

Au-delà de l'autochtonie : l'étranger dans la philosophie politique de Platon

Andreas Farina-Schroll*

I. La division entre Grecs et barbares : peut-on parler d'une pensée de l'étranger chez Platon ?

L'antiquité gréco-romaine est souvent caractérisée comme une société dominée par une vision du monde ethnocentrique, c'est-à-dire une société qui n'accepte pas la diversité culturelle et qui se définirait par l'imposition d'une structure binaire « divisant l'ensemble de l'humanité en deux groupes inégaux : le monde grec et le monde barbare ¹ ». Dans un article de 1984, Pierre Salmon remarque néanmoins que la distinction entre Grecs et barbares, bien qu'hégémonique, était déjà contestée par Platon dans le *Politique* qui n'y voyait qu'une réduction des peuples non grecs en une unité purement négative et synthétique². Si cette remarque peut paraître surprenante, c'est qu'un leitmotiv des études platoniciennes voit dans le maître d'Aristote le représentant d'une philosophie de l'identité qui « ne vanterait que les mérites du Même, de l'autochtonie, en niant systématiquement tout ce qui relève de l'altérité³ ».

La question du rapport qu'entretient Platon avec de l'étranger s'impose d'autant plus qu'elle est marquée d'une ambivalence qui doit être clarifiée, entre curiosité et méfiance. Néanmoins, l'étude de

* L'auteur est étudiant à la maîtrise en philosophie (Université de Montréal).

¹ Salmon, P. (1984), « "Racisme" ou refus de la différence dans le monde gréco-romain », p. 75.

² *Ibid.* La remarque de Salmon concerne *Politique*, 262d. Nous reviendrons sur ce passage dans la troisième partie de notre étude.

³ Bornet, P. (2000), « Platon et les étrangers », p. 117.

l'étranger chez Platon se confronte à un obstacle percutant : aucune thématization de l'étranger à proprement parler n'est offerte au sein du corpus platonicien. S'il est fait référence à de nombreuses reprises aux étrangers dans les *Dialogues*, ces références prennent la forme de remarques éparées, voire d'une succession d'anecdotes sans véritable lien entre elles⁴. Même en mettant de côté le caractère dispersé de ces remarques, force est de constater que l'étranger n'est (presque) jamais étudié pour lui-même⁵, Platon lui accordant davantage la fonction d'un instrument pour expliquer des problématiques d'une autre nature, telle que l'anthropologie, la politique, l'économie ou le langage⁶. En ce sens, l'étude des étrangers dans l'œuvre platonicienne doit être effectuée avec précaution et relève plus de la reconstruction théorique que d'une exégèse précise.

L'intérêt de la question des étrangers, loin de s'affaïsser, subit plutôt un renversement. À défaut d'être un objet d'étude autonome, l'étranger devient une figure cruciale pour circonscrire au moins deux aspects importants de la pensée politique platonicienne : 1) les frontières de la cité ainsi que 2) la figure du citoyen indissociable de celle de l'étranger. Comme le mentionne Étienne Helmer : « Penser l'étranger et penser la citoyenneté, le dehors et le dedans de la cité, relèvent d'une seule et même démarche⁷ ». Ainsi, nous tenterons de montrer dans cette étude comment la distinction traditionnelle entre Grecs et barbares, tout en étant relativisée, devient capitale pour comprendre l'origine de la cité chez Platon en prenant pour fil conducteur le mythe de l'autochtonie. Dans la même optique, nous défendrons que si Platon tend à naturaliser la distinction entre Grecs et barbares, ce rapport ne consiste pas en une essentialisation, mais en une politisation. L'articulation de notre étude se fera en quatre temps : 1) le rôle du mythe de l'autochtonie

⁴ Joly, H. (1992), *Études platoniciennes : La question des étrangers*, p. 11.

⁵ L'une des rares exceptions à cette règle se trouve dans les *Lois* où Platon élabore une typologie de l'étranger. Nous reviendrons sur cet aspect dans la dernière partie de cette étude qui y sera entièrement consacrée.

⁶ Teisserenc, F. (2014), « La question barbare : Platon ou Aristote ? », p. 87-88.

⁷ Helmer, E. (2016), « Inclure/exclure : la cité de Platon face aux étrangers », p. 78.

dans l'origine de la cité, II) la critique méthodologique de la distinction Grecs/barbares, III) la substitution de l'origine mythique de la cité par l'économie et IV) l'intégration paradoxale de l'étranger par son exclusion de la cité.

II. L'autochtonie comme « fondement et origine » de la cité

L'autochtonie est un mythe civique de fondation, certes répandu dans toute la Grèce, mais particulièrement emblématique de la société athénienne, au point de devenir un passage obligé des discours officiels de la cité, dont l'oraison funèbre à laquelle nous reviendrons un peu plus loin⁸. Les récits autochtones mettent généralement en scène 1) un héros issu de la terre, figure du premier citoyen, donnant naissance à un peuple, ou plus directement, 2) un peuple issu de la terre sans médiation aucune⁹. Quelle que soit la version, un trait commun de tous ces mythes est d'effectuer une économie de la femme dans l'origine de la cité et d'en minimiser l'importance en la déposédant de sa fonction reproductrice réduite à une pâle imitation de la fécondité de la terre¹⁰. Dans le cadre athénien, l'autochtonie sert surtout de lieu commun permettant d'assurer la suprématie politique, sociale et idéologique de ses citoyens¹¹. Familier de ce genre de récit, Platon l'utilise très régulièrement dans ses *Dialogues*, mais pour les fins de notre propos, nous nous limiterons à la version exposée dans le *Ménexène*¹².

Le *Ménexène* aborde le récit autochtone dans le cadre d'une oraison funèbre, le fameux discours prononcé à Athènes chaque

⁸ Loraux, N. (1990), *Les enfants d'Athéna : idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, p. 40.

⁹ *Ibid.*, p. 12.

¹⁰ *Ibid.*, p. 13. Ce dépouillement du rôle de la femme a également pour conséquence de la rendre étrangère au sein de la cité. À ce sujet, nous renvoyons à l'œuvre citée de Nicole Loraux en général et au chapitre deux en particulier, « Sur la race des femmes et quelques-unes de ses tribus », p. 75-117.

¹¹ *Ibid.*, p. 35.

