



HAL
open science

La sexualité dans les trois Républiques

Olivier Renault

► **To cite this version:**

Olivier Renault. La sexualité dans les trois Républiques. Juliette Lemaire; Suzanne Husson. Les trois Républiques, J. Vrin, pp.133-164, 2022, 978-2-7116-2992-3. hal-04232687

HAL Id: hal-04232687

<https://hal.science/hal-04232687>

Submitted on 11 Oct 2023

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

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

La sexualité dans les trois *Républiques*

Olivier RENAUT

Parmi les propositions communes aux trois *Républiques* de Platon, Diogène et Zénon, dans lesquelles certaines dimensions de la vie humaine sont profondément modifiées ou libérées, celle de la législation des pratiques sexuelles est certainement la plus saillante. Les trois *Républiques* se rejoignent à première vue à travers la promotion d'une sexualité libérée, parfois débridée et licencieuse : Socrate prévient du caractère choquant de la nudité des gardiens et des gardiennes dans les palestres, Diogène s'amuse du spectacle des relations sexuelles pratiquées en public, et Zénon joue à parler indifféremment du lien marital et de l'inceste. Au-delà du scandale, choisir de faire de la sexualité un élément de l'utopie politique est un geste philosophique important. La sexualité est en effet un enjeu de cohésion sociale à travers différentes institutions ou tabous (pédérastie, mariage et adultère, procréation, prostitution, inceste, etc.) ; la régler, la libérer, la réformer, c'est nécessairement toucher la constitution politique et l'organisation sociale. Étudier la sexualité dans les trois *Républiques*, c'est donc s'attacher à des représentations qui nous informent sur la manière dont la nature humaine et la vertu sont considérées par chacun de nos auteurs¹. Or, au-delà de l'apparente similitude des propositions entre les trois *Républiques* du fait de leur caractère potentiellement scandaleux, ce sont des présupposés anthropologiques distincts qui sont convoqués.

Mais avant d'entrer dans le détail de la législation sexuelle des trois *Républiques*, on doit rappeler de quelle manière nous devons nous garder d'envisager la « sexualité » chez ces trois penseurs avec nos représentations contemporaines sur les pratiques sexuelles².

Tout d'abord, la sexualité chez les anciens n'est pas un champ autonome de la psychologie individuelle, plus ou moins pathologisé, définissant une « identité sexuelle » à travers un ensemble de pratiques préconisées ou proscrites. Si les notions modernes et contemporaines d'objet sexuel, de but sexuel et de fonction sexuelle

¹ Notre point de départ s'apparente à celui de l'*Histoire de la sexualité* de M. Foucault, en cherchant comment sont façonnés les plaisirs et peines, dans leur contenu, dans leur vécu même, dans leur licéité, leur valeur. Cependant, Foucault ne s'intéresse pas à la « législation » sexuelle en tant que telle, mais à une « moralisation » de la question du plaisir (en particulier sexuel). Voir M. Foucault, *Histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 37, à propos de la différence entre codification et moralisation des pratiques sexuelles, notamment chez Platon.

² Pour un aperçu d'ensemble sur cette question de l'étude de la sexualité dans les études anciennes, voir le chapitre inaugural de D. M. Halperin, *Cent ans d'homosexualité et autres essais sur l'amour grec*, trad. par I. Châtelet, Paris, EPEL, 2000.

peuvent apparaître opératoires pour notre propre compréhension des trois *Républiques*, on doit cependant s'en méfier dans la mesure où il n'existe pas, en Grèce, d'« identité sexuelle » de l'individu.

Corrélativement, ce sont les *actes* sexuels, c'est-à-dire un ensemble de pratiques et de comportements que rétrospectivement parfois nous associons à la sexualité, qui doivent retenir notre attention. Pour reprendre les termes de D. Halperin, il s'agit de penser une sexualité sans subjectivité, et se défaire par exemple de l'usage du terme « homosexualité » dans l'Antiquité, terme qui n'a tout simplement pas de sens si nous l'employons comme une disposition psychologique qui incline un individu vers un *objet* sexuel déterminé, et que nous envisageons très souvent comme synonyme de pédérastie (afin d'éviter cette ambiguïté, nous parlerons donc de relation entre partenaires de même sexe). La sexualité telle qu'on l'entend ici doit renvoyer à l'appréhension politico-sociale du désir des individus qui composent la cité ; ainsi les interdictions, et surtout les prescriptions de comportements ou d'actions sexuels doivent-elles être lues comme des tentatives d'éducation du plaisir (en particulier sexuel) et d'un ensemble de désirs, dans une communauté particulière (la cité, la cité naturelle, la cité cosmique du sage).

Une dernière précaution méthodologique s'impose pour la lecture de nos trois *Républiques*. Il est difficile, sinon impossible, d'attribuer à chacun de nos auteurs une position sur la sexualité qui ne soit pas problématique. Cette précaution vaut pour les deux auteurs pour lesquels le plus souvent nous sommes réduits à la conjecture du fait de la rareté et de la nature des sources utilisées : Diogène et Zénon ; mais elle est aussi valable pour Platon, auquel on attribue souvent des positions probablement trop tranchées sur des catégories anachroniques, l'« homosexualité » et la pédérastie en faisant bien évidemment partie³. Ces précautions méthodologiques sont d'autant plus importantes lorsque nous affrontons des textes qui font des relations sexuelles et de leur (dé)régulation une question politique et sociale centrale. Car les trois *Républiques* s'accordent sur le fait que les pratiques sexuelles ont des effets sur la cité, sur les dispositions vertueuses de chacun, sur la nature des liens créés entre partenaires, sur la procréation. En d'autres termes, la sexualité est avant tout une affaire politique, de sorte que chaque prescription ne doit pas être comprise indépendamment du contexte politique et social de l'utopie proposée⁴.

³ L'exemple le plus fameux est peut-être le discours de Pausanias au début du *Banquet* de Platon, cité par de nombreux historiens de la sexualité dans l'Antiquité, et par peu de philosophes. Les interprètes attribuent un rôle positif à ce discours d'un point de vue historique (puisque il nous renseigne sur ce qu'est la pédérastie athénienne), et négatif d'un point de vue philosophique (puisque il serait un discours auquel Platon ne souscrirait pas, dans la mesure où Platon condamnerait fermement « l'homosexualité », notamment dans les *Lois*). Cet exemple n'est pas anodin pour notre étude, puisque le rattachement de Zénon à la tradition d'une « pédérastie pausanienne » fait question, comme j'aurai l'occasion de le préciser en conclusion.

⁴ On doit d'autant plus être attentif aux stratégies de nos auteurs que le recours à l'Antiquité pour l'analyse de notre propre « sexualité » souffre souvent du même aveuglement à l'égard de

Nous partirons d'abord de la définition par chacun de nos auteurs du désir sexuel afin de constater au moins une prémisse commune : le désir sexuel est naturel, même s'il conserve une spécificité par rapport aux autres désirs du corps, ce qui le rend crucial dans un contexte politique. Nous pourrions alors envisager les types d'unions prescrites, tolérées et proscrites dans chacune des cités afin de mieux cerner quel type de sexualité retient l'attention des législateurs ou des philosophes. C'est à ce sujet que les différences entre nos trois auteurs sont les plus saillantes, puisque Diogène fait preuve d'un antiplatonisme radical, tandis que Zénon, dialoguant probablement avec la tradition cynique, affirme le caractère indifférent de l'acte sexuel, notamment à travers l'exemple de l'inceste. Enfin, nous vérifierons chez chacun des auteurs quelles sont les modalités de publicité de la sexualité. Car tout en étant reconnue comme un enjeu communautaire capital, les individus doivent, à propos de leur propre vie sexuelle, adopter une attitude particulière face à ce qu'il convient d'appeler des normes de la sexualité : il en va donc de la définition du sens de la honte, de la pudeur et de l'impudence dans les relations sexuelles.

Nature du désir sexuel

Platon

Au livre I de la *République* de Platon, Céphale énumère les désirs que ses compagnons d'âge ne cessent de regretter : « les plaisirs de l'amour, le vin, la bonne chère et les plaisirs du même ordre (περί τε τὰ φροδίσια καὶ περί πότους τε καὶ εὐωχίας καὶ ἄλλ' ἄττα ἃ τῶν τοιούτων ἔχεται) »⁵. Cette triade est reprise tout au long de la *République*, la modération elle-même recevant une première définition comme maîtrise de ces trois types de désirs⁶. Ces trois exemples fonctionnent donc comme les types les plus éminents d'une espèce particulière de désirs qui émane de la fonction désirante de l'âme (τὸ ἐπιθυμητικόν). Faim et soif sont analysées dans la suite du livre IV comme « les plus manifestes » parmi cette « espèce particulière de désirs » (437d2), et si les deux premiers manifestent le mieux les phénomènes de manque et de réplétion caractéristiques du désir corporel (437d8-e6), Socrate suggère que le désir érotique

ces contextes. En témoigne le cas bien connu d'un amendement de 1992, jugé anti-constitutionnel par la cour suprême, dans le Colorado, à Denver, où ont débattu des « experts » philosophes sur la moralité d'un amendement visant à amoindrir certaines protections contre les minorités gay, lesbiennes et bisexuelles. Le débat, qui prenait à témoin les *Lois* de Platon et la signification d'un terme grec, *tolmèma*, vit s'opposer alors John Finnis, Robert George, et Martha Nussbaum, pour savoir si selon Platon, « homosexual conduct [w]as intrinsically shameful, immoral, depraved and depraving ». Sur ce point voir M. C. Nussbaum, « Platonic Love and Colorado Law: The Relevance of Ancient Greek Norms to Modern Sexual Controversies », *Virginia Law Review*, vol. 80, n° 7, 1994, p. 1515-1651, en particulier p. 1555.

⁵ Platon, *République*, 329a6-7. Sauf indication contraire, toutes les traductions de la *République* sont empruntées à G. Leroux (Platon, *La République*, trad. par G. Leroux, Paris, Flammarion, 2002).

⁶ *Ibid.*, 389e1-2. Voir également 426a-b, et 580e.

semble fonctionner de la même façon (439d4-8) ⁷. Cette similarité entre la faim, la soif et le sexe est rappelée au livre VIII, lorsqu'il s'agit de départager les « besoins naturels et nécessaires » de ceux qui ne le sont pas. Le désir de se nourrir, utile et irrésistible pour les vivants que nous sommes, est distingué de celui qui est « nuisible pour le corps comme il l'est pour l'âme, si on pense à la sagesse et à la modération » – par exemple le désir dépensier des « mets élaborés » (559a11-c5). Et Socrate d'ajouter : « Nous en dirons autant des désirs amoureux et des autres (οὕτω δὴ καὶ περὶ ἀφροδισίων καὶ τῶν ἄλλων φήσομεν) » (559c6). Le désir sexuel est bien un désir naturel et nécessaire, mais il est potentiellement dangereux lorsqu'il ne touche plus seulement à l'entretien du corps, mais à la constitution de l'âme, risquant de compromettre la sagesse et la modération ⁸.

Platon distingue cependant le désir sexuel des autres désirs de la même fonction de l'âme de trois manières.

Tout d'abord, il est potentiellement plus intense :

Or, y a-t-il pour toi un plaisir plus grand et plus vif (μείζω δέ τινα καὶ ὀξυτέρων) que les plaisirs des choses de l'amour ? – Non, dit-il, et il n'y en a pas de plus fou (μανικωτέρων). (403a4-6)

Par ailleurs, le désir sexuel peut apparaître plus facilement décorrélé d'une de ses fonctions naturelles, la procréation. À la fin du *Timée*, Platon décrit le plaisir sexuel comme une délivrance d'une douleur provoquée par le désir de génération (91a1-d5). Si le plaisir sexuel est découplé de sa fonction procréatrice, il devrait alors être non naturel et non nécessaire. Cependant, alors que la faim et la soif ont pour fonction naturelle et nécessaire de restaurer un état du vivant lui permettant une vie saine et vigoureuse ⁹, le plaisir sexuel, lui, semble pouvoir être expérimenté pour lui-même, notamment comme on le verra chez les gardiens âgés.

