

## De Sparte à l'île du Soleil

Eugénisme et communauté des enfants dans les utopies de la Grèce ancienne

*From Sparta to the Islands of the Sun. Eugenics and communities of children in ancient Greek utopias*

Aurélie Damet

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/abpo/3690>

DOI : 10.4000/abpo.3690

ISBN : 978-2-7535-6539-5

ISSN : 2108-6443

### Éditeur

Presses universitaires de Rennes

### Édition imprimée

Date de publication : 16 novembre 2017

Pagination : 31-48

ISBN : 978-2-7535-5674-4

ISSN : 0399-0826

### Référence électronique

Aurélie Damet, « De Sparte à l'île du Soleil », *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest* [En ligne], 124-3 | 2017, mis en ligne le 16 novembre 2019, consulté le 04 janvier 2020. URL : <http://journals.openedition.org/abpo/3690> ; DOI : 10.4000/abpo.3690

---

© Presses universitaires de Rennes

# De Sparte à l'île du Soleil

## Eugénisme et communauté des enfants dans les utopies de la Grèce ancienne

Aurélie DAMET

Maître de conférences en histoire grecque, université Paris 1 Panthéon-Sorbonne,  
UMR 8210 Anhima

Le meilleur des mondes, voilà un horizon politique et social qui a motivé de nombreux penseurs, législateurs et voyageurs de la Grèce ancienne. De l'*Assemblée des femmes* d'Aristophane à l'île du Soleil d'Iambule, de la *République* platonicienne à la *Politique* d'Aristote, la fabrique optimisée des organisations politiques place d'abord la famille au cœur du système. Mais une famille pensée et repensée, où deux pratiques, discutées et/ou adoptées, reviennent structurellement étayer les soubassements de l'édifice parental : la mise en commun des enfants et la sélection à la naissance, une hiérarchisation qualitative que l'on peut qualifier d'eugéniste. Si les études ont été très nombreuses sur la communauté des enfants, souvent associée à celle des femmes, la question des pratiques eugénistes a en revanche laissé les antiquisants plutôt indifférents<sup>1</sup>. Pourtant, dans les sociétés dépeintes par les faiseurs d'utopies<sup>2</sup>, les deux coutumes sont fréquemment mêlées.

---

1. Sur l'indifférence vis-à-vis de la question eugénique, voir l'introduction de l'ouvrage de AJAVON, François-Xavier, *L'eugénisme de Platon*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 7-10. On notera cependant l'article de HUYS, Marc, « The Spartan Practice of Selective Infanticide and its Parallels in Ancient Utopian Tradition », *Ancient Society*, 27, 1996, p. 47-74. Voir aussi DAMET, Aurélie, « Quand les philosophes voient rouge. Sang, sélection et hiérarchie chez Platon et Aristote », dans BODIQU, Lydie, MEHL, Véronique (dir.), *L'Antiquité écarlate. Le sang des Anciens*, Rennes, PUR, 2017, p. 167-182; *eadem*, « Le bon grain et l'ivraie. Les politiques eugéniques dans la Sparte antique », *Cahiers Mondes Anciens*, 10, 2017, à paraître.

2. Le genre utopique est né en Grèce au v<sup>e</sup> siècle. Voir RUYER, Raymond, *L'utopie et les utopies*, Paris, PUF, 1950; DAWSON, Doynne, *Cities of the Gods. Communist Utopias in Greek Thought*, New York, Oxford University Press, 1992; CARTLEGDE, Paul, « Utopie et critique de la politique », dans BRUNDSCHWIG, Jacques, LLOYD, Geoffrey (dir.), *Le Savoir grec. Dictionnaire critique*, Paris, Flammarion, 1996, p. 200-217; DUMAS-REUNGOAT, Christine, « Corpus et classement des premiers jalons du genre utopique », *Kentron*, 24, 2008, en ligne; JOUANNO,

Loin d'être des isolats intellectuels, les utopies classiques et hellénistiques considérées dans cette étude présentent des similitudes qui peuvent s'expliquer notamment par la référence implicite à un modèle existant alors en place, celui de la cité spartiate<sup>3</sup>. Pour certains hellénistes, la société spartiate restituée par les témoignages anciens serait cependant elle-même plus proche de l'utopie ou de la dystopie que de la cité historique<sup>4</sup>, tant la réinvention de Lacédémone à l'époque classique aurait brouillé à tout jamais l'objectivité des sources<sup>5</sup>. Ces dernières s'attachent certes soit à décrier et caricaturer l'ennemi d'Athènes, soit à porter aux nues la cité qui a gagné la Guerre du Péloponnèse et à proposer l'imitation de son régime politique et de ses institutions sociales, ses *nomoi*. Des institutions que les Spartiates eux-mêmes ne respecteraient cependant plus vraiment dans leur intégralité au tournant du IV<sup>e</sup> siècle, selon Xénophon<sup>6</sup>, Aristote et Isocrate<sup>7</sup>, provoquant un « déclin » qui se solde par la défaite spartiate en 371 à Leuctres. Menacée par la distorsion, l'histoire de la société spartiate demeure un réel défi pour les historiens. J'essaierai cependant de montrer ici que Sparte a bien connu un modèle sociétal privilégiant la vie communautaire, au sein d'un groupe restreint constitué par une sélection eugéniste<sup>8</sup>. L'obsession de la performance des corps et les pratiques collectives organisent en effet le modèle lacédémonien, souvent présenté comme un parangon idéalisé de concorde<sup>9</sup>. Or, l'harmonie est bien l'horizon visé par le genre utopique.

---

Corinne, « L'imaginaire utopique dans le monde grec. Bibliographie thématique », *Kentron*, 24, 2008, en ligne. Sauf indication contraire, les éditions et les traductions des textes anciens sont celles de la Collection des Universités de France.

3. MOSSÉ, Claude, « Les utopies égalitaires à l'époque hellénistique », *Revue historique*, 93, 1969, p. 297-308; POWELL, Anton, « Plato and Sparta », dans POWELL, Anton, HODKINSON, Stephen (dir.), *The Shadow of Sparta*, Londres/New York, Routledge, 1994.

4. HODKINSON, Stephen, « The Imaginary Spartan *Politeia* », dans HERMAN HANSEN, Mogens (dir.), *The Imaginary Polis*, Copenhague, Symposium, 2005, p. 222-281.

5. Sur la Sparte hellénistique, voir le dossier des *Dialogues d'histoire ancienne*, Supplément 11, 2014.

6. XÉNOPHON, *Constitution des Lacédémoniens*, 14. Le chapitre « critique » de Xénophon examine les domaines dans lesquels les Spartiates ne se conforment plus à un ancien modèle, regretté : le refus de l'austérité, la question monétaire, les rapports avec les étrangers et le problème de l'hégémonie. Xénophon n'évoque donc pas de modification notoire dans les mœurs familiales et matrimoniales. Voir DUCAT, Jean, « Le contexte historique de la *Lakedamoniôn Politeia* de Xénophon », *Dialogues d'histoire ancienne*, supplément 11, 2014, p. 93-110.

7. ARISTOTE, *Politique*, 1338b; ISOCRATE, *Busiris*, XI, 20; *Sur la Paix*, VIII, 95-96. La traduction adoptée pour la *Politique* d'Aristote est celle de Pierre PELLEGRIN, Garnier Flammarion, 1990.

8. Comme le formule Paul-André ROSENAL, « Traiter l'eugénisme en objet d'histoire interdit à la fois de s'arrêter à sa dénonciation et de s'aveugler dans son euphémisation » (*Destins de l'eugénisme*, Paris, Seuil, 2016, p. 29).

9. Sur la concorde (*homonoia*) à Sparte, voir XÉNOPHON, *Mémoires*, III, 5, 15-16; LYCURGUE, *Panathénaïque*, 258-259; DIODORE DE SICILE, *Bibliothèque historique*, VII, 12, 2-4. Voir BIRGALLAS, Nikos, « La cohésion sociale à Sparte au IV<sup>e</sup> siècle », *Dialogues d'histoire ancienne*, supplément 11, 2014, p. 13-21.

