

Cet article a été téléchargé sur le site de la revue Ithaque :

www.revueithaque.org



Ithaque : Revue de philosophie de l'Université de Montréal

Pour plus de détails sur les dates de parution et comment soumettre un article, veuillez consulter le site de la revue : <http://www.revueithaque.org>

Pour citer cet article : **Sabourin, C. (2013) « Du traitement de l'*oikos* chez Xénophon et Platon : quelle place pour les femmes ? », *Ithaque*, 12, p. 109-131.**

URL : <http://www.revueithaque.org/fichiers/Ithaque12/Sabourin.pdf>

Cet article est publié sous licence Creative Commons « Paternité + Pas d'utilisation commerciale + Partage à l'identique » :
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/ca/deed.fr>



Du traitement de l'*oikos* chez Xénophon et Platon : quelle place pour les femmes ?

Charlotte Sabourin *

Résumé

*En comparant les vues de Xénophon et de Platon sur la question délicate de l'*oikos*, nous espérons dégager certains éléments fondamentaux quant à leurs conceptions respectives de la nature des femmes et de leur rôle à jouer dans la société. Alors qu'homme et femme se révèlent tous deux indispensables à une bonne gestion de l'*oikos* chez Xénophon en vertu de leur complémentarité, l'*oikos* sera aboli dans la cité idéale élaborée par Platon afin de permettre aux meilleurs hommes comme aux meilleures femmes de se consacrer entièrement au gouvernement. Notre analyse aspire ainsi à mettre en lumière la question, encore trop souvent oubliée, du statut des femmes dans la pensée de ces deux auteurs.*

Quoique l'économie soit aujourd'hui un sujet très couru, force est de constater que le terme a quelque peu dévié de sa signification originaire, soit l'art de gouverner une maison (*oikos*). La compréhension de l'*oikos* a elle-même sensiblement varié ; ainsi, bien que le terme soit généralement traduit par « maison », il englobe traditionnellement l'ensemble de la maisonnée, c'est-à-dire la famille propriétaire et leurs serviteurs, en plus de la propriété elle-même. Il s'agit là d'une véritable institution sociale, unité de base de la cité grecque ; et à ce titre, il n'est pas étonnant que tant Platon que Xénophon y aient consacré d'importants développements. C'est dans cette optique que sera d'abord examiné *L'Économique*, traité de Xénophon portant précisément sur l'art de gouverner ; pour ensuite mesurer le contraste avec la cité idéale élaborée par Platon dans *La*

* L'auteure est étudiante à la maîtrise en philosophie (Université de Montréal).

République, qui supprime complètement l'*oikos* de la vie de ses dirigeants et gardiens. Ces deux attitudes très différentes s'insèrent évidemment dans le cadre d'un projet philosophique élaboré : pour Xénophon, le gouvernement de l'*oikos* fait intervenir la même compétence que le gouvernement de la cité et repose sur la maîtrise de soi (*enkerateia*). Platon, quant à lui, supprime cet intermédiaire entre l'individu et la cité en vue du plus grand bien de celle-ci, comme on peut le lire notamment en *République* 464b-c :

Nous avons en effet affirmé, n'est-ce pas, qu'ils ne devaient posséder ni maisons (*oikias*) privées, ni terre, ni bien, mais qu'ils devaient recevoir leur subsistance des autres, comme salaire de leur garde, et la dépenser tous en commun, s'ils voulaient être réellement des gardiens¹.

Or, ces deux traitements opposés réservés à l'*oikos* viennent soulever la question du rôle à jouer des femmes dans la société et en politique. Chez Platon, l'*oikos* étant aboli, elles peuvent aspirer aux plus hautes fonctions, celles de dirigeantes, pour peu qu'elles possèdent le naturel et les compétences requis ; alors que chez Xénophon, la femme est cantonnée à un rôle plus traditionnel de gardienne de l'*oikos*. Notre questionnement aboutira conséquemment sur un examen des raisons complexes sous-tendant ces deux positions, et sur les conclusions qu'il est possible d'en tirer quant au statut des femmes dans la pensée de ces auteurs.

1. La place centrale de l'*oikos* dans *L'Économique*

L'Économique de Xénophon, au niveau de la forme, se divise en deux sections. La première (chapitres I à VI) consiste en un dialogue entre Socrate et Critobule, fils de Criton, portant sur l'art de bien

¹ Les traductions des œuvres de Platon utilisées dans le présent article sont les suivantes :

La République (*Rép.*), trad. G. Leroux, GF-Flammarion (2004) ; *Les Lois* (*Lois*), trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau, GF-Flammarion (2006). Pour les œuvres de Xénophon : *L'Économique* (*Écon.*) et *Le Banquet* (*Banq.*), trad. P. Chambry, Garnier-Flammarion (1967) ; *Mémoires* (*Mém.*), trad. L.-A. Dorion et M. Bandini, Les Belles Lettres (2011).

