

Semblables inférieures: quels lieux pour les femmes dans la cité juste de Platon?

Etienne Helmer

University of Puerto Rico

etienne.helmer@upr.edu

<https://orcid.org/0000-0001-8565-6698>

ABSTRACT

What place can women have in Plato's just city? In opposition to the two main antagonistic positions on this topic - some consider Plato a promoter of gender equality as he allows women to have political office, while others put the stress on the fact that Plato keeps them in a subordinate status - this article makes a new claim: these two positions must be held together because of the nature of the rationality at work in Plato's political philosophy, as a combination of emancipatory theoretical elements, and the taking into account of the constraints of history.

Keywords: Laws, Republic, oikos, politics, Women

RÉSUMÉ

Quelle place pour les femmes dans la cité de juste de Platon ? Aux deux positions classiques et antagonistes sur ce sujet – les uns voient en lui un promoteur de l'égalité des genres en ce qu'il permet aux femmes d'accéder aux fonctions politiques, tandis que d'autres soulignent au contraire qu'il les maintient dans un statut subordonné – cet article oppose une nouvelle hypothèse: ces deux positions doivent être tenues ensemble en raison de la nature de la rationalité à l'œuvre dans la philosophie politique de Platon, qui mêle éléments théoriques émancipateurs, et prise en compte des contraintes de l'histoire.

Mots-clés: Femmes, Lois, politique, oikos, République

https://doi.org/10.14195/2183-4105_21_7

La réflexion politique de Platon quant à ce que devrait être une cité juste ne se limite pas à l'intégration des trois groupes fonctionnels – gardiens, auxiliaires et producteurs – à laquelle on la réduit souvent. Elle consiste aussi et avant tout en la délimitation du territoire physique et symbolique de la cité, soit dans le tracé de ses frontières, externes et internes, qui assignent leur lieu politique à des catégories de population distinctes. Celles-ci se constituent par cette opération même – c'est le cas, par exemple, des incurables (Helmer 2017) – ou lui préexistent sur le plan empirique et historique, Platon examinant alors leur pertinence, c'est-à-dire à quels déplacements il faudrait les soumettre pour les intégrer dans l'espace politique juste. Tel est le cas de la frontière qui passe entre les hommes et les femmes, dont Platon examine le bien fondé politique. S'il s'y intéresse, c'est certes parce qu'il est, comme Aristophane, un enfant d'Athènes, qui puise dans sa cité la matière première d'une large partie de ses dialogues. Or même si, « incontestablement, aux yeux des Grecs, il existe des femmes *politai* » (Sebillotte Cuchet 2016, 22) – ce que confirment aussi bien le lexique que l'exercice d'une forme de délibération politique lors de fêtes citoyennes comme les Thesmophories (Valdés Guía 2017), ou encore la dimension religieuse de la citoyenneté dans laquelle elles étaient très impliquées (Blok 2017, 187-248) – les femmes n'en demeuraient pas moins exclues des fonctions politiques (*timai*) les plus hautes. Cette différence, qui est au cœur de l'*Assemblée des femmes*, éveille aussi l'intérêt du philosophe, qui se demande dans quelle mesure un tel partage est inhérent ou non à une pensée rationnelle de l'espace politique juste, et dans quelle mesure il est requis. Autrement dit, en proposant, comme Aristophane mais avec d'autres moyens, de penser « l'impensable » à propos des femmes, à savoir leur participation aux fonctions politiques

les plus hautes, Platon sonde la nécessité et les limites du partage des sexes et des genres dans la cité – sexe renvoyant à la différence biologique, et genre aux « rapports de sexe tels qu'ils sont compris par la culture et par l'histoire » (Perrot 2004, 92-93).¹ Pensé à nouveaux frais, ce partage doit selon lui être atténué mais néanmoins perpétué. Car, on le sait, si Platon fait accéder les femmes à l'exercice du pouvoir, il n'élimine pas pour autant la différence *politique* entre les genres : fonctionnellement semblables aux hommes, en droit, pour ce qui concerne l'exécution des tâches politiques, elles ne leur sont pas moins, en fait, inférieures en général en tout œuvre, et moins présentes qu'eux dans la liste des fonctions politiques majeures énumérées dans les *Lois*.

Face à une telle ambivalence unanimement repérée, la critique se divise en deux camps opposés. Le premier souligne et expose la valeur et la nature spécifique des arguments que Platon met en œuvre pour faire entrer les femmes sur la scène politique (Calvert 1975 ; Santas 2002 ; Brisson 2012 ; Townsend 2017), certains allant jusqu'à voir en lui un précurseur du féminisme – ou de formes spécifiques du féminisme (Vlastos 1995 ; Tuana 1994 ; Buchan 1999, 135-154). Dans le même sens, on a pu mettre au jour les préjugés anti-féminins et les violences herméneutiques que la modernité a exercés sur les passages pourtant les plus clairs de Platon concernant l'intégration politique des femmes (Bluestone 1986, 3-73). L'autre camp, au contraire, considère que la promotion politique des femmes et de « l'égalité » des genres par Platon est bien peu solide face à ses affirmations réitérées de leur infériorité intrinsèque par rapport aux hommes (Bloom 1968, 383 ; Annas 1976 ; Saïd 1986, en part. 147-148).

Tout se passe donc comme si la vérité de la pensée de Platon sur la place politique des femmes devait nécessairement se trouver d'un

côté *ou* de l'autre. Contre une telle approche, notre thèse est double. D'une part, les deux positions doivent être tenues *ensemble*, plutôt que disjointes : les femmes ne sont pour Platon ni les égales des hommes, ni leur inférieures, elles sont leurs « inférieures semblables » ou leurs « semblables inférieures » – on préfère le terme de « semblable » à celui d'« égale », l'égalité comportant une idée de valeur, absente des passages où Platon plaide, en termes purement fonctionnels, en faveur du rôle politique des femmes. Un tel oxymore n'est pas le signe de l'incapacité du philosophe à statuer clairement au sujet des femmes, mais le symptôme de ce que signifie selon lui tracer l'espace politique et l'habiter. Pour elles comme pour les autres catégories de la cité – les étrangers, les esclaves, et même ceux qui sont en apparence les mieux établis, les philosophes-rois² – le fait d'occuper une place fonctionnelle et symbolique bien délimitée dans l'espace de la cité juste n'empêche pas que les frontières la séparant de son autre ou de ses autres soient fragiles (Helmer 2016 ; 2019), à la fois parce que ce découpage fait fond sur l'hypothèse d'une définition unitaire de la nature humaine (*Theet.* 149c ; *Tim.* 90c3), et parce que Platon intègre une part, selon lui inexpugnable, de nécessité – métaphysique, anthropologique et historique – au cœur de son projet politique et de la rationalité sur laquelle il repose.