⁷ En effet, à la fin de la démonstration de la différence entre fonction désirante et fonction rationnelle, qui n'a pris appui que sur les exemples de la faim et de la soif, Platon semble réintégrer le désir sexuel : « Nous n'aurions donc pas tort, repris-je, de soutenir qu'il s'agit de deux principes, et qu'ils diffèrent l'un de l'autre : l'un, celui par lequel l'âme raisonne, nous le nommerons le principe rationnel de l'âme ; l'autre, celui par lequel elle aime, a faim, a soif et qui l'excite de tous les désirs, celui-là, nous le nommerons le principe dépourvu de raison et désirant, lui qui accompagne un ensemble de satisfactions et de plaisirs (τὸ δὲ ὧ ἔρᾳ τε καὶ πεινῇ καὶ διψῇ καὶ περὶ τὰς ἄλλας ἐπιθυμίας ἐπτόηται ἀλόγιστόν τε καὶ ἐπιθυμητικόν, πληρώσεών τινων καὶ ἡδονῶν ἐταῖρον) ». La nature partiellement « sexuelle » du désir morbide de Léontios de regarder les cadavres en 440a peut confirmer que l'*epithumètikon* est la source du désir / plaisir sexuel.

⁸ Pour une présentation très proche de ces désirs et de leur dangerosité, voir *Lois* VI, 782d10-783b1.

⁹ « Ce désir de nourriture est en quelque sorte nécessaire pour deux raisons : il s'agit d'un désir utile, et d'autre part c'est un désir auquel un être vivant ne peut résister – Oui. – Et le désir de la cuisine apprêtée également, s'il peut contribuer à la bonne forme physique » (*R.*, 559b3-4).

Enfin, même si Socrate rappelle dès le livre II qu'une cité qui raffine sa cuisine et fait varier les boissons est déjà une cité de pourceaux (voir 372c-d), c'est surtout le désir sexuel qui touche au cœur de la communauté politique et l'entraîne, par l'effet de mauvaises unions, vers la démesure. Glaucon le confirme à propos de la communauté des gardiens, qui devront faire face à une « nécessité érotique » du fait de leur promiscuité :

Comme ils auront en commun leurs logements et aussi les repas collectifs, et qu'aucun d'entre eux ne possédera privéement rien de tel, ils seront dès lors ensemble et c'est ensemble qu'ils se mêleront dans les gymnases aussi bien que dans toute leur formation et que, en vertu d'une nécessité que je crois naturelle (ὕπ' ἀνάγκης οἴμαι τῆς ἐμφύτου), ils seront poussés à s'unir les uns aux autres. Ne crois-tu pas que nous parlions ici de réelles nécessités ? – De nécessités qui ne seront pas géométriques (οὐ γεωμετρικαῖς), dit-il, mais bien érotiques (ἐρωτικαῖς ἀνάγκαις), et qui risquent d'être plus stimulantes que les autres pour convaincre et entraîner la masse du peuple ¹⁰.

Il faut cependant immédiatement préciser qu'il n'y a pas de condamnation du rapport sexuel en tant que tel dans la *République*. Si l'on en croit non seulement l'encouragement fait aux bons naturels de s'unir le plus souvent possible pendant leur période de maturité et de fécondité, et surtout la permission faite aux gardiens et gardiennes plus âgés de s'unir avec qui ils / elles veulent, c'est que l'acte sexuel, et le plaisir qui en découle, ne sont intrinsèquement pas mauvais ; ce sont les conditions sociales, publiques et politiques dans lequel l'acte est accompli qui le rendent tel, comme en témoignent les quelques restrictions de partenaires que doivent respecter les gardiens et les gardiennes qui ne sont plus en âge de procréer.

Mais lorsque par ailleurs, les femmes et les hommes auront dépassé l'âge d'engendrer, nous laisserons, je pense, les hommes quasiment libres de s'unir avec qui ils veulent (ἀφήσομέν που ἐλευθέρους αὐτοὺς συγγίγνεσθαι ᾧ ἂν ἐθέλωσι), sauf avec leur fille, leur mère, les filles de leurs filles et les femmes en remontant plus haut que la mère ; il en sera de même pour les femmes : sauf avec leur fils, leur père et les parents de ceux-ci en ligne ascendante ou descendante. Instruits de toutes ces restrictions (καὶ ταῦτά γ' ἤδη πάντα διακελευσάμενοι), ils auront à cœur par-dessus tout de ne jamais

¹⁰ R. 458c8-d7. Les nécessités « géométriques » découlent de la mise en commun radicale de tous les biens de la communauté des gardiens. Cette mise en commun exige également de vivre dans le même habitat. L'adjectif « géométrique » qui renvoie au traitement égalitaire de la condition des gardiens s'oppose ainsi à « érotique » dans la mesure où cette nécessité risque d'introduire des affinités préférentielles et électives. Que le désir sexuel soit particulièrement visé par Platon dans l'éducation des désirs et des plaisirs dans la communauté des gardiens, plutôt que la faim et la soif, n'est pas douteux : voir à ce sujet les analyses de K. Schöpsdau, « Des repas en commun pour les femmes - une utopie platonicienne », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, vol. 16, n° 2, 2002, p. 331-340, en particulier p. 335 sq.

faire voir la lumière du jour ne fut-ce qu'à un seul fruit de la grossesse (μηδ' εἰς φῶς ἐκφέρειν κύημα), si d'aventure il avait été conçu ; et dans le cas où l'un d'eux force le passage (ἐὰν δέ τι βιάσῃται), qu'on en dispose de telle façon qu'il n'y ait aucune subsistance pour lui ¹¹.

Retenons pour le moment de Platon ces trois éléments : a) le désir sexuel, par analogie avec la faim et la soif, est un désir naturel appartenant à une espèce de désir qui relève, dans la *République*, de la fonction psychique désirante. b) De même que la faim et la soif, le désir sexuel peut être assouvi en ayant une forme d'utilité. Il semble que le plaisir sexuel vise la procréation, seule finalité qui importe au législateur. c) Le plaisir sexuel peut cependant être expérimenté pour lui-même chez les vieux gardiens — ce qui nous invite à nous méfier de la « naturalité » de la finalité procréatrice de ce désir ¹². En un mot, le désir sexuel dans la *République* de Platon est un désir aussi naturel que la faim et la soif. Il est donc possible de l'assouvir dans la modération et la justice, tant que l'acte sexuel est exécuté conformément à l'organisation fonctionnelle de la cité dont la procréation régulée est l'une des clefs de sa conservation et de sa pérennité.

Diogène

Nous trouvons dans les témoignages sur Diogène de Sinope des éléments qui peuvent éclairer l'apparente promotion d'une sexualité libérée dans sa réécriture de la *République*. Diogène hérite bien de l'idée selon laquelle le désir et le plaisir sexuels sont aussi naturels que la faim et la soif, auxquelles il les compare lui aussi. Contre Platon en revanche, Diogène tire de la naturalité de ces désirs sexuels l'inconséquence qu'il y a à les traiter différemment des autres désirs naturels, relativement à leur publicité. En effet, assouvir son désir sexuel est aussi naturel que d'étancher sa soif et à ce titre il n'y a pas de raison de projeter sur le plaisir sexuel un quelconque jugement de valeur qui oblige à la convenance et à la pudeur ; plus encore, le plaisir sexuel trouve sa fin en lui-même, indépendamment de la fonction de procréation à laquelle Platon semble l'attacher dans sa *République*. La naturalité du désir sexuel constitue chez Diogène un argument pour contester les règles sociales de convenance et de réserve, et pour rendre visible la nature que la loi artificielle a occultée, au moyen du scandale. Telle est la fonction de l'apologie de la masturbation, dont Diogène Laërce nous rapporte l'anecdote par deux fois :

¹¹ Platon, *République*, 461b9-c7 (trad. Leroux légèrement modifiée).

¹² Pour être plus exact, la procréation serait « naturelle » pour autant qu'elle obéit à une loi fonctionnelle, qui associe à chaque « nature » sa « tâche » (*ergon*). Voir sur ce problème J.-F. Pradeau, *Platon et la cité*, Paris, P.U.F., 1997, en particulier p. 33-48.

Un jour qu'il se masturbait (ποτε χειρουργῶν) sur la place publique (ἐπ' ἀγορᾶς), il dit : « Si seulement en se frottant aussi le ventre il était possible de calmer sa faim ! »¹³.

Il avait l'habitude (εἰώθει) de tout faire en public (ἐν τῷ μέσῳ), aussi bien les œuvres de Déméter que celles d'Aphrodite, et il formulait des raisonnements par interrogation du style : « S'il n'y a rien de déplacé (ἄτοπον) à déjeuner, il n'y a rien de déplacé non plus à le faire sur la place publique (ἐν ἀγορᾷ). Or, déjeuner n'est pas déplacé, donc il n'est pas déplacé non plus de déjeuner sur la place publique. » Il se masturbait constamment en public (χειρουργῶν δ' ἐν μέσῳ συνεχῆς) et disait : « ah ! Si seulement en se frottant aussi le ventre, on pouvait calmer sa faim ! »¹⁴.

Dans la seconde version de l'anecdote, le raisonnement de Diogène semble tirer que se masturber en public n'est pas honteux du fait que manger en public ne l'est pas non plus. Mais ce raisonnement implicite ne doit pas nous empêcher de constater que contrairement à Platon, c'est la faim qui est comprise par analogie avec le plaisir sexuel et non l'inverse, comme si le plaisir sexuel était plus immédiat et qu'on pouvait plus facilement s'en acquitter. Faim et plaisir sexuel sont donc de même « nature », et c'est en vertu de cette identité que Diogène heurte la convenance, en refusant que le partage public-privé ne vienne régler artificiellement l'assouvissement des besoins les plus naturels. Le scandale de cette anecdote tient à trois éléments. 1) La pratique de l'onanisme est sans doute ici préjugée comme scandaleuse en elle-même¹⁵ — et Diogène s'en amuse lorsqu'il rappelle l'utilité qu'il y a à se servir de ses mains plutôt que de recourir à une courtisane¹⁶. 2) Ce qui produit le scandale est l'exhibition de cet acte en public (ἐπ' ἀγορᾶς, ἐν μέσῳ, ἐν ἀγορᾷ), laissant entendre que l'acte lui-même doit se produire « en privé », à l'abri des regards d'autrui, tout comme les couples légitimes, comme en témoigne clairement l'impudence des époux cyniques Hipparchia et Cratès¹⁷. S'il est probable que l'adultère consommé en public ait produit un plus

¹³ D.L. VI, 46. Sauf indication contraire, toutes les traductions des écrits de de Diogène Laërce sont issues de la traduction collective Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, trad. par J.-F. Balaudé, L. Brisson, J. Brunschwig [et al.], éd. par M.-O. Goulet-Cazé, Paris, France, Librairie générale française, 1999. Le livre VI est traduit par M.-O. Goulet-Cazé, le livre VII sur Zénon par R. Goulet.

¹⁴ D.L. VI, 69.

¹⁵ K. J. Dover, *Greek Homosexuality*, Cambridge, Harvard University Press, 1978, p. 97 note que la masturbation constituait en tous les cas un élément comique.

¹⁶ Galien, *De loc. affect.* VI, 8, 419. Ces passages sur la masturbation sont donc à mon sens à distinguer des scènes de couple faisant l'amour en public. Ce n'est pas la même norme sociale qui est visée dans les deux cas : la masturbation nie le caractère relationnel du plaisir sexuel ; l'amour du couple en public dénonce la fausse pudeur de la civilisation.

¹⁷ Sur Hipparchia et Cratès qui font l'amour en public, voir D.L. VI, 96-97, et Apulée, *Florilèges*, 14. Voir à ce sujet M.-O. Goulet-Cazé, « Le cynisme ancien et la sexualité », *Clio, Femmes, Genre*,

grand effet encore, il suffit de souligner ici que la dimension symbolique et publique de l'union maritale est clairement distinguée de l'acte sexuel lui-même. 3) Le scandale est également accentué, dans la seconde version de l'anecdote, par la pratique habituelle et répétée de la masturbation (εἰώθει, συνεχές). La valeur d'exemple donnée par un mode de vie habituel et néanmoins atopique de Diogène contribue à amplifier le scandale d'un désir et d'un plaisir sexuel que la société échouerait à réguler par le biais de normes et de lois artificielles.