## La matrice spartiate : eugénisme et communauté

Si l'on observe le tableau brossé par Critias, Xénophon et Plutarque, la reproduction des Spartiates est encadrée par une série de mesures, introduites par le législateur semi-légendaire Lycurgue, qui tendent vers l'optimisation des corps maternel et paternel, dans un but clairement eugéniste. Je ne rejeterai pas le témoignage de Plutarque sous prétexte du caractère tardif de sa production car ses développements sur l'organisation matrimoniale, l'eugénisme et l'éducation des enfants à Sparte reprennent en grande partie les auteurs de l'époque classique<sup>10</sup>. Ainsi, les jeunes filles spartiates sont-elles soumises à un entraînement physique inédit dans le monde grec<sup>11</sup>, habitué alors à réduire l'apprentissage des demoiselles à la danse et au chant, ainsi qu'au filage. Loin des fuseaux, les filles spartiates endurcissent leur corps<sup>12</sup>, dans le but de résister aux douleurs de l'accouchement et à la mort en couches, véritable fléau antique. Ainsi entraînées, elles transmettent, lors de la grossesse, des qualités métaboliques supérieures au fœtus<sup>13</sup>. Ainsi que le remarquent F. Ruzé et J. Christien, l'adage hippocratique selon lequel « si une femme engraisse outre mesure, elle ne porte pas d'enfant dans son ventre<sup>14</sup> » est « en soi une justification de l'activité physique des jeunes filles et des femmes<sup>15</sup> », dans la Sparte antique. Toujours dans la perspective de la *teknopoia* optimale<sup>16</sup>, les Spartiates pratiquaient la polyandrie, à savoir la possibilité pour une femme d'avoir un partenaire sexuel qui soit autre que son époux primaire légitime. Mais loin d'être un symptôme d'une quelconque liberté des femmes spartiates<sup>17</sup>, il s'agit encore de faire fusionner les meilleurs corps et les meilleurs esprits. Les sources indiquent bien qu'un mari trop âgé pouvait choisir le nouveau partenaire de sa femme, afin d'obtenir un enfant d'un Spartiate qu'il jugeait beau et bon<sup>18</sup>. Et, d'après Plutarque, il existait même à Sparte un système d'amende qui frappait notamment ceux qui s'étaient mariés trop tard<sup>19</sup>.

---

10. HELMBOLD, William Clark, O'NEIL, Edward, *Plutarch's Quotations*, Baltimore, Blackwell, 1959.

11. DUCAT, Jean, « La femme de Sparte et la cité », *Ktèma*, 23, 1998, p. 385-406; GARCIA ROMERO, Fernando, « Le sport dans les cités utopiques », dans DIETSCHY, Paul (dir.), *Sport et idéologie*, Besançon, Ace-Shs, 2003, p. 9-17.

12. ARISTOPHANE, *Lysistrata*, v. 78-84.

13. PLUTARQUE, *Apophtegmes laconiens*, 227e; PLUTARQUE, *Vie de Lycurgue*, XIV, 3-4 et 7; EURIPIDE, *Andromaque*, v. 599; CRITIAS, fr. 32 D-K, repris par XÉNOPHON, *Constitution des Lacédémoniens*, I, 3-4 : « il institua des concours de course et de force entre les femmes comme entre les hommes, persuadé que si les deux sexes étaient vigoureux, ils auraient des rejetons plus robustes ».

14. HIPPOCRATE, *De la stérilité des femmes*, 229.

15. CHRISTIEN, Jacqueline, RUZÉ, Françoise, *Sparte. Géographie, mythes et histoire*, Paris, Armand Colin, 2007, p. 109-110. Les auteurs rappellent, à juste titre, que l'entraînement physique est certes à but eugénique mais aussi religieux car les jeunes filles participaient à de nombreuses courses rituelles.

16. La *teknopoia* est « la fabrication de l'enfant ».

17. PLUTARQUE, *Apophtegmes laconiens*, 242b.

18. XÉNOPHON, *Constitution des Lacédémoniens*, I, 7.

19. PLUTARQUE, *Vie de Lysandre*, XXX, 6-7.

Une explication vraisemblable à ces deux éléments est de considérer que les Spartiates établissaient un lien entre la dégénérescence de la semence, passé un certain âge, et la production d'enfants de piètre qualité physique<sup>20</sup>. Toujours dans une perspective eugénique et nataliste, un Spartiate qui souhaitait avoir des enfants mais sans vivre en ménage pouvait procréer avec une Spartiate « de bonne origine qui a déjà eu de beaux enfants<sup>21</sup> », s'il persuadait l'époux primaire. Polybe précise même que dans certains cas, les femmes de Sparte « avaient trois hommes, et même quatre, quelquefois des frères en majorité, dont les enfants étaient communs (*koïna*)<sup>22</sup> ». Les qualités des deux parents étaient transmises à l'enfant, d'où la nécessité d'assurer des corps et des caractères optimaux du côté maternel comme paternel<sup>23</sup> : on comprend alors pourquoi les Spartiates condamnaient aussi par une amende le coupable de « mauvaise union » (*dikê kakogamiou*). L'union avec la fille d'un des *Tresantes*, ces Spartiates couards convaincus de lâcheté au combat et stigmatisés<sup>24</sup>, ou l'union avec une femme au physique médiocre pouvait figurer parmi ces mauvaises unions, comme l'illustre le cas du roi Archidamos et de son épouse de petite taille<sup>25</sup>.

À côté de ces mesures prénatales, il existait aussi un eugénisme postnatal en vigueur à Sparte. Plutarque rapporte, dans sa *Vie de Lycurgue*, que

20. Constat que l'on retrouve chez ARISTOTE, *Politique*, 1335a. Voir BRULÉ, Pierre, « Des osselets et des tambourins pour Artémis », *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, 4, 1996, p. 11-32.

21. XÉNOPHON, *Constitution des Lacédémoniens*, I, 7-9. Voir aussi NICOLAS DE DAMAS, 90 F144, 6 (dans JACOBY, Felix, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Leyde, Brill, 1957). Plutarque, *Vie de Lycurgue*, xv, 7-8, rapproche les deux pratiques de l'eugénisme et de la paternité collective : « Avant tout Lycurgue ne considérait pas les enfants comme propres à leurs pères, mais communs à toute la cité, c'est à ce titre qu'il voulait que les citoyens soient nés non de n'importe qui, mais des meilleurs (*aristôn*) parents. »

22. POLYBE, *Histoires*, xii, 6b, 8.

23. Contrairement à ce que laisse entendre l'exposé de OGDEN, Daniel, *Greek Bastardy in the Classical and Hellenistic Periods*, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 229-230, qui insiste sur les qualités du sperme paternel uniquement. Les sources rapportées aux notes 12, 13 et 24 montrent bien que la mère spartiate est tout aussi importante pour fabriquer des rejetons supérieurs. Le rôle des mères à Sparte ne s'arrête pas à la procréation : elles exercent une réelle influence pendant l'éducation des jeunes, comme le soulignent de nombreux dits de femmes spartiates (Plutarque, *Apophtegmes laconiens*, 227e, 249d-e et 240e). Voir DELATTRE, Charles, « Voix de Lacédémoniennes », *Cahiers Mondes Anciens*, [En ligne], 3, 2012.