D'autre part, et par suite, les deux camps herméneutiques antagonistes restent muets sur la distribution des espaces physiques et symboliques de la cité selon les genres. En faire l'examen fait pourtant apparaître la nature du partage politique auquel obéit l'espace civique platonicien. Il relève d'une forme complexe de rationalité, associant à la fois les conclusions de la réflexion dialectique, et, on l'a dit, la prise en compte de la nécessité irrationnelle inhérente aux usages, aux habitudes, aux traditions. Pour

le montrer, il faut se pencher sur le double mouvement politique dont les femmes font l'objet dans la *République* et les *Lois*. Platon propose, d'une part, de faire sortir les femmes de l'espace domestique pour leur ouvrir les lieux des fonctions politiques de la cité ; et, d'autre part, de faire entrer l'esprit communautaire de la *polis* au sein de l'*oikos* dont les femmes ont la charge, pour en modifier les valeurs au bénéfice de la cité tout entière. L'inégale mise en œuvre de ces deux mesures, à la faveur de la seconde qui politise les femmes sans leur confier pleinement des charges politiques, confirme le statut de « semblables inférieures » assigné aux femmes.

1. SEMBLABLES: SORTIR DE L'OIKOS, ENTRER DANS LA POLIS

Le geste par lequel Platon fait accéder les femmes à la politique comprend deux opérations complémentaires, qui sont comme les deux facettes d'une seule et unique procédure : d'une part, les arracher à l'espace domestique de l'*oikos*, d'autre part, légitimer leur rôle politique en les rendant semblables aux hommes sur le plan politique et en leur ouvrant les lieux du pouvoir.

Sortir de l'oikos

La *République* et les *Lois* tentent, jusqu'à un certain point, d'arracher les femmes à la sphère domestique dans laquelle la société grecque les confine, au nom d'une distribution des tâches traditionnelle en Attique : aux hommes les travaux extérieurs, aux femmes les tâches intérieures, en particulier le tissage et l'intendance générale de la maison (Xén., *Écon.*, VII 22 ; Ps.-Arist., *Écon.*, I, 4, 1343b30-1344a6 ; Plat., *Leg.* VII, 805e).³ Pour quelles

raisons Platon ne se satisfait-il pas de ce partage traditionnel ? Pourquoi, comme le dit Socrate à Glaucon, la cité juste ne laisse-t-elle pas les femmes « rester à l'intérieur » (οἰκουρεῖν ἔνδον, *Rep.* V, 451d) ?

Il y a deux raisons à cela : premièrement, alors que l'espace politique s'accomplit dans une forme achevée de communauté (*Rep.* V, 463c-d), l'espace domestique tend pour sa part, en tant qu'espace clos, à se soustraire à cette visée communautaire, ou à lui résister en se constituant en espace privé ou particulier ; deuxièmement, les femmes infléchissent les pratiques et les mentalités domestiques dans le sens de ce repli vers le particulier ou le privé, ce qui l'accentue. Cette dernière tendance n'est certes pas l'apanage des femmes, comme le montre la vie domestique des timocrates décrite par Socrate dans la *République* : pour admirer en secret leurs richesses et jouir de plaisirs privés, ils se retranchent derrière les murs de leurs maisons où « ils honorent sous couvert de l'ombre (ὑπὸ σκότου) l'or et l'argent, car ils posséderont des celliers et des dépôts (ταμεία καὶ [...] θησαυρούς) qui leur appartiennent en propre, où ils les placeront pour les cacher (κρύπτειαν), et par ailleurs des enceintes autour des habitations en feront des sortes de nids privés [...] » (*Rep.* VIII, 548a). En adorant ainsi en privé une valeur distincte de celle qui leur vaut d'exercer le pouvoir dans la cité – l'honneur –, ils égratignent la communauté civique. Pour éviter de telles dérives, la demeure des gardiens de la cité juste sera soumise à une exigence radicale de transparence, et obéira pour cela à des contraintes architecturales opposées à celles qui ont cours chez le timocrate : « qu'aucun [gardien] n'ait d'habitation ni de cellier (ταμείον μηδὲν) ainsi disposé que tout le monde ne puisse y entrer à son gré » (*Rep.* III, 416e). De même, la formulation de la mise en commun des femmes et des enfants depuis le

seul point de vue des hommes et non du point de vue des femmes (*Rep.* V, 457c-d ; *Leg.* V, 739c ; VII, 807b) – elles n'ont, semble-t-il, pas droit à une réciproque mise en commun des hommes (Calvert 1975, 242) – signale certes les limites de la similitude que Platon établit entre les sexes, mais elle indique aussi clairement – et c'est le point qui nous intéresse ici – que les hommes sont eux aussi des facteurs de privatisation et de repli, par l'intermédiaire du droit et du sentiment de possession qu'ils éprouvent sur leur épouse et leurs enfants, au détriment du commun politique.