¹² En dehors du *Ménexène*, Platon aborde le thème de l'autochtonie en *Protagoras*, 320b ; *Sophiste*, 247c ; *Timée*, 23e et 42d ; *Critias*, 109c ; *République* III, 414c ; *Lois* I, 624a - b ; *Politique* 271a et *Banquet* 191b.

année pour rendre hommage à ceux tombés au combat. Cédant aux supplications du personnage éponyme du dialogue, Socrate se résigne à narrer le discours préparé par Aspasia de Milet pour son mari, le fameux stratège Périclès¹³. Bien plus qu'une glorification guerrière, l'oraison funèbre sert davantage d'occasion pour célébrer la supériorité d'Athènes sur les autres cités en assimilant la figure de l'étranger à l'ennemi qu'il faut combattre¹⁴. À cette fin, le discours s'organise autour de trois *lieux communs* ou *topoi* qui caractériseraient la prétendue « beauté » de la civilisation athénienne :

Or, s'ils furent excellents [les soldats morts aux combats], c'est qu'ils sont nés de gens qui le furent eux-mêmes. Célébrons donc en premier lieu (a) leur excellente naissance, puis (b) la façon dont ils furent nourris et éduqués, avant de montrer dans (c) les actes qu'ils accomplirent de quelle belle manière et bien digne de ces derniers ils se sont illustrés¹⁵.

Passons en revue ces trois excellences. La première, la beauté de la race ou de la naissance (*eugeneia*), correspond directement au récit autochtone. Loin d'être issus d'une contrée étrangère ou de l'immigration des peuples avoisinants, les premiers Athéniens seraient nés directement de la terre qui constitue le sol athénien, qui les nourrit et qui continue aujourd'hui de les loger, comme une mère bienveillante et protectrice¹⁶. De plus, les descendants de ces premiers Athéniens ne doivent pas être considérés comme de vulgaires métèques, car ils n'ont jamais quitté le sol de leur mère-patrie et leurs morts continuent d'y reposer¹⁷. Cette origine singulière a pour conséquence d'assurer la supériorité des Athéniens en fonction d'une double pureté du sang : 1) comme ils appartiennent tous à la même terre-mère, les Athéniens sont tous

¹³ À titre de comparaison, l'oraison funèbre d'Aspasia comporte de nombreuses similitudes avec celle Périclès dans *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, II, 34-46.

¹⁴ Joly, H. (1992), *Études platoniciennes : La question des étrangers*, p. 18.

¹⁵ *Ménechène*, 237a-b.

¹⁶ *Ibid.*, 237b-c.

¹⁷ *Ibid.*

des frères égaux par la naissance et 2) comme ils n'ont jamais quitté leur sol maternel, les Athéniens ne se sont jamais mélangés avec d'autres peuples ou d'autres cultures, ce qui permet de transmettre cette égalité à leurs descendants ainsi que d'échapper « aux migrations et aux échanges de populations¹⁸ ».

Par suite, l'excellente naissance des Athéniens se reflète également dans la beauté de leurs institutions et de leur éducation (*paideia*) : « L'égalité de notre naissance selon la nature nous contraint à rechercher l'égalité de nos droits selon la loi¹⁹ ». En plus de leur égalité de *nature*, les Athéniens se sont dotés d'un régime politique à leur image qui permet de transférer cette première égalité en une *de fait* ou *politique* : la démocratie. Comme pour la beauté de la race, la beauté du régime démocratique confère une double supériorité aux Athéniens. D'un côté, la démocratie est désignée comme une « aristocratie de l'excellence » (*aristokratia*)²⁰, car elle correspond à la fois à la nature des Athéniens et au meilleur régime politique possible. De l'autre côté, la démocratie étant fondée sur *l'égalité*, le régime politique athénien s'oppose à ceux de tous les autres peuples confondus, marqués par *l'inégalité* en raison de l'assemblage hétéroclite de leur population²¹.

Enfin, la beauté du peuple athénien ressort également dans les exploits guerriers qu'ils ont accomplis. À l'encontre de la vérité historique, Socrate/Aspasie élabore une grandiose reconstitution des différentes luttes qu'a menées Athènes²². Que ce soit contre les Perses, les Lacédémoniens ou la coalition de tous les Grecs et les barbares réunis, les Athéniens seraient toujours revenus vainqueurs de leurs conflits et contrairement aux autres peuples, ils n'auraient

¹⁸ Joly, H. (1992), *Études platoniciennes : La question des étrangers*, p. 19.

¹⁹ *Méxène*, 239a.

²⁰ *Ibid.*, 238c. Le choix de traduction inusité s'explique en partie par la volonté du traducteur d'inscrire le régime politique des premiers Athéniens dans le lexique de l'« excellence » auquel Socrate renvoie depuis le début de l'éloge, ou du moins, de rendre ce renvoi explicite. De même, la qualification paradoxale de la démocratie comme d'une aristocratie n'est pas sans s'accompagner d'un certain caractère polémique. Cf. Note 65 du *Méxène*, trad. D. Loayza, Paris, GF Flammarion, 2006, p. 105.

²¹ Joly, H., *op. cit.*, p. 20

²² *Ibid.*

jamais combattu pour les honneurs ou les richesses, mais toujours pour défendre leur liberté ainsi que celle du peuple grec dans son ensemble. À la lumière de cette triple excellence, Socrate/Aspasie conclut à la supériorité naturelle des Grecs sur les barbares, voire à l'animosité naturelle qui règne entre les deux peuples :

Oui, tant il est vrai que la noblesse de notre cité et sa liberté sont aussi solides que saines et naturellement ennemies du Barbare du fait que nous sommes purement grecs et sans mélange de sang barbare ! Des Pélopes, des Cadmos, des Égyptos et des Danaos, ou tant d'autres qui sont barbares par nature et Grecs par la loi, il ne s'en trouve en effet aucun pour constituer avec nous une communauté : nous la constituons à nous seuls en tant que Grecs véritables, sans nous être mêlés à des Barbares, d'où la pureté de la haine dont notre cité est pénétrée à l'égard du naturel étranger²³...

Le pronostic de cette section est loin d'être encourageant. Non seulement la distinction entre Grecs et barbares est assumée en fonction d'un athénocentrisme virulent, mais chacune des étapes de l'éloge funèbre tend à la renforcer en opérant une « coupure d'essence »²⁴ stricte tant sur le plan naturel que culturel. Si les Athéniens disposent des meilleures lois et se démarquent dans leurs exploits militaires, c'est avant tout en raison de leur disposition naturelle ; les Athéniens sont les véritables Grecs, car ils ne se sont jamais mélangés à un autre peuple. Fulcran Teisserenc ira même jusqu'à dire du *Ménexène* qu'il comporte « sans détour aucun, les propos les plus brutaux que l'on puisse trouver dans la littérature grecque au sujet de la différence entre les Grecs et les Barbares²⁵ ».

