autorisé par la loi pour faire des enfants,<sup>29</sup> et cela pour deux raisons principales : la première est qu'aucune référence n'est faite à l'interdiction des rapports sexuels entre les gardiens apparentés en ligne horizontale; la seconde est que l'interdiction des accouplements entre frères et sœurs réduirait à son expression minimale le nombre des naissances au sein de la classe dirigeante.<sup>30</sup> On peut donc considérer que, même si elle contrevient aux exigences morales du projet platonicien, l'institutionnalisation de l'inceste adelphique n'est que la conséquence logique de la prise en compte par le philosophe d'une circonstance lourde de conséquences: celle de l'extinction progressive du γένοϛ<sup>31</sup> destiné au gouvernement de la cité. Si les nécessités démographiques de Callipolis justifient l'institutionnalisation d'une telle pratique, il ne reste pourtant pas moins paradoxal qu'au sein d'une classe où la plupart des pratiques sexuelles sont considérées comme transgressives, l'inceste adelphique soit envisagé comme la seule issue possible au problème générationnel qui découlerait du respect des règles imposées à la pratique de la sexualité.<sup>32</sup>

Cette clause n'est pas la seule à mettre en évidence le caractère paradoxal des méthodes qui participent à la gestion de la sexualité dans la *République*. La nécessité d'encourager l'instinct héroïque des gardiens justifie une disposition encore plus étonnante que la première, en ce qu'elle contredit les arguments que le philosophe expose préalablement en faveur du bannissement de la pédérastie:<sup>33</sup> considérée dans le Livre III comme étant à l'origine des plaisirs contraires au courage et à la tempérance, la pédérastie est jugée dans le Livre V comme étant légitime lorsqu'il s'agit d'éveiller l'ardeur combattive des gardiens en temps de campagne militaire. À cette occasion, les soldats les plus vaillants sont autorisés à embrasser la personne dont ils sont amoureux, fille ou garçon,<sup>34</sup> le verbe *phileisáí* (embrasser) devant être compris comme un euphémisme du rapport érotique.<sup>35</sup> Besoin le plus sauvage et le plus irrésistible chez l'être humain, le désir sexuel possède quand même une puissance utile. Quoi qu'il en soit, le moins qu'on puisse dire à cet égard, c'est que cette loi représente l'un des moyens dont on pourrait accuser Platon de se servir aux dépens de la morale, puisqu'il s'agit d'une infraction aux règles qu'il prône en général.

<sup>26</sup> R. V, 461d.

<sup>27</sup> Ibid.

<sup>28</sup> R. V, 461e.

<sup>29</sup> La période de la maturité pour la femme s'étend selon Socrate de l'âge de vingt jusqu'à quarante ans. Pour l'homme, cette période commence à l'âge de vingt-cinq et prend fin à l'âge de cinquante-cinq ans. Cf. R. V, 459d-e.

<sup>30</sup> Dans cette perspective, voir le commentaire de Adam, cité en R. IV-VII (trad. É. Chambry), note I, p. 69: «Avec qui le guerrier se mariera-t-il si tous les enfants qui naissent dans la classe des guerriers pendant une génération sont frères et sœurs? Il ne pourrait épouser que ses nièces. Un fils, par exemple, qui est né d'une mère de 20 ans et d'un père de 26 ans ne pourra se marier avant 49 ans, puisqu'il aura 29 avant que sa fiancée ne puisse naître et que celle-ci ne pourra se marier avant 20 ans, tandis qu'un fils dont le père a 54 ans et la mère 39 à sa naissance peut épouser une fille d'un an plus jeune que lui, parce que son père et sa mère se retirent respectivement à 55 et à 40 ans. Platon entendait-il marier jeunes les enfants des vieux couples, et vieux, ceux des jeunes couples? C'est invraisemblable. Aussi a-t-il introduit une clause exceptionnelle qui jouerait sans doute à l'égard des enfants des jeunes couples».

<sup>31</sup> Sur le terme γένοϛ et l'importance décisive de celui-ci dans la compréhension de la logique qui dirige l'assignation des fonctions dans la *République*, cf. Sandford, (2005: 620-623).

<sup>32</sup> À ce sujet voir Campese (2005: 192).

<sup>33</sup> Cf. R. III, 403b-c. Voir aussi Lg. VIII, 836c-d où l'Athénien expose des arguments semblables en faveur du bannissement de la pédérastie.

<sup>34</sup> Cf. R. V, 468b-c.

<sup>35</sup> Cf. note 74, p. 633 de R. (trad. Leroux) où ce dernier explique que bien que la communauté de la *République* implique des femmes, et que Platon les mentionne, le rapport évoqué par le philosophe dans ce passage et celui de l'homosexualité masculine.

Pour reprendre la question initiale de notre démarche, à savoir celle des efforts déployés par le philosophe pour empêcher le mélange des races, on pourra ajouter que sur ce plan Platon a un prédécesseur. Comme le Socrate de la *République*, Théognis considère que la κρᾶσις conduit à la dégénérescence raciale et sociale de l'État, et c'est dans cet esprit qu'il entreprend une critique sévère de la conduite sexuelle de ses contemporains. Cette critique porte essentiellement sur le fait que, sans se soucier de mêler leur sang, les nobles mégariens consentent à prendre pour femmes des filles de basse origine, et à donner leurs propres filles en mariage à des hommes sans valeur, alors que pour accoupler leur bétail et en obtenir une progéniture de qualité, ils ont soin de ne mélanger entre eux que les spécimens les mieux constitués.<sup>36</sup>