24. PLUTARQUE, *Vie d'Agésilas*, xxx, 3; XÉNOPHON, *Constitution des Lacédémoniens*, ix, 5.

25. Plutarque rapporte ainsi que les Spartiates auraient mis à l'amende le roi Archidamos, « qui avait osé prendre en mariage une femme de petite taille, avec ce commentaire : "Ce ne sont pas des rois mais des roitelets qu'il envisage de nous donner" » (*Vie d'Agésilas*, ii, 6). De fait, Archidamos eut pour fils le roi Agésilas, boiteux et petit, des défauts que, d'après Plutarque, « la beauté de son corps dissimula ». La boiterie du roi Agésilas est brandie par certains historiens pour prouver l'inexistence de règles eugéniques à Sparte : on notera cependant que le père a bien été blâmé par les éphores pour avoir fait une mauvaise union, à défaut d'avoir pu le lui interdire. Par ailleurs, l'existence d'une tradition eugénique prénatale et postnatale n'est pas antithétique avec la présence d'individus infirmes dans une société : certains handicaps ne sont pas décelables à la naissance et blessures et maladies peuvent advenir au cours de la vie.

les enfants étaient soumis à la naissance à un examen public réalisé par les anciens de la tribu, au terme duquel les nourrissons jugés indignes de vivre étaient abandonnés dans les ténèbres des Apothètes, en contrebas du Taygète. La description de Plutarque est particulièrement précise :

« Quand un enfant lui naissait, le père n'était pas maître de l'élever ; le prenait et le portait dans un lieu appelé *leschê*, où siégeaient les plus anciens de la tribu. Ils examinaient le nouveau-né. S'il était bien conformé et robuste, ils ordonnaient de l'élever [...]. Si, au contraire, il était mal venu (*agennês*) et difforme (*amorphon*), ils l'envoyaient en un lieu appelé les Apothètes, qui était un précipice du Taygète. Ils jugeaient, en effet, qu'il valait mieux pour lui-même et pour l'état ne pas le laisser vivre, du moment qu'il était mal doué dès sa naissance pour la santé et pour la force. De là vient aussi que les femmes ne lavaient pas les nouveau-nés avec de l'eau mais avec du vin ; elles voulaient ainsi éprouver leur constitution. On dit, en effet, que ceux qui sont sujets à l'épilepsie et malades, sous l'effet du vin pur, meurent de convulsions, tandis que ceux qui ont une complexion saine en reçoivent une meilleure trempe et une vigueur plus grande<sup>26</sup>. »

Ce faisant, les Spartiates pratiquaient ce qu'on nomme « l'exposition » des enfants, une coutume attestée dans l'ensemble du monde grec antique<sup>27</sup>, à une époque où les moyens de contraception étaient très peu connus et la pratique de l'avortement particulièrement dangereuse. Cependant, la manière spartiate d'opérer l'exposition présentait trois particularités. Tout d'abord, le bain rituel des nourrissons prenait une tournure inédite<sup>28</sup> : on les lavait non à l'eau mais avec du vin, ce qui permettait non seulement de repérer les sujets prédisposés à l'épilepsie et les êtres de faible constitution, mais aussi d'endurcir ceux déjà en bonne santé<sup>29</sup>. Dès les premières heures de vie, les enfants étaient soumis aux deux paramètres qui allaient régler leur existence spartiate : l'émulation/stimulation ou l'élimination. Ensuite, le texte de Plutarque ne laisse aucun doute sur le destin des nourrissons rejetés : abandonnés dans un gouffre, ils ne pouvaient qu'y mourir. En revanche, dans les autres cités grecques, les enfants non désirés ou indésirables, laissés dans des lieux de passage, avaient une chance de survivre, notamment s'ils étaient recueillis par des marchands d'esclaves en quête de main-d'œuvre<sup>30</sup>. Un tel « espoir » servile n'existait pas pour les petit(e)s spartiates gisant dans le précipice des Apothètes,

26. PLUTARQUE, *Vie de Lycurgue*, XVI, 1-3.

27. La bibliographie sur l'exposition des enfants est foisonnante. Voir en dernier lieu EVANS-GRUBBS, Judith, « Infant Exposure and Infanticide », dans EVANS-GRUBBS, Judith, PARKIN, Tim (dir.), *The Oxford Handbook of Childhood and Education in the Classical world*, New York, Oxford University Press, 2013, p. 83-107.

28. Sur le bain des nourrissons, voir *Hymne homérique à Apollon*, v. 119-124 ; Pausanias, *Description de la Grèce*, VIII, 41, 2. Cf. DASEN, Véronique, « Childbirth and Infancy », dans RAWSON, Beryl (dir.), *Blackwell Companion to Families in the Greek and Roman Worlds*, Oxford, Blackwell, 2011, p. 291-315.

29. Sur la prévention et le soin de l'épilepsie, voir dans ce volume GAILLARD-SEUX, Patricia, « L'épilepsie de l'enfant dans l'Antiquité (I<sup>er</sup>-V<sup>e</sup> siècles) : prévention et traitement » et DASEN, Véronique, « Le hochet d'Archytas ».

30. Rappelons que le terme « esclave » est rendu par le grec « *pais* », soit « enfant ».

d'autant que la société lacédémonienne avait déjà ses propres esclaves, les hilotes, dont l'activité agricole se serait mal accommodée d'un physique déficient. Troisième singularité lacédémonienne, le tri des candidats à la vie s'effectuait non dans un cadre familial et privé, mais par le *medium* infracivique d'un conseil collectif, relais intermédiaire de l'eugénisme d'état. Le test physique opéré par les (sages)-femmes de Sparte sur les nouveaux-nés devait probablement s'effectuer devant le parterre des Anciens réunis. Père et mère de Lacédémone n'avaient pas le dernier mot quant au choix d'élever les enfants nés de leur union, là où des parents athéniens avaient quelques jours pour décider du sort de leur nourrisson, avant la fête dite des Amphidromies<sup>31</sup>.

Sous prétexte que Plutarque est le seul auteur à relayer la pratique spartiate de l'abandon des enfants jugés non viables dans les Apothètes, certains historiens relèguent l'eugénisme lacédémonien au rang d'invention<sup>32</sup>. Mais on peut nuancer très nettement cette conclusion. Tout d'abord l'eugénisme ne se cantonne pas à la sélection à la naissance et les arrangements matrimoniaux rapportés par Critias et Xénophon proposent d'autres pratiques eugénistes attestées à Sparte à l'époque classique<sup>33</sup>; l'exposition des enfants est ainsi un détail isolé mais cohérent avec le tableau bio-politique de la Sparte antique, où le soin du corps et l'idéal de beauté sont des principes structurant la société<sup>34</sup>, et où le principe de transmission génétique bilatérale des caractères est bien conceptualisé.

Concernant le cadre social de l'examen post-natal décrit par Plutarque, l'historienne J. Christien a proposé une interprétation convaincante<sup>35</sup>, que je résume ici. Se fondant sur l'existence dans les *Lois* de Platon d'un « sanctuaire des ancêtres » dans lequel les enfants sont inscrits à la naissance<sup>36</sup>, J. Christien propose d'y voir une référence implicite au modèle spartiate, auquel Platon emprunte une partie des règles sociétales pour son utopie magnète. Derrière ce sanctuaire des ancêtres se cacherait la « *leschē* » évo-

---

31. Sur les Amphidromies, voir GHERCHANOC, Florence, *L'oikos en fête. Célébrations familiales et sociabilité en Grèce ancienne*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2012. Le rituel des Amphidromies comportait aussi un examen probatoire qui consistait à poser l'enfant à terre et vérifier alors ses réactions et sa constitution. Sur les pratiques à l'époque romaine, voir dans ce volume HUSQUIN, Caroline, « Perceptions et accompagnements de l'atteinte physique chez l'enfant dans l'Antiquité romaine ».

32. EVANS-GRUBBS, Judith, « Infant Exposure ... », art. cité, p. 86.

33. Je suis ainsi Sarah POMEROY, *Spartan Women*, New York, Oxford University Press, 2002, p. 34 : « Xenophon's account of the raising of girls makes it clear that the "Lycurgan" system – insofar as it was concerned with health and eugenics – was not merely a Hellenistic or Plutarchean invention. »

34. HÉRACLIDE DE LEMBOS, cité par ATHÉNÉE, XIII, 566a; HÉRODOTE, *Histoires*, III, 61-62; XÉNOPHON, *Constitution des Lacédémoniens*, XI, 3; PLUTARQUE, *Vie de Lycurgue*, XXIII, 1-3. Voir GHERCHANOC, Florence, *Concours de beauté et beautés du corps en Grèce ancienne*, Ausonius, Bordeaux, Ausonius, 2016.