gouverner son *oikos*. Critobule se révélant un administrateur des plus médiocres, la seconde section de l'ouvrage (chapitres VII à XXI) est consacrée au récit d'un entretien passé entre Socrate et Ischomaque, ce dernier étant présenté comme excellent en la matière. Au fil de la conversation entre Socrate et Critobule, l'économie est définie comme l'art de gouverner une maison (*oikos*). Celle-ci englobe tous les biens qui y sont rattachés, ces biens étant définis par leur utilité (*Écon.* I, 82). On comprend néanmoins, au vu du mauvais exemple constitué par Critobule, qu'il est capital d'être en mesure de bien administrer sa propriété pour la considérer comme un bien. Certaines qualités d'administrateur sont donc requises, auxquelles préside la maîtrise de soi (*enkrateia*), fondement de la vertu (*Mém.* I, 5, 4). Il est en effet établi dans les *Mémorables* que ce n'est qu'en étant d'abord maître de soi qu'on pourra aspirer à bien gouverner autrui : « Il ne faut donc pas ménager ses efforts pour se préparer à la maîtrise de soi et s'y appliquer avec le plus grand zèle, parce que c'est elle qui rend les hommes les meilleurs, les plus aptes à commander et les meilleurs dialecticiens³ ».

De fait, dès le premier chapitre de *L'Économique*, Socrate met Critobule en garde contre la paresse, la mollesse d'âme, l'insouciance, l'avarice, etc. ; autant de « servitudes » qui « ne cessent de ruiner les corps, les âmes et les maisons des hommes, tant qu'elles exercent sur eux leur empire⁴ » et détournent inmanquablement du bien celui qui se laisse commander par elles, n'étant conséquemment pas maître de lui-même. C'est là la raison qui explique que Critobule soit considéré moins riche que Socrate, bien que possédant beaucoup plus d'avoirs ; puisqu'il n'est pas maître de lui-même, il administre très mal ses richesses et mène son *oikos* à sa perte. Au contraire, le personnage d'Ischomaque est introduit comme un modèle à suivre, celui-ci faisant prospérer son *oikos* tout en manifestant une grande maîtrise de

² Il sera expliqué ultérieurement que les objets utiles faisant figure de possessions sont ceux dont on sait tirer parti (*Écon.* VI, 4) ; de fait, les *Mémorables* précisent que c'est l'absence de maîtrise de soi qui pousse à se laisser entraîner par les plaisirs plutôt qu'à s'intéresser aux choses utiles (*Mém.* IV, 5, 6-8).

³ *Mém.* IV, 5, 12.

⁴ *Écon.* I, 22.

soi et, conséquemment, une bonne aptitude à commander. Il fait par ailleurs figure de bienfaiteur pour ses amis et pour l'État (*Écon.* XI, 9)⁵. On verra de quelle façon l'organisation de son *oikos* et la division des tâches qu'elle implique entre Ischomaque et sa femme contribuent à ce succès.

Quoique l'importance d'Ischomaque dans *L'Économique* soit unanimement reconnue, son rôle exact demeure ambivalent aux yeux de certains commentateurs, pour qui ce personnage offrirait seulement l'apparence du beau et bon. Dans cette optique, les interventions de Socrate auraient pour objectif de mettre à mal ses positions au fil du dialogue. On compte parmi les principaux tenants d'une telle interprétation, outre L. Strauss, notamment A. Gini et L. Kronenberg. Elle s'avère cependant plutôt difficile à défendre ; les idées exprimées par Ischomaque dans *L'Économique* apparaissent en effet assez semblables à celles de Socrate pour qu'il soit justifié d'accorder crédit à ses propos. Il semble donc dangereux de voir dans les dires d'Ischomaque, comme le fait A. Gini, « a delightful irony »⁶.

La conception de l'*oikos* élaborée par Xénophon dans *L'Économique* repose entièrement sur l'institution du mariage. En effet, mari et femme ont chacun leur rôle à jouer dans l'*oikos*, et ces deux contributions, de nature complémentaire, sont aussi indispensables l'une que l'autre à sa bonne marche. De fait, l'*oikos* est dit commun aux deux époux, ainsi perçus comme des associés, dont chacun a avantage à faire prospérer l'*oikos* de son mieux (*Écon.* VII, 12-13). Xénophon se distingue par là de la conception commune de l'*oikos* en vigueur dans la société grecque, comme le note S. Pomeroy :

⁵ On constate ainsi, avec l'exemple d'Ischomaque, que la possession de la maîtrise de soi n'entraîne pas forcément une autarcie matérielle semblable à celle de Socrate (lequel se satisfait de très peu ; cf. *Écon.* II, 4). Il reste que malgré sa prospérité, Ischomaque continue de mener une vie modeste et active : « En effet, du moment qu'un homme a de quoi manger, il me semble que, s'il travaille de manière à bien digérer, il conserve sa santé et que par le même moyen il accroît ses forces, et, s'il s'exerce au métier de la guerre, il s'en tire plus honorablement, et, s'il sait bien s'occuper et résister à la mollesse, il est naturel qu'il augmente son avoir » (*Écon.* XI, 12).

⁶ Gini, A. (1993), « The Manly Intellect of His Wife : Xenophon, "Oeconomicus" Ch. 7 », p. 486.

Du traitement de l'*oikos* chez Xénophon et Platon :
quelle place pour les femmes ?

[Xenophon] is the first Greek author to give full recognition to the use-value of women's work, and to understand that domestic labour has economic value even if it lacks exchange-value. This idea was radical in the formal literature of classical Greece, and has yet to gain acceptance in modern times⁷.