Cependant, bien que le poète partage avec Socrate l'idée que le mélange des races conduit à la décadence de la société, il ne faut pas négliger le fait que tandis que Théognis se révèle particulièrement rigide dans la clôture d'une aristocratie de naissance, Socrate est bien plus souple en supposant qu'«il pourra se produire des cas où de l'or naîtra un rejeton d'argent, et de l'argent un rejeton d'or, et ainsi pour toutes les filiations entre eux» (R. III, 415b–c). C'est de la prise en compte de cette éventualité que découle la prescription faite aux magistrats de surveiller, de la façon la plus rigoureuse, le métal qui prédomine dans l'âme des enfants nés au sein de la cité idéale:

et si leurs propres rejets sont formés d'un alliage de bronze et de fer, qu'ils n'aient aucune forme de pitié à leur égard et qu'ils les assignent aux tâches des artisans et des cultivateurs, en respectant ce qui convient à leur nature; si par ailleurs surgissent dans leur descendance quelques rejets alliant l'or et l'argent, qu'ils respectent leur valeur et qu'ils les élèvent, les uns à la tâche des gardiens et les autres à la tâche des auxiliaires, tenant compte de ce que l'oracle dit que la cité périra si son gardien est de fer ou si elle est gardée par l'homme de bronze. (R. III, 415b–c)

Ce n'est pourtant pas de cette inflexion du contrôle des capacités des nouveaux-nés et de leur exclusion éventuelle du cercle des meilleurs que viendra la décadence inéluctable de la cité idéale. Callipolis doit périr parce que les hommes formés pour la diriger ne seront pas en mesure de discerner le cycle de fécondité et de stérilité des membres de la communauté des gardiens. Par méconnaissance des règles du nombre nuptial, «ce cycle leur échappera et il leur arrivera d'engendrer des enfants quand il ne le faudrait pas» (R. VIII, 546b). Des unions sexuelles effectuées dans la mauvaise période de l'année, naîtront des enfants de condition inférieure à celle de leurs prédécesseurs. Ceux-ci établiront dans le gouvernement des hommes de qualité médiocre, qui négligeront l'éducation et qui, dans l'incapacité de discerner les métaux, mélangeront les jeunes les meilleurs aux jeunes les plus médiocres. De ce mélange désordonné naîtront des rejets de piètre qualité, dont les moins mauvais seront placés à la tête de la cité: «le fer s'étant mélangé à l'argent, et le bronze à l'or, il en résultera un défaut d'homogénéité et d'harmonie qui, lorsqu'il se produit et où que ce soit, engendre toujours la guerre et la haine» (R. VIII, 547a). La cité périra ainsi d'être gouvernée par le bronze ou par le fer,<sup>37</sup> parce que le mélange l'aura emporté sur l'homogène à cause de l'incapacité des dirigeants de reconnaître le même et de le perpétuer.<sup>38</sup>

Force est d'admettre que la gestion de la sexualité au sein de la communauté des gardiens, et l'idée que leurs accouplements peuvent être menés comme ceux des animaux en captivité (puisque cela serait, par analogie biologique, fondé en nature), n'a guère de sens en raison de la spécificité de l'humain à l'égard des autres vivants. Socrate étant, dans l'image qu'en donne Platon, de ces philosophes capables de délivrer des discours partiels pour mieux explorer l'une après l'autre les diverses facettes du monde des Idées, c'est dans les autres textes politiques qu'il confirme ce qui fait défaut à la *République*. Pour comprendre la manière dont Platon entend créer en utopie la cité dont rêve son disciple au sortir des guerres civiles dans la *République*, il faut se tourner vers le *Politique*, qui sait les vertus du mélange, puis vers les *Lois*.

<sup>36</sup> Thgn. Poèmes élégiaques.

<sup>37</sup> R. III, 415c, VIII, 547a.

<sup>38</sup> Rosen (2005: 116) a très bien compris le rôle décisif de la sexualité dans la décadence progressive de Callipolis. L'incapacité des magistrats de conformer cette pratique aux impératifs politiques de la cité serait la cause principale de sa destruction: «Les mesures élaborées qui ont été prises pour contrôler la production sexuelle parmi les gardiens, y comprises les loteries truquées pour choisir les partenaires, les mensonges directs et la destruction de la progéniture issue de rapports non eugéniques échoueront finalement, conduisant ainsi à la destruction de la cité».

## 2. Le Politique

Si l'équilibre de Callipolis est fonction de la capacité des autorités à reconnaître les enfants nés pour devenir gardiens, la stabilité du système décrit dans le *Politique* réside dans la capacité du gouvernant royal d'effectuer les mélanges favorables à la procréation d'enfants équilibrés. Au lieu d'empêcher le mélange des classes, le politique doit gérer les oppositions entre les différentes façons d'être, de sorte que malgré leurs singularités, les hommes et les femmes puissent s'impliquer dans une communauté de sentiments et d'opinions.<sup>39</sup> Pour ce faire, il doit leur apprendre à se mêler entre eux en obéissant à des modes de mélange tout à fait différents de ceux qui dirigent la gestion des accouplements par les philosophes-royaux de la *République*.

L'art du gouvernant royal s'inspire d'une théorie selon laquelle le courage et la modération « sont d'une certaine façon des ennemies féroces l'une de l'autre, et qu'elles s'opposent en factions adverses dans plusieurs des êtres en qui elles se trouvent » (Plt. 306b). S'inquiétant de ce que ce défaut puisse tenir au manque d'équilibre intime des citoyens ou des dirigeants, l'Étranger d'Élée déclare que les trop tempérants, du fait de leur inaptitude pour le combat, finissent par conduire leur cité de la liberté vers l'esclavage. En revanche, ceux qui sont portés à l'extrême vers le courage font de leur cité « l'ennemie de peuples nombreux et puissants [...], ou la rendent esclave de ses ennemis en la leur soumettant » (Plt. 308a). Mais outre les risques évoqués, l'Étranger d'Élée sait que la confrontation des tendances peut entraîner la division de la cité en deux camps opposés.