Si toutefois les femmes contribuent davantage que les hommes à cette tendance au repli de la maison sur la sphère privée ou particulière, avec les conséquences antipolitiques que ce geste entraîne, c'est parce qu'elles ont beaucoup moins accès qu'eux à la dimension du commun qui caractérise à des degrés divers les espaces politiques de la cité. À la fois cause et effet d'une telle attitude – s'il est vrai que les individus et les régimes dans lesquels ils vivent se ressemblent (*Rep.* VIII, 543d ; 544a ; 544d-e ; IX, 577c) – le *genos* féminin ou « race des femmes » selon l'expression d'Hésiode,⁴ serait en effet « beaucoup plus dissimulateur (λαθραιότερον) et artificieux (ἐπικλοπώτερον) » que celui des hommes (*Leg.* VI, 781a).⁵ Ces deux adjectifs expriment une propension au secret, et font de la maison un lieu opaque, replié sur lui-même et fermé à l'exigence de communauté et de visibilité appelée par la politique juste. Le premier terme et ceux de la même famille, formés autour du verbe λανθάνω, sont fréquents chez Platon quand sont examinées les conditions de possibilité d'un acte juste. Ainsi dans la *République*, aux yeux de l'opinion et des poètes, l'acte injuste et invisible est le plus profitable pour celui qui le commet. Contre une telle idée, Socrate montre les effets respectifs de la justice et de l'injustice dans l'âme, indépendamment

du regard social ou divin : il s'avère, conclut-il, que l'injuste est le plus malheureux des hommes, qu'il agisse ou non à l'insu des dieux et des hommes. Et celui qui commet l'injustice en se cachant devient plus mauvais encore, car il échappe à un châtement censé l'amender.⁶ Par l'opacité qu'il oppose à la sphère publique, le foyer, l'*oikia*, constitue ainsi un lieu propice à des actes injustes ou du moins œuvrant contre le sens de la communauté, notamment de la part des femmes. Habituees à cette « vie retirée et obscure (δεδυκὸς καὶ σκοτεινὸν) » (*Leg.* VI, 781c), elles font usage de leur intelligence (signalée par le second adjectif, « artificieux », ἐπίκλοπος, *Leg.* VI, 781a), comme d'une force antipolitique centrifuge et centripète. Centrifuge quand elles cherchent à pénétrer indirectement le territoire politique, en incitant par exemple fils et maris à s'enrichir et à étendre l'*oikos* au détriment de la *polis* qui en deviendrait comme l'extension ou la succursale. Ainsi de l'épouse de l'homme « aristocratique », qui se répand en litanies sur son manque de richesses et de reconnaissance sociale (*Rep.* VIII, 549c-e). Force centripète en ce que, avec la complicité d'autres acteurs domestiques, en particulier les esclaves dénigrant en secret l'homme de bien auprès de son fils (*Rep.* VIII, 549e-550a), elles font de l'*oikos* le lieu d'un pouvoir occulte qui affaiblit le pouvoir politique commun. L'Athénien confirme cette tendance lorsqu'il évoque la pratique, répandue « particulièrement chez les femmes [...] » (ἔθος τε γυναιξὶ τε δὴ, *Leg.* X, 909e-910a), consistant à ériger des sanctuaires et des autels privés ou domestiques, et à substituer ainsi des croyances propres aux croyances communes ; ou bien lorsqu'il évoque l'éducation de Cyrus, confiée à des femmes et cultivant davantage le relâchement et le luxe que l'excellence politique (*Leg.* III, 694d-695a).

Pour arracher les femmes à la sphère domestique et neutraliser la force antipolitique

qu'elles y exercent, il faudra donc les politiser. Ce qui suppose d'abord de montrer qu'elles sont semblables aux hommes.

Similitude des genres

Pour ce faire, Platon mobilise des arguments distincts dans la *République* et les *Lois* ; et il fait valoir cette similitude sur des plans distincts dans ce second dialogue.

Dans la cité juste ébauchée dans la *République* (V, 453b-456b), Platon substitue à la traditionnelle répartition des tâches selon la distinction sexuelle évoquée plus haut, le critère des aptitudes requises pour l'accomplissement d'une fonction donnée – en l'occurrence l'exercice du pouvoir. En d'autres termes, le sexe n'est plus envisagé comme un trait définissant la totalité d'une nature, mais comme un trait parmi d'autres, dont la pertinence en tant que critère de jugement est suspendue à la fonction envisagée. La nature des sexes est certes une différence affectant l'espèce humaine, mais elle n'a de sens que si la fonction examinée lui en donne un. Aussi faut-il toujours préciser « l'espèce de la nature autre et celle de la nature différente [...] et ce à quoi elles se rapportent », c'est-à-dire déterminer les critères pertinents d'exercice d'une fonction examinée, en vue de retenir les meilleurs candidats pour la remplir (*Rep.* V, 454c-d). Sur fond d'une pensée unitaire de « la nature humaine » (ἡ ἀνθρωπίνη φύσις, *Theet.* 149c ; ἀνθρωπίνη φύσει, *Tim.* 90c), les différences naturelles entre l'homme et la femme ne sont pertinentes pour Platon que par rapport aux fonctions qui les sollicitent. Une différence de nature précise, pour irréductible qu'elle soit comme celle entre les sexes, ne devient pas pour autant un obstacle à l'affirmation d'une identité ou d'une similitude sur un autre plan, par rapport à des fonctions à l'égard desquelles cette différence n'a aucune pertinence. C'est

le cas avec la compétence politique, dont le critère d'exercice pertinent est le bon naturel, c'est-à-dire la bonne disposition à apprendre et à réfléchir, non le sexe des individus. Le lieu du pouvoir de la Kallipolis ne peut donc plus être pensé comme exclusivement masculin, les occupations relatives à l'administration ou la garde de la cité étant ainsi indifférentes au sexe et au genre des agents, comme le précise Socrate à maintes reprises (*Rep.* V, 454e ; 455a-d ; 456a).

Un geste de légitimation similaire du rôle politique des femmes se produit dans les *Lois*, avec cette différence que l'argument présenté pour le défendre n'est plus logico-ontologique, mais plus directement politique : ne pas intégrer politiquement les femmes, c'est priver la cité de la moitié de ses ressources et même davantage (*Leg.* VI, 781a-b), et c'est ne procurer à la cité « qu'une moitié de vie heureuse » (*Leg.* VII, 806c). Cet argument n'est toutefois propice à l'idée de similitude entre les genres – il pourrait, après tout, ne justifier qu'une complémentarité sans similitude – que parce qu'il est suivi de mesures invitant à dispenser aux femmes une éducation similaire à celle des hommes. Évoquée dans la *République* uniquement à propos des gardiennes concernant la gymnastique, la musique et la guerre (*Rep.* V, 452a-b ; 456b-d ; 457a), cette mesure est étendue à toutes les femmes de la cité des *Lois* : « les filles doivent s'entraîner d'une manière égale [aux garçons] » (*Leg.* VII, 804d-e).⁷ La relativité géo-culturelle des pratiques éducatives vient au secours de l'Athénien : les femmes des Sauromates, dans la région du Pont, pratiquent autant que les hommes l'équitation et le maniement des arcs. Cet exemple permet de réfuter les réticences de la plupart des Grecs – voire leurs moqueries (*Rep.* V, 452b-e ; 457a-b) – quant à l'égale éducation des deux genres, et la tendance qu'ils ont, selon les cités ou les régions, ou bien à confondre femmes et esclaves (en Thrace), ou bien