De fait, la vision plus traditionnelle du mariage impliquait une valorisation de la femme davantage pour son potentiel reproducteur que pour son rôle actif dans la bonne marche de l'économie du foyer⁸. Xénophon innove en ce sens, comme en témoignent les propos d'Ischomaque :

Dis-moi, ma femme, comprends-tu à présent pourquoi je t'ai épousée et pourquoi tes parents t'ont donnée à moi ? Ce n'est pas que nous fussions embarrassés d'en trouver quelque autre avec qui faire un lit commun, cela, tu le sais aussi bien que moi, j'en suis sûr. Mais après avoir réfléchi, moi pour moi, et tes parents pour toi, aux moyens de s'assortir le mieux possible pour fonder une maison et une famille, je t'ai choisie, toi, et tes parents m'ont choisi, moi, probablement entre d'autres partis possibles. Pour nos enfants, si Dieu nous accorde d'en avoir, nous aviserons alors au moyen de les élever de notre mieux⁹.

Outre cette vision atypique du mariage comme *partenariat économique*, L. R. Shero note une autre particularité de Xénophon, soit de faire porter au mari la responsabilité de la formation de sa femme¹⁰. On peut remarquer à cet égard le mauvais exemple que

⁷ Pomeroy, S. B. (1995), *Xenophon Oeconomicus – A Social and Historical Commentary*, p. 59.

⁸ *Ibid.*, p. 34.

⁹ *Écon.* VII, 10-12. On peut noter ici une légère différence vis-à-vis d'un autre passage traitant du mariage, cette fois dans les *Mémorables*, où Socrate explique à son fils Lamproklès qu'un homme choisit une épouse selon la qualité de la progéniture qu'elle lui donnera (*Mém.* II, 2, 4) – la capacité à bien administrer une maison ne semble alors pas prise en considération.

¹⁰ Shero, L. R. (1932), « Xenophon's Portrait of a Young Wife », p. 20-21.

constitue Critobule, qui admet ne converser que très rarement avec sa femme ; ce à quoi Socrate rétorque qu'en ce cas, au vu de l'inexpérience de cette dernière au moment de son mariage, il serait bien étonnant qu'elle soit en mesure de contribuer efficacement à l'administration du foyer. Bien plus encore, en une telle situation, c'est le mari qui est à blâmer, de la même façon que le berger est à blâmer si un mouton est en mauvais état (*Écon.* III, 11-13)¹¹. Après le contre-exemple offert par Critobule, la figure d'Ischomaque vient illustrer l'importance de dispenser une formation adéquate à son épouse, tout en valorisant le travail de cette dernière.

De fait, le bon fonctionnement de l'*oikos* repose sur une division sexuelle des tâches, adaptée aux différences naturelles de corps et d'âme entre homme et femme. Le premier devra ainsi prendre en charge les travaux extérieurs, et la seconde, les travaux intérieurs (*Écon.* VII, 22). Cette division, récurrente dans l'anthropologie grecque¹² et dont on peut percevoir des échos encore aujourd'hui, illustre bien qu'il est pour Xénophon certaines tâches spécifiques aux femmes, contrairement aux idées de Platon sur le sujet. Cette répartition des tâches permet à Xénophon de se lancer dans certains développements techniques sur l'agriculture, un art que ne dédaignait pas le roi des Perses lui-même, et auquel on doit attribuer, selon Socrate, une bonne part de ses succès. L'exemple de Cyrus, qui s'entendait aussi bien à cultiver ses terres qu'à les défendre, est également cité (*Écon.* IV, 16). Or, malgré tout le prestige que lui accorde Xénophon, S. Pomeroy note l'étonnement de certains commentateurs face à l'importance accordée à l'agriculture dans

¹¹ À la lumière de ces considérations, on peut s'interroger sur le mauvais exemple que constitue Socrate en la matière, Xanthippe étant décrite, dans le *Banquet*, comme « la plus acariâtre des créatures » (*Banq.* II, 10). Il évite d'ailleurs soigneusement de se citer en exemple à ce sujet à Critobule (*Écon.* III, 14-15). Cette lacune concernant un aspect de la compétence économique ne signifie cependant pas que celle-ci doive lui être niée. Au sujet de cette compétence économique de Socrate, voir Dorion, L.-A. (2008), « Socrate *oikonomikos* ».

¹² Natali, C. (2005), « L'élosion de l'*oikos* dans la *République* de Platon », p. 208.

*L'Économique*¹³. Loin d'y voir une contradiction, Pomeroy la rattache plutôt à une préoccupation récurrente de Socrate pour les affaires quotidiennes, et ce tant chez Xénophon que chez Platon¹⁴. Par ailleurs, les bénéfices de l'agriculture pour qui la pratique sont immenses, et tiennent une place importante dans la philosophie xénophontienne. De fait, en plus de constituer l'art le plus utile, le plus agréable, le plus cher aux dieux et aux hommes, le plus facile à apprendre et le plus noble, l'agriculture joue un rôle prépondérant dans la prospérité de l'*oikos*, puisqu'elle paye en retour ceux qui s'y consacrent sérieusement¹⁵.