L'idée selon laquelle le tempérament des particuliers est étroitement lié au destin politique des cités, s'inspire dans ses grandes lignes d'une théorie exposée par Thucydide.<sup>40</sup> Dans le discours des Corinthiens, au Livre I de *La guerre du Péloponnèse*, l'historien attribue à ceux-ci une théorie selon laquelle la nature conflictuelle des rapports entre certains peuples s'expliquerait par leurs dissemblances au niveau des traits du caractère. Mettant l'accent sur l'antagonisme « naturel » entre l'activisme sans limites des athéniens, et l'inertie des spartiates, les corinthiens reprochent à ces derniers leur hésitation dans la prise de décision. Ils attribuent ce défaut à un excès de réflexion qui, proche de la torpeur, empêcherait les lacédémoniens de prendre la moindre initiative au niveau politique ou d'introduire la moindre innovation dans leurs pratiques. À cette attitude, les corinthiens opposent la vivacité, l'audace et la témérité des athéniens, qualités qui d'après les premiers, auraient assuré la survie d'Athènes et de la Grèce entière lors des guerres contre les Perses.<sup>41</sup>

Faisant de cette théorie l'un des points névralgiques de sa politique, et comprenant que la tripartition de la population selon les critères établis par le mythe des races métalliques de la *République* ne permet pas d'assurer l'équilibre du système, l'Étranger d'Élée prend parti pour le mélange de caractères opposés. À la base de cet équilibre se trouvent le mariage et la famille. Tout concourt à affirmer que, après avoir déterminé les conditions devant assurer la stabilité de Callipolis, Socrate se heurte au constat que l'abolition du mariage et de la famille biologique, et leur substitution par des rencontres sexuelles éphémères entre les meilleurs des gardiens, ne peuvent pas garantir une conduite sexuelle conforme aux impératifs eugéniques de la cité fictive, mais finissent par la conduire à sa ruine. L'équilibre de la cité du *Politique* sera donc cherché par le biais de l'acte solennel des « mariages qui unissent par échange les enfants de deux cités » (Plt. 310b).<sup>42</sup>

La *République*, par des tirages au sort truqués (destinés à assurer les accouplements entre les hommes et les femmes les mieux constitués), voulait enraciner et exacerber les qualités originelles existant en chacun des gardiens en faisant fi de leurs inclinations. Dans le *Politique* au contraire, le législateur conduit les

<sup>39</sup> Cf. Plt. 310a.

<sup>40</sup> Selon Dixsaut (1995: 260–261) la référence à Thucydide s'impose lorsqu'il s'agit de comprendre la thèse relative à l'existence des caractères opposés définissant non seulement la nature des rapports individuels, mais aussi l'identité des peuples entiers. Cette référence est d'autant plus importante que Platon paraphrase le discours de Corinthiens rapporté par l'historien.

<sup>41</sup> Cf. Th. *La guerre du Péloponnèse*.

<sup>42</sup> Les deux cités devant être comprises comme les deux groupes où dominent les mœurs antagonistes tel que l'expliquent Brison et Pradeau dans la note 396, p. 269 du *Politique*.



jeunes gens à épouser une femme qui ne leur ressemble pas.<sup>43</sup> Ce faisant, il cherche à produire la concorde et l'équilibre entre les deux éléments antagonistes de la vertu mais, au lieu d'interdire le mélange entre des personnalités, il le prescrit et le pérennise au quotidien par le mariage et la cohabitation qu'il induit. Aux yeux de l'Étranger d'Élée, le mariage n'est pas seulement une condition nécessaire à la production d'une progéniture équilibrée et susceptible de participer de façon efficace à la perpétuation du tissu social, mais aussi un instrument essentiel de l'éducation au politique puisqu'il implique le contact permanent au sein de l'οἶκός d'hommes et de femmes aux caractères opposés. De ce fait, il contribue à transformer les oppositions entre les différentes façons d'être en collaborations et favorise leur mutuelle implication dans une communauté de sentiments et d'opinions.<sup>44</sup> Pour y parvenir le politique a besoin de la loi et de l'éducation<sup>45</sup> mais, se limitant à affirmer que les liens de la partie animale de l'âme humaine peuvent se réaliser sans grandes difficultés une fois que les liens divins relatifs à l'accord des opinions sur le bon et le mauvais sont bien noués,<sup>46</sup> l'Étranger d'Élée ne dit rien sur la façon dont la loi et l'éducation assouplissent les fils des désirs et des passions individuelles pour permettre l'entrecroisement des caractères par le politique. Pour connaître les modalités d'intervention de la loi dans l'orientation des désirs et des plaisirs vers les impératifs eugéniques et démographiques d'une «cité possible»,<sup>47</sup> il faut se rapporter aux Lois.

### 3. Les Lois

L'idée que la partie animale de l'âme humaine est bien plus sauvage que l'Étranger du Politique ne l'imagine conduit l'Athénien des Lois à ce constat: le choix des procédés destinées à assurer la conformité des plaisirs sexuels aux impératifs politiques de Magnésie, doit être précédé d'une enquête psychologique à propos des mœurs relatives aux peines et aux plaisirs.<sup>48</sup>

La dimension psychologique du programme législatif de Magnésie représente sans doute un trait tout à fait distinctif des Lois par rapport aux écrits politiques de l'époque classique. Mais, si l'on s'interroge sur les caractéristiques qui définissent sa spécificité par rapport à la République, l'une des plus significatives est que, sans infléchir sa volonté de contrôler l'expression des tendances individuelles au profit du bien commun, Platon élabore une constitution qui repose sur la conscience des limites de l'art politique face aux désirs et aux plaisirs. Au lieu de songer à tout contrôler par l'effet de ces mécanismes que sont le dressage des appétits, le mensonge et la tromperie,<sup>49</sup> le philosophe semble tout à fait conscient que le fonctionnement correct du système dépend de la capacité du nomothète à «apprendre à jouer de répugnances ou d'appétences innées, des usages ou des coutumes qui sont l'armature de la vie humaine, pour réussir à contrôler non seulement les activités importantes mais aussi les plus petits détails de la vie de chacun» (Bertrand, 1999: 329).

Parmi l'ensemble de domaines qui font l'objet de ce travail consistant à modeler l'éthos de la communauté, la sexualité occupe une place fondamentale. Maladie certes, mais maladie nécessaire au renouvellement permanent des parties composantes de la cité, la sexualité figure en tête de liste des objets devant être soumis à une surveillance des plus attentives par l'État. L'Étranger athénien partage avec

<sup>43</sup> Comme me l'a fait remarquer E. Helmer, dans le cadre du Politique, tout comme dans la République, les autorités font également fi des inclinations «naturelles» des membres de la communauté, mais ce qui marque la différence entre les deux dialogues, c'est le caractère des méthodes employées pour assurer une conduite sexuelle conforme aux impératifs du système.