à cantonner les premières aux tâches domestiques (à Athènes), ou bien encore à les entraîner à la gymnastique et aux tâches domestiques sans toutefois les faire participer aux exercices guerriers (à Sparte) (*Leg.* VII, 804e-806c). La cité des *Lois* ne fera donc pas l'impasse sur l'entraînement militaire des filles (*Leg.* VII, 813d-814b ; VIII, 829b-e) et, comme dans la *République* (V, 457a-b), elles s'exerceront nues au gymnase dans certaines limites d'âge (*Leg.* VIII, 833c-d). Enfin, toujours dans les *Lois*, les femmes sont aussi présentées comme semblables aux hommes dans le domaine pénal. Par exemple, les peines sont identiques pour l'homme tuant sa femme légitime par colère et pour la femme commettant le même crime sur son mari dans les mêmes conditions, et il en va de même entre frères et sœurs (IX, 868d-e) ; égalité pénale également entre mari et femme ainsi qu'entre frère et sœur, si l'un blesse l'autre dans l'intention de le tuer (IX, 877b-c). Les femmes participent, enfin, à part égale avec les hommes aux décisions destinées à évaluer la sentence en cas de contentieux familiaux ayant entraîné des blessures (IX, 878d). Sur la base de ces diverses similitudes entre les genres, comment se traduit donc l'entrée des femmes en politique ? Quels lieux leur sont ouverts hors de l'*oikos* ?

Quels lieux pour les femmes ?

Dans la *République* comme dans les *Lois*, l'espace politique est ainsi ouvert aux femmes, tant sur le plan symbolique – au sens des fonctions qu'elles peuvent exercer dans l'organigramme de la cité – que matériel ou physique. Reste à voir quels en sont les lieux exacts et les frontières précises. Dans la *République*, Platon fait accéder les femmes aux fonctions de gardiennes de la cité – espace politique symbolique – mais sans expliciter davantage,

pour aucun des deux genres, la nature exacte des fonctions concrètes d'administration du territoire de la cité, car tel n'est pas le propos du dialogue. Aussi aucun lieu concret n'est-il mentionné, hormis la palestre et le gymnase, jusqu'alors réservés aux hommes. Socrate indique que les femmes y auront désormais accès pour s'y exercer nues avec eux (*Rep.* V, 452a-b ; 458d). La palestre et le gymnase deviennent ainsi des lieux entièrement politiques d'être inscrits dans le projet de promotion des femmes aux fonctions de gardiennes de la cité.

Si les *Lois* font elles aussi accéder les femmes à l'espace général du politique, elles apportent toutefois plus de précisions sur les espaces particuliers qui leur sont réservés, tant symboliquement que matériellement, parce que l'administration de la cité juste des *Lois* repose sur le découpage fonctionnel de son territoire :

Ne faut-il pas, puisque la ville et tout l'ensemble du territoire ont été divisés en douze sections, que les rues de la ville elle-même, les maisons, les bâtiments publics, les ports, le marché, les fontaines et tout naturellement les enceintes consacrées, les sanctuaires et tous les lieux du même genre, soient pris en charge par des officiels désignés ? (*Leg.* VI, 758e)

On serait donc en droit d'espérer que, pour chaque lieu signalé dans ce découpage, le partage des fonctions soit égal entre hommes et femmes ou, pour le dire autrement, qu'il soit indifférent au sexe et au genre des agents. Toutefois, la liste des fonctions qui suit ce passage ne signale expressément d'agent féminin qu'à propos des fonctions sacerdotales : on choisira des « prêtres et des prêtresses » (ἱερείας τε καὶ ἱερείας, *Leg.* VI, 759a-d).

La similitude fonctionnelle s'arrête là. Toutes les autres fonctions semblent exclusivement

masculines – à en juger du moins par le genre des termes qui les désignent, ainsi que par le silence de l'Athénien sur d'éventuels agents féminins pour les remplir. Outre les gardiens du trésor du temple (ταμίας, *Leg.* VI, 759e), « il faut pour la ville que ses gardes soient organisées ainsi, sous la responsabilité des stratèges, des chefs de compagnie, des commandants de cavalerie, des commandants d'escadron, des membres du conseil en exercice, et tout naturellement des intendants de la ville et des intendants de la place publique » (στρατηγῶν ἐπιμελουμένων καὶ ταξιαρχῶν καὶ ἱπάρχων καὶ φυλάρχων καὶ πρυτάνεων, καὶ δὴ καὶ ἀστυνόμων καὶ ἀγορανόμων, *Leg.* VI, 760a-b), auxquels s'ajoutent, pour le reste du territoire « des intendants de la campagne et des commandants de garde » (*Leg.* VI, 760b ; voir aussi VI, 763c-e). Il en va de même à propos des juges et des magistrats (*Leg.* VI, 761e), dont ceux qui ont en charge l'éducation (VI, 766a-c), ainsi qu'à propos de l'instance politique la plus haute, le conseil de veille, qui intègre progressivement de nouveaux « jeunes gens » (τοὺς νεωτέρους, *Leg.* XII, 952a). À l'inverse, les fonctions strictement féminines mentionnées dans le dialogue sont celles des inspectrices des familles, qui contrôlent les traitements de l'homme envers sa femme avant et pendant la grossesse (*Leg.* VI, 783e-784c). En outre, malgré l'entraînement commun à la guerre, l'Athénien semble limiter la participation des femmes au combat en proposant, « si elles ne font pas davantage » (εἰ μὴδὲν μείζον, *Leg.* VII, 806b) – c'est-à-dire peut-être si elles ne participent pas au mode de combat des hommes (García Quintela 1989) – qu'elles « inspirent la crainte aux ennemis » (*Leg.* VII, 806b) (l'Athénien ne dit pas comment). Si Platon fait donc entrer les femmes en politique, elles restent toutefois étrangères aux fonctions politiques de gouvernement ou de direction (Levin 2000, 81). Comment, dès lors, comprendre l'écart entre le principe général de la *République*

accordant aux femmes la fonction de gardienne, et la description plus détaillée des *Lois* ne leur ménageant presque aucune fonction politique élevée ? Et comment comprendre aussi, dans les *Lois* elles-mêmes, l'écart entre l'affirmation réitérée d'une égale éducation entre les genres, et les limites imposées aux femmes dans l'exercice des charges politiques?