Or, celui qui pratique adéquatement l'agriculture ne fait pas que travailler à l'accroissement de ses biens, mais améliore également sa capacité à gouverner son *oikos*. L'agriculture joue en effet un rôle de premier plan dans la capacité à se gouverner soi-même (*enkratēia*), capacité indispensable au gouvernement de l'*oikos* comme au gouvernement politique. D'emblée, elle accroît l'endurance (*karteria*) de celui qui la pratique¹⁶ ; elle sollicite également la capacité à commander autrui, qui ne peut être pleinement acquise que par quiconque est maître de soi :

Si au contraire la vue du maître les met en émoi et inspire à chacun d'eux l'ardeur, l'émulation, le désir de la considération, source de bien pour chacun, je dirai de

¹³ S. Pomeroy cite notamment E. C. Marchant à ce sujet : « The thoughts and reflections, whether put into the mouth of Socrates or Ischomachus, are so entirely Xenophon's own that we may wonder why he did not frankly produce a treatise on the management of an estate instead of a Socratic dialogue » (E. C. Marchant (1923), *Xenophon*, p. xxiv, cité dans Pomeroy, S. B. (1995), *Xenophon Oeconomicus – A Social and Historical Commentary*, p. 29).

¹⁴ *Ibid.*, p. 29.

¹⁵ Voir notamment *Écon.* V, 12 et XV, 3-4.

¹⁶ Tel qu'indiqué en *Écon.* V, 4 : « D'ailleurs ces biens si abondants qu'elle offre, elle ne permet pas à la mollesse de les prendre, mais elle accoutume à endurer les froids de l'hiver et les chaleurs de l'été. En exerçant ceux qui travaillent de leurs mains, elle augmente leur vigueur ; quant à ceux qui surveillent les travaux, elle les trempe virilement, en les éveillant de bon matin et en leur faisant faire de longues marches ».

celui-là qu'il a quelque chose du caractère royal. Or c'est là, selon moi, le point capital dans toute œuvre qui se fait par des hommes, et notamment dans l'agriculture¹⁷.

Ces bénéfices en ce qui touche à la maîtrise de soi expliquent sans doute le portrait on ne peut plus élogieux tracé par Socrate de l'agriculture : « C'est une occupation qui est à la fois, ce me semble, une source de plaisir et un moyen d'accroître sa maison et d'exercer son corps, pour se mettre en état de remplir tous les devoirs *d'un homme libre*¹⁸ ».

Pendant que le mari est en charge de l'agriculture et de la prospérité de l'extérieur, c'est la femme qui règne sur tout ce qui touche à l'aspect intérieur de l'*oikos*, en « reine des abeilles¹⁹ ». Ainsi, comme la reine doit faire travailler les abeilles dans sa ruche, l'épouse prend en charge le commandement et la gestion des serviteurs²⁰ dans la maison, de même que l'organisation générale de cette dernière. Xénophon se sert par ailleurs du rôle traditionnel de la femme dans les soins à dispenser aux enfants pour mieux faire comprendre l'attention qu'elle devra porter à ses biens, et ce de la bouche même de la femme d'Ischomaque :

De même, dit-elle encore, qu'il est naturel et plus facile à une femme sensée de soigner que de négliger ses enfants, de même il est, selon moi, plus agréable à une femme raisonnable de prendre soin des biens qu'elle aime, parce qu'ils sont à elle, que de les négliger²¹.

¹⁷ *Écon.* XXI, 10-11.

¹⁸ *Ibid.*, V, 1; nous soulignons.

¹⁹ *Écon.* VII, 17.

²⁰ Les serviteurs – ou esclaves – font en effet partie intégrante de l'*oikos*, et, à ce titre, Xénophon attache une certaine importance à leur formation. S. Pomeroy souligne à ce niveau l'innovation de Xénophon par rapport à une conception plus traditionnelle de l'*oikos*, en ce qu'il perçoit les esclaves comme des êtres rationnels pouvant être éduqués ; cf. Pomeroy, S. B. (1995), *Xenophon Oeconomicus – A Social and Historical Commentary*, p. 66.

²¹ *Écon.* IX, 19.

Cependant, afin d'être en mesure de bien gérer sa part de responsabilités dans l'*oikos*, la femme doit recevoir de son mari l'éducation appropriée. On a déjà vu que Critobule avait échoué à former adéquatement sa femme. Ischomaque, au contraire, après avoir soigneusement choisi sa future épouse, a attaché une grande importance à sa formation ; elle était en effet pratiquement ignorante de tout ce qui touche à l'*oikos* au moment de son mariage. En plus donc, de tout ce qui touche à l'organisation de la maison, Ischomaque l'a notamment encouragée à se fortifier en prenant de l'exercice (*Écon.* X, 11). Au terme de la formation dispensée par Ischomaque, elle se révèle une épouse avertie et des plus efficaces – celui-ci se targue d'ailleurs de l'avoir proprement « dressée²² ». Nous reviendrons plus tard sur le rôle clef que doit jouer la maîtrise de soi (*enkrateia*) dans ce processus.