Ce que la pratique de l'onanisme cynique démontre, à savoir la distinction nécessaire entre la naturalité du désir sexuel (et du plaisir qui découle de son assouvissement) et le jugement politique et social qui lui est injustement associé, est confirmé par la place réservée au mariage selon Diogène. Le mariage apparaît en effet comme une institution artificielle qui consacre la procréation comme fin naturelle de l'union sexuelle, ce que Diogène conteste. Le mariage, traditionnellement présenté indépendamment de toute sexualité explicite, est violemment critiqué par Diogène qui préconise l'union sexuelle comme mode d'association naturelle.

La seule vraie citoyenneté est celle qui s'exerce dans l'univers. Il disait aussi que les femmes doivent être communes (ἔλεγε δὲ καὶ κοινὰς εἶναι δεῖν τὰς γυναῖκας), ne parlant même pas de mariage (γάμον μηδὲ ὀνομάζων), mais d'accouplement (συνεῖναι) d'un homme qui a séduit une femme avec la femme séduite (τὸν πείσαντα τῇ πεισθείσῃ). Pour cette raison aussi il demandait la communauté des enfants ¹⁸.

L'antiplatonisme de Diogène repose donc sur une prémisse platonicienne : le désir et le plaisir sexuels sont naturels. Cette naturalité commande à chacun de se débarrasser des normes et des règles artificielles, qui en font un désir et un plaisir qui doivent être réglés par des représentations sociales. On ne trouve, chez Diogène, aucune trace de l'idée platonicienne de l'*hubris* constitutive du désir sexuel. En effet, en soulignant leur origine naturelle, Diogène les débarrasse des jugements qui les grèvent ; Diogène peut alors contrevenir à un principe platonicien qui semble bien établi, à savoir que le désir sexuel dans la cité doit être lié à l'impératif d'une procréation eugéniste.

Zénon

Il est plus difficile de statuer sur la naturalité du désir et du plaisir sexuels chez Zénon de Citium, dont les témoignages sont plus rares à ce sujet, et très souvent polémiques ¹⁹.

Histoire, n° 22, 2005, p. 17-35. Nous revenons plus bas sur cette question de la publicité de la relation érotique dans la quatrième section.

¹⁸ D.L. VI, 72. Sur le mariage, voir également D.L. VI, 29 et 54.

¹⁹ La polémique se retrouve d'ailleurs chez les commentateurs : comparez M. Schofield, *The Stoic Idea of the City*, Chicago, University of Chicago Press, 1999, et K. L. Gaca, *The Making of Fornication : Erôs, Ethics, and Political Reform in Greek Philosophy and Early Christianity*,

Il faut sans doute commencer par dissiper une ambiguïté concernant *erôs* dans les témoignages relatifs à Zénon et à Chrysippe, dans la mesure où il est tantôt présenté comme une passion (παθός), tantôt comme une impulsion naturelle caractéristique du sage. La manière dont la postérité a considéré la place de l'acte sexuel (συνουσία) dans la pensée de Zénon est déterminante pour cette distinction. En effet, dans la liste des passions rapportées par Diogène Laërce, l'amour y figure au titre d'un « désir » (ἐπιθυμία) qui est une « tendance irrationnelle » (ἄλογος ὄρεξις), aux côtés de la colère ou de la haine. On peut ainsi lire que : « l'amour est un désir qui ne concerne pas les sages (ἔρωσ δέ ἐστὶν ἐπιθυμία τις οὐχὶ περὶ σπουδαίους) » (D.L. VII, 113) ²⁰. Cependant, l'appartenance d'*erôs* à la liste des passions est démentie dans d'autres témoignages, puisque Zénon distingue clairement l'impulsion naturelle du sage vers l'amitié, impulsion appelée *erôs*, du désir de commerce sexuel ²¹.

L'amour (ἔρωτα) est un effort (ἐπιβολήν) pour se faire un ami à cause de la beauté qui se manifeste. Il vise non pas l'union (sexuelle) mais l'amitié (καὶ μὴ εἶναι συνουσίας, ἀλλὰ φιλίας). En tout cas, Trasonidès, bien qu'il eût la femme qu'il aimait en son pouvoir, s'abstint d'elle (ἀπέχεσθαι αὐτῆς) du fait qu'elle le haïssait. L'amour (vise) donc l'amitié, comme le dit Chrysippe dans son traité *Sur l'amour*. Et il n'est pas condamnable en lui-même. Et la beauté est la fleur de la vertu ²².

Ce témoignage ne peut néanmoins suffire pour dire que l'amour stoïcien est dépourvu de relation sexuelle : Trasonidès évite tout commerce sexuel *forcé* avec sa femme puisqu'aucune relation d'amitié ne les lie, mais il en irait probablement autrement si elle ne le haïssait pas. Stobée rapporte justement que la relation sexuelle est incluse dans la relation d'amitié promue par le sage :

L'homme érotique se dit en deux sens : l'un est tel selon la vertu puisqu'il est sage, l'autre l'est par vice puisqu'on le blâme comme

Berkeley, University of California Press, 2003. K. Vogt étudie pour sa part les « thèses scandaleuses » de Zénon et de Chrysippe en tenant davantage compte des contextes de citations et de transmission que Gaca (K. M. Vogt, *Law, Reason, and the Cosmic City: Political Philosophy in the Early Stoa*, Oxford, Oxford University Press, 2008). Voir également C. Gill, « Stoic Erôs - Is there such a thing ? », dans E. Sanders, C. Thumiger et N. J. Lowe (éds.), *Erôs in Ancient Greece*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 143-157.

²⁰ En adoptant ici la leçon des manuscrits courants, et non le texte de la *Souda*.

²¹ Je suis ici la suggestion de R. Goulet dans sa reconstitution probable du texte de Diogène (Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, op. cit. p. 860, n. 2).

²² D.L. VII, 130 (trad. R. Goulet modifiée). Je retiens ici la leçon ἐπίμεμπτον (P) (« condamnable ») au lieu de θεόπεμπτον (BPF) (« d'origine divine »), malgré les parallèles de D.L. X, 118 auxquels renvoie R. Goulet dans sa traduction. Ces passages suggèrent en effet le problème de la nature et de l'avantage de la relation sexuelle, et de sa compatibilité avec la loi. Quelle que soit la leçon retenue, il s'agit de souligner le caractère indifférent d'*erôs* et de la relation sexuelle

une sorte d'érotomane (έρωτομανῆ). (...) « Celui qui est digne d'amour (ἀξιέραστον) » signifie la même chose que « celui qui est digne d'amitié (ἀξιοφιλήτω) », et non que « celui qui est digne de plaisir (ἀξιαπολάστω) ». Car celui qui est digne d'un amour sage (ἄξιον σπουδαίου ἔρωτος) est celui-là même qui est digne d'amour. Ils considèrent que la vertu dans les banquets est similaire à la vertu en amour ; la première consiste en une connaissance qui porte sur ce qui est approprié dans un banquet (περὶ τὸ ἐν συμποσίῳ καθήκον), par exemple comment il faut mener un banquet et comment il faut y boire ; l'autre est la connaissance de la chasse aux jeunes gens bien nés (ἐπιστήμην νέων θήρας εὐφυῶν), qui est un encouragement à la connaissance vertueuse (προτρεπτικὴν οὖσαν ἐπὶ τὴν κατ' ἀρετήν) ; d'une manière générale, c'est la connaissance d'aimer selon le beau (καὶ καθόλου ἐπιστήμην τοῦ καλῶς ἐρᾶν). C'est pourquoi ils disent aussi que celui qui est sensé s'engagera dans une relation amoureuse (ἐρασθήσεσθαι τὸν νοῦν ἔχοντα). Aimer est en soi seul indifférent (<τὸ δὲ ἐρᾶν> αὐτὸ μόνον ἀδιάφορον εἶναι), puisqu'il concerne aussi parfois les gens grossiers (περὶ φαύλους). L'amour n'est ni un désir ni amour d'un objet grossier, mais un effort pour se faire des amis du fait de l'apparition de la beauté (τὸν δὲ ἔρωτα οὔτε ἐπιθυμίαν εἶναι οὔτε τινὸς φαύλου πράγματος, ἀλλ' ἐπιβολὴν φιλοποιίας διὰ κάλλους ἔμφασιν)²³.

Si ce témoignage semble accréditer au départ une distinction forte entre un amour charnel vulgaire et un amour qu'on pourrait imaginer chaste, rappelant ainsi une idéalisation de l'amour platonicien, la comparaison de la vertu amoureuse avec la connaissance de ce qui est approprié dans les banquets ne laisse guère de doute sur le caractère aussi sexuel d'*erôs*. Sans être un « obsédé sexuel », le sage stoïcien considère qu'il doit faire usage de la sexualité comme d'un indifférent. La résonnance platonicienne est encore plus accentuée, comme l'ont montré M. Schofield et C. Rowe, lorsqu'il s'agit de définir *erôs* comme une « chasse des jeunes gens bien nés », revêtant le caractère protreptique de l'*erôs* socratique²⁴. Cependant, il serait aussi faux d'opposer le plaisir sexuel à un amour chaste idéalisé par une finalité éducative. Cette chasse ne semble pas devoir renoncer à la relation sexuelle, mais, comme on l'a souvent suggéré, renvoie à une description d'*erôs* qui rappelle le discours de Pausanias dans le *Banquet* de Platon, où un mutuel avantage vers la vertu est échu aux deux partenaires, éraste et éromène, dès lors qu'ils entretiennent une relation où le

²³ Stobée, *Florilèges*, II, 7, 5b9, 3-19. Je traduis. Le terme ἐρωτομανής est relativement rare, et me semble ici signifier quelque chose comme notre « obsédé sexuel ». Voyez pour une opposition entre « érotomane » et « érotique », Athénée, *Deipnosophistes*, XIII, 72, l. 26-29.

²⁴ M. Schofield, *The Stoic Idea of the City*, op. cit., p. 28-35, et C. J. Rowe, « The *Politeiai* of Zeno and Plato », dans T. Scaltsas et A. S. Mason (éds.), *The Philosophy of Zeno : Zeno of Citium and his Legacy*, Larnaca, Municipality of Larnaca, 2002, p. 291-308, en particulier p. 304-305.

sexe n'est pas exclu ²⁵. Zénon ne condamne pas la sexualité en tant que telle : l'amoureux ne manifeste une passion que s'il cherche le plaisir sexuel comme ultime fin, sans qu'il y ait considération d'une fin plus inclusive que sont le bonheur et la vertu ²⁶. L'acte sexuel est un indifférent, voire un indifférent préférable s'il se porte vers les sages, ou s'il est pratiqué par le sage. En témoignent les nombreux passages, le plus souvent polémiques, qui racontent comment Zénon n'aurait pas manqué d'avoir des relations sexuelles de type pédérastique avec des jeunes garçons ²⁷.

C'est, à mon sens, cet *erôs* inclusif qui vise l'amitié et la vertu du partenaire, permettant des relations sexuelles, que Zénon promeut dans sa *République* :

Le sage sera amoureux (ἐρασθήσεσθαι) des jeunes gens (τῶν νέων) qui manifestent par leur apparence (τῶν ἐμφαινόντων διὰ τοῦ εἴδους) une disposition naturelle pour la vertu (τὴν πρὸς ἀρετὴν εὐφυΐαν), comme le disent Zénon dans sa *République*, Chrysippe dans son premier livre *Sur les genres de vie* et Apollodore dans son *Éthique* ²⁸.

Que la sexualité soit considérée comme un indifférent préférable n'empêche pas, bien au contraire, qu'elle puisse susciter le scandale au regard des normes sociales et politiques en vigueur. Nous nous contenterons ici de rappeler le témoignage de Sextus sur le caractère scandaleux d'une sexualité n'obéissant pas aux normes communes, permettant la pédérastie et l'inceste :

Il reste à dire que l'art de vivre est saisi à partir de celles de ses œuvres qui ont été consignées dans les livres. Comme il y en a beaucoup et qu'ils se ressemblent, j'en exposerai quelques-unes à titre d'exemple. Ainsi, le chef de leur secte, Zénon, parmi beaucoup de choses semblables concernant l'éducation des enfants (περὶ παίδων ἀγωγῆς), dit ceci dans ses *Discours* : « Écarter les cuisses de ses mignons ni plus ni moins que le faire avec ceux qui ne le sont pas, des filles ni plus ni moins que des garçons (διαμηρίζειν μηδὲν μᾶλλον μηδὲ ἥσσον παιδικὰ ἢ μὴ παιδικὰ, μηδὲ θήλεα ἢ ἄρρενα), car mignon ou pas, fille ou garçon, cela ne fait pas de différence,

²⁵ Sans souscrire aux formulations peu prudentes de Gaca (K. L. Gaca, *The making of fornication*, *op. cit.*, p. 60 : « Their idea of early Stoic *erôs* promotes practices of responsible and mutually friendly sexual conduct on a community-wide basis »), je me range à l'avis plus nuancé de B. Inwood, « Why do fools fall in love? », *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, vol. 41, n° S68, 1997, p. 55-69.