2. INFÉRIEURES : ENCORE L'OIKOS

Infériorité et faiblesse

Trois niveaux ou plans de réponse peuvent être avancés. Le premier ne résout pas le décalage signalé, mais consiste à présenter les éléments sur lesquels s'appuie Platon pour affirmer l'infériorité des femmes par rapport aux hommes, dans la *République* et les *Lois*. Dans la *République*, si Socrate et Glaucon estiment que hommes et femmes, on l'a vu, peuvent exercer également le pouvoir, ils concluent toutefois que « la nature des femmes est plus faible (ἀσθενέστερον) en toutes choses », commentaire énoncé par Glaucon (*Rep.* V, 451d-e) et repris ensuite par Socrate sans discussion (*Rep.* V, 455e ; 456a). Une telle infériorité est réaffirmée dans les *Lois* à maintes reprises, notamment sous la forme de commentaires dépréciatifs, associant la femme à la faiblesse morale d'autres catégories d'individus : ainsi des nourrices, qui « ont un tempérament de femmes et d'esclaves » (γυναικεῖά τε καὶ δούλεια ἦθη, *Leg.* VII, 790a), ou des femmes que, dans un passage cité plus haut, l'Athénien estime particulièrement portées à la dévotion comme « les faibles de toute sorte, et ceux qui craignent un danger ou qui sont en difficulté » (*Leg.* X, 909e). Dans le même sens, la femme est identifiée à la lâcheté, ce qui fait du gé-

néral peureux « certainement pas un homme, mais une parfaite femme » (οὐδαμῶς ἀνδρῶν ἄρχοντα ἀλλὰ τινῶν σφόδρα γυναικῶν ; *Leg.* I, 639b-c ; idée reprise en XII, 944d-e).

Cette infériorité psychologique et morale va de pair avec une infériorité juridique et politique. Ainsi, dans la mesure évoquée plus haut concernant la participation des femmes à part égale avec les hommes dans l'évaluation de la sentence dans les contentieux familiaux où des blessures ont été portées, ce sont toutefois les parents du côté des hommes qui auront le dernier mot au cas où aucun accord n'est trouvé concernant cette sentence (*Leg.* IX, 878e). Infériorité juridique aussi en ce que la femme de condition libre ne peut tenter d'action en justice que si elle est sans mari (et qu'à partir de 40 ans) : dans le cas où elle est mariée, elle ne peut que témoigner devant un tribunal (*Leg.* XI, 937a), le mari détenant la prérogative de l'action en justice. En outre, une femme ne peut participer à aucune charge avant 40 ans, contre 30 ans pour les hommes (*Leg.* VI, 785b). En termes généraux enfin, l'infériorité des femmes est un principe architectonique de la cité, l'Athénien rappelant la hiérarchie selon laquelle les hommes sont supérieurs aux femmes et aux enfants (διὸ καὶ γονῆς κρείττους ἐκγόνων, καὶ ἄνδρες δὴ γυναικῶν καὶ παίδων, *Leg.* XI, 917a), avec le respect que l'inférieur doit marquer envers le supérieur.

Comment, de nouveau, concilier de tels passages avec l'affirmation réitérée d'une égale éducation entre les genres, et avec l'idée que les femmes peuvent aussi être gardiennes de la cité ?

Politiser l'oikos : garder la cité ?

L'inégale répartition des charges politiques dans la cité des *Lois*, qui va à l'encontre de la proposition de la *République*, conduit nécessairement à cette conclusion, qui constitue le

second plan de la réponse à notre difficulté : les femmes resteront pour l'essentiel remisées dans l'*oikos* ou, pour le dire dans les termes des *Lois*, dans le *klèros*, soit l'un des 5040 lots devant fournir une part essentielle des ressources agricoles dont la cité a besoin (*Leg.* V, 737e). En ce sens, on pourrait penser que Platon reconduit la distribution traditionnelle des fonctions à laquelle il semblait avoir renoncé, celle qui fait dire à Ménon que « la vertu d'un homme consiste à être capable d'agir dans les affaires de sa cité [...] [tandis que] la femme doit bien gérer sa maison, veiller à son intérieur, le maintenir en bon état et obéir à son mari » (*Men.* 71e). Néanmoins, si la nature des tâches qui attendent les femmes dans les *Lois* est sans doute identique à celles qu'elles connaissent à Athènes, le sens qu'elles prennent dans le dialogue de Platon est toutefois différent en raison de l'égale éducation des hommes et des femmes. Cette éducation en effet, si elle ne vise pas à faire accéder ces dernières aux fonctions directrices les plus hautes de la cité, cherche néanmoins à faire pénétrer l'esprit de la cité – son idéal de communauté – au sein même des familles, bref à politiser la maison où les femmes exercent un rôle prépondérant.

Une dynamique de ce type est à l'œuvre dans la *République*, aussi bien en ce qui concerne la vie familiale des gardiens que celle des producteurs, du moins si l'on se fie aux maigres indications fournies dans ce dialogue à leur propos. Chez les gardiens, politiser la famille consiste non pas à l'abolir (*contra* Natali 2005), mais à mettre en commun femmes et enfants, soit à désindividualiser les sentiments d'affection particuliers et les relations de parenté, pour les étendre à tout le groupe (*Rep.* V, 457b-461e ; voir le détail dans Helmer 2011). Chez les producteurs, la politisation de l'*oikos* s'apparente davantage à ce qui, on va le voir, a lieu dans les *Lois* : il ne s'agit pas tant,

semble-t-il, de modifier la structure de la famille, que d'y faire pénétrer les valeurs sur lesquelles se fonde la cité droite. C'est ce qu'indique par exemple, au livre II, l'injonction adressée aux femmes de renoncer aux fables risquant de rendre leurs enfants plus peureux, et de ne leur raconter que des histoires répondant aux critères moraux retenus pour l'édification de la cité juste (*Rep.* II, 381e). Les mères évoquées dans ce passage ne sont pas nécessairement les seules gardiennes, il peut s'agir de toutes les mères de la cité.

