

Platon et la biopolitique

§Grossesse, §Politique, §Démocratie, §Etat

Alain Brossat, philosophe

Ayant établi qu'une cité a vocation à être administrée et qu'une telle tâche ne saurait revenir qu'à un corps spécial, les gardiens, « à la fois doux et remplis d'ardeur », dotés d'un « naturel philosophe », un corps sélectionné et tout entier voué au « bien supérieur de la cité », Platon en vient, au livre V de *La République*, à examiner la place qui, selon ce modèle pastoral, revient aux femmes et aux enfants.

Et Socrate doit en convenir : il lui va falloir revenir plus en détail sur « la question de la procréation des enfants – comment les enfants doivent être engendrés et, une fois qu'ils sont nés, comment on les élèvera – et, en général sur toute cette question de la communauté des femmes et des enfants dont tu parles ».

La procréation hors du champ philosophique

A l'évidence, donc, dans une société non médicalisée, certaines questions entrent dans le champ de problématisation de la philosophie, et d'autres non : la procréation (sous l'angle d'un eugénisme moral plutôt que biologique), l'éducation des enfants pour le bien de la cité – mais pas les conditions de la gestation, de la mise au monde – la grossesse, l'accouchement en tant que figures médicales de la question générale de la reproduction et de la perpétuation de l'espèce. La grossesse et la mise au monde sont, dans la bouche de Socrate, des moments absents, elles sont éludées dans leur dimension de marqueurs du féminin.

Ce point est important : on entend souvent que la biopolitique n'est pas une forme du gouvernement des vivants propre aux sociétés modernes, du fait que « la vie » en serait devenu l'objet premier et dernier, comme le dit Foucault, on entend souvent que la biopolitique est aussi vieille que le gouvernement des hommes et qu'à ce titre *La République* serait, déjà, une sorte de manuel d'une « biopolitique » à la manière antique...

Mais c'est confondre deux choses : la grande forme du pastorat (la conduite du troupeau humain) qui, en effet, est à l'œuvre dans *La République*, contrairement à ce qu'énonce Foucault (notamment dans le bien connu *Omnes et singulatum, vers une critique de la raison politique*) et la biopolitique à proprement parler. L'absence de prise en compte de questions qui ne peuvent être énoncées qu'aux conditions du grand discours moderne de la politisation du vivant et de la médicalisation de la vie, dans ce dialogue, est un indice sûr de cette distinction. Le féminin (ou l'enfance) ne vont pas être spécifiés dans des termes qui font référence au vivant tels que la biologie et la médecine

modernes les connotent, mais dans ceux d'une anthropologie qui met l'accent sur d'autres facteurs : force physique, qualités morales.

Les femmes (ou certaines femmes), va argumenter Socrate, en tant qu'elles sont destinées à devenir les compagnes des gardiens (et à ce titre, elles-mêmes, des « gardiennes » – le texte conserve ici une passionnante ambiguïté) ne se distinguent foncièrement des hommes, pour ce qui est du rôle de « garde » de la cité, que sur un point : elles sont « des êtres plus faibles ». Mais au demeurant, il n'est rien, qui, dans leur nature propre, puisse faire qu'elles ne puissent remplir, concernant la prise en charge de la cité, les mêmes fonctions que les hommes – la « nature propre » des femmes ne les voue d'aucune manière à n'effectuer que des tâches spécifiquement « féminines », telle la garde des enfants, au foyer. Elles sont parfaitement aptes, comme les hommes, à faire de la gymnastique, pratiquer la musique et... aller à la guerre. En termes de genres, le féminin ne diffère du masculin que sur un seul point : il engendre, alors que le masculin féconde. Mais cette différence n'implique aucune conséquence particulière concernant l'usage que la cité peut faire des femmes quant à sa défense ou son administration : « (...) nous serons d'avis que nos gardiens et leurs femmes doivent exercer les mêmes occupations ».

La maternité désincorporée du féminin

L'enfantement est donc envisagé ici sous son angle purement fonctionnel – c'est un fait, les enfants viennent au monde du côté féminin. Mais à aucun moment les exigences de la maternité (grossesse, accouchement, allaitement, veille des enfants en bas-âge...) ne sont nommées comme des traits propres au féminin qui seraient susceptibles de restreindre ou spécifier les fonctions que les femmes rempliront dans la cité idéale dont *La République* trace les plans ; littéralement, la dimension du biologique, appareillé par le médical (le sanitaire) ne prend pas corps dans ces enchaînements.