Doit-on immédiatement conclure à la *miso-xénie* de Platon ? Au contraire, la violence du *Ménexène* doit être fortement relativisée. Teinté d'effet de style et d'ironie, le dialogue propose avant tout une virulente critique de la rhétorique en la prenant à son propre jeu par

²³ *Ménexène*, 245 c-e.

²⁴ Teisserenc, F. (2014), « La question barbare : Platon ou Aristote ? », p. 89-90.

²⁵ *Ibid.*

le biais d'un pastiche parodique de l'oraison funèbre²⁶. D'entrée de jeu, le dialogue comporte un certain nombre d'indices quant à sa portée subversive : 1) la métaphore du jeu est omniprésente dans les premiers instants du dialogue, ce qui insinue qu'il ne faut pas prendre le discours avec sérieux, mais comme un exercice mimétique ; 2) l'oraison funèbre est qualifiée comme un type de discours facile où l'orateur est interchangeable et qui ne peut convaincre qu'un public déjà conquis ; 3) Socrate affirme qu'il est constamment entouré d'étrangers, et par extension, qu'il fait lui-même « figure d'un étranger dans sa propre cité²⁷ » et 4) l'éloge lui-même est mis dans la bouche d'une étrangère, Aspasia de Milet²⁸. Pour Platon, l'oraison funèbre n'est rien d'autre qu'un discours stéréotypé qui conforte le public athénien dans sa vanité derrière une vision idéalisée de leur propre cité. Loin d'approuver ce genre de récit, le dialogue a pour ambition de révéler cette image de la cité athénienne pour ce qu'elle est véritablement : une pure et simple fiction mensongère qui n'est pas sans aller avec certaines contradictions internes, dont la plus importante concerne la continuité de l'ordre naturel et de l'ordre culturel. Si le discours culmine sur la supériorité naturelle des Grecs sur les barbares, Socrate/Aspasie est obligé(e) de nuancer cette distinction en admettant une différence entre les Grecs par *nature* (les Athéniens) et les Grecs par les *lois*, mais barbares par *nature* (tous les autres Grecs). La division Grecs/barbares, d'apparence rigide et unilatérale, admet une gradation qui ruine l'unité du peuple grec, car en raison des critères de l'autochtonie, seuls les Athéniens peuvent être qualifiés d'authentiques Grecs : « Tous les Grecs, sauf les Athéniens, se trouvent être des Barbares²⁹ ». Paradoxalement,

²⁶ *Ibid.* ; Joly, H. (1992), *Études platoniciennes : La question des étrangers*, p. 21 ; Loraux, N. (1974), « Socrate et le contre poison de l'oraison funèbre. Enjeux et signification du Ménexène », p. 202-204 ; Teisserenc, F. (2014), « La question barbare : Platon ou Aristote ? », p. 89-92.

²⁷ Joly, H. (1992), *Études platoniciennes : La question des étrangers*, p. 15.

²⁸ *Ménexène*, 234a - 236d.

²⁹ Teisserenc, F. (2014), « La question barbare : Platon ou Aristote ? », p. 92. Teisserenc voit également dans cette contradiction une critique subtile de Platon à l'égard des Athéniens qui seraient en vérité des Grecs par nature, mais des barbares par les lois.

l'identité des Grecs ne reposerait donc pas sur une distinction de nature, mais bien plutôt sur leur *paideia*, ce qui n'est pas sans faire écho au mythe de Prométhée dans le *Protagoras* où le savoir politique, en raison d'un manque originel de la nature humaine, doit être développé par l'homme pour assurer la cohésion et l'unité de la cité³⁰. En somme, si la distinction entre Grecs et barbares existe bel et bien chez Platon, elle ne doit pas pour autant reposer sur une assise mythologique et essentielle, mais elle doit bien plus être comprise dans le cadre de la politique et de la culture.

III. Mythologie et méthodologie : le mauvais exemple de l'étranger

La révision de la frontière fixe entre Grecs et barbares proposée par le *Ménexène* avait surtout pour visée les prétentions hégémoniques de l'Athènes de l'après-guerre du Péloponnèse. Toutefois, bien plus que son caractère idéologique, la distinction Grecs/barbares suscite un problème d'ordre méthodologique confirmé par les témoignages du *Théétète* et du *Politique* qui soulignent la mauvaise perspective qu'elle adopte, mais aussi son mauvais choix d'opérant logique.

À l'occasion d'une longue digression du *Théétète*, Socrate propose à Théodore d'examiner la différence d'impression que donne l'orateur et le philosophe devant un public. Contrairement à l'orateur, habitué à parler devant une foule et recherchant les honneurs et les louanges, le philosophe se rend ridicule en raison de son ignorance des magistratures et des coutumes au point que son désintéret des objets politiques le fait ressembler à un étranger au sein de la cité où il réside³¹. Si la réputation de l'orateur est visiblement meilleure que celle du philosophe, la valeur de son discours est significativement moindre, car son objet est affecté par sa « vue tout à fait trouble et courte³² ». Aux yeux du philosophe, c'est plutôt l'orateur qui est ridicule, car il ne possède qu'un discours préfabriqué et il est incapable de prévoir à long terme. Ainsi, quand

³⁰ *Protagoras*, trad. F. Ildefonse, 321c-322d.

³¹ *Théétète*, trad. M. Nancy, 173e. Ce procédé rhétorique, que nous avons déjà souligné dans le *Ménexène*, se trouve également dans l'*Apologie de Socrate*, 17d.

³² *Ibid.*, 174e.

l'orateur s'enorgueillit du prestige ou de la richesse de ses ascendants, il ne prend pas en compte que « plus on remonte dans le temps et plus en principe les ancêtres se multiplient³³ » et qu'à travers la succession des générations, il trouvera « des riches et des mendiants, des rois et des esclaves, barbares aussi bien que Grecs³⁴ ». À l'évidence, le parallèle avec le *Ménexène* s'impose. L'autochtonie, reléguée à des temps immémoriaux, voire à l'intemporalité³⁵, souffre du même type de myopie que l'orateur, mais en sens inverse. Alors que l'orateur du *Théétète* part du prestige de sa situation présente pour remonter à l'excellence de ses ancêtres, l'autochtonie, quant à elle, part directement d'une origine glorieuse pour en conclure à la supériorité actuelle des Athéniens sur les autres peuples. Tous deux tentent de fonder leur réputation en se soustrayant à l'ordre du temps et en faisant d'eux-mêmes les membres d'une race à part de l'humanité³⁶. La conception mythique ne peut pas constituer un bon fondement de l'origine de la cité, car elle n'est rien de plus qu'un lieu hors du temps, qui n'offre qu'une image fixée de la cité, et à ce titre, qui méconnaît le caractère hétérogène des lignages, donc des individus qui la composent.