35. CHRISTIEN-TREGARO, Jacqueline, « Les temps d'une vie. Sparte, une société à classe d'âge », *Mètis*, 12, 1997, p. 45-79.

36. PLATON, *Lois*, 785a.

quée par Plutarque, un terme que l'on retrouve aussi chez Pausanias, lié aux groupes territoriaux lacédémoniens. Ce seraient ainsi les anciens des clans spartiates qui procèderaient à l'examen post-natal des nourrissons et accepteraient l'enfant dans le groupe spartiate, rappelant ici, d'après J. Christien, le rôle des phratries athéniennes.

Le texte de Plutarque n'évoque que des raisons physiologiques à l'élimination de certains enfants spartiates. Si la polyandrie spartiate était bien une institution conçue dans un but nataliste et eugénique, tous les enfants, issus du mariage primaire comme ceux des unions secondaires, étaient examinés par le Conseil des Anciens et leur acceptation dans la communauté spartiate au sens large ne dépendait donc pas de leur origine (mariage monogamique primaire ou union polyandrique secondaire) mais de leur métabolisme. Pour les garçons, après avoir passé le test d'aptitude, ils devenaient ou bien de futurs *Homoioi*<sup>37</sup>, pour ceux dont les géniteurs étaient unis par le *gamos* légitime primaire avec contrat, témoins et dot, ou bien des Inférieurs mobilisables à terme, pour les autres. J. Christien propose en effet de voir dans les enfants issus des unions polyandriques les *Mothakes*<sup>38</sup>, qui pouvaient suivre l'*agôgê* grâce au patronage d'*Homoioi*, et donc devenir d'excellents soldats, mais qui n'étaient pas citoyens à part entière, sans possibilité notamment d'hériter et sans droits politiques. En outre, le texte de Plutarque ne précise nullement que les petites filles étaient exclues de l'examen post-natal. Il est probable que le même procédé eugénique s'appliquait : les filles légitimes robustes étaient élevées pour devenir de futures mères d'*Homoioi*, les fillettes malingres éliminées lors de l'examen par les Anciens. Quant aux fillettes issues des unions polyandriques, si elles passaient le test de

---

37. Pour être pleinement *Homoios*, il fallait cependant supporter la période d'éducation jusqu'à son terme et être en mesure de fournir sa quote-part au *syssition* quotidien.

38. XÉNOPHON, *Constitution des Lacédémoniens*, I, 7-9, précise bien que les enfants nés d'une union secondaire entre une épouse spartiate et un autre homme que son époux primaire « participent à la parenté et à la puissance mais sans faire valoir de droits sur la fortune ». Voir CHRISTIEN-TREGARO, Jacqueline, « Les bâtards Spartiates », *Mélanges Pierre Lévêque*, 7, 1993, p. 33-40. Peut-être retrouve-t-on les *Mothakes* lors d'un épisode particulier évoqué par Hermippe (ATHÉNÉE, *Les Deipnosophistes*, XIII, 555c). En effet, d'après lui, à l'époque de Lysandre, soit à la fin du V<sup>e</sup> siècle, « À Lacédémone, toutes les jeunes filles étaient enfermées ensemble dans un bâtiment obscur, et étaient enfermées avec elles les jeunes gens qui n'étaient pas mariés. Chacun emmenait celle dont il s'était emparé, sans dot. C'est ainsi que Lysandre fut frappé d'une amende, parce qu'il avait délaissé la fille qu'il avait d'abord trouvée pour en emmener une autre plus jolie. » Lysandre est précisément un ancien *mothax*, donc pauvre et sans propriété, et les jeunes filles dont il est question ne sont pas dotées, alors que la dot était bien nécessaire à la validité d'un mariage spartiate (ARISTOTE, *Politique*, 1270a). Sans qu'il faille voir dans cette étrange anecdote un mariage social en bonne et due forme, il pourrait s'agir d'unions sexuelles organisées par Sparte entre les Inférieur(e)s de la société, ceux et celles qui n'ont pas de *klêros* ni d'avance sur *klêros*, afin de produire des enfants qui gonfleraient le groupe des défenseurs de la cité, à défaut d'augmenter le nombre d'*Homoioi*, citoyens de plein droit. L'aspect collectif rentabilise le procédé nataliste et l'obscurité reprend par ailleurs un marqueur symbolique du mariage spartiate, où l'époux enlevait, de nuit, son épouse.



résistance physique, elles devaient aussi rejoindre la catégorie intermédiaire des « Inférieur(e)s ».

Concernant la comparaison avec le rôle des phratries athéniennes, je rappellerai cependant que ces dernières procédaient à un contrôle très strict de la légitimité des enfants présentés et jamais un fils issu d'une union considérée illégitime pour un Athénien n'aurait théoriquement pu être inscrit sur les registres de la cité : il aurait été officiellement rejeté comme *nothos*, « bâtard », sans droit patrimonial ni politique. L'idéologie monogame des Athéniens et leur sévérité concernant l'adultère laissent à penser que les enfants adultérins avaient de grandes chances d'être abandonnés à la naissance, si le mari légitime avait un quelconque soupçon. Mais, à Sparte, la production d'enfants de bonne qualité et en quantité suffisante pour armer la cité primait sur la production unique de citoyens de plein droit<sup>39</sup>. Dans la société spartiate, seules les deux lignées royales érigeaient la *gnēsiotês*, entendue comme légitimité par la naissance, comme principe fondateur et incontournable : ne pouvait être roi qu'un enfant né de sang royal et venu au monde pendant le règne de son père. Ce principe dit de « porphyrogénèse » interdisait donc toute intrusion d'un tiers non royal dans la fabrique des héritiers au trône de Sparte<sup>40</sup>.

Enfin, pour clore le dossier de l'exposition des enfants à Sparte, une contribution de V. French permet de proposer une hypothèse sur les sources convoquées par Plutarque lorsqu'il dépeint le système éducatif spartiate, en particulier l'épisode eugéniste des Apothètes présenté ci-dessus<sup>41</sup>. Il se trouve qu'Aristote lui-même évoque dans sa *Politique* la question de la puériculture et de l'éducation comme essentielle, méritant une réflexion à part entière, dans des traités dédiés. Selon Diogène Laërce, Aristote aurait bien écrit un *Peri paideias* (*Sur l'éducation*)<sup>42</sup>, perdu aujourd'hui et qu'on ne peut donc pas repérer comme tel dans les citations de Plutarque. Or, Aristote, dans la *Politique*, évoque bien la pratique de l'exposition des enfants, sans s'attarder sur le sujet, et, si elle était organisée à Sparte ainsi que le rapporte Plutarque des siècles plus tard, il se peut très bien que le *Peri paideias* d'Aristote ait contenu les informations détaillées et relayées par la *Vie de*

39. XÉNOPHON, *Helléniques*, v, 3, 8, parle ainsi des « *nothoi* » de Sparte et des « *throphimoi* » (« les nourris ») lorsqu'il décrit les composantes de l'expédition contre Olynthe : ils combattaient bien à côté des Spartiates.

40. HÉRODOTE, *Histoires*, vii, 3. On retrouve encore l'idée de la transmission des caractères : pour être un vrai roi, il faut avoir été engendré par un homme qui transmet symboliquement le caractère royal au moment de l'union charnelle. D'où le problème posé par l'union entre Alcibiade l'Athénien et Timaia, épouse du roi Agis II, en l'absence de ce dernier. L'enfant né, Léotychildas, ne peut prétendre au trône. Le bel Alcibiade aurait pu être un bon géniteur d'après un critère eugénique mais il n'est pas de sang royal spartiate. Voir CARLIER, Pierre, « Le prince héritier à Sparte », *Gerión*, 23, 2005, p. 21-28.