2. La suppression de l'*oikos* dans la cité idéale de la République

Avant de traiter de l'importance fondamentale de l'élimination de l'*oikos* dans la cité idéale de la République, il peut être intéressant de s'attarder au personnage de Céphale. Celui-ci, un marchand aisé de Syracuse, apparaît au livre I de la République, le temps d'un court entretien avec Socrate, et ne va pas sans rappeler, sur certains points, la figure d'Ischomaque dans l'*Économique*. Tout comme ce dernier, il a su faire prospérer son *oikos*, sans succomber à l'appât du gain ; et la conception traditionnelle de la justice à laquelle il adhère, quoique très sommaire – il s'agit de ne pas tromper ni mentir, et de rendre à chacun ce qu'on en a reçu (*Rép.* 331b-c) – ne va pas sans rappeler celle ébauchée au chapitre XIV de *L'Économique*. Les deux personnages, des hommes expérimentés et posés, partagent en outre l'avis que l'aisance matérielle ne garantit pas une vie heureuse. Cependant, Céphale, contrairement à Ischomaque, est d'avis que la richesse représente la valeur la plus élevée pour l'homme réfléchi, homme de bien (*Rép.* 331a-b). Ce portrait de Céphale, somme toute assez limité, a généré maintes interprétations divergentes. C. Natali, notamment, y voit l'expression de la critique platonicienne d'un accroissement effréné de l'*oikos* au détriment des autres *oikoi*, Céphale

²² *Écon.* X, 13.

constituant pour lui l'exemple de celui qui a su gérer son *oikos* de façon juste, sans chercher à augmenter ses avoirs²³. À l'opposé, J. Annas qualifie Céphale d'homme « limité et complaisant²⁴ » ; ainsi, elle souligne que Céphale se soucie de mener une vie juste, mais que son idéal de justice demeure très limité. De fait, la définition de la justice proposée par Céphale est rapidement mise à mal par Socrate. Au reste, Céphale acquiesce à la première objection de ce dernier, et s'empresse de battre en retraite, comportement qui n'est certes pas à son avantage et que J. Annas interprète de manière fort peu flatteuse :

Fondamentalement, toutefois, il ne se soucie guère de la morale, et ne lui porte aucun intérêt théorique. En parler avec Socrate lui fait plaisir, mais dès que celui-ci se met à poser des questions qui le forcent à penser, il se désintéresse de l'ensemble et s'en va, sous le prétexte poli qu'il lui faut assister au sacrifice (qui en réalité a déjà eu lieu)²⁵.

De fait, que l'*oikos* soit prospère ou non, Platon manifeste dans la *République* une franche hostilité envers cette institution, qui participe pour lui à une division politique dangereuse pour la cité. Sa suppression de la cité idéale découle, comme on le verra, non pas d'authentiques préoccupations féministes ou communistes avant la lettre, mais de raisons profondément ancrées dans le projet de la *République*, tel que le souligne C. Natali²⁶.

²³ La conclusion de Natali est peut-être un peu trop favorable à Céphale, l'extrait qu'il cite pour appuyer son propos démontrant que Céphale, bien que de façon très modérée, a tout de même travaillé à accroître sa propriété : « Quant à moi, je me félicite de transmettre [ma fortune] à mes fils que voici sans l'avoir diminuée, et elle est même un peu plus importante que celle dont j'avais hérité » (*Rép.* 330b, cité dans Natali, C. (2005), « L'éliision de l'*oikos* dans la *République* de Platon », p. 220). Par ailleurs, Natali souligne lui-même le caractère pernicieux de l'accroissement de l'*oikos* pour Platon (*Ibid.*, p. 219). Ainsi, il demeure loin d'être évident que l'attitude de Céphale soit « juste » ; tout au plus semble-t-il constituer un pis-aller dans une cité corrompue.

²⁴ Annas, J. (1994), *Introduction à la République de Platon*, p. 29-30.

²⁵ *Ibid.*, p. 31.

²⁶ Natali, C. (2005), « L'éliision de l'*oikos* dans la *République* de Platon », p. 202 *sq.*

D'emblée, le principe de spécialisation régissant la cité idéale, soit que chacun s'occupe de ses propres affaires²⁷, interdit aux gardiens (incluant ici dirigeants et auxiliaires) de cumuler d'autres fonctions que la garde de la cité, sous peine de négliger cette tâche d'importance. Le modèle xénophontien de l'homme accompli se consacrant à l'agriculture en plus de ses affaires afin de constituer un meilleur dirigeant est d'office rejeté :

Car dès qu'ils posséderont privément de la terre, une habitation et de l'argent, ils deviendront administrateurs de leurs biens, *cultivateurs au lieu d'être les gardiens de la cité* ; et au lieu d'être les compagnons défenseurs des autres citoyens, ils en deviendront les tyrans et les ennemis, [...] se précipitant vers la ruine eux-mêmes et l'ensemble de la cité²⁸.

L'agriculture est désormais considérée comme une occupation à part entière, d'ordre inférieur²⁹, relevant de la classe des producteurs. Or, déroger à sa tâche propre, que l'on soit gardien, agriculteur ou potier, ne doit entraîner ni plus ni moins que la destruction de la cité (*Rép.* 434b). Afin d'éviter cette issue, les gardiens doivent recevoir des producteurs de quoi subvenir à leurs besoins quotidiens. Dans ce contexte, J. Annas souligne que d'autoriser les gardiens à posséder tout de même des terres s'avérerait dangereux, une multiplicité d'*oikoi* que leurs propriétaires chercheraient à accroître aux dépens des autres venant menacer l'unité de la cité³⁰. Or, bien que Platon soit très clair en ce qui concerne la suppression de la propriété privée pour les gardiens³¹, aucune mesure explicite ne semble être prévue quant à celle des producteurs ; il ne semble pas que l'*oikos* soit, dans leur cas, supprimé. Se basant sur les indications générales visant à limiter

²⁷ Voir notamment en *Rép.* 423d.