<sup>44</sup> On est donc dans une situation tout à fait différente de celle qui est décrite en République VIII, 549d où le mélange entre les races d'or et d'argent a pour première étape une inversion des rôles au sein de la famille biologique: la femme et l'esclave prennent le pouvoir, conduisent le père à la ruine morale et poussent le fils à se révolter contre ce dernier avec pour résultat le début de la décadence de la cité idéale.

<sup>45</sup> Plt. 310a. Pour le rôle essentiel de l'éducation dans ce processus, et l'idée que la consolidation du lien divin entre les parties de la vertu a pour condition préalable une éducation appropriée voir Rosen (2004: 243) et voir aussi Dixsaut (1995: 267).

<sup>46</sup> Plt. 310a-b.

<sup>47</sup> Il s'agit d'une expression employée par Balaudé (1995: 30) pour qui, malgré le caractère utopique du projet législatif de Magnésie, celui-ci est fondé sur la prise en compte des conditions qui rendent possible l'existence d'une cité.

<sup>48</sup> Cf. Pl. Lg. I, 636d.

<sup>49</sup> Sur les qualités thérapeutiques attribuées par Socrate au mensonge et à la tromperie voir R. II, 382c-d et IV, 464c-d.

Socrate la volonté de contrecarrer l'anarchie et la particularisation qui sont l'essence du désir sexuel,<sup>50</sup> et de pouvoir ainsi éradiquer l'une des sources principales du trouble psychique et de la guerre civile (στόσις). Cependant, pour atténuer la croissance de cette maladie terrible «qui embrasse les êtres humains jusqu'à les rendre complètement fous» (Lg. VI, 783a), et la tourner vers sa finalité naturelle, il conçoit des méthodes tout à fait différentes de celles de Socrate. Tandis que celui-ci pense devoir bannir le mariage traditionnel, l'Athénien considère que le moyen le plus approprié de limiter la pratique de la sexualité à sa fonction reproductrice, de sorte qu'elle contribue au maintien de l'équilibre moral, de l'unité civique et de la stabilité économique de Magnésie, est de la confiner au cadre exclusif du mariage.

Partant de ce principe, il commence son programme législatif par une loi qui prescrit de se marier entre l'âge de trente et trente-cinq ans, période dans laquelle la fertilité du corps est en plein épanouissement.<sup>51</sup> D'un point de vue formel, cette loi représente le modèle de ce que le philosophe considère comme étant une innovation en matière de législation, en ce qu'il propose l'adjonction au texte de la loi d'un exposé de motifs à caractère argumentatif, par lequel on cherche à emporter l'adhésion volontaire des gouvernés.<sup>52</sup> La loi proprement dite sera donc renforcée par l'argument selon lequel «la nature a donné au genre humain ce moyen de participer naturellement à l'immortalité, dont le désir est absolument inné chez tout homme» (Lg. IV, 721b-d).

Dans cette même logique,<sup>53</sup> l'Athénien prescrit la conduite à suivre pour qu'à chaque fois qu'un jeune homme décide d'épouser une femme, il fasse son choix en obéissant aux modes de mélange qui favorisent aussi bien l'équilibre économique de Magnésie, que l'équilibre comportemental des enfants qu'il engendrera. Comprise du point de vue des besoins économiques de la cité fictive, cette loi traduit la volonté politique de transformer le mariage traditionnel<sup>54</sup> en une institution qui puisse, contrairement à l'usage courant, contribuer au rétrécissement du fossé économique entre les classes censitaires de la population. C'est dans ce dessein que le législateur s'adresse aux membres des familles fortunées, et leur conseille de ne pas fuir l'alliance avec les pauvres et de ne pas chercher à se marier chez les riches.<sup>55</sup> Du point de vue éthique cette loi met en évidence la conviction, déjà manifeste dans le *Politique*, que l'unité de l'âme individuelle et celle de la cité ne peut être réalisée par la séparation des contraires, mais par le mélange de caractères opposés:

C'est d'un beau-père enclin à la modération dont il faut chercher à tout prix à devenir le gendre quand on a conscience de se laisser porter à tous les actes avec plus de fougue et de précipitation qu'il ne faudrait; et celui qui a un naturel opposé doit s'orienter vers l'alliance contraire. Et en règle générale, qu'il n'y ait qu'une seule maxime relative au mariage: que chacun recherche le mariage qui favorise la cité, non celui qui plaît le mieux à lui-même. Or, il arrive d'ordinaire que chaque nature se porte vers ce qui lui ressemble le plus, d'où naît pour la cité dans son ensemble un déséquilibre tant des fortunes que des façons de vivre. (Lg. VI, 773a-b.)

Bien évidemment, cette loi s'inscrit dans la même ligne que les considérations du *Politique* et, en même temps qu'elle représente leur aboutissement, elle confirme la rupture définitive avec les principes qui dirigent la gestion de la sexualité dans la *République*. Une fois déterminées les conditions nécessaires pour que les mariages soient les plus avantageux pour l'État, l'Étranger d'Athènes doit trouver la manière

<sup>50</sup> Chanteur (1980: 128-129).

<sup>51</sup> Sur d'autres dispositions concernant le mariage, voir Lg. VI 771e, 772d-e, 773a et 774b.

<sup>52</sup> Lisi (2000: 57) parle de l'étonnement que suscite le fait de lire ce passage quand on a connaissance d'une ancienne tradition selon laquelle l'idée que la loi doit s'aider de persuasion remonte aux temps de Zaleukos et Charondas, lesquels auraient été les premiers législateurs à composer des lois précédées de préambules. À l'encontre de certaines théories qui ont mis en doute cette tradition, Lisi affirme qu'«elle est si riche et si ancienne qu'il semble difficile de se contenter de la nier et d'y voir une falsification tardive».

<sup>53</sup> Voir Lg. IV, 721a, où l'athénien déclare que en s'intéressant en premier lieu aux lois concernant les mariages et les naissances, le nomothète assurerait la rectitude de la cité.