41. FRENCH, Valérie, « The Spartan Family & the Spartan Decline : Changes in Child-Rearing Practices and Failure to Reform », dans HAMILTON, Charles Daniel, KRENTZ, Peter Martin, *Polis and Polemos : Essays on Politics, War, and History in Ancient Greece*, Clarendon, Regina Books, 1997, p. 241-274.

42. DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, v, 21 et ix, 53.

*Lycurgue*. Peu avant Aristote, si Xénophon garde le silence sur le sort des nouveau-nés spartiates, c'est peut-être par souci de ne conserver de Sparte que ce qui pouvait susciter l'admiration, sa *Constitution des Lacédémoniens* étant une œuvre d'apologie. Or l'exposition des enfants, si elle était bien pratiquée à Athènes comme partout ailleurs, n'était pas érigée en loi d'État et pouvait même être dépréciée, surtout si elle menait à une mort assurée et assumée comme celle qui attendait les petits Spartiates laissés dans un précipice. Aristote rapporte que, dans certaines cités<sup>43</sup>, les mœurs s'opposaient à l'exposition des nourrissons et Isocrate, dans le *Panathénaique*, renvoie l'abandon des enfants à un acte indigne d'Athènes<sup>44</sup>, quand bien même il y était plus ou moins répandu. Tous ces éléments permettent ainsi, il me semble, de reconsidérer l'examen spartiate des enfants à la naissance et d'y voir une pratique eugéniste historique.

Cité de la bonne naissance, Sparte est aussi un modèle de vie et d'éducation largement collectives<sup>45</sup> : les jeunes enfants, filles et garçons, sont pris en charge dans le cadre d'une *paideia* publique et obligatoire, répartis en classes d'âge<sup>46</sup> et soumis à un contrôle permanent de la cité. Un magistrat est spécifiquement dédié à l'éducation, le *paidonome*, et les éphores, magistrats surveillants du système spartiate, contrôlent aussi les jeunes en formation. Les citoyens spartiates peuvent se substituer à tout père et châtier un jeune qui se comporterait mal. En ceci, les Spartiates se différencient des autres cités où chacun est « maître de ses enfants, de ses esclaves, de son bien<sup>47</sup> ». Bref, l'éducation de Sparte place en son cœur la notion de collectivité et relègue au second plan les interactions familiales privées<sup>48</sup>, un argument parmi d'autres pour voir en Sparte une cité où « l'État fusionne avec la société<sup>49</sup> ».

C'est finalement d'après ce modèle eugéniste et communautaire que l'on peut comprendre certaines dispositions prévues dans les utopies politiques de la Grèce ancienne à propos de l'accueil des jeunes enfants. Si les toutes premières utopies, celles d'Hippodamos de Milet et de Phaléas de Chalcédoine, nous sont très peu connues, en dehors du témoignage critique d'Aristote<sup>50</sup>, les utopies du IV<sup>e</sup> siècle forment un corpus assez touffu pour une étude détaillée, à commencer par celle d'Aristophane.

---

43. ARISTOTE, *Politique*, 1335b.

44. ISOCRATE, *Panathénaique*, 122.

45. XÉNOPHON, *Constitution des Lacédémoniens*, VI.

46. En tous cas pour les garçons.

47. XÉNOPHON, *Constitution des Lacédémoniens*, VI, 1, 3; PLUTARQUE, *Vie de Lycurgue*, XVII, 1.

48. PLUTARQUE, *Vie de Lycurgue*, XXV, 5 : « En général, il accoutumait ses concitoyens à ne pouvoir ni savoir mener une vie privée, à toujours faire corps, ainsi que les abeilles, avec la communauté, comme pelotonnés tous ensemble autour de leur chef, et à sortir d'eux-mêmes en quelque sorte sous l'effet de l'enthousiasme et du zèle pour se donner tout entiers à leur patrie. » Voir aussi ARISTOTE, *Politique*, 1337a.

49. MURRAY, Oswyn, « Polis », dans HORNBLLOWER, Simon, SPAWFORTH, Anthony (dir.), *Oxford Classical Dictionary*, Oxford, Oxford University Press, 1996, p. 1206.

50. ARISTOTE, *Politique*, 1266a; 1267b-1268a; 1330b. On y trouve déjà les traits spartiates de l'éducation et de la propriété égalitaires, même si la Sparte classique, derrière sa

## La cité « lacomique » : Aristophane et la communauté des enfants

Aristophane représente la facette ironique et critique de certaines pratiques lacédémoniennes précitées, qui ont toutefois contribué à la formation d'un courant laconophile après la victoire spartiate de 404 av. J.-C. Dans *l'Assemblée des femmes*, datée de 392 av. J.-C., le personnage de Praxagora propose la mise en place d'une nouvelle société où l'exercice de la paternité serait collectif, où les enfants respecteraient en tout aîné un parent potentiel et où règne « la communauté des femmes entre tous les hommes : pourra les mettre au lit avec lui et les engrosser qui voudra<sup>51</sup> ». Selon Stavros Perentidis<sup>52</sup>, il s'agit d'une référence amusée à la polyandrie spartiate, favorisée dans le but d'assembler les meilleurs corps géniteurs mais aussi de produire à tout prix des enfants dans une société menacée très tôt par l'oliganthropie. Comme on l'a vu précédemment, il fallait, à Sparte, encourager par tous les moyens la naissance d'enfants nombreux et robustes<sup>53</sup>, dont certains seraient des *Homoioi* citoyens, héritiers et soldats, et d'autres, non-citoyens mais mobilisables, pourraient servir la patrie spartiate sans morceler le patrimoine des familles citoyennes<sup>54</sup>. Si, de leur côté, les Athéniens ont pu pratiquer exceptionnellement la polygynie pendant la Guerre du Péloponnèse, afin de pallier le déficit démographique<sup>55</sup>, laisser en revanche à des épouses la possibilité d'avoir des enfants avec un autre homme que leur mari leur était culturellement et juridiquement impossible. Annalisa Paradiso a montré en quoi les châtiments qui attendaient la femme adultère athénienne trouvaient un écho étonnant dans les humiliations subies par les célibataires et les *Tresantes* de Sparte<sup>56</sup>. Si les Athéniens condamnaient les épouses adultères à cause des enfants illégitimes qu'elles risquaient d'introduire dans la cité, les Spartiates se préoccupaient, d'une part, de la chute de la natalité causée par les *agamoï* et, d'autre part, des mauvais engendremens contaminés par la semence

---

catégorie des *Semblables*, les *Homoioi*, cachait une réalité économique d'inégalité croissante et de concentration foncière (HÉRODOTE, *Histoires*, VI, 61, 3; THUCYDIDE, *Guerre du Péloponnèse*, I, 6, 4; XÉNOPHON, *Constitution des Lacédémoniens*, V, 3; ARISTOTE, *Politique*, 1270a).

51. ARISTOPHANE, *Assemblée des femmes*, v. 610.

52. PERENTIDIS, Stavros, « La femme spartiate, sujet de conflit entre Aristophane et les Socratiques », dans MÉNARD, Hélène, SAUZEAU, Pierre (dir.), *La pomme d'Éris. Le conflit et sa représentation dans l'Antiquité*, Montpellier, Presses universitaires de la Méditerranée, 2012, p. 425-444. Voir aussi PERENTIDIS, Stavros, « Réflexions sur la polyandrie à Sparte dans l'Antiquité », *Revue Historique de droit français et étranger*, 75, 1997, p. 7-31.

53. ARISTOTE, *Politique*, 1270b 1-4.

54. HODKINSON, Stephen, « Marriage, Inheritance and Demography : Perspectives Upon the Success and Decline of Classical Sparta », dans POWELL, Anton (dir.), *Classical Sparta : Techniques Behind Her Success*, Londres, 1989, p. 79-121, ici p. 90 : « Both monogamy and polyandry can be interpreted as practices designed to limit the number of legitimate children that a man sired and hence the division of the inheritance. »

55. Sur les deux épouses légitimes de Socrate, voir ATHÉNÉE DE NAUCRATIS, *Le banquet des Sophistes*, 556a-b; DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, II, 26; sur les deux épouses d'Euripide, voir AULU GELLE, *Nuits Attiques*, xv, 120.