²⁶ Comme le montre à mon sens très justement C. Gill sur le caractère inclusif de la relation érotique, dans « Stoic Erôs - Is there such a thing? », *op. cit.*

²⁷ Voyez *SVF*, 247 (Athénée, *Deipnosophistes*, XIII, 15, 1-16), 249, (Sextus, *H.P.*, III, 200) ; 250 (Sextus, *H.P.*, III, 245) ; 251 (Sextus, *Adv. Math.*, XI, 190) ; 252 (Plutarque, *Quaest. Conv.* III, 6, 1, 653e) ; 253 (Epiphaneius, *Adv. Haeres* III, 36).

²⁸ D.L. VII, 129.

mais ce sont les mêmes choses qui leur seyent et leur conviennent (οὐ γὰρ διαφέρει ἐν παιδικοῖς ἢ μὴ παιδικοῖς, οὐδὲ θηλείαις ἢ ἄρρεσιν, ἀλλὰ ταύτᾳ πρέπει τε καὶ πρέποντά ἐστιν). » À propos de la piété filiale, notre homme dit, au sujet de l'histoire de Jocaste et d'Œdipe, qu'il n'y avait rien d'indigne (οὐκ ἦν δεινὸν) à ce qu'il caresse sa mère : « Si elle est en état de faiblesse et qu'il frotte avec ses mains quelque autre partie de son corps (ἀσθενοῦσαν ἕτερόν τι μέρος τοῦ σώματος τρίψας ταῖς χερσὶν), cela est utile et en rien honteux (ὠφέλει, οὐδὲν αἰσχρόν) ; si en frottant d'autres parties il lui fait du bien en mettant fin à sa douleur et s'il a produit, issus de sa mère, des enfants nobles, est-ce honteux (καὶ παῖδας ἐκ τῆς μητρὸς γενναίους ἐποίησεν, αἰσχρόν;) ? » Chrysippe lui aussi est d'accord avec cela ; ainsi dans sa *République* : « Il me semble que l'on peut traiter ces matières à la manière, qui n'est pas mauvaise, dont ont aujourd'hui coutume de la faire beaucoup de gens, de sorte que la mère puisse avoir des enfants de son fils, le père de sa fille et les gens issus de la même mère entre eux »²⁹.

On peut hésiter sur la valeur de ce passage ainsi que les témoignages concomitants sur Zénon et Chrysippe. Ces pratiques scandaleuses sont une expérience de pensée qui permet de revoir notre attitude vis-à-vis de ces actes apparemment odieux, l'attitude du sage se justifiant dans des circonstances exceptionnelles³⁰, faisant donc de certaines pratiques sexuelles des convenables circonstanciels. Il s'agit aussi, en un sens, d'une radicalisation d'inspiration cynique de la notion d'indifférent, fondant sur une nature sans fard des pratiques qui auraient été majoritairement condamnées³¹. Le caractère scandaleux de ces pratiques tient à une radicalisation, une mise à la limite de l'indifférence de l'objet poursuivi et de l'acte considéré³². La mise en regard de l'inceste et de l'anthropophagie procède ainsi de la radicalisation d'une prémisse platonicienne qui postule l'identité de nature entre le désir sexuel et la faim ou la soif. En revanche, le « scandale » de ces pratiques ne vise probablement pas, comme chez Diogène, l'imposition de normes qui étoufferaient le naturel qu'il faudrait libérer des conventions sociales ; il faudrait plutôt dire qu'*en dépit* du scandale, Zénon et

²⁹ Sextus Empiricus, *Esquisses Pyrrhoniennes*, III, 245-246 (trad. P. Pellegrin).

³⁰ P. A. Vander Waerdt, « Zeno's Republic and the Origins of Natural Law », *The Socratic Movement*, Ithaca, Cornell University Press, 1994, p. 272- 308.

³¹ C'est la ligne générale de la thèse de M.-O. Goulet-Cazé, *Les Kynika du stoïcisme*, Stuttgart, F. Steiner Verlag, 2003, nullement exclusive par ailleurs de la précédente interprétation. Voir en particulier le chapitre V, D, p. 129 sq.

³² Voir la mise au point de T. Bénatouïl, *Faire usage: la pratique du stoïcisme*, Paris, Vrin, 2006, p. 312-317 qui rappelle que la mention de ces actes scandaleux est efficace pour nous alerter de la singularité de la sagesse de l'ancien stoïcisme précisément parce que ces pratiques *ne sont pas présentées* comme des convenables circonstanciels, même si cet argument a pu être utilisé pour défendre des thèses réputées parfois trop inconvenantes. Voir également K. M. Vogt, *Law, Reason, and the Cosmic City*, op. cit., p. 23 sq.

Chrysippe entendent articuler une certaine liberté sexuelle avec une politique de cohésion des membres d'une même cité, idéale ou non. Car ces témoignages soulignent en creux le caractère naturel de la relation sexuelle *et* son importance politique déterminante à travers l'institution pédérastique et le mariage. En un mot, pour Zénon, la sexualité est un indifférent : l'acte sexuel est indifférent, l'objet sexuel est indifférent, et la pratique elle-même semble indifférente. Mais précisément en tant qu'indifférent inclus dans *erôs*, l'acte sexuel peut être conçu comme un convenable faisant partie d'un projet amoureux global visant l'éclosion de la vertu et la procréation régie par le mariage.

Quelle communauté sexuelle ?

S'il existe une particularité du désir sexuel, elle ne saurait, chez nos trois auteurs, relever d'une différence de nature avec d'autres désirs du même type. Ce qui en revanche le distingue, ce sont les symboles que la cité projette sur lui. L'acte sexuel véhicule une certaine représentation du partage entre âme et corps d'une part, entre nature et cité d'autre part, partage que les lois entendent régir puisque l'acte sexuel est associé à une finalité éducative et à une finalité procréatrice. Ces deux finalités nous conduisent donc à examiner la manière dont l'amour a lieu ou doit avoir lieu dans la cité. Or un des points de convergence apparent entre les trois *Républiques* est la « communauté » des hommes et des femmes, préconisée par nos trois auteurs, et notamment une communauté considérée du point de vue sexuel.

La régulation de la sexualité chez Platon

Comme on l'a vu, les potentialités du désir sexuel sont infinies pour Platon. Il n'est qu'à voir ce que le tyran désire dans son sommeil au début du livre IX :

– Mais de quels désirs et de quels plaisirs parles-tu ? – De ceux qui s'éveillent durant le sommeil, répondis-je, chaque fois que l'autre partie de l'âme – la partie qui est rationnelle, sereine et faite pour diriger – est endormie et que la partie bestiale et sauvage (τὸ δὲ θηριῶδες τε καὶ ἄγριον), repue d'aliments et de boissons (ἢ σίτων ἢ μέθης πλησθέν), s'agite et repoussant le sommeil cherche à se frayer un chemin et à assouvir ses penchants habituels (τὰ αὐτοῦ ἤθη). Tu sais que dans cet état, elle a l'audace (τολμᾷ) de tout entreprendre, comme si elle était déliée et libérée de toute honte et de toute sagesse rationnelle (αἰσχύνης καὶ φρονήσεως). Elle n'hésite aucunement à faire le projet, selon ce qu'elle se représente, de s'unir à sa mère (μητρὶ...μείγνυσθαι), ou à n'importe qui d'autre, humain, dieu, bête (ἄλλω τε ὄψωσιν ἀνθρώπων καὶ θεῶν καὶ θηρίων) : elle se souille de n'importe quelle ignominie, elle ne renonce à aucune nourriture, et pour le dire en un mot, elle ne

recule devant aucune folie ni aucune infamie (οὔτε ἀνοίας οὐδὲν ἐλλείπει οὔτ' ἀναισχυντίας) ³³.

Le tyran est ici présenté comme la figure d'un *erôs* sexuel débridé, outrepassant les nécessités naturelles pour se vautrer dans l'inceste, la bestialité, et se livrer peut-être à l'anthropophagie ³⁴. Audace, impudeur et déraison sont caractéristiques de l'*erôs* tyrannique que toute convenance sociale et politique a quitté. Par contraste avec le tyran, la communauté des hommes et des femmes dans la *République* de Platon continue d'obéir à une forme de pudeur, de retenue et de raison qui justifie une certaine restriction des actes sexuels, des objets sexuels et des pratiques sexuelles, comme le montre ce long passage du livre V qu'il faut citer en entier :

Eh bien maintenant, dans les mariages et la procréation des enfants, il semble bien que la rectitude de cette mesure ne soit pas de moindre valeur. – Comment cela ? – Il faut, dis-je, selon les points sur lesquels nous sommes tombés d'accord, que les hommes les meilleurs s'unissent aux femmes les meilleures le plus souvent possible (ὡς πλειστάκις), et le plus rarement possible pour les plus médiocres s'unissant aux femmes les plus médiocres ; il faut aussi nourrir la progéniture des premiers et non celle des autres, si on veut que le troupeau soit de qualité tout à fait supérieure ; et il faut enfin que tout cela se produise hors de la connaissance de tous, sauf des dirigeants eux-mêmes (ταῦτα πάντα γιγνόμενα λανθάνειν πλὴν αὐτοὺς τοὺς ἄρχοντας), si justement la troupe des gardiens doit être le plus possible exempte de dissension interne. – C'est tout à fait correct, dit-il. – Il faudra donc des législations instituant certaines fêtes au cours desquelles nous rassemblerons les promises et les promis ; il faudra également des sacrifices et des hymnes composés par nos poètes, convenant expressément aux cérémonies des mariages. Nous laisserons aux dirigeants la question du nombre des mariages afin que le plus possible ils préservent le même nombre d'hommes compte tenu des guerres, des maladies et de tous les facteurs de ce genre, et afin d'éviter que la cité ne devienne plus grande ou plus petite. – Avec raison, dit-il. – Je pense aussi qu'il faudra faire des tirages au sort sophistiqués (κλήροι...κομψοί), de manière que l'homme médiocre, après chaque union, en rende le sort responsable, et non les dirigeants. – Oui, certainement, dit-il. – Quant à ceux des jeunes qui excellent de leur côté, à la guerre ou ailleurs, il faut bien entendu leur accorder des privilèges, et toutes sortes de récompenses, en particulier une liberté plus généreuse de partager leur couche avec les femmes

³³ Platon, *République*, 571c-d (trad. Leroux légèrement modifiée).

³⁴ Comme le montre de manière assez convaincante B. S. Hook, « Oedipus and Thyestes among the Philosophers : Incest and Cannibalism in Plato, Diogenes, and Zeno », *Classical Philology*, vol. 100, n° 1, 2005, p. 17-40.

(ἀφθονεστέρα ἢ ἐξουσία τῆς τῶν γυναικῶν συγκοιμήσεως), de façon telle qu'en même temps, en vertu de ce prétexte (μετὰ προφάσεως), le plus grand nombre possible d'enfants soient conçus par la semence de tels hommes ³⁵.