L'autochtonie n'est pas un mauvais récit de l'origine de la cité seulement parce qu'elle est un mythe, mais également parce qu'elle repose sur une division hâtive et mal établie : « C'est ainsi que la distinction traditionnelle Grecs/Barbares apparaît aux yeux de l'Étranger d'Élée comme l'exemple même d'une division mal faite³⁷ ». Cette critique présentée en *Politique* (262a - 264b) a un souci logique et méthodique concernant la rigueur de la méthode *diairétique*, un mode de la dialectique procédant par division en deux, mais qui n'est pas sans s'accompagner d'un intérêt anthropologique³⁸. Le reproche de l'Étranger d'Élée se développe en deux étapes. Tout d'abord, la catégorie « barbare » résulte d'un

³³ Teisserenc, F. (2014), « La question barbare : Platon ou Aristote ? », p. 101.

³⁴ *Théétète*, 175a.

³⁵ Loraux, N. (1990), *Les enfants d'Athéna.*, p. 49.

³⁶ Teisserenc, F. (2014), « La question barbare : Platon ou Aristote ? », p. 101.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Joly, H. (1992), *Études platoniciennes : La question des étrangers*, p. 84.

« transfert abusif du nom à la chose³⁹ ». En plus de détacher les Grecs dans un genre à part et exclusif, la division entre Grecs et barbares procède à l'assimilation indéterminée d'une diversité de peuples hétéroclites sous un vocable unique et négatif, alors que ces différents peuples n'ont pas les mêmes coutumes, ne parlent pas la même langue et n'ont pas nécessairement de lien entre eux⁴⁰. Les barbares ne possèdent aucune unité eidétique véritable et le seul trait commun à tous ces peuples, c'est de ne pas être grecs. En d'autres termes, la division Grecs/barbares procède selon une logique binaire de type A (Grecs) et non-A (barbares/non-Grecs), alors que son choix de référant, les Grecs, semble factice et arbitraire⁴¹. Pour renforcer cet argument, l'Étranger élabore une brève analogie en affirmant qu'il n'y a pas de différence entre cette division de l'humanité et celle que l'on pourrait faire en mettant le nombre « dix mille » à l'écart pour ensuite diviser les nombres en deux catégories : le « dix mille » et le « non dix mille »⁴². Dans les deux cas, le choix du discriminant est limité, restreignant et exclusif.

Toutefois, une lecture attentive de ce passage montre que ce n'est pas l'aspect négatif de cette division qui est véritablement en jeu (l'Étranger admet des divisions négatives comme celle entre « pair » et « impair » pour les nombres ou celle entre « mâle » et « femelle »/« non-mâle » pour le genre humain)⁴³. Le véritable reproche de l'Étranger, c'est que la distinction entre Grecs et barbares effectue une division au sein même du genre humain pris dans son indivisibilité et ce faisant, substitue au genre l'une de ses parties⁴⁴. Pour rendre explicite ce deuxième aspect, l'Étranger procède à nouvelle analogie, cette fois de type zoologique. En effet, l'Étranger nous demande d'imaginer qu'un animal pourvu d'intelligence, comme la grue, décide de séparer le règne animal en deux en prenant comme critère son propre genre « pour l'opposer

³⁹ Teisserenc, F. (2014), « La question barbare : Platon ou Aristote ? », p. 102.

⁴⁰ *Politique*, trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau, 262d-e.

⁴¹ Teisserenc, F. (2014), « La question barbare : Platon ou Aristote ? », p. 102-103.

⁴² *Politique*, 262d.

⁴³ *Ibid.*, 262e.

⁴⁴ Joly, H. (1992), *Études platoniciennes : La question des étrangers*, p. 86-89.

aux autres vivants et pour se glorifier elle-même et elle rejetterait en bloc le reste y compris les hommes⁴⁵ ». L'erreur de la distinction entre « grue » et « non-grue », c'est qu'elle renvoie implicitement à la distinction entre « animaux intelligents » et « animaux non intelligents » et comme la grue ne prend en compte que son propre point de vue, elle méconnaît qu'il puisse y avoir des animaux intelligents qui ne sont pas des grues, comme l'homme. L'exemple de la grue est manifestement ridicule, mais c'est justement cette optique grotesque qui permet de rendre compte du caractère arbitraire de la distinction entre Grecs et barbares. En toute rigueur, rien n'interdit d'établir une distinction entre les Grecs et les barbares, faute de mieux, à titre de distinction langagière⁴⁶. Le problème, c'est que le terme « barbare » est un stéréotype linguistique chargé idéologiquement qui tente de conférer une fausse unité à des peuples qui n'en possèdent aucune⁴⁷. En d'autres termes, « barbare » est certes un *nom*, mais ce n'est pas un *genre*, car il n'y a pas plus d'*eidos* des Grecs que de n'importe quel autre peuple : « Ils opèrent une discrimination sans division effective, réalisent une partition à laquelle ne correspond aucune spécification réelle⁴⁸ ». On ne peut s'empêcher de remarquer la ressemblance entre le reproche de l'Étranger d'Élée et l'avertissement de Socrate dans le *Philèbe* sur le danger de prendre des objets immatériels dans la dialectique de l'un et du multiple : « Mais en revanche, lorsqu'on entreprend de poser l'homme comme unité, le bœuf comme unité ou le beau un et le bien un, voilà alors à propos de quelles unités l'effort considérable mis à les diviser donne lieu à des controverses⁴⁹ ».

IV. Le rôle de l'économie et de la psychologie dans la constitution de la cité

Notre analyse des extraits du *Ménexène*, du *Théétète* et du *Politique* avait pour ambition de montrer l'importance de la distinction entre

⁴⁵ *Politique*, 263d

⁴⁶ Teisserenc, F. (2014), « La question barbare : Platon ou Aristote ? », p. 106.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 107.