Dans les *Lois*, le rôle politique prêté aux femmes à travers leur rôle domestique apparaît à l'occasion de la mise en place des repas en commun (*Leg.* VI, 780-783c),⁸ dans le cadre d'un dispositif plus général :

Il vaudrait mieux pour le bonheur de la cité revenir sur ce point [les repas en commun], y mettre de l'ordre et régler toutes les pratiques entre hommes et femmes en les rendant communes (πάντα συντάσσειν κοινῇ γυναιξὶ τε καὶ ἀνδράσιν ἐπιτηδεύματα). [...] De quelle façon alors entreprendra-t-on, sans se ridiculiser, de contraindre réellement les femmes à consommer ouvertement (φανερὰν) des aliments et des boissons en public ? (*Leg.* VI, 781b-c)

La finalité d'une telle mesure est de construire un espace commun aux hommes et aux femmes. Une telle communauté dans les repas correspondrait à l'idéal politique ayant cours chez les gardiens de la *République* (*Rep.* V, 458c-d), dont les *Lois* montrent qu'il est plus divin qu'humain (Schöpsdau 2002, 339). L'importance de ces repas appelés « *syssities* » tient à ce qu'ils doivent permettre d'introduire de la discipline et de la limitation dans les appétits. Le désir de boisson, celui de nour-

riture, mais aussi, indirectement, les appétits sexuels, obéissent en effet au même schéma d'un vide à remplir (Schöpsdau 2002, 335), qui veut tout accaparer : leur régulation est donc indispensable pour asseoir la *communauté* civique. Cette mesure en faveur des repas en commun est si importante que sans elle, aux dires de l'Athénien, le travail du législateur reste vain (*Leg.* VI, 780c-d), passage dont la force trop rarement signalée (Schöpsdau 2002, 332) assigne donc aux femmes un rôle politique décisif. Il ne tient pas ici à la nature des fonctions administratives qui pourraient leur être confiées, mais à la façon dont elles habitent et animent l'espace domestique en y colportant ou pas l'esprit communautaire devant régner en Magnésie. En ce sens, les femmes sont les « gardiennes » de la cité : non qu'elles se prononcent sur ses lois et leur mise en œuvre, mais en ce qu'elles en forment le maillon indispensable, dont la conduite peut faire réussir ou échouer la réalisation d'une cité vraiment politique.

Nécessité et contingence du partage

On peut objecter que c'est prendre la fonction de la « garde de la cité » en un sens dérivé, voire métaphorique, qui ne résout pas la question du décalage entre ce que promet la *République*, et ce que proposent les *Lois*. D'où un troisième niveau de réponse qui, à défaut de résoudre la difficulté, espère au moins l'éclairer, en allant plus loin que l'« explication » par le controversé contraste métaphysique et épistémologique entre le paradigme divin de la communauté des gardiens de la *République*, et le plan seulement humain de la seconde cité des *Lois* qui doit s'en approcher le plus possible (*Leg.* V, 739b-e).⁹ Plus exactement, ce contraste lui-même s'inscrit dans l'élément de réponse plus global que nous proposons, et qui porte sur la nature double de la rationalité telle que

Platon semble l'envisager lorsqu'elle s'applique à la sphère politique.

D'un côté, l'élaboration des cités en paroles dans la *République* et les *Lois* plie en partie la nécessité matérielle – soit un ensemble de causes secondaires ou accidentelles, privées de raison, et produisant leurs effets « au hasard et sans ordre » (*Tim.* 46e) (Morel 2003, 146) – aux conclusions de la raison dans son usage dialectique, c'est-à-dire à un ensemble de causes premières intelligibles qui y insèrent de la rationalité. Par exemple, les trois vagues de la *République* – la commune éducation des hommes et des femmes pouvant devenir gardiennes, la mise en commun des femmes et des enfants chez les gardiens, et les philosophes-rois ou reines – arrachent le bien politique à sa forme historique nécessaire, et le soumettent aux préceptes de la raison. De ce point de vue, la distinction entre les femmes et les hommes pour ce qui est de l'exercice du pouvoir est caduque, de même qu'un passage des *Lois* (VI, 776b-778a) révèle le caractère conventionnel et contingent de la différence entre libres et serviles (Helmer 2019, 35-36) ; c'est aussi le cas à propos de la différence entre les citoyens de Magnésie et ceux des étrangers qui sont aussi vertueux qu'eux (*Leg.* XII, 953c-d) (Helmer 2016, 84-85).

Mais d'un autre côté, les partages sont réaffirmés : la cité de Platon contient des esclaves, tout comme elle ferme la porte à ces étrangers pourtant vertueux qui ne pourront jamais être faits citoyens. Il en va de même avec les femmes, réassignées à une place que la raison leur avait fait quitter, sous l'effet d'un retour de la nécessité avec laquelle Platon estime qu'il faut inévitablement compter – l'Athénien mentionnant explicitement une « division *nécessaire* » entre libres et serviles (τὴν ἀναγκαίαν διόρισιν, *Leg.* VI, 777b), et le *Timée* confirmant à un niveau plus global que la nécessité ne se plie pas complètement à la raison (*Tim.* 48a ;