56. PARADISO, Annalisa, « Le corps Spartiate », *Communications*, 61, 1996, p. 113-124.

corrompue d'un déserteur. Les deux cités avaient chacune leur obsession. Ainsi, pour les Athéniens, la polyandrie était une aberration mais cette idée saugrenue pouvait les faire rire, en tout cas dans le cadre des fêtes de Dionysos. Autre trait ironique de l'utopie aristophanesque et prenant le contre-pied de l'eugénisme spartiate, ce sont les femmes les plus laides et les plus âgées qui sont prioritaires, sous prétexte que la liberté accordée dans les unions risquerait de ne favoriser que les belles femmes. Ainsi, le principe d'égalité chère à la démocratie se retrouve dans l'accès égalitaire aux ébats, loin de l'élitisme eugénique des unions spartiates.

Dans tous les cas, la conséquence de la sexualité libre et utopique, instituée par Praxagora, est l'impossibilité de connaître le véritable géniteur des enfants, ce qui ne laisse pas d'inquiéter son interlocutrice, Blépyros :

« *Blépyros* — Mais avec un pareil système, comment chacun sera-t-il capable de reconnaître ses enfants à lui ?

*Praxagora* — À quoi bon ? En tout homme d'âge, compte tenu de la chronologie, les jeunes verront leur propre père.

*Blépyros* — Alors ils étrangleront, bravement et consciencieusement, à la file, tous les vieux, faute de savoir à quoi s'en tenir. À preuve : même maintenant où ils savent que c'est bien de leur père qu'il s'agit, ils l'étranglent ! Qu'est-ce que ça sera quand ils ne sauront pas ! Ils se torcheront le cul à sa barbe !

*Praxagora* — Non ! Ceux qui seront là ne permettront pas ça. Jusqu'ici, quand on rossait un vieux ils s'en fichaient bien : c'était celui des autres ! À présent, en entendant les horions, ils s'inquiéteront : "Si c'était lui, mon père, qui se fait rosser ?" et ils tomberont sur les auteurs de ces voies de fait<sup>57</sup>. »

Associée à la sexualité reproductive non individualisée, la mise en commun des biens permet de créer, selon Praxagora, une cité paisible sans procès, vivant dans une démocratie épanouie et hédonique<sup>58</sup>. À la lecture des doutes émis par Blépyros, on ne peut être que frappé d'assister à la répétition générale du conflit idéologique qui se pose, dans les années qui suivent, entre un Platon prétendant que la parenté classificatoire permet de créer une société harmonieuse et respectueuse, et un Aristote effrayé par cette même communauté artificielle, potentiellement parricide et indifférente au respect des aînés. La *Politique* d'Aristote constitue en effet une critique sans appel de l'utopie platonicienne, dont il convient désormais de rappeler les traits principaux.

### Les enfants de la République

Loin de l'hédonisme démocratique de la communauté aristophanesque, la cité de la *République* vise une cité parfaite et élitiste, qui repose cependant là encore sur un modèle de communauté familiale. Mais la finalité platonicienne, le gouvernement des meilleurs, impose un paramètre sup-

57. ARISTOPHANE, *Assemblée des femmes*, v. 635-643.

58. ARISTOPHANE, *Assemblée des femmes*, v. 657.

plémentaire au maintien de l'excellence du groupe dirigeant : l'eugénisme. L'élimination des éléments génétiquement inférieurs est au cœur de la fameuse communauté des femmes et des enfants, élaborée en amont par des arrangements matrimoniaux. Pour maintenir la qualité du groupe des gouvernants, l'anthropogonie platonicienne emprunte ses pratiques au monde de l'élevage<sup>59</sup>, où la sélection est un procédé courant. Platon est familier de la chose ; son frère Glaucon élève des chiens de chasse et des oiseaux, et son beau-père, Ppyrilampes, est célèbre pour ses paons. Du côté de la *République*, le législateur des hommes se doit d'encourager les unions entre personnes de qualité et restreindre au contraire l'union d'éléments médiocres<sup>60</sup>, afin de préserver le *genos*, la lignée. Ces manipulations sont effectuées selon un subterfuge ignoré des intéressés, un tirage au sort truqué, afin que les êtres imparfaits se reproduisent le moins possible et blâment le sort plutôt que les magistrats dédiés aux arrangements copulatoires. La transmission des caractères, bons et mauvais, et le principe d'hérédité qui lui est lié, sont donc bien envisagés par Platon, et ce, de façon bilatérale.

Malgré cette stricte organisation des unions, il se peut que des êtres indésirables voient le jour : afin que la lignée des gardiens reste « pure » (*katharon*), l'eugénisme post-natal est alors préconisé. Il s'agit de priver de *trophê*, soit de nourriture et d'éducation, les nourrissons issus de parents gardiens médiocres, mais aussi les enfants infirmes (*anapêron*) qui naîtraient de parents gardiens *aristo*<sup>61</sup>. Sont donc stigmatisés et condamnés à l'exposition, les rejetons de gardiens jugés de qualité inférieure, qui ne sont pas forcément physiquement difformes mais ont hérité *a priori* de la médiocrité de leurs parents, et les rejetons physiquement déficients. Les petits êtres indésirables sont précisément cachés, dérobés au regard et emmenés dans un endroit secret. En un sens, l'enfant difforme est mal vu et ne saurait être vu : afin de ne pas contaminer l'entourage par sa seule présence et sa seule vision, il doit littéralement disparaître<sup>62</sup>.

Une fois les enfants de la *République* ainsi sélectionnés, ils rejoignent ensuite la fameuse communauté que Platon aurait voulu productrice d'harmonie. Dès les premiers instants de vie, l'enfant est allaité par des nourrices anonymes et on se garde bien de placer au sein des mères leur progéniture biologique. Elles s'occupent d'enfants qu'elles n'ont pas mis au monde mais qui acquièrent une filiation avec elles par simple dénomination. La *République* présente en effet une « cité en paroles » où les familles des gardiens ne relèvent plus de la parenté privée biologique, mais sont diluées dans une parenté généralisée, une *koinônia* que Platon élabore dans

59. Voir aussi PLATON, *Lois*, 735b-c.

60. PLATON, *République*, 459a-b.

61. PLATON, *République*, 460c.

62. OGDEN, Daniel, « Crooked Speech : the Genesis of the Spartan Rhethra », *Journal of Hellenic Studies*, 114, 1994, p. 85-102. Sur l'imprégnation par le regard, voir en dernier lieu DASEN, Véronique, *Le sourire d'Omphale. Maternité et petite enfance dans l'Antiquité*, Rennes, PUR, 2015, p. 160-163.

un but précis, éviter les querelles privées, qui parasitent selon lui le bon fonctionnement de la cité et provoquent même la *stasis*, la guerre civile<sup>63</sup>. Avoir en commun femmes et enfants<sup>64</sup>, en méconnaissant les liens originels qui unissent les uns et les autres, est la solution prônée pour éviter tout litige dans la cité et toute prolifération des *dikai*, ces procès privés mettant trop souvent en lice des membres d'une même famille. La famille privée de l'*oikos* traditionnel disparaît alors au profit d'une grande famille classificatoire : Platon ne conserve plus que des types de parenté générationnelle. Chacun doit vénérer et respecter ceux de son âge comme un frère ou une sœur, et ceux qui appartiennent à la génération supérieure comme des parents<sup>65</sup>. Et, selon Platon, parce qu'ils sont tous parents au sens étroit, les membres de la nouvelle communauté se comporteront les uns envers les autres avec la même *philia* qui caractérise individuellement chaque *oikos*, les liens du sang et leur rôle de garde-fous continuant à rayonner symboliquement dans les dénominations classificatoires. Platon réinvente ainsi la famille classique, la dépouillant de ses excroissances collatérales, pour produire un immense noyau prétendument harmonieux<sup>66</sup>.