La finalité de l'acte sexuel, à savoir la préservation de la quantité et de la qualité de la communauté des gardiens par le jeu de la procréation, doit être le principe régulateur des unions sexuelles. L'union « maritale », vidée de son sens ordinaire puisqu'elle ne dure que pour les besoins de la procréation, n'est promue qu'entre hommes et femmes de valeur. Les rituels associés à ces unions, de même que la célébration de la virilité des guerriers valeureux à qui l'on donne préséance dans leurs choix de partenaires, sont autant de stratagèmes pour utiliser l'acte sexuel *désiré pour lui-même* par les gardiens et gardiennes à des fins procréatrices fonctionnelles *qu'ils ignorent*. En ce sens, l'eugénisme platonicien, qu'il vaut mieux cacher aux gardiens afin de préserver l'unité de la communauté, donne lieu à la création de normes qui concernent une sexualité (fréquence, partenaires et pratiques) distincte de sa finalité procréatrice ³⁶. Il faudra donc, en vertu de cet impératif caché qu'est la procréation de bons naturels, régler des représentations sur la sexualité de sorte qu'elle puisse à la fois s'épanouir pour elle-même, mais de manière compatible avec la fonction sexuelle dans la cité. Sont donc à première vue exclues, pour les gardiens en âge de procréer du moins, les unions qui ne permettent pas la procréation de jeunes gardiens : unions avec les animaux et les dieux ; unions entre partenaires de même sexe. Sont également exclues les unions qui seraient susceptibles d'instiller la dissension dans la communauté de vie des gardiens : unions entre « père » et « fille », entre « mère » et « fils », les unions entre « frères » et « sœurs » étant tolérées (le lien de sang étant occulté dans la communauté des gardiens, puisque les enfants sont « communs », ses membres sont tous apparentés symboliquement, des seuils générationnels permettant de distinguer un père d'un frère putatifs ³⁷).

Platon reconnaît donc l'autonomie de la sexualité et de ses pratiques indépendamment de la fonction reproductive, bien que le fonctionnement de la cité idéale commande de soumettre la sexualité à des règles et à des normes compatibles avec l'eugénisme en vigueur chez les gardiens. On pourrait s'attendre ainsi à ce que la sexualité, en dehors de tout enjeu reproductif, puisse être libérée de ces normes. Or le passage 461b9-c7 cité plus haut sur la sexualité des gardiens plus âgés fait état de restrictions qui limitent les relations incestueuses. Si bien que les gardiens âgés ne peuvent avoir de relations sexuelles qu'avec des gardiennes de même âge. Il y a donc au moins deux restrictions qui perdurent : l'inceste, et l'union sexuelle entre

³⁵ Platon, *République*, 459d4-460b5 (trad. Leroux légèrement modifiée).

³⁶ Ce passage me semble donc capital pour montrer qu'il faut se garder de projeter sur Platon l'idée que la sexualité serait *naturellement* liée à la procréation. Au contraire pourrait-on dire, Platon n'a jamais été si clair dans la conscience d'une sexualité dont le but n'est assurément pas la procréation, mais un plaisir où concourt une infinie variété de représentations sociales et politiques qui le façonnent et le règlent.

³⁷ Platon, *République*, 463b10-d8.

partenaires de même sexe. L'inceste serait-il à ce point contre-nature que la sexualité dans ce cas devrait être limitée par un principe supérieur à celui de la procréation eugéniste décrite en 459d4-460b5 ? On peut en douter. Les restrictions incestueuses ne s'appliquent en aucun cas, encore une fois, à des parents biologiques, mais à des relations symboliques ; il ne s'agit donc pas d'interdire l'inceste parce qu'il serait contre-nature, mais parce qu'une relation sexuelle entre un homme et une femme de génération différente risque de briser la relation de fraternité et de sororité entre gardiens du même âge, et la retenue dont ces derniers doivent faire preuve envers leurs parents putatifs³⁸. En ce qui concerne une restriction de relations entre partenaires de même sexe, elle se comprend dans la *République* dans la mesure où, d'une part, elle ne saurait remplir la fonction de procréation, et d'autre part dans le cadre de l'institution pédérastique, l'interdit incestueux (entre un père et un fils symboliques par exemple) perdure. Cependant, s'il s'agit bien de restriction, la relation entre partenaires de même sexe n'est à aucun endroit du texte « interdite » : non seulement elle n'est pas exclusive d'une union maritale consacrée, mais aussi la relation pédérastique continue d'être utilisée comme vecteur d'éducation.

Or, y a-t-il pour toi un plaisir plus grand et plus vif que le plaisir des choses de l'amour (ἡδονὴν τῆς περὶ τὰ ἀφροδίσια) ? – Non, dit-il, et il n'y en a pas de plus fou (οὐδέ γε μανικωτέρων). – Au contraire, l'amour correct (ὁ δὲ ὀρθὸς ἔρωσ) consiste par nature à aimer avec modération et selon l'esprit de la musique ce qui est ordonné et beau ? – Oui, certainement, dit-il. – Il ne faut donc laisser rien de fou ni d'apparenté à l'indiscipline venir dans les parages de l'amour correct ? – Non, il ne faut pas le laisser. – Il ne faut donc pas laisser s'approcher ce plaisir fou, ni le laisser avoir part aux rapports de l'amour et des jeunes aimés qui s'aiment d'un amour correct (οὐδὲ κοινωνητέον αὐτῆς ἐραστῆι τε καὶ παιδικοῖς ὀρθῶς ἐρωσί τε καὶ ἐρωμένοις). – Non, par Zeus, Socrate, dit-il, il ne faut pas le laisser s'en approcher. – Ainsi donc, semble-t-il, dans la cité que nous sommes en train de fonder, tu établiras comme loi que l'amant, s'il peut l'en persuader, embrasse le jeune aimé, qu'il se tienne dans sa compagnie et le touche comme s'il était son fils (φιλεῖν μὲν καὶ συνεῖναι καὶ ἄπτεσθαι ὥσπερ ὑέος παιδικῶν ἐραστήν), en vue de ce qui est beau et bien, et qu'en ce qui concerne le reste, il se comporte avec celui qu'il entoure de ses soins de telle manière que jamais on ne puisse présumer que quelque chose de plus important soit intervenu entre eux (ὅπως μηδέποτε δόξει μακρότερα τούτων συγγίγνεσθαι). Sinon, il se verra reprocher son manque de raffinement et de délicatesse³⁹.

On pourrait lire ce passage en opposant un « amour correct » à un amour dont la finalité est le simple désir sexuel, de même qu'on oppose une *paiderastia* pausanienne

³⁸ R., 463c9-d6 et 465a5-b4.

³⁹ *Ibid.*, 403a4-c2.

à l'*orthos paiderastein* que recommande Diotime dans le *Banquet*. Une lecture plus attentive permet au moins une autre interprétation, plus proche de la manière dont Pausanias décrit la pédérastie dans le *Banquet*, où il s'agit de promouvoir une relation pédérastique apparemment chaste (« qu'il se tienne dans sa compagnie et le touche comme s'il était son fils »), mais qui n'empêche peut-être pas, à l'abri des regards du moins, une relation sexuelle. Il faudra seulement éviter l'opprobre public et *paraître* (δόξει) ne rien avoir fait de plus qu'entourer d'amour filial l'objet de son amour. Comme le passage précédent sur la sexualité des gardiens en 459d4-460b5, Platon reconnaît la nécessité de régler les unions et les pratiques sexuelles non pas par un appel à une « nature » biologique, mais à une loi fonctionnelle qui promeut un eugénisme encadré et des comportements compatibles avec la vertu. À défaut d'empêcher certaines pratiques sexuelles et d'interdire des naissances non légitimes, Platon institue des normes qui orientent le désir et le plaisir sexuel en en faisant, comme on le verra dans la dernière section, un enjeu de publicité.

Une (dé-)régulation des unions ? Diogène et Zénon

Si l'on en croit Philodème au §7 de son ouvrage *Sur les Stoïciens*, Diogène et Zénon semblent avoir repris les deux réformes platoniciennes décrites au livre V, à savoir l'accès égal des femmes aux mêmes occupations que celles des hommes – par exemple s'exercer nues dans les palestres – et la communauté des femmes et des enfants. Le caractère polémique du témoignage de Philodème doit bien entendu être pris en compte, en particulier pour Zénon dont on peut douter qu'il ait été si influencé par des propositions cyniques de cette nature ; pourtant, ce témoignage éclaire rétrospectivement une lecture possible de la *République* de Platon par les cyniques et les stoïciens lorsque sont abandonnés la division trifonctionnelle de la cité en classes ainsi que l'impératif de procréation eugéniste qui guide les unions chez les gardiens. Sans ces deux principes constitutifs de la *kallipolis*, une dérégulation des unions s'impose à toutes et à tous ; une inversion des genres, et une forme de violence comique finit par subvertir les principes de stabilité et d'unité de l'utopie platonicienne :

Maintenant ajoutons au dossier les belles théories de ces hommes, de façon à perdre le moins de temps possible avec leurs pensées. Eh bien donc, il plaît à ces saints personnages-là de revêtir la vie des chiens ; d'utiliser ouvertement tous les mots sans les édulcorer ; de se masturber en public ; de revêtir un manteau double ; d'abuser des mâles qui sont leurs amants (οἱ κἄν ἐρῶνται) et de violenter ceux qui ne s'abandonneraient pas avec joie à leurs avances (...) que les enfants soient communs à tous (...) s'il use de violence ; d'avoir commerce avec leurs propres sœurs, leurs mères, les membres de leur famille, et même leurs frères et leurs fils (ἀδελφαῖς ἑαυτῶν καὶ μητράσιν καὶ συγγενέσιν συγγείνεσθαι, καὶ τοῖς ἀδελφοῖς καὶ τοῖς ὑοῖς) ; de ne reculer devant rien pour parvenir à la relation sexuelle (εἰς πλησιασμόν), pas même s'il faut recourir à la force ; que les femmes assaillent (ἐπιέναι) les hommes et ensuite les séduisent avec art afin qu'ils s'unissent à elles et, si elles ne trouvent

personne, qu'elles se rendent sur la place publique auprès des gens disposés à offrir leurs services (ἀγοράζειν τοὺς ἐξυπηρετήσοντας) ; qu'on y ait des rapports avec tous et toutes, au hasard des rencontres (ὡς ἔτυχε δέ, πᾶσιν καὶ πάσαις χρῆσθαι) ; que les hommes mariés aient des rapports avec leurs propres servantes ; que les épouses partent avec les personnes de leur choix en abandonnant leurs maris ; que les femmes revêtent le même costume que les hommes et partagent les mêmes occupations et ceci complètement, sans qu'il soit une seule fois fait de différence ; en outre, quant à la course et aux exercices du corps (...) qu'elles soient nues, se dévêtant entièrement devant tout le monde et s'exerçant en compagnie des hommes sans rien dissimuler (...) ⁴⁰.

La description du mode de vie cynique s'oppose ainsi très exactement à toutes les règles qui norment la sexualité des gardiens de la *République* de Platon : la pratique en public de l'acte sexuel, le dévoilement de la relation pédérastique qui lie un éraste (pour lequel il est communément admis qu'il prend l'initiative dans la relation sexuelle) et un éromène en une relation sexuelle violente, la permission de toute forme d'inceste (« avec leurs propres sœurs, leurs mères, les membres de leur famille »), aussi bien entre hommes et femmes qu'entre partenaires de même sexe (« leurs frères et leurs fils »), le recours à la prostitution (masculine) ⁴¹, l'absence de toute forme de sélection sexuelle visant l'union des meilleurs aux meilleures pour s'en remettre au hasard des rencontres, l'adultère. Comme on le voit, il n'est aucune restriction platonicienne qui ne soit pas levée dans ce témoignage. Il en résulte une subversion des liens familiaux et politiques traditionnels, que la prohibition de l'inceste, le mariage et les diverses hiérarchies sociales maintiennent ⁴².

La condition sexuelle des membres de la *République* de Diogène et de Zénon est donc celle de gardiens et de gardiennes abandonnés à leurs pulsions sexuelles (et exclusivement sexuelle comme le souligne le εἰς πλησιασμόν), lorsque disparaissent les législateurs qui inventent des normes et des rites pour régler une sexualité en

⁴⁰ Je m'appuie sur la traduction, que je modifie à de rares endroits, que S. Husson donne de ce passage à partir de l'édition du texte par T. Dorandi (T. Dorandi, « Filodemo. Gli Stoici (PHerc. 155 e 339) », *Cronache ercolanesi*, vol. 12, 1982, p. 91-133). S. Husson, *La « République » de Diogène: une cité en quête de la nature*, Paris, Vrin, 2011, p. 22-25.

⁴¹ L'usage du verbe ἐξυπηρετεῖν est à souligner. La connotation sexuelle du verbe est attestée dans le contexte de la pédérastie, pour signifier la soumission sexuelle ou même la pénétration intercrurale ou anale (K. J. Dover, *Greek Homosexuality*, *op. cit.*, p. 44-45). L'usage est d'autant plus intéressant ici qu'il s'agit d'hommes qui se tiennent à la disposition de femmes.