Goldschmidt 1990, 50). Comment interpréter politiquement cette part du nécessaire à propos des femmes ? On peut certes la lire comme la trace d'un contexte idéologique (Loraux 1981, 75-118) dont Platon ne s'émancipe pas entièrement, et qu'il subirait comme à son insu, ce qui vaudrait aussi lorsqu'il traite des esclaves et des étrangers. Mais on peut la lire aussi comme un cas particulier de cette dimension assumée de la rationalité politique consistant à composer avec « les usages », en tant qu'expression historique de la nécessité. Par exemple, au moment de l'édification de la *Kallipolis*, et pour montrer le caractère improbable de la « cité de cochons » décrite par Socrate, dont les membres n'éprouvent que des besoins limités et réglés, Glaucon lui rappelle que c'est une cité d'hommes qu'il s'agit de bâtir, ce qui implique de prendre en compte la tendance des appétits à se diversifier et à outrepasser les limites du nécessaire. Bref, il faut envisager la cité et ses membres « comme c'est l'usage » (ἄπερ νομίζεται, *Rep.* II, 372d), sur le modèle de ce qui se passe à Athènes. Cette part de l'usage ou de la coutume est lisible aussi dans ce commentaire de Socrate selon lequel en matière de tissage, de pâtisserie et de cuisine, les femmes montrent leur supériorité (*Rep.* V, 455c-d). Cette remarque n'est pas le fruit d'un préjugé mais d'un constat empirique lié à un contexte que Platon sait nécessaire, en ce sens qu'il est une donnée factuelle de l'histoire, ce qui « ne signifie pas que [les activités domestiques énumérées] soient [les] seules aptitudes naturelles [des femmes], et qu'on doive les cantonner à ces occupations » (Dixsaut 2001, 66). Dans les *Lois*, le silence sur les charges politiques confiées aux femmes, et son tacite corollaire qu'est leur assignation aux tâches domestiques, sont aussi une manière de tenir compte de cette manifestation de la nécessité que sont les usages légués par l'histoire. C'est ce que semble confirmer

ce manquement à l'égalité éducation des deux sexes : les genres musicaux devront être adaptés à chacun d'eux, selon les qualités auxquelles ils tendent respectivement. En effet,

il faudra sans doute séparer les chants selon qu'ils conviennent aux femmes ou aux hommes, en les distinguant par telle ou telle caractéristique, et leur donner bien sûr une mélodie et un rythme adaptés. [...] Ce qui dans les mélodies se conforme chaque fois à la différence même de nature entre l'un et l'autre sexe, il faut l'expliquer clairement par cette différence. Aussi la loi et le préambule stipuleront-ils que les garçons se distinguent par un penchant à la grandeur et au courage, et que les filles se distinguent au contraire par une inclination qui pousse plutôt vers la réserve et la réflexion. (τὸ δὲ μεγαλοπρεπὲς οὖν καὶ τὸ πρὸς τὴν ἀνδρείαν ῥέπον ἀρρενωπὸν φατέον εἶναι, τὸ δὲ πρὸς τὸ κόσμιον καὶ σῶφρον μᾶλλον ἀποκλίνον θηλυγενέστερον ὡς ὃν παραδοτέον ἔν τε τῷ νόμῳ καὶ λόγῳ, *Leg.* VII, 802d-e)

Pourquoi requérir et *décréter* ce partage des caractères – qui, par le fait même, ne peut pas être une donnée de nature antérieure à la *polis*, mais un artifice requis par sa nature à elle – alors que tout l'édifice éducatif de la cité se fonde sur l'éducation commune et identique des deux sexes ? L'hypothèse que nous avançons est que ce partage des caractères répond à cette part de nécessité historique présente dans la cité sous la forme de la répartition des fonctions, de leurs lieux et de leurs temps d'exercice, entre le domestique féminin et l'administratif civique masculin. C'est sans doute, pour Platon, la meilleure et la seule manière de politiser *l'ensemble* de la cité, en la conduisant au point de rencontre du meilleur et des limites du possible.

CONCLUSION

En annonçant davantage que ce qu'il réalise vraiment, Platon renonce-t-il à l'utopie ou, si l'on préfère, à l'idéal politique situé à l'horizon de la *République* ? Ainsi posée, la question retombe dans le piège de l'alternative évoquée en introduction : ou bien l'idéal d'égalité, ou bien l'infériorité. Cependant, l'ambivalence de sa position concernant les femmes n'est pas une cote mal taillée ni un compromis : c'est une position pleine et entière, aux deux facettes intimement liées. Elle souligne que, dans leur cas, le partage de la cité, soit le tracé de ses frontières symboliques, spatiales et fonctionnelles, obéit simultanément à la contrainte dialectique de la distribution rationnelle et différenciée des attributs politiques (fonctions, prérogatives, droits), et à la contrainte irrationnelle du contexte historique avec lequel il faut composer. Prendre en compte cette seconde contrainte n'est pas faire obstacle à la première : c'est au contraire se donner précisément les moyens d'y plier la cité le plus possible, dans l'idée que la sphère politique correctement conçue est un « in-between » qui n'est ni le règne des purs principes, ni la celui de la contingence et de l'expérience, mais leur trouble intersection. Son lieu n'est pas un au-delà utopique, mais l'utopisation de l'ici-et-maintenant, avec ce qu'il comporte, pour Platon, d'irréductible.¹⁰