<sup>54</sup> Vêrilhac et Vial (1998: 219-220) expliquent que dans la Grèce classique le choix du conjoint obéissait généralement à d'autres règles que celle de l'attraction physique, notamment quand la fille appartenait à une famille renommée ou fortunée. En règle générale ce qui comptait c'était la position socio-économique du parti, de sorte que, en associant tel et telle, les familles impliquées puissent accroître leur patrimoine ou monter dans l'échelle sociale.

<sup>55</sup> Lg. VI, 773a.

de détourner les particuliers des pratiques sexuelles jugées illicites et, à ce sujet, il réalise des progrès considérables par rapport à l'Étranger d'Élée. Tandis que ce dernier se limite à exposer les modes de mélange qui doivent guider le choix du conjoint, l'Athénien des Lois s'interroge sur la qualité des méthodes que le législateur doit employer pour modeler la sensibilité des membres de la communauté, afin qu'ils développent des tendances sexuelles conformes aux principes de mélange exposés préalablement, et qu'ils répugnent à l'idée de se livrer aux plaisirs sexuels dont la finalité n'est pas la procréation des enfants légitimes.

Dans cette catégorie figure en premier lieu la tendance à «avoir des relations sexuelles avec de jeunes garçons comme s'il s'agissait de femmes» (Lg. VIII, 836c). Sur ce point, l'attitude de l'Étranger d'Athènes ne correspond pas à la conduite générale de ses concitoyens, l'homophilie étant tolérée et même approuvée à certaines conditions.<sup>56</sup> La difficulté de l'entreprise législative est d'autant plus considérable que, si d'une manière générale la force des traditions sert à faire valoir certaines lois, en ce qui concerne la condamnation de la pédérastie, la tradition représente un obstacle important. Pour le défier l'Athénien fait preuve d'un degré étonnant d'ingéniosité: il utilise une stratégie tout à fait inédite qui consiste à imputer à la voix publique (φήμη) l'idée selon laquelle les rapports homosexuels sont réprouvés par les divinités, au même titre que l'inceste entre frères et sœurs.<sup>57</sup> Mettant ces deux pratiques sur le même plan, l'Athénien cherche à étendre à l'homophilie l'aversion qu'inspire l'inceste adelphique, de sorte que la seule pensée de s'y livrer devienne aussi répugnante que l'idée de coucher avec ses sœurs ou ses frères.<sup>58</sup> C'est en faisant de la rumeur son mode d'expression, que le législateur parvient à propager des messages qui à force de circuler de bouche à oreille finissent par se doter d'une légitimité telle que nul ne saurait la questionner.<sup>59</sup> Cette voix diffuse qui circule librement, sans que personne ne puisse identifier son origine, s'avère d'autant plus utile qu'elle possède un pouvoir d'ingérence bien plus large que la loi en ce qu'elle est capable de franchir des espaces inaccessibles à celle-ci, elle pénètre même dans les foyers, dans les chambres à coucher des jeunes mariés, dans les sanctuaires et dans tous les lieux d'intimité.<sup>60</sup>

Pour parachever cette législation, l'Athénien élabore une loi sur l'ensemble des pratiques dont il faut s'abstenir afin de s'en tenir à celle qu'il désigne comme une conduite sexuelle κατὰ φύσιν. Cela implique d'une part que l'on s'abstienne

d'avoir ce genre de rapports avec les mâles et de ne pas plus porter délibérément à la race humaine un coup mortel, que l'on ne va jeter la semence parmi les pierres et les cailloux, où elle ne prendra jamais racine de façon à reproduire sa propre nature, et, d'autre part, en s'abstenant d'ensemencer n'importe quel sillon féminin dans lequel ta semence ne saurait lever. (Lg. VIII, 838e–839a)

Trois pratiques sont ici sanctionnées: l'homosexualité, l'onanisme et l'adultère.<sup>61</sup> Aux yeux de l'Athénien celui qui gaspille sa semence, au lieu de la garder pour sa femme, brise la chaîne de l'existence et,

<sup>56</sup> Un citoyen dans la fleur de l'âge pouvait avoir de rapports sexuels avec un adolescent consentant, néanmoins la composante sexuelle de cette amitié devait terminer une fois que celui-là atteignait l'âge requis pour rentrer dans la phratrie. Il était d'ailleurs admis qu'un citoyen ait de rapports sexuels avec ses esclaves, hommes ou femmes, mais toucher un citoyen ou un adolescent de naissance libre non consentants, séduire une vierge ou une femme mariée était un délit, la législation athénienne ne tenant pas compte du sexe de la victime, mais de sa condition sociale. Cf. Veyne, (2005: 190–191).

<sup>57</sup> Lg. VIII, 838c.

<sup>58</sup> Il faut remarquer que tandis que l'inceste adelphique est préconisé dans la République comme seule issue possible au problème générationnel posé par les restrictions imposées à la pratique de la sexualité, dans les Lois cet usage est jugé comme étant tellement répugnant qu'il ne mérite même pas qu'on légifère à son égard. Pour des considérations détaillées sur les conditions stipulées par la loi athénienne au mariage entre frères et sœurs, cf. Harrison (1968: 22); plus récemment voir l'étude de Héritier (1995: 48).

<sup>59</sup> L'instrumentalisation de la rumeur est l'un des procédés qui témoignent avec plus d'acuité de l'ingéniosité et de l'originalité du projet, puisqu'il montre à quel point l'Athénien sait transformer une pratique aussi banale en un instrument doté d'une puissance extraordinaire et le mettre au service du système.

<sup>60</sup> Bertrand (1999: 331) insiste sur l'idée que l'instrumentalisation de la voix publique sert à combler les vides de la pratique législative en ce qu'elle permet au nomothète «de régir l'activité et l'affectivité des membres du groupe politique, de telle sorte qu'ils se comportent de façon parfaitement convenable aussi bien en public que dans leur particulier, puisqu'elle ne connaît pas l'opposition du visible et du caché».