⁴² On notera cependant que chez Platon, la « famille » est déjà une institution parfaitement obsolète chez les gardiens et qu'elle est reconfigurée par des liens communautaires et générationnels. Philodème joue à transposer dans une société classique les propositions de la *République* platonicienne qui ne fonctionne pas sur les mêmes lois : il en résulte ainsi une comédie de l'adultère entre maris et épouses qui ne saurait avoir lieu dans l'organisation sociale des gardiens chez Platon.

fonction du bien de la cité dans son ensemble. Précisément, et le caractère polémique du témoignage de Philodème n'enlève rien à la validité de la conclusion pour nos auteurs, les normes régissant la sexualité sont reconnues comme étant artificielles, et il suffit qu'on s'en remette à la nature du désir sexuel pour parvenir non pas à une sexualité procréative mais à une sexualité débridée. La sexualité ne redevient pas « naturelle », elle consiste au contraire en une invention et une subversion des normes alors en vigueur. Ce que Diogène et Zénon ont donc pu lire dans la *République* de Platon n'est pas la promesse d'une sexualité libérée des normes sociales et politiques pour revenir à la nature, mais la possibilité de jouer sur ces normes mêmes. Diogène et Zénon, à première vue, font preuve dans leur *République* d'un antiplatonisme radical en insistant sur l'indifférence du partenaire avec lequel on s'unit et la libération de tout interdit sexuel. Pourtant, en un sens, Diogène et Zénon déduisent d'un constat au contraire très platonicien – que la sexualité se définit à travers un jeu de conventions et n'est naturelle qu'à travers l'impératif de reproduction – une sexualité non pas plus « naturelle », mais simplement abandonnée à sa propre initiative normative et inventive, jusqu'à la démesure.

Si la vigilance est de mise pour attribuer à Diogène de telles propositions dans sa *République* ⁴³, elle l'est encore davantage pour Zénon, dont les autres témoignages sont non seulement plus pudiques, mais aussi bien plus cohérents avec une doctrine stoïcienne ⁴⁴. Zénon aurait défendu, comme Platon, deux thèses que l'on trouve dans le rapport de Philodème : la « communauté des femmes » et le « port du même vêtement » pour les hommes et les femmes (D.L. VII, 33). La mention de la communauté des femmes est reprise plus loin :

Ils considèrent que les femmes doivent être communes entre les sages, de sorte que chacun aura commerce avec celle qu'il rencontre (τὸν ἐντυχόντα τῇ ἐντυχούσῃ χρῆσθαι), comme le disent Zénon dans sa *République* et Chrysippe dans son traité *Sur la république*, (tout comme Diogène le cynique et Platon). Nous aimerons tous les enfants d'égale façon comme si nous en étions le père, et la jalousie qui survient à cause de l'adultère sera supprimée ⁴⁵.

Le lien attesté par Diogène Laërce entre Platon, Diogène de Sinope et Zénon, sur la communauté des femmes ne nous renseigne que bien peu sur la nature de la thèse défendue par Zénon. L'expression « τὸν ἐντυχόντα τῇ ἐντυχούσῃ χρῆσθαι », qui trouve un écho dans le témoignage de Philodème où le hasard des rencontres domine les relations sexuelles, milite pour une interprétation selon laquelle Zénon aurait repris la thèse de la communauté des femmes du fait de son caractère scandaleux, afin de mieux souligner son caractère indifférent. En effet, dans le cadre d'une cité de sages, comme on l'a vu plus haut, la communauté de femmes peut signifier tout

⁴³ M.-O. Goulet-Cazé, *Les Kynika du stoïcisme*, op. cit., p. 11-27.

⁴⁴ K. M. Vogt, *Law, Reason, and the Cosmic City*, op. cit., en particulier chap. 1 et p. 21 n.3 à propos de Philodème.

⁴⁵ D.L. VII, 131.

simplement que l'acte sexuel est un indifférent, et qu'il appartient au sage d'user de cet indifférent pas plus avec une femme en particulier qu'avec une autre ⁴⁶. Mais il ne s'agit pas de « libérer » la sexualité, mais d'en amoindrir les effets néfastes sur l'unité d'une communauté ⁴⁷. En effet, la communauté des femmes implique également la communauté des enfants, faisant de chaque homme et de chaque femme un père et une mère putatifs. Comme chez Diogène de Sinope (D.L. VI, 72), le mariage et la famille sont abolis dans ce témoignage comme étant des institutions favorisant l'exclusivité et la jalousie sexuelles, et donc la dissolution du sens de la communauté. Mais contrairement à Diogène, le corrélat d'une telle abolition chez Zénon est nécessairement, au profit de la communauté des enfants, que chaque sage procède, sous l'égide d'un sage *erôs*, à leur éducation ⁴⁸.

Genre et sexualité

Les trois *Républiques* s'accordent enfin apparemment sur un point, à savoir l'accès égal des femmes aux activités des hommes. Cette égalité est soulignée, ou symbolisée, chez Diogène et Zénon par le port de la même tenue vestimentaire (D.L. VII, 33). Dans le rapport de Philodème, la première et la seconde réforme du livre V de la *République* sont mêlées, de sorte que la différence sexuelle (mâle et femelle) et genrée (masculin et féminin) ainsi brouillée apparaisse comme un point névralgique de la (dé-)régulation de la « sexualité ».

Rappelons tout d'abord que chez Platon, la « différence sexuelle » ne justifie pas une différence de nature (453b-457b) : la femme n'est en rien différente *en nature* de l'homme ⁴⁹. Les différences physiologiques existent néanmoins, de telle sorte que la femme est, dans toutes les occupations, « plus faible » (455e1, 457b1). La femme, ainsi libérée de la maisonnée et de tous les attributs péjoratifs qu'on trouve par ailleurs au livre VIII de la *République*, peut déployer toutes les fonctions du naturel du gardien : entraînement à la guerre, cursus éducatif, vie en commun, etc. Une différence demeure

⁴⁶ Voir P. A. Vander Waerdt, « Zeno's Republic and the Origins of Natural Law », *op. cit.*, p. 286-288.

⁴⁷ Je suis donc en désaccord ici avec K. M. Vogt, *Law, Reason, and the Cosmic City*, *op. cit.*, p. 57-58, qui ne considère pas VII, 131 pour éclairer VII, 33, et minore ainsi la fonction d'unification politique d'une telle mesure.

⁴⁸ Je suis donc ici V. Laurand, *La politique stoïcienne*, Paris, Presses universitaires de France, 2005, p. 71-75, sur son explication de l'institution de la communauté des femmes, et néanmoins le maintien par Zénon de l'institution du mariage selon D.L. VII, 121. « Lier la non-exclusivité d'une relation à l'institution du mariage, qui implique le choix d'un partenaire, permet à Zénon d'articuler loi naturelle et loi d'une cité particulière, qui s'exprime dans des conventions justes, c'est-à-dire qui, ne faisant pas obstacle à la loi naturelle, en rendent praticables les exigences (...) » (p. 74).

⁴⁹ N. Ernout, « La guerre et le genre : le contre-exemple platonicien », dans V. Sébillotte-Cuchet et N. Ernout éd., *Problèmes du genre en Grèce Ancienne*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2007, p. 171-184.

bien en revanche quant à l'impératif de procréation (454e) et de soin apporté aux nourrissons (460c-d). Il faut néanmoins souligner qu'en tant que gardienne, la fonction dévolue au soin des nourrissons est extrêmement limitée, l'éducation des nourrissons étant confiée à des nourrices et à des femmes âgées. La fonction biologique de mère doit donc être clairement distinguée de la fonction de gardienne, la nature de la dernière apparaissant incompatible avec la première. On devrait ainsi en déduire que la différence sexuelle n'a rien à voir avec la « sexualité » de la communauté des gardiens, alors même qu'il est nécessaire de rendre désirable les relations sexuelles entre gardiens et gardiennes pour assurer la procréation. Cette difficulté en révèle en réalité une autre qui a trait non à la différence sexuelle mais à la différence genrée. La valorisation du courage et de la virilité (ἀνδρεία), la présence de la figure masculine du guerrier qui choisit la gardienne avec laquelle il veut s'unir (et non l'inverse), inclinent à penser que Platon demeure tributaire d'une idéologie qui favorise les vertus masculines, la gardienne n'étant que l'égal de l'homme « en plus faible ». Cependant, comme l'a montré A. Larivée, Platon ne promeut pas une vertu typiquement masculine, ni une simple « neutralisation » du genre au profit d'un idéal viril, mais un savant équilibre entre fonctions masculines et féminines dans la communauté des gardiens quant à la fonction politique⁵⁰. Dans le contexte de la *République* de Platon, il est difficile de montrer en quoi la différence sexuelle et la différence de genre ont un impact sur la sexualité des gardiens. Si Zénon, suite à Platon, préconise une uniformisation du vêtement pour les deux sexes par exemple, c'est peut-être parce que le « genre » masculin et féminin est perçu comme une surdétermination sociale qui contrevient à l'égalité de l'homme et de la femme d'un point de vue politique et social. Chez Diogène en revanche, dans le témoignage de Philodème, la communauté des femmes *et des hommes* implique un certain jeu sur la différence entre sexe et genre. Suzanne Husson a bien montré dans ce témoignage que sont affirmées : a) l'égalité de liberté du choix sexuel de la femme, et de sa « libre initiative » (que mentionne aussi Platon en 461c, mais réservé aux gardiennes qui ne sont plus en âge de procréer), et b) l'inversion des positions de séduction (les femmes « montent sur » les hommes ou les « assaillent »). Les femmes ont donc l'initiative de séduction⁵¹ et ce jeu sur l'inversion des positions sexuelles dont le cynique se soucie peu corrobore l'idée d'une subversion globale des normes de genre et de sexe. En témoigne encore l'inversion d'une institution, celles des courtisanes, présentée dans le témoignage comme moyen de satisfaire le désir des femmes, et non celui des hommes. Ce « féminisme » subvertissant la différence sexuelle et genrée ne se retrouve pourtant pas dans tous les témoignages de Diogène Laërce : les corps restent différenciés par l'âge, le sexe, *et le genre*, et c'est la nature qui est convoquée par Diogène pour condamner la figure de l'efféminé :

⁵⁰ A. Larivée, « "Gender Trouble" in Xenophon and Plato », *New England Classical Journal*, vol. 39, n° 4, 2012, p. 281-303, voir en particulier p. 293-295.

⁵¹ Comme en atteste la figure d'Hipparchia (D.L. VI, 96), voir sur ce point M.-O. Goulet-Cazé, « Le cynisme ancien et la sexualité », *op. cit.*

Ayant vu un jour un jeune homme qui prenait des airs efféminés (νεανίσκον θηλυνόμενον), il lui dit : « N'as-tu pas honte (οὐκ αἰσχύνῃ) de décider pour toi-même une condition pire que celle qui t'a été octroyée par la nature (χείρονα τῆς φύσεως περι σεαυτοῦ βουλευόμενος) ? Car elle, elle a fait de toi un homme (ἢ μὲν γὰρ σε ἄνδρα ἐποίησε) et toi, tu te contrains à être une femme (σὺ δὲ σεαυτὸν βιάζῃ γυναῖκα εἶναι) ⁵².

Même si ce témoignage fait incidemment l'apologie de la masculinité, il dénonce en premier lieu le fard social et érotisé de l'apprêt du vêtement et de l'apparence, normes qui « forcent » la nature dans une direction opposée. Le jeu de subversion des normes sociales, chez Diogène, est donc limité par une *nature* qui a produit des corps sexuels qu'il ne convient donc pas de transformer.

Quelle publicité du rapport sexuel ?