Bibliographie

- ANNAS, J. (1976). Plato's *Republic* and Feminism. *Philosophy* 51, p. 307-321.
- BLOK, J. (2017). *Citizenship in Classical Athens*. New York, Cambridge University Press.
- BLOOM, A. (1968). *The Republic of Plato, with an Interpretive Essay*. New York, Basic Books.
- BLUESTONE, N.H. (1987). *Women and the Ideal Society: Plato's Republic and Modern Myths of Gender*. Amherst, University of Massachusetts Press.
- BRISSON, L. (2012). Women in Plato's *Republic*. *Études platoniciennes* 9, p. 129-136.
- BRISSON, L. (ed.) (2010). *Platon. Œuvres complètes*. Paris, Flammarion.
- BUCHAN, M. (1999). *Women in Plato's Political Theory*. London, MacMillan.
- CALVERT, B. (1975). Plato and the equality of women. *Phoenix* 29, p. 231-243.
- COLLIN, F.; PISIER, É.; VARIKAS, E. (2000). *Les femmes, de Platon à Derrida : anthologie critique*. Paris, Plon.
- DESCAT, R. (1988). Aux origines de l'oikonomia grecque. *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 28(1), p. 103-119.
- DIXSAUT, M. (2001). *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris, Vrin.
- ERNOULT, N. (2005). Une utopie platonicienne : la communauté des femmes et des enfants. *Clio. Histoire, femmes et sociétés* 22, p. 211-217.
- FORTENBAUGH, W.W. (1975). On Plato's feminism in *Republic* V. *Apeiron* 9, p. 1-4.
- GARCÍA QUINTELA, M. (1989). Esparta versus Tegea: entre la Leyenda y la Praxis Social. *Gallaecia* 11, p. 267-305.
- GOLDSCHMIDT, V. (1990). *Platonisme et pensée contemporaine*. Paris, Vrin.
- GRANGE, J. (2010). Genre et sexe : nouvelles catégories épistémologiques des sciences humaines. *Cités* 44, p. 107-121.
- HELMER, É. (2019). ¿Una esclavitud sin esclavos? La esclavitud legal en las *Leyes* de Platón. *Miscelánea Comillas* 77(150), p. 29-42.
- HELMER, É. (2017). Aux frontières de la cité : les incurables de Platon. *Philosophie Antique* 17, p. 125-148.
- HELMER, É. (2016). Inclure / exclure : la cité de Platon face aux étrangers. *Cités* 68, p. 75-88.
- HELMER, É. (2011). Le remodelage politique de l'oikos dans la *République* : de la famille au modèle familial, de l'économie domestique à l'économie politique. *The Internet Journal of the International Plato Society*, Plato 11 (2011). Available at <http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/spip.php?article98>
- LEVIN, S.B. (2000). Plato on women's nature: reflections on the *Laws*. *Ancient Philosophy* 20, p. 81-97.
- LISI, F.L. (2018). La ciudad más cercana. *Diálogos* (Puerto Rico) 98, p. 55-83.

- LORAU, N. (1981). *Les enfants d'Athéna, Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*. Paris, Maspero.
- MOREL, P.-M. (2003). Le *Timée*, Démocrite et la nécessité. In: DXSAUT, M.; BRANCACCI, A. (eds.). *Platon, source des présocratiques*. Paris, Vrin, p. 129-150.
- NATALI, C. (2005). L'élection de l'*oikos* dans la *République* de Platon. In: DIXSAUT, M. (dir.); LARIVÉE, A. (collab.). *Études sur la République*, vol. I. Paris, Vrin, p. 199-223.
- OKIN, S.M. (1977). *Philosopher Queen and Private Wives: Plato on Women and the Family*. *Philosophy and Public Affairs* 6, p. 342-375.
- PERROT, M. (2004). Histoire. In: HIRATA, H.; LABORIE, F.; LE DOARÉ, H.; SENOTIER, D. (coord.). *Dictionnaire critique du féminisme*. Paris, Puf, p. 92-93.
- POMEROY, S.B. (1974). Feminism in Book V of Plato's *Republic*. *Apeiron* 8(1), p. 33-35.
- SAÏD, S. (1986). La *République* de Platon et la communauté des femmes. *L'Antiquité classique* 55, p. 142-162.
- SANTAS, G. (2002). Légalité, justice et femmes dans la *République* et les *Lois* de Platon. *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques* 16(2), p. 309-330.
- SAXONHOUSE, A.W. (1997). The Philosopher and the Female in the Political Thought of Plato. In: KRAUT, R. (ed.). *Plato's Republic: Critical Essays*. New York, Rowman & Littlefield, p. 95-114.
- SCHÖPSDAU, K. (2002). Des repas en commun pour les femmes - une utopie platonicienne. *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques* 16(2), p. 331-340.
- SEBILLOTE CUCHET, V. (2016). Ces citoyennes qui reconfigurent le politique. Trente ans de travaux sur l'Antiquité grecque. *Clio. Femmes, Genre, Histoire* 43 | 2016, Available at <http://journals.openedition.org/clio/12998>
- SMITH, N.D. (1983). Plato and Aristotle on the Nature of Women. *The Journal of the History of Philosophy* 21, p. 467-478.
- TOWNSEND, M. (2017). *The Women's Question in Plato's Republic*. Lexington Books.
- TUANA, N. (ed.) (1994). *Feminist interpretations of Plato*. Philadelphia, Pennsylvania State University Press.
- VALDÉS GUÍA, M. (2017). Fêtes de citoyennes, délibération et justice féminine sur l'Aréopage (Athènes, Ve siècle avant J.-C.). *Clio. Femmes, Genre, Histoire* 45 | 2017, Available at <http://journals.openedition.org/clio/13589>
- VLASTOS, G. (1995). Was Plato a Feminist? In: GRAHAM, D.W. (ed.). *Studies in Greek Philosophy*. Princeton, Princeton University Press, vol. 2, p. 133-143.

Notes

- 1 Sur ces deux termes : Grange 2010.
- 2 Sur les similitudes entre femmes et philosophes au Livre V de la *République* : Townsend 2017, 4.
- 3 Longtemps assumée par les femmes, la fonction d'intendant(e) (*oikonomos*) tend à devenir masculine au IV^e siècle. Voir Descat 1988, 105-107.
- 4 Hésiode : *Catalogue des Femmes*, I. Voir Loraux 1981, 75-118.
- 5 Hésiode applique cet adjectif à Pandore (*Les Travaux et les jours*, 67). Il peut être péjoratif (*Odyssée* XI, 364 ; *Iliade* XXII, 281 ; Théognis, *Élégies* 1, 965-966, où le terme est associé à κίβδηλος, « trompeur », et à κρύπτειν, « dissimuler » ; Eschyle, *Euménides*, 149-164), ou laudatif : *Odyssée* XIII, 291 ou XXI, 397.
- 6 Pour les emplois du verbe λανθάνω dans ce contexte, voir entre autres : *Rep.* I, 345a ; 348d, et l'histoire de Gygès : *Rep.* II, 361a, 365c-e. Voir aussi *Rep.* III, 392b ; IX, 580c ; X, 591b. Sur ce thème : *Gorg.* 472e.
- 7 Sur ce passage : García Quintela 1989.
- 8 Pour un examen détaillé de ce passage : Schöpsdau 2002.
- 9 Sur cette controverse, voir Lisi 2018.
- 10 Mes chaleureux remerciements à Aida Fernández Prieto, Miriam Valdés Guía, Matthieu Guyot, Michel Briand, Marco García Quintela et Bruno Ferrer i Higuera, dont les suggestions et commentaires m'ont permis d'améliorer substantiellement une première version de ce texte.