Cette nouvelle parenté de la cité platonicienne utopique ne résiste guère aux attaques frontales d'Aristote, chantre du tout-biologique, comme on va le voir. Notons dès à présent que le dernier *opus* de Platon, les *Lois*, abandonne le communisme familial, pour une organisation en *oikoi* nucléaires bien individualisés. Cependant, le principe de contrôle d'État sur la sexualité et les pratiques eugéniques ne disparaissent pas pour autant de Magnésie. Parmi les injonctions qui concernent les nourrissons de l'utopie magnète, on compte les promenades des femmes enceintes, qui modèlent les fœtus comme on façonne une cire molle. Une fois né, l'enfant est pris en charge par des nourrices robustes qui doivent le porter jusqu'à ses trois ans. En effet, les secousses produites par le portage endurent le corps du petit, grâce au bénéfice des ondes de mouvement ; c'est encore au monde de l'élevage animal que Platon renvoie, rappelant que les éleveurs d'oiseaux de combat déambulent ainsi avec les oisillons sous les aisselles ou dans la main<sup>67</sup>. Ce ciselage des corps parfaits est aussi une préoccupation principale d'Aristote, qui, dans la *Politique*, passe en revue les constitutions politiques et sociales existantes, utopiques ou historiques, et consacre un développement important à la production des meilleurs citoyens.

---

63. LORAUX, Nicole, « La guerre dans la famille », *Clio*, 5, 1997, p. 21-62; DAMET, Aurélie, *La septième porte. Les conflits familiaux dans l'Athènes classique*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2012, p. 49-52.

64. PLATON, *République*, 457d.

65. PLATON, *République*, 461d-461e. Voir aussi PLATON, *Timée*, 18c-d.

66. PLATON, *République*, 464d-e. Les membres de la nouvelle communauté sont ainsi « *astasiastoi* », ils ne connaissent pas de querelles privées.

67. PLATON, *Lois*, 789b-e.

## L'eugénisme aristotélicien

Aristote est très clair sur l'importance de la puériculture dans la formation de la cité idéale et sur le contrôle-qualité des membres de la communauté politique qu'il entend instaurer : « Il faut veiller à ce que le corps des enfants procréés soit conforme à la volonté du législateur<sup>68</sup>. » Et si malgré toutes les prescriptions prévues concernant l'âge optimal d'union, les entraînements physiques et les régimes alimentaires, des enfants « estropiés » venaient au monde, « il est interdit de les nourrir<sup>69</sup> ». Si Aristote, comme Platon, est un partisan de l'euthanasie néo-natale, il ne partage pas du tout l'enthousiasme de son maître pour la communauté familiale classificatoire de la *République*. La *Politique* délivre une cinglante critique de ce système parental hautement criminogène<sup>70</sup>, où la méconnaissance organisée des liens biologiques fait le lit de l'irrespect entre parents, de l'inceste à l'insulte, et jusqu'au meurtre<sup>71</sup>. Le seul nom de parent ne suffit pas à garantir son efficacité ; il suppose un substrat biologique connu pour être opératoire, ainsi qu'une individuation des relations familiales. Ainsi, Aristote pointe particulièrement la nature néfaste du principe de communauté car, selon lui, il entraîne une dissolution du principe de parenté : « On prend fort peu de soin de ce qui est commun à un très grand nombre de gens : les individus en effet s'occupent principalement de ce qui leur est propre et moins de ce qui est commun, ou seulement dans la mesure où chacun est concerné<sup>72</sup>. »

Le « fils » à la mode platonicienne s'occupera moins de son « père », pensant qu'il y a d'autres « fils » pour s'en charger. Pourtant, la confiance dans le principe de communauté n'est pas qu'une lubie platonicienne ou une exception spartiate ; on notera que les philosophes Cyniques pratiquaient aussi une sorte de communisme familial, dans le sens où le rejet de tout lien social, notamment le mariage, et de toute maison privée, l'*oikos*, les amenaient à s'unir avec le premier ou la première venu(e), et à élever les enfants qui naissent sans se préoccuper de leur origine. Ainsi, rapporte Diogène Laërce, le maître des Cyniques « demandait la communauté

68. ARISTOTE, *Politique*, 1335a. Et en 1335b : « Des qualités physiques des parents laquelle est plus que tout autre utile aux enfants qu'ils procréent, il faut plutôt traiter ce point en nous y arrêtant dans les traités de puériculture, mais il est bon d'en parler sommairement ici. »

69. ARISTOTE, *Politique*, 1335b.

70. MAYHEW, Robert, *Aristotle's Criticism of Plato's Republic*, Lanham, Rowman and Littlefield, 1997 ; DAMET, Aurélie, « Ordre social et famille dans l'éducation athénienne classique », dans SEVE, René, FENOUILLET, Dominique (dir.), *La famille en mutation*, Archives de philosophie du droit, 57, 2014, p. 215-227.

71. ARISTOTE, *Politique*, 1262a25-32 : « Et voici encore le genre d'inconvénients qu'auraient du mal à éviter ceux qui veulent établir une pareille communauté : blessures, meurtres involontaires et volontaires, rixes, injures, par exemple, aucun n'est exempt d'impiété qu'ils s'appliquent à des pères, des mères ou des proches parents, comme ils pourraient l'être s'appliquant à des étrangers. Or nécessairement une telle situation se présentera plus fréquemment quand on ignore ses parents que quand on les connaît. »

72. ARISTOTE, *Politique*, 1261b33-35.

des femmes, ne parlant même pas de mariage, mais d'accouplement d'un homme qui a séduit une femme avec la femme séduite. Pour cette raison, il demandait aussi la communauté des enfants<sup>73</sup> ». Même si les Cyniques rejetaient les normes de la cité, Diogène de Sinope vivait en plein centre d'Athènes, dans une grande jarre à grains abandonnée au milieu de l'agora. Excentriques, les Cyniques n'étaient cependant pas excentrés. Pour terminer ce panorama des communautés politiques prônant une vie familiale communautaire, il faut aussi regarder au-delà du monde grec, dans les contrées barbares dépeintes par les ethnographes et les voyageurs.

### Eugénisme et communisme des peuples lointains

Hérodote, dans son enquête ethnographique, rapporte les pratiques du peuple des Agathyrses, qui mettent en commun femmes et enfants<sup>74</sup>, afin « d'être liés les uns aux autres par un lien étroit de parenté, et formant toute une famille, de n'être point divisés par la jalousie ni par la haine ». C'est encore l'horizon de l'harmonie sociale et l'absence de *stasis* qui expliquent le recours à la *koinonia* familiale. Proches des Agathyrses, les Scythes avaient eux aussi tout en commun, « sauf leur épée et une coupe, partageant en tout premier lieu, suivant les principes platoniciens, femmes et enfants », ainsi que le rapporte Strabon<sup>75</sup>. L'absence de propriété privée et de liens familiaux individualisés dans des maisons séparées produit les principes d'harmonie et de justice<sup>76</sup> : de nouveau, l'équilibre social trouve son origine dans la mise en commun des parents. Il est intéressant de

---

73. DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, vi, 72. On retrouve chez Zénon de Citium, fondateur du stoïcisme et disciple du Cynique Cratès de Thèbes, la communauté des femmes et des enfants, toujours dans un souci d'harmonie et d'égalité entre les membres : « Les femmes doivent être communes entre les sages, de sorte que chacun aura commerce avec celle qu'il rencontre, 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 » (DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, vii, 131). En revanche, il ne peut être question d'eugénisme chez les Cyniques : procédé de sélection où la norme force la nature, l'eugénisme est contradictoire avec la vie sans entrave prônée par Diogène et ses disciples. Voir GOULET-CAZÉ, Marie-Odile, « Le cynisme ancien et la sexualité », *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, 22, 2005, p. 17-35.