La réflexion de nos trois auteurs sur les unions sexuelles et les partenaires licites et illicites obéit à des impératifs parfaitement différents. La régulation de la sexualité est un enjeu politique déterminant pour Platon afin de répondre aux principes fonctionnels d'une société juste. La sexualité est une affaire de désir naturel et individuel pour Diogène, qui conteste toute forme d'imposition de normes, qu'il joue à subvertir. La sexualité chez Zénon, loin de contester des « normes » pour le plaisir du scandale, est libre pour autant que l'acte sexuel est un indifférent, mais elle obéit pour la procréation et les mariages à la sagacité du sage qui sait reconnaître en l'acte sexuel un convenable qui articule loi naturelle et conventions sociales et politiques dans une cité particulière. Dans les trois cas, la sexualité est reconnue comme un enjeu politique, mais aussi « public » ⁵³. Par « publicité » du rapport sexuel, j'entends la manière dont l'acte sexuel est montré ou caché, dont on le fait relever du « privé » ou du « public », les trois auteurs sachant que la sexualité touche au cœur de la communauté civile et de la manière dont elle se met en scène. L'enjeu n'est donc pas seulement de prescrire et d'interdire ⁵⁴, mais de cultiver chez chacun des membres de la cité une certaine disposition *envers* la sexualité pour elle-même. C'est à travers les dispositions préconisées par nos trois auteurs que nous pouvons reconnaître dans les *aphrôdisia* ou en *Erôs* son importance politique.

⁵² D.L. VI, 65. Voir également D.L. VI, 46 et 54.

⁵³ Pour une étude de l'histoire du partage entre public et privé, voir A. Macé, (éd.), *Choses privées et chose publique en Grèce ancienne : genèse et structure d'un système de classification*, Grenoble, J. Millon, 2012.

⁵⁴ Nous rejoignons ici M. Foucault dans l'articulation commise entre codification des pratiques sexuelles et ce qu'il appelle une « stylisation » de l'existence, qui attribue à la personne le rôle de régler d'elle-même sa pratique sexuelle (M. Foucault, *Histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 106-107).

La pudeur platonicienne

Si le mariage est consacré en public au livre V de la *République*, l'acte sexuel, lui, ne s'accomplit certainement pas sur l'*agora* ; c'est à l'abri des regards, sans témoin, portes closes, que l'acte sexuel est consommé, comme le dit si bien Alcibiade à la fin du *Banquet* : « Vous, les serviteurs, et tous les profanes et les rustres, s'il en est ici, refermez sur vos oreilles des portes épaisses » (218b5-7). La dissimulation de l'acte sexuel est d'ailleurs de mise lorsqu'il s'agit, au livre V de la *République*, de montrer ou de cacher le fruit d'une union « conçu dans l'ombre (ὕπὸ σκότου) par suite d'une terrible incapacité à se dominer » (461b1-2). C'est donc une certaine réserve ou « pudeur » qui semble devoir relayer dans chacun des membres de la cité la législation sexuelle de la *République*. La réserve ou retenue (*aidôs*) et la honte apparaissent dans la *République* platonicienne à plusieurs reprises comme des « gardiennes » pour les gardiens⁵⁵. Cependant, pourquoi aurait-on besoin, dans la communauté des gardiens, d'un « gardien » supplémentaire concernant la sexualité ? La règle de nudité chez les gardiens et gardiennes lors de leurs exercices en commun ne vise-t-elle pas, outre son utilité, une forme de désérotisation ? Doit-on encore se méfier de l'absence de maîtrise de gardiens réputés modérés ? Il semble que Platon soit parfaitement conscient de la nécessité de recourir à des dispositions qui, sans être des vertus, tempèrent les « nécessités érotiques » des gardiens. Nous trouvons une confirmation de cette intuition dans les *Lois*, qui fait de l'*aidôs* une émotion qui a pour objet un rapport au corps, proche de la « pudeur »⁵⁶, et qui invite chacun par l'inhibition véhiculée par la loi, à *cache*r le désir du corps :

L'ÉTRANGER D'ATHENES : Priver autant que possible, nous l'avons vu, ces plaisirs [érotiques] de la force qu'ils acquièrent par l'exercice ; en détourner le cours et la croissance par des travaux pénibles vers quelque autre partie du corps. On obtiendra ce résultat, si l'on empêche que l'acte sexuel s'affranchisse de toute pudeur (εἰ ἀναΐδεια μὴ ἐνεῖη). La honte, au contraire, en diminuera la fréquence (σπανίῳ γὰρ αὖ τῷ τοιοῦτῳ δι' αἰσχύνην χρώμενοι), et la fréquence diminuée en affaiblira l'autorité despotique. Que dès lors nos citoyens se fassent un point d'honneur de pratiquer ces actes en secret (τὸ δὴ λανθάνειν τούτων δρῶντά τι καλὸν παρ' αὐτοῖς ἔστω) – une règle de conduite dont la légalité se fonde sur la coutume et sur la loi non écrite –, et que pratiquer ces actes au vu et au su de

⁵⁵ Voir par exemple 425b1-5 sur la conduite des jeunes que le législateur ne peut codifier (respect silencieux, manières de s'asseoir et de se lever, le soin à l'égard des parents, les manières de se coiffer, de s'habiller, etc.) ; et 465a5-b4 qui mentionne la crainte et la pudeur pour retenir les plus jeunes de s'en prendre aux plus vieux. Sur cette notion complexe, qui ne signifie pas à l'époque de Platon notre « pudeur » moderne, voir en premier lieu A. G. Wersinger, *Platon et la dysharmonie : recherches sur la forme musicale*, Paris, Vrin, 2001, chap. VII.

⁵⁶ En ce sens, il y a bien à partir de la *République* une forme de focalisation de l'*aidôs* sur la nudité et sur la sexualité qui s'apparente à la « pudor » latine.

tous soit un déshonneur (τὸ δὲ μὴ λανθάνειν αἰσχρόν), sans qu'on aille jusqu'à en interdire la pratique (ἀλλ' οὐ τὸ μὴ πάντως δρᾶν). Nous aurions ainsi inscrit dans la loi un déshonneur et un honneur se situant à un second niveau, présentant une rectitude de second degré ; et par suite cette unique espèce que constituent les natures corrompues, dont nous disons qu'elles sont inférieures à elles-mêmes, serait enveloppée par trois autres qui la contraindraient à ne pas contrevenir à la loi. CLINIAS : Quelles autres ? L'ÉTRANGER D'ATHENES : À la fois, le respect des dieux, le respect de l'honneur et l'accoutumance à désirer non les corps, mais celles des manières d'être de l'âme qui sont vraiment belles (τό τε θεοσεβῆς ἄμα καὶ φιλότιμον καὶ τὸ μὴ τῶν σωμαμάτων ἀλλὰ τῶν τρόπων τῆς ψυχῆς ὄντων καλῶν γεγονὸς ἐν ἐπιθυμίᾳ) ⁵⁷.

Ce passage peut expliquer le passage cité plus haut en *République* 403a-c, où le verbe *dokein*, semble recouvrir cette disposition à la pudeur de la part des amants envers leurs aimés : « et qu'en ce qui concerne le reste, il se comporte avec celui qu'il entoure de ses soins de telle manière que jamais on ne puisse *présumer* que quelque chose de plus important soit intervenu entre eux ». L'important donc, est de ne rien faire « paraître » ⁵⁸. Est-ce une défaite par rapport à la nature humaine récalcitrante ? Non. Les pratiques sexuelles, à défaut d'être contrôlées par des lois, sont réglées par le sens de la honte de l'individu qui produit un ensemble de représentations spontanées sur ses propres désirs, et détermine ainsi une disposition éthique relativement au désir érotique. La « pudeur » est cette émotion qui rend l'individu spectateur et témoin de ses propres désirs, si bien que même caché, la loi de la cité le regarde pour ainsi dire encore. *Erôs* a bien, chez Platon et dans la *République* en particulier, une importance politique fondamentale. Plus particulièrement, la « sexualité » est le vecteur, comme on l'a vu, d'un ensemble de normes rationnelles, de dispositions, de vertus, qu'il est impératif selon Platon d'encadrer par la loi. La « nécessité érotique » qui conduit

⁵⁷ Platon, *Les Lois*, 841a6-c6 (trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau légèrement modifiée).

⁵⁸ L'acte sexuel est déjà conçu, dans la *République*, comme difficilement codifiable. En témoigne encore ce petit aménagement pudique qui revient sur la possibilité de la relation entre partenaires du même sexe : « Celui qui, par contre, a excellé au combat et s'est acquis une réputation, ne te semble-t-il pas qu'il doit être d'abord couronné, en cours d'expédition, par les jeunes gens et aussi par les enfants qui prennent part ensemble à l'expédition, chacun à tour de rôle ? Ou ne faut-il pas le faire ? – Je suis de cet avis. – Eh quoi, qu'on le salue de la main droite ? – Oui, cela aussi. – Mais voici quelque chose, je pense, dis-je, qui ne te semblera pas bien avisé. – Quel genre de chose ? Qu'il embrasse chacun et soit embrassé par lui. – Si, absolument, dit-il. Et je fais un ajout à cette législation : tant et aussi longtemps qu'ils seront dans cette expédition, qu'aucun de ceux qu'il souhaiterait embrasser ne puisse se refuser à lui, afin que si par hasard on est amoureux de quelqu'un, d'un garçon ou d'une fille, que personne ne mette plus de cœur à recevoir les trophées de l'excellence. – Bien, dis-je. Que par ailleurs des mariages soient accessibles en plus grand nombre pour les guerriers valeureux que pour les autres, et que le choix se porte plus souvent vers de tels hommes que vers les autres, de sorte que le plus grand nombre possible d'enfants soient engendrés par de tels hommes, cela on l'avait déjà dit » (468b2-c8).

chacun à désirer une sexualité épanouie constitue bien ce matériau anthropologique fondamental face auquel la loi tente de modeler des conduites vertueuses, ou du moins compatibles avec la vertu. Agir sur la sexualité et ses représentations, Platon le sait, ce n'est pas seulement empêcher que le désir érotique submerge la cité de sa démesure, c'est aussi, du moins l'espère-t-il, utiliser cette force comme un levier possible vers la vertu. L'acte sexuel et sa pratique, s'ils sont correctement encadrés par la loi et assistés par la pudeur, doivent mener à force d'éducation à la considération « des manières d'être de l'âme qui sont vraiment belles ».

L'impudence de Diogène

Dans une cité de sages, la distinction entre sphère privée et sphère publique n'a plus lieu d'être ⁵⁹. L'impudence de Diogène est donc un moyen de dénoncer ce partage inique qui fait s'opposer un beau par nature et un beau par convention, et nous force à accomplir *en privé* des actes réputés honteux en public. Cette impudence se traduit par l'accomplissement *en public* d'actions ou de discours dont la société espère ne pas les voir ou les entendre. Le privé déborde dans l'espace public. Dans le témoignage de Philodème, l'impudence cynique comme on l'a vu se manifeste par : a) la masturbation en public, b) l'usage d'un langage non châtié ⁶⁰, c) la nudité exhibée des femmes lors des exercices gymniques, d) le détournement de la place publique comme lieu de consommation de l'acte sexuel pour les femmes qui le veulent.

L'impudence de Diogène ne signifie pas pour autant l'abandon de toute forme de sens de l'honneur. Comme dans le *Gorgias*, où Calliclès se prévaut d'une *parrhêsia*, tout en restant sensible à la honte face à des objets odieux, Diogène, tout impudent qu'il est, lie la vertu à une certaine forme de sensibilité à l'honneur.

Ayant vu un jour un jeune homme qui rougissait, il lui dit :
« Courage, c'est là la couleur de la vertu » ⁶¹.

Un autre témoignage, déjà cité, fait appel à la honte du jeune homme qui contraint la nature en se fardant des attributs de la féminité :

Ayant vu un jour un jeune homme qui prenait des airs efféminés, il lui dit : « N'as-tu pas honte (οὐκ αἰσχύνῃ) de décider pour toi-même une condition pire que celle qui t'a été octroyée par la nature ? Car elle, elle a fait de toi un homme et toi, tu te contrains à être une femme » ⁶².

⁵⁹ S. Husson, *La « République » de Diogène*, op. cit., p. 109 : « En effet, les cités non cyniques doublent d'une valeur morale la partition de l'espace en privé et public. En privé il est possible d'accomplir les choses honteuses, alors qu'en public la force contraignante de la *doxa* nous oblige à les éviter. »

⁶⁰ *Ibid.*, p. 119-120.

⁶¹ D.L. VI, 54.

⁶² D.L. VI, 65.