Sous cet angle, une garde des sceaux pointant au conseil des ministres, fraîche et pimpante, au lendemain ou presque de son accouchement, fait du Platon sans le savoir... On identifie là l'un des paradoxes de la médicalisation de la vie : à son stade suprême, dans ses conditions d'efficacité maximales, celle-ci tend vers l'invisibilité, tous ses dispositifs lourds et coûteux, toutes les répartitions et procédures qu'elle a établies tendent à s'effacer pour permettre à la vaillante hoplite de l'armée sarkozyste de reprendre sa place dans le rang à

l'issue de ce bref absentement – pour cause de si peu – un accouchement.

La superbe ignorance de la supposée contrainte biologique par Platon fait de lui, si l'on veut, le précurseur d'un certain féminisme, d'un certain égalitarisme entre genres. Pour ce qui est des affaires de la cité et de leur prise en charge, le genre (et non pas le sexe, dont les connotations biologiques sont massives) est peu de choses : les femmes enfantent et, par ailleurs, elles sont disponibles pour toutes les fonctions qui concernent l'administration de la cité :

« Il n'y a pas d'occupation relative à l'administration de la cité qui appartienne à une femme parce qu'elle est femme, ni à un homme parce qu'il est un homme, mais les dons naturels sont répartis de manière semblable dans les deux genres d'êtres vivants. La femme participe naturellement à toutes les occupations, l'homme de son côté participe à toutes également, mais dans toutes ces activités, la femme est un être plus faible que l'homme. »

Le motif de « l'être plus faible que l'homme » suscite naturellement le soupçon : que recèle, en vérité, cette affirmation répétée, dans tout ce passage, sur le ton de l'évidence ? Le sens commun qui énonce que les femmes sont, en général moins « fortes » (question de puissance musculaire) que les hommes ne masquerait-il pas ici quelque chose comme le déni de la petite ou grande différence qui s'enracine dans l'association du féminin à la maternité ? Le déni de cette dimension est flagrant dans les passages où Platon énonce que les femmes sont, elles aussi, bonnes pour le service, bonnes pour la guerre, se contentant de mentionner qu'on leur y confiera « une part plus légère qu'aux hommes ». Mais sur les conditions de l'emploi de femmes (mères d'enfants en bas âge, enceintes, etc.) dans les conditions de la guerre antique, pas un mot.

Un eugénisme en trompe-l'œil

Toute l'attention du conducteur du récit (Socrate) est concentrée sur la question de la sélection des femmes aptes à remplir la fonction de gardiennes (on est passé subrepticement de la figure « femme de gardien » à « gardien » au féminin) : de même qu'il existe des femmes douées pour la médecine, douées pour la gymnastique, douées pour l'art de la guerre aussi, il en existe qui présentent des aptitudes naturelles à la garde de la cité – et d'autres non. Seule subsiste ici, comme élément de distinction ou critère de distinction entre les capacités respectives des genres, la clause de sauvegarde : mais cette aptitude, quand elle existe chez les femmes, demeure

« plus faible » que chez les hommes. Hommes et femmes vont pouvoir exercer les activités de garde de la cité ensemble, ils vont pouvoir être soumis aux mêmes principes d'éducation (à base de gymnastique, d'enseignement musical et d'entraînement militaire).

Ce qui importe en premier lieu est que ce soient les meilleures qui, parmi les femmes, soient appelées à « garder » – tout comme les hommes.

« Meilleures » ne veut pas dire ici sélectionnées selon des critères physiques, biologiques, raciaux (pas de *Lebensborn* dans la cité platonicienne), mais présentant le plus de dispositions à diriger et défendre la cité. C'est donc un eugénisme en trompe-l'œil que

préconise Platon lorsqu'il met en avant le double motif de la communauté des femmes et des enfants destiné à produire des sujets « de qualité supérieure » (« Que ces femmes soient communes à tous ces hommes et qu'aucune ne cohabite avec aucun en privé ; que les enfants également soient communs, et qu'un parent ne sache pas lequel est sa progéniture, ni un enfant son parent »). Ce n'est pas une « race » qu'il s'agit d'améliorer, en faisant en sorte que « les hommes les meilleurs s'unissent aux femmes les meilleures », mais bien une catégorie politique et morale – celle qui aura ainsi vocation naturelle à diriger la cité. La chose intéressante est que « la vie », les processus vitaux soient en quelque sorte pris en

otage (sous la forme de la fabrication d'une progéniture d'excellence par l'union charnelle des « meilleurs »), alors qu'une variante purement méritocratique de ce schéma pourrait parfaitement être imaginée (sur le modèle de la sélection par concours et examens de la bureaucratie céleste selon le système impérial chinois).