<sup>61</sup> Pour ce qui concerne l'adultère l'Étranger athénien est bien plus proche de la mentalité moderne que ne l'était la société athénienne, laquelle ne connaissait pas de catégorie équivalente à cette pratique tel que l'entendent les modernes. Il y avait certes une catégorie d'actes sexuels sanctionnés par la loi: la moicheia, mais cette dernière désignait le fait de coucher avec une femme qui n'était pas sous l'autorité de celui qui osait la violenter ou la séduire. Peu importait si elle était l'épouse, la mère, la fille ou la nièce d'un citoyen. Le

comme les gens qui refusent de se marier et d'engendrer à l'âge prescrit par la loi, il rate à jamais l'occasion de se rendre immortel, et à long terme il condamne la cité à disparaître.

Loin de ce qu'on pourrait croire, l'attitude de l'Athénien en matière de mœurs sexuelles ne tient pas à des considérations morales. Elle découle principalement de la prise en compte par le philosophe des incidences des pratiques évoquées sur les taux de natalité. Pour sauver la cité de la vieillesse et de la mort, le législateur doit assurer la naissance d'enfants en nombre suffisant pour la rajeunir et la repeupler. Enfin, pour que l'organisation socio-économique qui assure la survie du régime ne soit pas ébranlée, et que les κληροῖ soient transmis de père en fils au cours des générations successives, il faut que le chiffre de la population reste stable.<sup>62</sup>

Abstraction faite des motivations démographiques, la condamnation des amours entre garçons et des rapports sexuels extraconjugaux est inspirée par l'idée que ces pratiques nuisent à la stabilité du système, et cela en deux sens: d'une part elles menacent l'institution du mariage dont dépendent, selon l'Athénien, la rectitude de l'État et la stabilité de l'édifice législatif; d'autre part, il semble que ce genre de rapports favorise les risques d'hostilités entre les citoyens. Quoiqu'on puisse dire de la légitimité morale des contraintes sexuelles qui découlent des considérations précédentes, il semble que les préoccupations du philosophe quant aux effets sociaux des amours entre garçons ne sont pas complètement dépourvues de fondement. Les études de R. Osborne<sup>63</sup> et J. J. Winkler s'accordent sur l'opinion selon laquelle, au sein de la haute société athénienne, les rivalités amoureuses étaient souvent tranchées par la violence. Pour confirmer cette hypothèse ils font appel à des légendes, dont la proximité avec la réalité de l'époque est attestée par des documents judiciaires témoignant des disparitions et de la mort d'adolescents aux cours des exercices du gymnase, enlevés par leur ἐραστής à la sortie de la palestre, voire même tués «par accident» d'un coup de disque dans la tête lorsqu'ils s'exerçaient.<sup>64</sup> Les événements rapportés par Lysias dans le *Contre Simon*<sup>65</sup>, et évoqués par J. J. Winkler sur «deux bagarres de rue, avec jets de pierres et têtes brisées, entre amants rivaux d'un garçon de Platée» (Winkler, 2005: 102–103), sont autant d'exemples témoignant des désordres associés à la rivalité entre deux hommes âgés se disputant les faveurs d'un *eromēnos*, ou de deux jeunes garçons en joute pour l'amour d'un ἐραστής.<sup>66</sup> La prise en compte par l'Athénien de ces circonstances explique le fait qu'il termine sa législation par l'évocation des avantages résultant du respect de cette loi: outre le fait d'être conforme à la nature, puisqu'elle permet de canaliser le plaisir sexuel vers sa finalité naturelle<sup>67</sup>, elle porterait les citoyens à aimer leurs femmes davantage, et les détournerait de la frénésie érotique et de la folie engendrées par les plaisirs πάρα φύσιν.<sup>68</sup>

Or, malgré la qualité des procédés envisagés pour emporter l'adhésion volontaire des citoyens envers la loi, le philosophe n'ignore pas que ses méthodes risquent de se révéler inopérantes dans certaines circonstances:<sup>69</sup> en l'occurrence, le mécontentement «d'un homme ardent et jeune, plein d'une semence

---

crime n'était pas sanctionné en fonction de la nature spécifique du lien de parenté de la victime avec le maître de l'οἶκος, mais du fait qu'elle se trouvait sous l'autorité de ce dernier et par là même, personne à l'exception de son kurios n'avait pas le droit de la toucher. A ce sujet voir Patterson (1998: 123–124).

<sup>62</sup> Sur le rapport intrinsèque entre le chiffre des naissances et l'organisation économique de la cité voir Lg. V, 740b–e. Motte (1989: 161) situe de manière précise le lien entre la condamnation des rapports sexuels illicites et le maintien du chiffre global de la population de Magnésie. La cité des Lois devra garder inchangé le nombre des citoyens. La citoyenneté, pour sa part, demeure dans ce contexte un privilège exclusif des enfants issus d'unions légitimes. C'est l'une des raisons qui, selon Piérart (1974: 160–161) justifient l'importance accordée par Platon à l'institution matrimoniale.

<sup>63</sup> Osborne (1985: 40–53)

<sup>64</sup> Calame (1996: 114) explique que la réflexion philosophique sur l'éros à l'âge classique situe les rapports pédérastiques dans le cadre du gymnase. Il semble par ailleurs que les désordres associés aux rapports tissés par les garçons dans les gymnases remontent à une époque antérieure comme l'indique une loi solonienne (VIe siècle) évoquée par Eschine deux siècles après sa promulgation, laquelle interdisait aux esclaves de s'exercer dans les gymnases et d'avoir des rapports amoureux avec des garçons de condition libre.

<sup>65</sup> Lys. Discours: *Contre Simon*, 20. 40.

<sup>66</sup> Le fameux cas d'Harmodios et Aristogiton, le couple d'amants tyrannicides, représente le cas le plus célèbre des crimes passionnels prémédités. Même s'il reste à jamais gravé dans l'histoire athénienne comme un acte héroïque, il semble témoigner des excès et des violences des passions engendrées par les amours entre garçons.

<sup>67</sup> Ce qui veut dire ici, vers les impératifs politiques de Magnésie, autrement dit, vers sa finalité politique.