⁴⁸ Joly, H. (1992), *Études platoniciennes : La question des étrangers*, p. 88.

⁴⁹ *Philèbe*, 15a.

Grecs et barbares dans la conception mythologique de la cité afin d'en faire surgir la défaillance : 1) Vision stéréotypée et idéalisée de la communauté grecque, 2) abstraction de l'ordre du temps ou 3) vice de procédure logique. Comme si ce n'était pas déjà suffisant, un nouveau travers vient s'ajouter. L'autochtonie ne permet pas de penser les conditions de possibilité de la cité moralement bonne ou heureuse, car elle subvertit et neutralise le véritable principe à l'origine de la cité : l'économie.

C'est à cette conclusion que parvient l'analyse de Étienne Helmer du mythe des deux âges en *Politique* (271d - 272b). Selon l'Étranger d'Élée, l'humanité aurait connu deux âges correspondant à deux natures différentes : l'âge de Zeus, l'époque où nous vivons actuellement, et l'âge de Kronos, une époque mythique où les hommes surgissaient spontanément de la terre sans connaître le moindre besoin, que ce soit la faim, la guerre, les peines ou les plaisirs, mais plus important encore, sans connaître la moindre constitution politique⁵⁰. À première vue, on pourrait croire que le mythe du *Politique* ne serait qu'une lointaine réminiscence du mythe hésiodique des races⁵¹ ; l'âge de Kronos ne serait que l'équivalent platonicien de l'âge d'or dans *Les Travaux et les Jours*⁵², soit un état de félicité nostalgique qu'il faudrait tenter de récupérer. L'homme étant dépourvu d'appétits, le règne de Kronos serait une ère pacifique, sans conflits, mais surtout exempte d'économie, car l'ensemble des besoins des êtres vivants « sont pris en charge par des divinités subordonnées qui en ont la garde⁵³ ».

Toutefois, ce serait méconnaître la véritable ambition de Platon que de souscrire à cette lecture hâtive. Si la proximité avec Hésiode est avérée, le mythe du *Politique* ne décrit pas pourtant la nostalgie d'une époque merveilleuse, mais la suppression de certaines caractéristiques de la nature humaine qui conduit à un état moralement neutre : « Ce n'est pas l'âge d'or que décrit l'époque de Cronos, mais un état qui n'est par lui-même ni bon ni mauvais⁵⁴ ». Priver l'homme de ses appétits permet certes de l'empêcher de

⁵⁰ *Politique*, 271d-271b.

⁵¹ Helmer, E. (2010), *La part du bronze : Platon et l'économie*, p. 32-33.

⁵² Hésiode, *Les travaux et les Jours*, v. 109-120 ; trad. J.-L. Backès, p. 101-102.

⁵³ Helmer, E. (2010), *La part du bronze*, p. 30.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 33.

succomber à la puissance du désir à l'origine de son malheur et de la dégénérescence de la cité, mais c'est également le priver des moyens lui permettant d'accéder à la vie heureuse par la pratique de la philosophie, ce qui n'est possible que par la maîtrise des appétits, et non leur évacuation⁵⁵. La satisfaction des besoins est certes une condition nécessaire au bonheur, mais non pas suffisante, car « tout dépend de l'usage que nous en faisons, à quelles fins nous les employons⁵⁶ ».

Or, plus que son amoralisme, c'est l'apolitisme du mythe qui suscite l'intérêt, car il renvoie tacitement à l'origine de la cité. Sous le règne de Kronos, la cité n'a tout simplement pas sa place, car l'homme n'a aucun besoin à satisfaire : « Comme ce Dieu les paissait, les hommes n'avaient pas de constitution politique et ne possédaient ni femmes ni enfants.⁵⁷ ». Toutefois, si les hommes décident de se réunir en une communauté, c'est bel et bien parce qu'ils n'arrivent pas à subvenir *individuellement* à leurs besoins⁵⁸. Ne serait-ce qu'implicitement⁵⁹, la conclusion du mythe est la suivante : concevoir une cité parfaitement autonome est tout simplement impossible, car si l'homme vivait dans un état autarcique tel que le propose le mythe du *Politique*, il n'y aurait aucune raison pour que les hommes se regroupent entre eux.

L'origine mythique de la cité doit être définitivement mise à l'écart, car elle ne correspond absolument pas à la réalité empirique de l'homme. À l'inverse, il faut plutôt partir d'une « reconstruction rationnelle de la cité, destinée à rendre intelligible le monde sensible⁶⁰ ». Le véritable moteur de la cité doit être trouvé dans l'économie dont le principe repose sur la démultiplication des besoins telle qu'exposée au deuxième livre de la *République*⁶¹. Néanmoins, l'économie est affectée d'une *ambivalence interne* qui n'est pas sans faire écho à la forte méfiance que ressent Platon à l'égard

⁵⁵ *Ibid.*, p. 32-33.

⁵⁶ Helmer, E. (2010), *La part du bronze*, p. 34.

⁵⁷ *Politique*, 271e.

⁵⁸ Helmer, E. (2010), *La part du bronze*, p. 38.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 34.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 35.

⁶¹ *République*, II, 369b-374a.

de l'étranger⁶². Autant les besoins sont à l'origine de la cité, autant leur démultiplication ouvre la porte à la démesure de la *pleonexia*, soit l'insatiabilité consistant à toujours vouloir plus que le nécessaire, donc au risque d'une cité malade et moralement dérégulée⁶³. L'économie fait et défait la cité ; le principe de génération de la cité est également son principe de corruption. L'économie ne peut donc pas se suffire à elle-même. Pour s'assurer de la constitution sereine de la cité, elle doit être subordonnée à l'art politique, soit être régulée par de bonnes lois⁶⁴. De plus, cette double tendance de l'économique à faire et à défaire doit trouver son origine dans l'anthropologie⁶⁵.

Dans un premier temps, la nécessité des besoins résulte de l'incomplétude fondamentale du corps humain. Contrairement au corps du monde, le corps humain est imparfait, issu du mélange de différents éléments et marqué du sceau de la mortalité⁶⁶. Pour se maintenir en vie, l'homme a donc besoin de combler les défauts initiaux de son corps, ce qui peut être établi par le développement des techniques, dont la pratique de l'économie⁶⁷.