Pour autant, cette implication du vivant est dépourvue de toute connotation biologique – la figure de la communauté intégrale refoule ici absolument le modèle, à nous familier, des haras.

Les moments exposés de la production de la vie

Lorsqu'il en vient aux détails pratiques, le Socrate qui spéculait sur ces enchaînements (sélection, union, procréation) n'évoque aucun des éléments des dispositifs qui, pour nous, y associent naturellement toute une série de savoirs et de pratiques spécialisés (de l'examen gynécologique à l'accouchement sous péridurale), mais simplement des conditions érotiques : des logements, des repas collectifs et des gymnases entendus comme occasions et lieux de rencontre entre jeunes hommes et jeunes femmes naturellement portés ainsi à « s'unir ». Tout se passe au fond comme si toute la dimension physiologique, « zoologique » de la

.../...

« La superbe ignorance de la supposée contrainte biologique par Platon fait de lui, si l'on veut, le précurseur d'un certain féminisme, d'un certain égalitarisme entre genres. »

grandiose opération de fabrication d'une élite gouvernante de qualité optimale et, au-delà, d'une communauté humaine améliorée était, pour ce qui concerne le corps des femmes destinées à enfanter, abandonnée à la nature.

Ce n'est que lorsqu'il est question d'éliminer les produits des unions indésirables que l'intérêt supérieur de la cité vient faire valoir ses droits contre les processus naturels, en assurant ses prises sur le corps des femmes :

« Instruits de toutes ces restrictions, ils [les hommes et les femmes ayant dépassé l'âge d'engendrer] auront à cœur par-dessus tout de ne jamais faire voir la lumière du jour, ne fût-ce qu'à un seul fruit de la grossesse, si d'aventure il avait été conçu ; et dans le cas où l'un d'eux vient à voir le jour malgré tout, qu'on en dispose de telle façon qu'il n'y ait aucune subsistance pour lui ».

L'un des fondements de la biopolitique contemporaine est l'extension de l'impératif du « faire vivre » à toutes les formes de vie humaine (et, de façon croissante, au-delà), y compris celles qui présentent des déficiences, des handicaps, des anomalies. Cette inconditionnalité du « faire vivre » explique que des moments exposés (dans tous les sens du terme) de la production de la vie comme la grossesse et l'accouchement et la petite enfance fassent, dans nos sociétés, l'objet d'une démultiplication de dispositifs d'accompagnement, de facilitation et de sécurisation. Inversement, il est à noter que lorsque le texte de Platon évoque explicitement ces questions, c'est pour parler d'avortements, d'infanticide et d'exposition d'enfants bâtards ou malformés, en référence à une *political correctness* dont l'horizon n'est pas l'amélioration de la race dans le sens moderne (bio- ou zoo-politique) du terme, mais le bien de la cité.

C'est dans un autre dialogue, *Théétète*, que Socrate file longuement la métaphore de l'accouchement et de l'accoucheuse. Mais c'est pour le faire sur un mode tel que le masculin et le féminin y échangent leurs rôles : les femmes qui exercent le métier d'accoucher les autres à la condition de n'être plus elles-mêmes en état d'enfanter y cèdent la place au praticien de l'art maïeutique qui « accouche les autres » à défaut de pouvoir lui-même « procréer ». Les parturientes s'effacent devant les jeunes hommes porteurs de belles pensées, mais en mal de délivrance. L'appropriation de la figure de l'accouchement par le masculin est la condition de son déploiement comme image-concept dans l'espace de la philosophie :

« Ce qu'éprouvent ceux qui me viennent fréquenter ressemble (...) à ce qu'éprouvent les femmes en mal d'enfantement : ils ressentent les douleurs, ils sont remplis de perplexités qui les tourmentent au long des nuits et des jours beaucoup plus que ces femmes. Or, ces douleurs, mon art a la puissance de les éveiller et de les apaiser. Voilà donc, à leur état, quel traitement j'apporte. »

A l'âge où la biopolitique impose ses conditions d'une manière à la fois toujours plus intensifiée et extensive, l'image du philosophe accoucheur éprouve quelque difficulté à se perpétuer sur un mode autre que scolaire et ornemental – dans les dissertations de bachot. Les apprentis philosophes ne se voient pas trop en parturientes, les profs de philo en sages-femmes ou gynécologues, sans compter que les philosophes en renom ont mieux à faire que courir les rues en quête de jeunes gens à « délivrer ». L'accouchement est devenu une chose trop sérieuse, trop technique, trop impliquée dans le gouvernement de la vie pour se prêter encore à ces jeux de captation... ■