²⁸ *Rép.* 417a-b ; nous soulignons.

²⁹ Platon se situe ainsi bel et bien aux antipodes de Xénophon, le métier d'agriculteur étant même évoqué comme possible dégradation pour les gardiens en *Rép.* 468a.

³⁰ Annas, J. (1994), *Introduction à la République de Platon*, p. 133.

³¹ Voir notamment en *Rép.* 417a ; 464b-c ; 543b.

l'accroissement de la cité (*Rép.* 423b-c), E. Helmer suggère que certaines mesures pourraient toutefois être mises en place pour limiter l'enrichissement des producteurs³². De fait, Platon utilise l'exemple d'un fabricant de vases enrichi, que la fortune risquerait de détourner de ses fonctions, pour bien montrer les dangers de l'appât du gain (*Rép.* 421d). G. Leroux souligne cependant que Platon laisse la question en suspens, faisant reposer de façon quelque peu artificielle le bon fonctionnement de toute la cité sur l'harmonie devant régner entre les gardiens³³.

La suppression – partielle – de l'*oikos* doit par ailleurs être comprise dans le cadre des mesures révolutionnaires mobilisées par la mise sur pied de la cité idéale. D'emblée, sa première condition de réalisation, soit la coéducation des hommes et des femmes, vient mettre à mal l'institution de l'*oikos*. Cette innovation est introduite par une analogie avec les chiens de garde³⁴, dont les femelles partagent les fonctions plutôt que d'être reléguées à l'intérieur d'un foyer (*Rép.* 451d). L'analogie, jugée limitée ou problématique par certains commentateurs, dont, et non le moindre, Aristote³⁵, est cependant suivie d'un argument plus consistant visant à justifier cette éducation en commun. En effet, pour Platon, la fonction propre relève du naturel de chacun, naturel qui n'est pas prédéterminé par le genre : l'homme et la femme peuvent donc exercer une même occupation, si tous deux possèdent le naturel approprié. C. Natali relève à cet égard

³² Helmer, E. (2011), « Le remodelage politique de l'*oikos* dans la *République* - De la famille au modèle familial, de l'économie domestique à l'économie politique », p. 8.

³³ Platon (2004), *La République*, trad. G. Leroux, note 64 au livre V, p. 630-631.

³⁴ Peut-être à cause de cette analogie, C. Natali mentionne que certains commentateurs du XIX^e siècle ont vu dans la *République* « une certaine tendance à la libération de la femme, liée à une orientation cynique de retour à la nature (= vie animale) contre les prescriptions de la culture » (Natali, C. (2005), « L'élosion de l'*oikos* dans la *République* de Platon », p. 202). Cette interprétation semble avoir été mise de côté depuis, et pour cause, la cité découlant de l'impossibilité de l'individu de subvenir seul à ses besoins.

³⁵ Pour Aristote, l'analogie ne peut suffire à justifier une éducation en commun des hommes et des femmes, puisque les animaux sont précisément dépourvus d'*oikos*. (cf. *Politique* 1264b4-6, cité dans Natali, C. (2005), « L'élosion de l'*oikos* dans la *République* de Platon », p. 204).

que la différence biologique entre l'homme et la femme, bien évidemment reconnue par Platon, n'est tout simplement pas retenue comme critère de détermination des rôles de l'homme et de la femme dans l'administration de la cité³⁶. Hommes et femmes au naturel prometteur recevront donc une éducation commune, indispensable à l'exercice de la fonction de gardien. Cette éducation consiste en un programme élaboré, identique pour tous et soigneusement encadré ; ainsi, sans commune mesure avec l'éducation prévue par Xénophon pour la femme, laissée à l'entière discrétion du mari.

Il n'est par ailleurs pas exclu que certaines femmes s'avèrent plus douées que certains hommes dans le cadre d'une fonction commune, quoique l'aptitude commune aux deux sexes exerçant une même fonction risque d'être plus faible dans le cas des femmes :

Il n'y a donc pas, mon ami, d'occupation relative à l'administration de la cité qui appartienne à une femme parce qu'elle est une 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'homme³⁷.

Au vu de cette condition, il semble bien que de reléguer d'office les femmes les meilleures³⁸ à la gestion de l'intérieur de l'*oikos* en raison de leur sexe viendrait mettre en péril le principe de spécialisation – qui s'applique désormais à elles aussi bien qu'aux hommes – et par là l'unité même de la cité. Mais c'est la deuxième

³⁶ Natali, C. (2005), « L'élection de l'*oikos* dans la République de Platon », p. 206.

³⁷ *Rép.* 455d-e.