Plus fondamentalement encore, c'est dans le mouvement de l'âme elle-même comme siège des désirs et plus particulièrement dans la partie appétitive de l'âme que se trouve la tendance au dérèglement l'homme et par extension celle de la cité. Bien que désirant également nourritures, boissons et plaisirs sexuels, la partie désirante de l'âme tend à s'accaparer des biens matériels et surtout de l'argent, car il permet de satisfaire virtuellement l'ensemble de nos autres désirs : « Poursuivi comme un moyen, l'argent l'est aussi comme une fin : n'étant rien en particulier, l'argent est en puissance l'équivalent de toutes choses⁶⁸ ». Si l'argent n'est pas mauvais en soi, c'est néanmoins lui qui pousse les hommes au besoin du commerce et des échanges et l'appétit dérégulé des richesses peut se solder par

⁶² Nous reviendrons sur cet aspect dans la dernière partie de notre étude.

⁶³ Helmer, E. (2010), *La part du bronze*, p. 84.

⁶⁴ Helmer, E. (2010), *La part du bronze*, p. 36, 40-41 et 44.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 64.

⁶⁶ Helmer, E. (2010), *La part du bronze*, p. 69-70.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 71-72.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 81.

une soif de domination symptomatique du déséquilibre de la *pleonexia*⁶⁹.

Cette tendance à s'accaparer des richesses n'est pas une caractéristique spécifique à un peuple en particulier, mais bien un penchant de l'humanité prise en son ensemble, ce qui permet de montrer « que Platon adopte un schéma anthropologique unitaire⁷⁰ » qui vient ruiner complètement la distinction entre Grecs et barbares. Pour illustrer ce point, nous allons nous pencher sur le problème de l'isomorphie entre la tripartition de l'âme et celle de la cité au quatrième livre de la *République*.

L'argument proposé par Platon sur la manière dont se transpose la structure tripartite de l'âme entre 1) les appétits, 2) l'ardeur et 3) la raison à l'ensemble de la cité est assez obscur. Derrière cette permutation se cache surtout l'ambition d'assurer à la cité une conception stricte de la justice reposant sur la notion de mesure⁷¹. De la même manière dont les différents moteurs de l'âme doivent être équilibrés, le bien-être de la cité doit reposer sur l'équilibre des différentes classes qui la composent, entre 1) les producteurs, 2) les auxiliaires et 3) les gardiens. La question est donc de savoir si chacun des citoyens dispose des trois naturels correspondant à chacune des trois classes ou de seulement l'un d'entre eux. Pour y voir plus clair, il suffit de se rapporter au passage suivant :

Ne devons-nous pas, dis-je, reconnaître nécessairement que ces trois mêmes espèces et ces habitus qui se trouvent dans la cité existent aussi en chacun de nous ? Car ils ne sont certainement pas parvenus là provenant de je ne sais qu'elle autre origine⁷².

Dans cet extrait, Socrate affirme clairement que les trois formes de naturel au sein de la cité sont également présentes dans l'âme individuelle de *tous* les citoyens, mais aussi qu'elles provoquent des

⁶⁹ *Ibid.*, p. 85-86.

⁷⁰ Helmer, E. (2016), « Inclure/exclure : la cité de Platon face aux étrangers », p. 81.

⁷¹ Kühn, W. (1994), « Caractères collectifs et individuels, Platon République IV, 432d2-436b3 », p. 46-48.

⁷² *République*, trad. G. Leroux, IV, 435e.

habitus, soit un *caractère* qui prédomine sur les autres. En d'autres termes, loin de ne posséder qu'une seule de ces trois espèces de naturel dans notre âme, c'est plutôt que l'une prend le dessus sur les autres. De plus, deux types de caractères distincts coexistent : 1) le caractère individuel qui représente le naturel dominant dans l'âme du citoyen et 2) le caractère collectif qui représente le naturel dominant dans une cité⁷³. Pour appuyer cette thèse, Socrate s'appuie sur trois exemples : 1) les habitants des régions du nord sont davantage portés vers l'ardeur du tempérament, 2) les habitants de la Grèce vers l'amour de la connaissance et 3) les habitants de l'Asie vers l'amour des richesses⁷⁴. Certes, Socrate attribue à ces différents peuples des « stéréotypes concernant les caractères “nationaux”⁷⁵ », mais l'important est de remarquer qu'un seul des trois caractères les représente. En toute logique, rien n'empêche qu'un habitant de la Thrace ou de la Scythie soit davantage penché vers l'amour des connaissances, mais cela ne concernera que son caractère individuel et il n'aura aucune incidence sur le caractère de l'ensemble de sa communauté. Plus encore, si cet habitant de la Thrace ou de la Scythie se démarque bien du lot, il n'empêche que le caractère collectif de sa communauté sera également présent en lui⁷⁶. Par conséquent, il n'y a pas de différence de nature fondamentale entre le Grec et le barbare, car les deux répondent à une même structure psychologique : « L'étranger est un homme comme les autres mais ce n'en est pas moins un homme autre⁷⁷ ».

V. L'inclusion par l'exclusion : l'étranger dans la cité

Après cette longue excursion obligée sur le terrain de l'économie et de la psychologie, nous pouvons maintenant mieux comprendre l'attitude de Platon à l'endroit de l'étranger et de son « statut

⁷³ Kühn, W., *op. cit.*, p. 54-55. L'argument que propose Kühn a pour objectif d'opérer une relativisation de la tripartition de l'âme par la mise en valeur des caractères politiques et nationaux.

⁷⁴ *République*, IV, 435e-436a.

⁷⁵ Kühn, W., *op. cit.*, p. 53.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 55.

⁷⁷ Helmer, E. (2016), « Inclure/exclure : la cité de Platon face aux étrangers », p. 79.

ambigu : admis et exclus, tout à la fois⁷⁸ ». Le témoignage de la *République* étant assez silencieux sur ce point, nous allons donc tourner notre regard vers la typologie de l'étranger établie par l'Athénien dans les *Lois*.

La première chose qu'il faut remarquer, c'est que les classifications qu'offre Platon sont souvent d'ordre axiologique et qu'elles prennent plutôt la forme d'une hiérarchisation que d'un véritable projet descriptif⁷⁹. Certes marqué par une forte animosité à leur égard, Platon reconnaît néanmoins un rôle positif à l'étranger, bien que très limité⁸⁰. Cette suspicion ne doit pas être comprise en fonction d'un motif raciste et idéologique, mais bien plutôt en fonction de motifs économiques et politiques. Premièrement, l'étranger fait souvent office de la figure du commerçant⁸¹. La cité ne peut pas fermer définitivement ses barrières ne serait-ce que par besoin de s'approvisionner en ressources et en biens, mais également pour ne pas laisser d'elle la mauvaise réputation de la *xénélasie*, soit d'une cité inhospitalière et non accueillante⁸². La cité doit se résoudre à la nécessité du commerce, donc au risque d'introduire un élément étranger au sein de la cité. La défiance de Platon ne concerne donc pas tant l'étranger en tant que tel, mais bien plutôt la pratique du commerce souvent symptomatique de la dérégulation des désirs et de l'insatiabilité de l'appétit des richesses à l'origine de la dégradation de la cité⁸³.