<sup>68</sup> Lg. VIII, 839a. Pour l'exemple de la sexualité animale servant à démontrer le caractère naturel de la loi voir Lois VIII, 840d–e.

<sup>69</sup> Lg. VIII, 839d.

surabondante, qui ayant entendu promulguer cette loi couvrira d'injures ceux qui auront institué ces coutumes, qu'il tient pour insensées et impossibles» (Lg.VIII, 839b). À cette occasion le législateur devra renoncer provisoirement à l'application de la loi originelle, et fera appel à un δεύτερος νόμος, une loi qui, devant être appliquée en cas d'échec de la première, autorise les natures incorrigibles à contrevenir la norme édictée par la loi originelle, à condition qu'elles le fassent à l'abri des regards des autres.<sup>70</sup>

Que dès lors nos citoyens se fassent un point d'honneur de pratiquer ces actes en secret, –une règle de conduite dont la légalité se fonde sur la coutume et non sur la loi écrite–, et que pratiquer ces actes au vu et au su de tous soit un déshonneur, sans qu'on aille jusqu'à interdire la pratique. Nous aurions ainsi inscrit dans la loi un déshonneur et un honneur se situant à un second niveau, présentant une rectitude de second degré. (Lg. VIII, 841b)

Il est à remarquer que, alors que la loi originelle interdit toute forme d'ἀφροδίσια qui ne vise pas la procréation des enfants légitimes, la loi seconde se contente de sanctionner l'indiscrétion des «délinquants», de sorte que l'interdiction de divulguer la faute devient, en quelque sorte, une autorisation de contrevenir à la norme édictée par la loi première. Ce que le nomothète déplore n'est donc pas le fait que les citoyens se livrent à des pratiques illégitimes du point de vue de la morale civique, mais le fait qu'ils ne prennent pas les précautions nécessaires pour ne pas être découverts.<sup>71</sup>

Au premier abord, il est paradoxal que l'art des apparences soit envisagé comme nécessaire dans une cité fondée sur le principe de la visibilité totale. Que, cachés derrière le silence des magistrats, à l'abri des regards d'une cité où tout relève d'une volonté manifeste d'effacer le domaine du privé, les natures concupiscentes soient autorisées à se livrer en secret à des pratiques jugées comme étant παρά φύσιν. Cependant, dans les circonstances évoquées, la dissimulation semble offrir la seule alternative susceptible d'affaiblir l'impact social de ce que l'Athénien considère comme des formes de déviance. Anticipant l'éventualité que le pouvoir d'Aphrodite la dérégulée l'emporte sur la noblesse des mœurs de la cité vertueuse, l'Athénien renonce à l'idée de tout contrôler en matière de sexualité, et se contente d'exiger des magnètes ce qu'ils sont en mesure de faire: se taire et se cacher des regards de la cité, et de celui du nomothète lui-même. La composition d'une seconde loi, devant remplacer la première en cas d'échec, montre clairement que cette législation repose sur la conscience de ses limites face au pouvoir de certains désirs<sup>72</sup>. Pour accomplir son dessein, Platon sait bien qu'il vaut mieux se contenter de réaliser la vertu dans le cadre des limites de ce qui est humainement possible.

Parce qu'elle est construite sur la base d'une enquête approfondie sur la nature des passions et des désirs, il semble légitime d'affirmer que la constitution de Magnésie est une constitution κατά φύσιν.<sup>73</sup> Cela devient manifeste précisément au moment où, reconnaissant les limites de la loi, l'Étranger athénien admet qu'il y a des circonstances où il ne faut pas légiférer, mais faire appel à d'autres procédés, en l'occurrence se taire et obliger les citoyens à faire de même. Le bâtisseur de la ὀρθή πολιτεία, la plus droite parmi les constitutions possibles, finit par céder à l'évidence qu'il doit accepter un degré significatif de «déviance» de la part des citoyens, et qu'il doit même leur accorder un espace d'ombre et de silence dans la cité transparente, pour qu'ils puissent se livrer en secret à leurs penchants individuels.

#### 4. Conclusions

Les magistrats de Callipolis croient être en capacité de dresser la partie animale de l'âme des leurs chiens de garde à leur volonté: ils ne sont pas des artisans ordinaires devant conférer à une matière préexistante une forme plus belle; ils inventent la cité et prétendent inventer la nature humaine. Cependant, malgré la beauté et l'excellence des hommes nés de cette démiurgie, malgré la ressemblance de la

<sup>70</sup> Il est à remarquer que tandis que la loi originelle interdit l'onanisme, l'adultère et les rapports homosexuels, la seconde loi se limite à sanctionner ces derniers, mais accepte l'adultère, pourvu que l'affaire reste secrète.

<sup>71</sup> Bertrand (1999: 243) a très pertinemment analysé cette question et reconnu son importance au niveau de la logique générale des Lois.

<sup>72</sup> Voir Jouët-Pastré (2005: 9).

<sup>73</sup> Pour l'emploi de cette expression pour désigner la politique, telle qu'elle est conçue dans le Politique et dans les Lois voir Dixsaut (1995: 253–273).

cité idéale avec l'âme des philosophes-ros, les lois du nombre nuptial censées perpétuer les qualités de la classe dirigeante seront transgressées. La confiance de Socrate en la force de la raison, et l'idée que cette dernière peut s'imposer sur les désirs et les passions des membres du «troupeau» des gardiens font échec à son projet. En voulant créer une race de dirigeants quasi-divins et des gardiens semblables aux chiens de race, Socrate n'arrive pas à atteindre la mesure de l'humain: il la dépasse quand il compare les rois-philosophes aux enfants des dieux et les auxiliaires aux animaux d'un troupeau qu'il croit pouvoir soumettre à l'autorité des philosophes par la tromperie et par le mensonge. Cette conclusion ne découle pas d'une mise en question de la moralité du projet platonicien, mais de sa viabilité, non seulement pratique, mais aussi en tant que paradigme à imiter par les cités empiriques.