Ces deux témoignages font donc dépendre le sens de la honte véritable de la vertu naturelle, rendue compatible avec une impudence toute politique et sociale servant à démasquer les normes corruptrices de la cité. Comme l'impudence de Socrate, qui sert à révéler un véritable sens de la honte chez ses interlocuteurs et pas seulement un souci conformiste du regard d'autrui, mais contrairement à l'Athénien des *Lois* de Platon qui utilise la notion de honte pour véhiculer non plus une morale populaire mais une intériorisation de la loi rationnelle, l'impudence de Diogène, se manifestant sur la place publique, entend rendre la foule sensible à l'écart que constituent les normes sociales par rapport à la nature ⁶³. L'impudence de Diogène ne concerne pas seulement la sexualité ; en exhibant publiquement une sexualité débarrassée des conventions sociales, Diogène choisit de faire du sexe une pierre de touche de la cohérence des normes auxquelles nous tenons.

Une publicité vertueuse de la sexualité comme vecteur d'unification sociale : Zénon

Erôs est un vecteur d'unification sociale pour Zénon. Athénée, dans les *Deipnosophistes* (XIII, 12 1-5) rapporte que dans la *République* de Zénon, *Erôs* un dieu qui « apporte l'amitié et la liberté, et aussi la concorde », contribuant ainsi au « salut de la cité ». Ce témoignage sur le rôle d'*Erôs* dans la cité comme menant à la *philia* intercommunautaire, corroboré par le témoignage de D.L. VII, 131 déjà cité, a suscité des interprétations diverses sur le rôle des relations sexuelles comme facteur d'unité sociale ⁶⁴. Une chose est certaine, c'est que Zénon considérait *politiquement* les effets d'*erôs* tout en affirmant qu'il est un indifférent, ce qui l'apparente singulièrement au discours de Pausanias du *Banquet* de Platon. En effet, il ne s'agit pas seulement, pour ces deux personnages, de clamer l'innocence de l'acte, mais de souligner son importance cruciale comme vecteur d'unification sociale. Dans le *Banquet*, Pausanias affirme que l'amour de type pédérastique, ou entre partenaires du même sexe, produit des liens de *philia* et renforce le sens de la *koinônia*, et en fait explicitement un levier éducatif « aussi bien pour la cité que pour les particuliers (καὶ πόλει καὶ ιδιώταις) » ⁶⁵.

⁶³ A. A. Long, « The Socratic Tradition: Diogenes, Crates and Hellenistic Ethics », in R. B. Branham et M.-O. Goulet-Cazé (éds.), *The Cynics: the Cynic Movement in Antiquity and its legacy*, Berkeley, University of California Press, 1996, p. 28-46, en particulier p. 34-35.

⁶⁴ Sur ce témoignage, voir M. Schofield, *The Stoic Idea of the City*, *op. cit.*, p. 27 puis p. 35 sq. ; M.-O. Goulet-Cazé, *Les Kynika du stoïcisme*, *op. cit.*, p. 31 sq., ainsi que l'étude de G. Boys-Stones, « Eros in Government : Zeno and the Virtuous City », *The Classical Quarterly*, vol. 48, n° 1, 1998, p. 168-174. La proposition de G. Boys-Stones qui fait d'*Erôs* un amour cosmique et cohésif plutôt qu'une figuration du désir poussant aux relations sexuelles est convaincante. Mais elle ne me semble pas exclusive d'une interprétation politique, lorsqu'on la combine aux témoignages qui mentionnent l'intérêt de Zénon pour les jeunes garçons. Me paraît être esquissée une théorie qui certes n'est pas la pédérastie pausanienne, mais en est une réinterprétation ajustée, et qui diffère du modèle « pudique » platonicien, en suivant ici l'argument de B. Inwood, dans « Why do Fools fall in Love? », *op. cit.*

⁶⁵ « C'est que chez les Barbares l'exercice du pouvoir tyrannique conduit à faire de cela en tout cas quelque chose de honteux, tout comme l'est la passion pour le savoir et pour l'exercice

Si l'on ajoute au modèle de la pédérastie pausanienne les mesures susdites, à savoir la communauté des enfants qui supprime toute jalousie dans la cité, une relative liberté sexuelle concernant les unions tout en maintenant le mariage comme un ciment social, et la promotion de l'institution pédérastique comme un levier éducatif, Zénon peut bien placer le salut de la cité sous l'égide d'Erôs. Revenons sur un témoignage déjà cité :

Le sage sera amoureux (ἐρασθήσεσθαι) des jeunes gens (τῶν νέων) qui manifestent par leur apparence (τῶν ἐμφαινόντων διὰ τοῦ εἶδους) une disposition naturelle pour la vertu (τὴν πρὸς ἀρετὴν εὐφυΐαν), comme le disent Zénon dans sa *République*, Chrysippe dans son premier livre *Sur les genres de vie* et Apollodore dans son *Éthique* ⁶⁶.

La promotion d'un amour de type pédérastique, qui s'adresse cependant aussi bien aux garçons qu'aux filles si l'on en croit Sextus (*HP*, III, 245) étaye l'hypothèse d'une forme de publicisation de l'amour afin de consolider la communauté des sages. Plutôt qu'une « sublimation d'une forme platonicienne d'amour », Zénon promet sans doute une sexualité peut-être affichée, mais publiquement contrôlée ⁶⁷. Dans la mesure où, comme on l'a vu, l'acte sexuel est un « convenable circonstanciel », la question de la modalité de sa publicité se pose, non pas seulement dans les cas-limites de l'inceste, mais dans la vie publique, celle de tous les jours, pour laquelle Zénon promet le mariage et une forme de pédérastie qui mène à la vertu. Outre l'impudence apparente de Zénon dans sa *République*, c'est une forme de retenue qui semble devoir caractériser l'attitude publique du sage, comme en témoigne un portrait idéalisé d'un jeune homme rapporté par Clément d'Alexandrie :

C'est un beau et aimable portrait de jeune homme que semble nous esquisser Zénon de Kition quand il en marque comme au ciseau les traits suivants : « Qu'il ait, dit-il, un visage pur, que ses sourcils ne soient pas froncés, ni ses regards effrontés ou languissants, que son

physique (ἢ γε φιλοσοφία καὶ ἡ φιλογυμνασσία). En effet, ceux qui détiennent le pouvoir ne tirent aucun avantage, j'imagine, du fait que naissent chez leurs sujets de hautes pensées (φρονήματα μεγάλα), ou même de solides amitiés et de fortes solidarités (οὐδὲ φιλίας ἰσχυρὰς καὶ κοινωρίας), ce que justement l'amour, plus que toute autre chose, se plaît à réaliser. Les tyrans de chez nous en ont aussi fait l'expérience. En effet, l'amour d'Aristogiton et l'affection d'Harmodios, sentiments solides, brisèrent le pouvoir de ces tyrans » (182b7-c7, trad. L. Brisson). Voir également la conclusion du discours de Pausanias : 185b5-c1.

⁶⁶ D.L. VII, 129.

⁶⁷ Nous avons encore un point de rencontre net entre Zénon et Pausanias, qui déclare dans le *Banquet* : « Il est plus convenable, dit-on, d'aimer ouvertement que d'aimer en cachette (τὸ φανερώς ἐρᾶν τοῦ λάθρα) » (182d5-6). Zénon, dont on dit qu'il était d'abord réservé (Apulée, *Florilèges* 14, raconte comment Zénon cachait Hipparchia et Cratès en train de faire l'amour en public), aurait donc probablement utilisé une impudence de type cynique sans abandonner un certain sens de la réserve. Voir à ce propos M.-O. Goulet-Cazé, *Les Kynika du stoïcisme*, op. cit., p. 83-84.

cou ne soit pas renversé en arrière, ni ses membres flasques, mais dressés et tendus, qu'il soit prompt à parler avec droiture, qu'il retienne bien ce qui est dit avec justesse ; que ses attitudes et ses mouvements ne laissent aucun espoir aux débauchés. Que la pudeur et la virilité rayonnent de sa personne (αἰδῶς μὲν ἐπανθείτω καὶ ἀρρενωπία) ! Qu'il évite cette dissipation qui émane des boutiques de vendeurs de parfums, de fondeurs d'or, ou de commerçants en laine, et celle qui vient de tous les autres ateliers, là où certains, parés comme des prostitués (ἐταρικῶς κεκοσμημένοι), passent la journée entière, comme les femmes qui attendent, assises dans un mauvais lieu ⁶⁸.

Retenue et virilité sont des qualités qui signalent la force du jugement du sage ⁶⁹ envers la luxure, dont les signes sont les postures efféminées, l'attrait des plaisirs de l'argent, de l'apparat, et du sexe. Cette retenue est sans doute l'attitude qui articule le mieux l'exigence de conformation à la nature – au risque que la retenue du sage passe pour de l'impudence – et des lois positives qui doivent s'appuyer sur des dispositions comme la retenue pour être plus efficace.

La sexualité doit devenir, comme chez Pausanias, un enjeu public qui doit se débarrasser de la honte conventionnelle qui lui est parfois attachée : c'est pourquoi Zénon peut, dans certains témoignages, user de l'impudence cynique pour dénoncer l'opprobre public qui s'attache à la sexualité en général ; c'est au prix d'une sexualité ouvertement affichée que l'on pourra non seulement en percevoir les véritables effets dans la cité, mais aussi lutter contre la privatisation des sentiments amoureux, privatisation qui n'a, dans une cité de sages, pas lieu d'être. La publicisation de la sexualité ne signifie pourtant pas qu'on doive faire l'amour en public, une retenue « naturelle » nous en empêche. Il ne s'agit pas d'user de l'impudence à contre-courant, et les circonstances en appellent probablement, la plupart du temps, à une réserve plus civilisée que dans la cité des cyniques.

Conclusion

Platon, Diogène et Zénon ont tous trois conscience que la sexualité est un enjeu éthique et politique considérable. Former, réguler ou libérer la sexualité, c'est toujours aussi agir sur la nature des liens civils. La comparaison des trois *Républiques* permet d'affirmer qu'il y a bien, dès Platon, une réflexion de nature philosophique et politique sur la sexualité, que nul législateur ne saurait négliger en la laissant au gré des sentiments et des pratiques « privés ».

⁶⁸ Clément d'Alexandrie, *Pédagogue*, III, 11, 74 (=SVF I, 246) (trad. M.-O. Cazé, *Ibid.*, p. 84).

⁶⁹ Pour une analyse de l'*aidôs* dans l'ancien stoïcisme, voir R. Kamtekar, « ΑΙΔΩΣ in Epictetus », *Classical Philology*, vol. 93, n° 2, 1998, p. 136-160, en particulier p. 138-139, où elle montre que l'*aidôs* caractérise le jugement du sage à la pensée d'un blâme ou d'une censure justifiée.

Les positions philosophiques de nos trois auteurs sur la sexualité révèlent des présupposés anthropologiques communs, comme le fait que le désir d'union sexuelle est en lui-même parfaitement naturel et neutre axiologiquement. Mais ce point de départ anthropologique simple débouche sur des conséquences philosophiques et politiques radicalement différentes. Platon reconnaît la naturalité du désir sexuel tout en affirmant que la sexualité s'organise autour de normes dont il appartient au législateur de les rendre les plus compatibles possibles avec la loi rationnelle et fonctionnelle de la cité. Diogène fait de la naturalité du désir sexuel un principe de la vie cynique en libérant du carcan des lois de la cité une sexualité qui doit s'épanouir conformément à ce que la nature prescrit. Zénon fait de la sexualité un indifférent, lui permettant d'organiser autour des unions, du mariage et de l'institution pédérastique de nouveaux modes d'association communautaire et civile. Contrairement à Diogène, Platon, et dans une certaine mesure Zénon, considèrent que la sexualité, distincte du désir sexuel, est fondamentalement façonnée, si bien qu'un « retour à la nature » n'aurait probablement pas de sens concernant la sexualité prise comme enjeu politique.

Les mesures que proposent nos trois auteurs sur la sexualité, malgré leur parfum de scandale lorsqu'on les envisage indépendamment du contexte de la cité que chacun d'eux appelle de ses vœux, ne témoignent que partiellement d'une forme de « libération sexuelle ». Néanmoins, ces trois auteurs montrent, pour les contemporains que nous sommes, comment la sexualité pourrait devenir consciente des jeux qu'elle peut inventer, sans l'enfermer dans des normes prétendument naturelles.