Deuxièmement, l'hostilité de Platon se base sur un constat empirique : la plupart des autres cités ont de mauvaises mœurs, car elles ont de mauvaises lois. Introduire un étranger dans la cité, c'est

⁷⁸ Joly H. (1992), *Études platoniciennes : La question des étrangers*, p. 39.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 12 et 22.

⁸⁰ Helmer, E. (2016), « Inclure/exclure : la cité de Platon face aux étrangers », p. 79.

⁸¹ L'exemple le plus célèbre de cette assimilation entre l'étranger et le commerçant reste sans doute celui de Céphale de Syracuse, père du sophiste Lysias et marchand d'armes, dont la conception de la justice, exposée en *Rép.*, I, 330d-331e, repose précisément sur une logique d'échange exprimée en termes économiques.

⁸² Bornet, P. (2000), « Platon et les étrangers », p. 119.

⁸³ Helmer, E. (2016), « Inclure/exclure : la cité de Platon face aux étrangers », p. 81-82.

ainsi courir le risque de l'exposer au caractère collectif d'une autre cité potentiellement défailante et donc à son influence corruptrice⁸⁴. Pour limiter ces deux risques, l'Athénien propose de classifier les étrangers en quatre catégories spécifiques visant à restreindre leur influence au sein de la cité de Magnésie : 1) le commerçant, 2) le « touriste », 3) le diplomate et (4) l'observateur étranger⁸⁵. Le point commun à ces quatre groupes, c'est qu'ils font tous référence à des étrangers de bref passage au sein de la cité et ils doivent être distingués des métèques qui sont des étrangers de long séjour.

Le statut des métèques est particulièrement intéressant. Bien qu'ils soient admis dans les frontières de la cité, qu'ils peuvent y avoir des enfants et qu'ils entretiennent une forte proximité avec les habitants de Magnésie, les métèques ne peuvent jamais devenir des citoyens à part entière⁸⁶. Les métèques ne peuvent résider en Magnésie que pour une période de vingt ans renouvelable⁸⁷ et doivent vivre dans des baraquements contrôlés à l'écart des autres pour éviter tout contact avec les citoyens, mais suffisamment proche pour qu'on puisse venir demander leur aide⁸⁸. Le besoin en métèques s'explique par le fait que la fonction de citoyen devient un métier à part entière ; les citoyens sont exemptés de pratiquer le moindre travail manuel⁸⁹. Les métèques disposent donc d'un statut ambigu : ils sont comme des « citoyens en puissance⁹⁰ » reconnus par la cité et ils accomplissent des tâches essentielles à son fonctionnement, mais la frontière avec les citoyens n'est jamais entièrement abolie. Ils sont à la fois inclus et exclus de la cité : « La cité de Platon accueille et intègre, elle n'assimile pas⁹¹ ».

Examinons à présent les quatre catégories d'étrangers de passage susmentionnées. En ce qui a trait aux commerçants, leur rôle dans

⁸⁴ *Ibid.*, p. 82

⁸⁵ *Lois*, XII, 952d-953e.

⁸⁶ Joly, H. (1992), *Études platoniciennes : La question des étrangers*, p. 39.

⁸⁷ *Lois*, VIII, 850b.

⁸⁸ *Ibid.*, VIII, 848e.

⁸⁹ Joly, H. (1992), *Études platoniciennes : La question des étrangers*, p. 45 et 53.

⁹⁰ Helmer, E. (2016), « Inclure/exclure : la cité de Platon face aux étrangers », p. 86.

⁹¹ *Ibid.*

la cité est fortement limitée et le contact avec eux doit être minimal pour les raisons exposées plus haut⁹². Leur accueil au sein de la cité est fortement encadré : ils sont cantonnés aux marchés et aux ports et leurs activités commerciales sont mises sous surveillance⁹³. Le motif de la présence des étrangers de la seconde catégorie est plus d'ordre éthique et esthétique. Ayant entendu les louanges de la cité de Magnésie, ces « touristes » veulent s'y introduire pour observer son excellence morale ainsi que la beauté de ses institutions. Bien que leur accueil soit également encadré, le traitement qui leur est accordé est plus relâché, car ils sont potentiellement moins corrompteurs que les commerçants et « sans doute désireux de tirer un bénéfice moral personnel de leur séjour⁹⁴ ». Ils reçoivent la permission de s'installer dans les temples, le nécessaire à leur séjour et le droit à la justice⁹⁵. La troisième catégorie, celle des diplomates, est fortement similaire à la deuxième avec la différence qu'ils ont le droit à un accueil hautement protocolaire et qu'ils sont reçus par les commandants militaires de la cité en raison des motifs politiques de leur séjour⁹⁶.

Avant de parler de la dernière classe d'étranger, il nous faut expliquer le rôle du *théôre*, car 1) il s'agit d'une classe spécifique à la cité de Magnésie et 2) parce que cette classe permet de reconnaître la positivité de l'étranger chez Platon. Contrairement aux trois catégories précédentes, le *théôre* est un citoyen spécialement désigné par la cité de Magnésie qui a pour fonction d'observer les mœurs en vigueur dans les autres cités et de proclamer l'excellence de sa propre cité dans ces contrées étrangères⁹⁷. Le choix du *théôre* n'a absolument rien d'arbitraire : il doit avoir plus de cinquante ans et

⁹² *Lois*, XII, 952e-953a.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ Helmer, E. (2016), « Inclure/exclure : la cité de Platon face aux étrangers », p. 87.

⁹⁵ *Lois*, XII, 953a-b.

⁹⁶ *Ibid.*, 953b-c.

⁹⁷ Joly, H. (1992), *Études platoniciennes : La question des étrangers*, p. 48 et 50. Henri Joly souligne aussi que la fonction du *théôre* comme voyageur-observateur est en partie inspirée du *théôros* archaïque, un prêtre ambassadeur qui conduit une délégation religieuse, mais également de la figure solonienne de la philosophie.