³⁸ On doit encore une fois supposer que l'*oikos*, et avec lui le rôle traditionnel des femmes, est maintenu pour la classe des producteurs. N. H. Bluestone en déduit que les préoccupations de Platon ne sont pas authentiquement féministes, l'égalité toute relative des hommes et des femmes ne s'appliquant qu'aux meilleures d'entre elles (*cf.* Bluestone, N. H. (1987), *Women and the Ideal Society – Plato's Republic and Modern Myths of Gender*, p. 17-18).

condition de réalisation de la cité idéale qui vient définitivement rendre impossible le maintien de l'*oikos*³⁹. La communauté des femmes et des enfants pour la classe des gardiens rend en effet impossible le mariage en sa compréhension traditionnelle comme fondement de l'*oikos*. Tous les gardiens, hommes et femmes, devant désormais cohabiter, il semble bien que les unions désormais constituées n'auront pour but que la reproduction des meilleurs hommes avec les meilleures femmes (*Rép.* 460b). De fait, hommes et femmes veilleront en commun sur les enfants, eux-mêmes adéquatement répartis selon leur naturel, et de façon à ce que personne ne puisse dire avec certitude qui est sa progéniture. Les liens de parenté traditionnels, à la base de l'*oikos*, sont ainsi éliminés du groupe des gardiens de la cité idéale.

C'est pourtant sur ce point que se base E. Helmer pour affirmer que Platon ne fait pas disparaître l'*oikos* de la cité idéale, les nouveaux liens familiaux entre gardiens venant plutôt se substituer aux liens familiaux traditionnels et constituer la base d'un *oikos* transformé. E. Helmer distingue ainsi l'aspect économique de l'*oikos* de son aspect « familial⁴⁰ » ; tout en reconnaissant les dangers présentés par le premier et la nécessité de l'éliminer, il envisage le second comme suffisant pour constituer à lui seul la base d'un *oikos* transformé dans la cité idéale. Ainsi, il considère que Platon se sert de l'*oikos* pour unifier la cité, tout en supprimant sa fonction économique pour mieux conserver et transformer sa dimension familiale. Ce faisant, Platon utiliserait « la force du lien affectif de l'*oikos* et sa structure de

³⁹ Pour C. Natali, qui s'appuie sur le passage *Rép.* 457c, l'abolition de l'*oikos*, par quoi il entend la communauté des femmes et des enfants, est une conséquence directe de la coéducation des hommes et des femmes (Natali, C. (2005), « L'élimination de l'*oikos* dans la *République* de Platon », p. 213). Par contraste, mentionnons que pour certains commentateurs du XIX^e siècle, dont Wilamowitz-Moellendorff, l'abolition du mariage et de l'*oikos* était perçue comme une conséquence « logique » de l'abolition de la propriété privée, à laquelle Platon n'avait eu d'autre choix que de se résigner (cf. Bluestone, N. H. (1987), *Women and the Ideal Society – Plato's Republic and Modern Myths of Gender*, p. 42).

⁴⁰ Helmer, E. (2011), « Le remodelage politique de l'*oikos* dans la *République* - De la famille au modèle familial, de l'économie domestique à l'économie politique », p. 9.

parenté⁴¹ » comme modèle pour les relations des gardiens. Il est effectivement stipulé dans la *République* que les gardiens doivent se percevoir comme *parents* – en un sens large, puisqu'ils ne peuvent savoir à qui ils sont biologiquement apparentés –, et que l'accomplissement des tâches relatives à la parenté est maintenu dans cette mesure (*Rép.* 463c-d). Cependant, quoique la lecture audacieuse de Helmer soit intéressante à bien des égards, il semble problématique de maintenir le terme d'*oikos* tout en l'amputant de sa dimension économique fondamentale. Quant au remodelage de l'aspect familial de l'*oikos* invoqué par Helmer, on peut l'interpréter plutôt en regard de la transformation des liens de *philia* opérée par Platon dans le *Lysis*, transformation mise en lumière dans l'article de L.-A. Dorion :

Mais alors que Xénophon considère que c'est au sein de la famille que l'on trouve les liens les plus étroits et les plus stables de *philia*, Platon considère au contraire que ce qui nous est le plus ami, c'est-à-dire le plus « parent » (*oikeion*), n'est pas à chercher du côté de la famille, mais du bien⁴².

Avec l'élimination de l'*oikos*, c'est donc la sphère privée tout entière⁴³ qui disparaît de la vie des gardiens, au profit d'une réelle vie communautaire évitant ainsi nombre de sources de discorde :

L'un tirerait vers sa maison à lui tout ce qu'il lui serait possible d'acquérir à l'écart des autres, l'autre vers une autre maison, la sienne propre, et s'ils avaient une femme et des enfants différents, ils feraient de leurs plaisirs et de leurs peines des affaires privées, puisqu'ils seraient des individus privés. À l'opposé, s'ils partageaient la même conviction concernant leur foyer, ne tendraient-ils pas tous

⁴¹ Helmer, E. (2011), « Le remodelage politique de l'*oikos* dans la *République* - De la famille au modèle familial, de l'économie domestique à l'économie politique », p. 9.

⁴² Dorion, L.-A. (2006), « Socrate et l'utilité de l'amitié », p. 281.

⁴³ De fait, dans les *Lois*, quoique l'*oikos* ne soit plus supprimé – mais très encadré –, Platon insiste encore sur le danger recelé par la sphère privée, qui échappe à la loi et vient ainsi nuire aux lois écrites (*Lois* 788a-b).

vers la même chose et n'éprouveraient-ils pas autant que possible de la même manière la peine et le plaisir⁴⁴ ?