Contrairement aux principes qui dirigent la quête de l'unité dans la *République* et aux mesures qui en découlent, l'unité de la cité bien gouvernée du *Politique* n'est pas recherchée par la séparation des membres de la population selon la nature de leurs dispositions, mais par l'union des hommes et des femmes possédant des qualités de caractère opposées. Suivant les enseignements de l'Étranger d'Elée, l'Athénien des *Lois* se donne à la recherche des instruments les mieux adaptés pour ce travail artisanal qui consiste à modeler le caractère général de la cité par l'entrecroisement des mœurs et des qualités. Néanmoins, malgré la sophistication des méthodes envisagés dans ce dialogue afin d'assurer la soumission des désirs et des passions aux injonctions de la raison, l'Étranger athénien est tout à fait conscient qu'il y a de sentiments qui échappent à la loi quelque soit visage qu'elle prenne.<sup>74</sup> Si cela se manifeste de manière claire par l'introduction de la famille à Magnésie et par la qualité des méthodes envisagées afin de garantir une conduite sexuelle conforme aux impératifs politiques, cette conscience s'exprime de manière moins visible, mais tout à fait significative, sous la forme de la loi seconde prescrivant aux incontinents de se cacher de la cité lorsque l'incapacité de maîtriser leurs pulsions sexuelles les entraîne vers l'adultère.

Ces aspects témoignent du fait que le corpus législatif, le programme éducatif et les mécanismes persuasifs destinés à conduire la cité des magnètes vers la rectitude et l'unité sont inspirés par la nature humaine en son imperfection. L'enquête relative aux peines et aux plaisirs que les trois sages entreprennent en chemin vers le mont Ida, aboutit ainsi à la construction d'une politique conforme à la nature, car elle semble pouvoir conduire la cité vers sa finalité naturelle: permettre aux êtres humains de vivre ensemble ou d'être impliqués dans une communauté de sentiments. La condition de possibilité que la cité puisse réaliser au mieux la fonction que lui correspond repose sur la capacité du nomothète de gérer l'expression des individualités qui risquent de s'imposer sur l'intérêt général de la cité, mais elle repose notamment sur la reconnaissance des limites de l'art politique et de la pratique législative face aux passions et aux désirs. Si la rectitude de la cité semble bel et bien une construction du politique, puisque c'est à lui d'assurer un usage des plaisirs sexuels conforme aux impératifs politiques et aux principes éthiques de Magnésie, et d'effectuer le mélange de caractères, cette fonction est toutefois réalisée sans ignorer l'existence des tendances humaines qui échappent à la volonté pédagogique et politique de conduire l'humain vers la forme voulue par la loi.

## Références

- Amyot, Jacques (1937). *Plutarque, Vie des hommes illustres*, vol. 1 (trad. de Jacques Amyot). Gallimard.
- Baladé, Jean-François (1995). Le triptyque *République, Politique, Lois*: perspectives. En *Dune cité possible. Sur les Lois de Platon* (pp. 29–56). Publications du département de philosophie de Paris x–Nanterre.
- Bertrand, Jean-Marié (1998). Du nid au pilori. Le clair et l'obscur dans les cités des Magnètes platoniciens. *Ktèma*, 23, 423–430.
- (1999). *De l'écriture à l'oralité. Lectures des Lois de Platon*. Publications de la Sorbonne.
- (2006). La cité grecque est soluble dans l'eau chaude. *Études platoniciennes*, Vol. II, 203–206.
- Calame, Claude (1996). *L'éros dans la Grèce antique*. Éditions Belin.

<sup>74</sup> Voir Mouze (2005: 245).

- Campese, Silvia, Canino, Lucia Loredana (1998). *La genesi della polis*. En Vegetti, Mario (Ed.) (Trad.) *La Repubblica/Platone* (pp. 285–339). Bibliopolis.
- De Romilly, Jacqueline (Éd.) (Trad.) (1964). *Thucydide, La guerre du Péloponnèse*. Les Belles Lettres.
- Dixsaut, Monique (1995). Une politique conforme à la nature. En Rowe, Christopher (Ed.) *Reading the Statesman: Proceedings of the III Symposium Platonicum* (pp. 253–373). Sankt Agustin: Academia Verlag.
- Fortembaugh, William (1975). Plato: temperament and eugenic policy. *Arethusa*, 8, 283–305.
- Grube, Georges Maximilien Antoine (1927). Marriage laws in Plato's *Republic*. *Classical Quarterly*, 21, 95–99.
- Harrison, Alick Robin Walsham (1968). *The law of Athens: the family and property*. The Clarendon Press.
- Héritier, François (1995). *Les deux sœurs et leur mère*. Odile Jacob.
- Joly, Henry (1994). *Le renversement platonicien, logos, épistémè, polis*. Vrin.
- Jouët-Pastré, Emanuelle (2005). La sexualité dans les *Lois* de Platon ou l'échec de la rationalité. *Kairos*, 25, 7–19.
- Lisi, Francisco (2000). Les fondements philosophiques du *nomos* dans les *Lois*. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1, 57–82.
- Motte, André (1989). Platon et la dimension religieuse de la procréation. *Kernos* 2, 157–173.
- Mouze, Létitia (2005). *Le législateur et le poète. Une interprétation des Lois de Platon*. Presses Universitaires du Septentrion.
- Naddaf, Gérard (1992). *L'origine et l'évolution du concept grec de phusis*. The Edwin Mellen Press.
- Osborne, Robin (1985). Law in action in Classical Athens. *JHS*, 105, 40–53.
- Rosen, Stanley (2004). *Le Politique de Platon: tisser la cité*. Vrin.
- Sandford, Stella (2005). Thinking sex politically: rethinking 'sex' in Plato's *Republic*. *South Atlantic Quarterly*, 104(4), 613–630.
- Vérilhac, Anne-Marie et Claude Vial (1998). *Le mariage grec au VI<sup>e</sup> siècle AV.J.–C. à l'époque d'Auguste*. De Boccard.
- Veyne, Paul (2005). *Sexe et pouvoir à Rome*. Éditions Tallandier.
- Winkler, John Jack (2005), *Désir et contrainte en Grèce ancienne*. Epel.