74. La mise en commun des femmes, avec des variations, est aussi évoquée par HÉRODOTE, dans ses *Histoires*, chez les peuples des Nasamons (I, 172), des Ausées (I, 180) et des Massagètes (I, 216). Voir SAÏD, Suzanne, « Usages de femmes et sauvagerie dans l'ethnographie grecque d'Hérodote à Diodore et Strabon », dans VÉRILHAC, Anne-Marie (dir.), *La femme dans le monde méditerranéen*, Lyon, 1985, p. 137-150.

75. STRABON, *Géographie*, vii, 3, 7.

76. STRABON, *Géographie*, vii, 3, 9 : « Éphore explique ensuite de la façon suivante l'intérêt qu'on leur porte : la frugalité de leur régime de vie, leur éloignement des affaires d'argent leur permettent d'avoir entre eux des rapports réglés par l'équité étant donné qu'ils ont tout en commun, entre autres, les femmes, les enfants, et toute leur parenté, et qu'ils se dressent, inébranlables et invincibles, contre ceux qui les menacent de l'extérieur, ne possédant rien qui les expose à la servitude. »



remarquer qu'Anacharsis<sup>77</sup>, figure semi-légitime du philosophe barbare en tournée dans le monde hellène, aurait prétendu n'avoir trouvé en Grèce qu'une seule cité sage et modérée, Sparte, celle-là même où le communisme familial et économique favorisait, selon ses admirateurs, la meilleure des constitutions. Parmi les contrées excentrées de Grèce qui cumulent, comme Sparte, l'usage d'une certaine vie collective et des pratiques eugénistes, il faut enfin distinguer l'île du Soleil, visitée par Iambule.

C'est Diodore de Sicile qui rapporte, au livre II de sa *Bibliothèque historique*<sup>78</sup>, le récit de voyage d'un négociant grec, Iambule, arrivé après de nombreuses pérégrinations aux abords de l'île du Soleil. Dans cette société utopique imaginée en contexte hellénistique, les Héliopolitains partagent d'abord la même apparence physique, en beauté et en taille. Un régime sain, simple et frugal leur permet d'atteindre les cent cinquante ans, âge où le suicide devient obligatoire, tout comme pour les malades et les estropiés de tout âge. Les enfants, nés d'unions où les femmes sont partagées sans conflit, sont soumis à la naissance à un test plutôt insolite : placés sur le dos de grands oiseaux, les nourrissons doivent supporter un voyage aérien éliminatoire à l'issue duquel ceux qui ont montré des signes de frayeur ou de nausées sont supprimés. La communauté ne garde donc que les enfants qui témoignent de qualités physiques et psychologiques supérieures. La balade aérienne à but eugénique a pu être mise en relation avec le geste circulaire au cœur de la célébration des Amphidromies<sup>79</sup>, rite domestico-religieux au cours duquel l'enfant à peine âgé de quelques jours était soulevé de terre et porté autour du foyer. Cette étape nécessaire dans le long processus de reconnaissance marquait l'acceptation de l'enfant dans l'*oikos*.

Dans la société égalitaire de l'île du Soleil, sans pitié pour ceux qui s'écartent de la norme préétablie, Diodore précise que les habitants sont « *astasiastoi* » : les Héliopolitains ne connaissent pas le conflit interne, la guerre civile, exactement comme la parenté rêvée de la République platonicienne. Si Platon a pensé sa famille de la *République* en réaction à la cité athénienne déchirée par les procès privés, l'utopie d'Iambule est aussi un remède imaginaire au contexte séditieux de l'époque hellénistique, traversée par des conflits successoraux sans fin, générateurs de guerres régionales. Comme les nourrissons de la Callipolis platonicienne, les petits insulaires sont allaités par des nourrices qui changent régulièrement, afin que « pas même les mères ne reconnaissent leurs propres enfants ». Là encore, le principe de communauté des femmes et des enfants alliés à l'épuration eugénique est présenté comme le fondement d'une société harmonieuse marquée par l'absence de rivalité, économique, affective et même physique.

77. HÉRODOTE, *Histoires*, IV, 77.

78. DIODORE DE SICILE, *Bibliothèque historique*, II, 55-60.

79. MONTANARI, Sébastien, « Morale et société idéale dans l'utopie d'Iamboulos », dans POUDERON, Bernard, BOST-POUDERON, Cécile, MONTANARI, Sébastien (dir.), *Passions, vertus et vices dans l'ancien roman*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean-Pouilloux, 2009, p. 51-67.

L'eugénisme post-natal, le régime alimentaire identique et l'élimination des malades créent chez les Héliopolitains un ensemble effrayant d'êtres identiques liés par une concorde (*homonoia*) sans faille. Les Héliopolitains auraient pu s'appeler les *Homoioi*, les Semblables, comme à Sparte.



Modèle familial et parental original, Sparte détonne par rapport au modèle athénien, où dominent la monogamie, l'éducation privée et une autorité paternelle forte, façonnant une société qui nous est davantage familière. Mais « l'exotisme » des Lacédémoniens ne devrait pas leur coûter leur place dans l'histoire, surtout dans celle des politiques familiales : l'aloparentage, la communauté des enfants et la polygynie sont des pratiques observées par les anthropologues contemporains, que les penseurs de la cité antique ont aussi intégrées dans leurs projets utopiques. Quant à l'eugénisme, fabrique optimale et optimisée des hommes et des femmes, son nom même suscite l'effroi, assimilé aux heures noires de l'Europe totalitaire des années 1930. Mais, rappelons-le, les démocraties du début du xx<sup>e</sup> siècle ont aussi stérilisé et interdit de mariage certaines populations jugées indésirables. Notre refoulé ne doit pas engendrer le désintéret et l'incrédulité face à des sociétés et des mœurs qui, bien qu'inhumaines au sens éthique, ont tenté de créer le meilleur des mondes.

## RÉSUMÉ

Pour les faiseurs d'utopies, la cité spartiate antique fut le modèle historique de référence en matière de pratiques eugéniques et communautaires. Les coutumes matrimoniales lacédémoniennes, faisant cohabiter monogamie et polyandrie à but nataliste et eugénique, ainsi que l'exercice de la paternité collective, ont dessiné une société à part dans le monde grec ancien, objet d'amusement pour le comique athénien Aristophane qui en déforme les traits dans son utopie de *l'Assemblée des femmes*. Dans la cité imaginaire de Platon, la Callipolis de la *République*, trois traits majeurs empruntés aux mœurs spartiates étayent la formation du groupe des gouvernants : l'encouragement copulatoire des meilleurs géniteurs, la sélection des nourrissons à la naissance et la mise en commun des enfants. Si Aristote rejette tout principe de communauté parentale dans la *Politique*, il demeure un fervent défenseur des pratiques eugéniques prénatales et postnatales. Enfin, le voyage imaginaire d'Iambule, à l'époque hellénistique, mène les lecteurs sur les rivages de l'île du Soleil, où les habitants, testant les nouveau-nés lors d'un baptême de l'air insolite, vivant en communauté et partageant les mêmes occupations et le même régime, recréent dans un ailleurs fantasmé le cadre de vie spartiate.

## ABSTRACT

*For the makers of utopias, ancient Sparta provided an historical model for eugenics and communal customs. The Lacedaemonian matrimonial system, based on monogamy and polyandry for natalist and eugenic purposes, became a comical, distorted, subject in Aristophanes's utopia, The Assembly Women. In his imaginary Republic, Plato uses three major customs of Sparta for his governing group: the promotion of eugenic unions between the best partners, the selection of children at birth, and the community of children. His disciple, Aristotle, rejects the principle of community but The Politics keeps prenatal and postnatal eugenic principles in order to produce the best citizens. In Hellenistic utopias, like the imaginary travel of Iambulus, neonatal infanticide and collective paternity are proofs of Spartan influence recreated in a fantasised elsewhere.*