être reconnu pour son excellence morale et intellectuelle. En bref, le *théôre* correspond à l'excellence même du citoyen, ou plutôt, à l'idéal même de citoyenneté : le philosophe. La mission donnée au *théôre* est double : 1) instruire la cité de ce qu'il a vu à l'étranger susceptible d'améliorer son excellence, ses lois et ses mœurs, mais aussi 2) contribuer à faire connaître la bonne réputation de la Magnésie auprès des autres cités⁹⁸. Si nous mentionnons le cas spécifique du *théôre*, c'est que l'Athénien n'exclut pas la rare possibilité qu'une autre cité que la Magnésie puisse mandater des *théôres* à son tour⁹⁹. Dans l'optique improbable où un tel cas se produirait, le *théôre* de la cité étrangère serait reçu avec les grands honneurs en Magnésie et traité en véritable ami de la cité, comme s'il était lui-même un de ses citoyens¹⁰⁰. Si Platon pouvait faire de l'étranger un véritable citoyen, ce serait dans le *théôre* qu'il trouverait le candidat le plus apte à le devenir. Toutefois, en raison de sa fonction propre d'observateur et non de résident, le *théôre* étranger est également destiné à repartir pour rapporter les merveilles qu'il a pu constater en Magnésie. Finalement, quel que soit le motif de la présence de l'étranger au sein de la cité de Magnésie, il est toujours convenu que son statut à l'intérieur de la cité n'est que temporaire, même s'il est reconnu pour son caractère moral et sa sagesse. Platon reconnaît que la cité ne peut s'affranchir entièrement de son rapport à l'altérité, mais justement parce que l'étranger est naturellement *autre* au sens où il vient d'une *autre* cité avec d'*autres* coutumes, d'*autres* lois et d'*autres* mœurs, il ne peut jamais être entièrement intégré dans la cité. La cité doit reconnaître son rapport à l'*autre*, ce qui ne veut pas dire qu'elle doit le transformer en un *même*, car elle n'a d'existence qu'en fonction de cet *autre* qui la définit.

VI. Conclusion : de l'étranger à l'altérité

Au travers de ce long périple, nous avons pu explorer comment la philosophie platonicienne, loin de se complaire dans une vision stéréotypée et péjorative de l'étranger, permettait d'en redéfinir le cadre, passant de l'annulation de la distinction entre Grecs et

⁹⁸ *Ibid.*, p. 50-51.

⁹⁹ *Lois*, XII 953c.

¹⁰⁰ *Lois*, XII 953d.

barbares vers une pensée de l'homme autre. La citoyenneté ne peut être pensée sans l'altérité. Ainsi, l'origine de la cité n'est pas à trouver dans une conception mythique, idéalisée et atemporelle procédant selon le vice d'une distinction mal faite et caricaturale, mais selon des critères économique et psychologique qui permettent de rendre compte de l'unité du genre humain pris dans son ensemble. L'homme, qu'il soit Grec ou barbare, ne diffère pas selon sa nature, mais selon le plus ou moins bon caractère des lois et des coutumes au sein de sa propre cité. Si l'étranger n'est pas condamné, il reste néanmoins le potentiel vecteur d'une corruption de la cité et sa présence, bien que tolérée, doit être fortement encadrée. Platon est certes tributaire d'une anthropologie pessimiste, mais elle a l'avantage de s'appliquer à tous avec le même regard. Cependant, outre le domaine du politique et de l'anthropologie, il serait également intéressant de voir comment la question de l'étranger chez Platon se transpose dans son ontologie et sa métaphysique, notamment dans le *Sophiste* où l'« autre » constitue une catégorie ontologique à part entière¹⁰¹. Nous laissons le mot de la fin à Henri Joly : « Tout se passe en effet comme si seul un philosophe étranger pouvait aussi philosopher autrement¹⁰² ».

Bibliographie

A. Platon

- (2005), *Apologie de Socrate/Criton*, trad. L. Brisson, Paris, GF Flammarion
- (2006), *Ménexène*, trad. D. Loayza, Paris, GF Flammarion.
- (2006), *Les Lois*, livres VII à XII, trad. L. Brisson et J.-P. Pradeau, Paris, GF Flammarion.
- (2002), *Philèbe*, trad. J.-F. Pradeau, Paris, GF Flammarion.
- (2003), *Le Politique*, trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, GF Flammarion.
- (1997), *Protagoras*, trad. F. Ildefonse, Paris, GF Flammarion.
- (2004), *La République*, trad. G. Leroux, Paris, GF Flammarion.
- (1995), *Théétète*, trad. M. Narcy, Paris, GF Flammarion.

¹⁰¹ *Sophiste*, 255c-e.

¹⁰² Joly H., (1992), *Études platoniciennes : La question des étrangers*, p. 91.

B. Autres

- Hésiode. (2001), *Théogonie, Les travaux et les Jours, Hymnes homériques*, trad. J.-L. Backès, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique ».
- Thucydide. (1990), *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, trad. J. de Romily, Paris, Robert Laffont.

C. Commentateurs et littérature secondaire

- Bornet, P. (2000), « Platon et les étrangers », *Revue de théologie et de philosophie*, t. 50 n° 2, p. 113-129.
- Helmer, E. (2016), « Inclure/exclure : la cité de Platon face aux étrangers », *Cités*, Presses Universitaires de France, vol. 4, n° 68, p. 77-90.
- Helmer, E. (2010), *La part du Bronze : Platon et l'économie*, Paris, Vrin.
- Joly, H. (1992), *Études platoniciennes : La question des étrangers*, Paris, Vrin.
- Kühn, W. (1994), « Caractères collectifs et individuels, Platon République IV, 432d2 - 436b3 », *Revue de philosophie ancienne*, t. 12, vol.1, p. 46-63.
- Loroux, N. (1990), *Les enfants d'Athéna : idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris, Seuil, coll. « Point ».
- Loroux, N. (1974), « Socrate et le contre poison de l'oraison funèbre. Enjeux et signification du Ménexène », *L'antiquité grecque*, t. 43, vol. 1, p. 172-211.
- Salmon, P. (1984), « “ Racisme ” ou refus de la différence dans le monde gréco-romain », *Dialogue d'histoire ancienne*, vol. 10, p. 75-97.
- Teisserenc, F. (2014), « La question barbare : Platon ou Aristote ? », *Revue de philosophie ancienne*, t. 32, n° 1, p. 87-136.