De fait, c'est, pour Platon, tout manquement, même léger, aux règles strictes entourant la reproduction des gardiens et à la répartition des enfants qui en résulte⁴⁵, qui entraînera la corruption de la cité idéale, muée en timocratie. Il en résultera un retour graduel de la propriété privée, et vraisemblablement avec elle de l'*oikos*, ce qui ne pourra amener que davantage de discorde et une corruption de plus en plus grande de la cité.

3. Quelle possibilité pour les femmes de gouverner ?

On constate ainsi que tant l'importance accordée par Xénophon à l'*oikos* que sa suppression de la cité idéale par Platon s'appuient sur deux conceptions bien distinctes du rôle incombant aux femmes. Sur ces bases, il devrait maintenant être possible d'établir si, et dans quelle mesure, les femmes peuvent accéder à des fonctions politiques.

Au vu du programme éducatif destiné aux futurs dirigeants, impliquant la coéducation des hommes et des femmes, il ne fait pas de doute que la possibilité pour les femmes d'accéder aux plus hautes fonctions politiques est bien présente dans la *République*, dans la mesure où elles possèderaient le naturel philosophe requis pour gouverner. Platon est du reste très conscient du caractère révolutionnaire des mesures qu'il propose. Il rappelle lui-même que les temps changent, que certaines choses pouvant paraître choquantes à une époque sont éventuellement acceptées ; et qu'ainsi, il n'est pas invraisemblable de concevoir que des hommes et des femmes s'entraînent ensemble, nus, au gymnase (*Rép.* 452c). Il soutient par ailleurs que ses préceptes ne sont pas impossibles, puisque conformes à la nature : « Nous n'avons donc pas institué des législations impossibles, ni semblables à des vœux pieux, puisque nous avons institué la loi conformément à la nature⁴⁶ ». Il est donc tout à fait

⁴⁴ *Rép.* 464c-d.

⁴⁵ Et ce, car le maintien d'une constitution politique dépend de la cohésion de l'élément qui gouverne, donc des gardiens (*Rép.* 545d).

⁴⁶ *Rép.* 456b. Certains commentateurs, tel Leo Strauss et Allan Bloom, soutiendront néanmoins, et malgré cette affirmation explicite, que de telles

possible, au vu de ces mesures, qu'une femme dotée du naturel approprié intègre le corps des dirigeants de la cité – le gouvernement des philosophes, soit la troisième condition de réalisation de la cité idéale –, et Socrate le rappelle lui-même à Glaucon : « Ne crois pas que ce que j'ai dit concerne plus les hommes que les femmes, celles d'entre elles en tout cas qui naissent avec des naturels adéquats⁴⁷ ». Rien n'indique en effet qu'une femme ayant suivi avec succès le programme de formation destiné à tous les gardiens ne soit pas apte à suivre le cursus éducatif subséquent, réservé aux futurs dirigeants, dans la mesure où elle possède les mêmes qualités intellectuelles que l'homme (*Rép.* 455b-c). Ce deuxième programme éducatif, beaucoup plus complexe, vise la conversion de l'âme des futurs dirigeants. Le programme se divise en deux étapes : d'abord, l'étude de cinq sciences propédeutiques, puis celle de la dialectique, laquelle a pour objet les formes intelligibles, et ultimement la forme du bien, principe architectonique, qui permet la connaissance de la finalité de toutes choses. L'étude de la dialectique est cependant réservée aux gardiens âgés de plus de trente ans possédant le naturel philosophe, ayant suivi avec succès les enseignements précédents et subi les épreuves nécessaires – notamment, quant à leur capacité de dialoguer (*Rép.* 537d). Le gouvernement des philosophes repose ainsi, outre bien sûr sur la solide formation du caractère commune à tous les gardiens, sur des qualités intellectuelles qui ne semblent pas exclusives aux hommes. En faisant reposer le bon ordre de la cité sur l'harmonie de l'âme de ceux qui la gouvernent, Platon écarte du processus la capacité à bien gouverner son *oikos*, traditionnellement placée entre le gouvernement de l'individu et le gouvernement de la cité⁴⁸. Or, il

mesures sont précisément *contre* nature (« *against* nature »), et, de là, interpréteront l'ensemble des mesures proposées au livre V comme ironiques, en réponse à « L'Assemblée des femmes » d'Aristophane (Strauss, L., cité dans Bluestone, N. H. (1987), *Women and the Ideal Society – Plato's Republic and Modern Myths of Gender*, p. 35).

⁴⁷ *Rép.* 540c.

⁴⁸ Rappelons que cette triade traditionnelle des devoirs est fondée chez Xénophon sur une même capacité à gouverner, la maîtrise de soi (*enkrateia*). Chez Platon, c'est bien plutôt la justice de l'âme de ceux qui gouvernent qui occupe le premier plan, étant constitutive de la cité juste. La maîtrise de soi,

importe de voir que c'est précisément le plus grand bien de la cité qui nécessite une égale considération des hommes et des femmes les meilleurs, et que celle-ci n'est implantée que dans ce but. La justice ne peut en effet être atteinte, au niveau de la cité comme de l'âme de l'individu, que par l'harmonie entre ses parties : « La justice est une vertu de la cité comme unité, car elle exige de chaque citoyen qu'il reconnaisse que son rôle propre est de contribuer d'une manière spécifique au bien commun⁴⁹ ». De fait, Platon se garde bien de se porter à la défense d'une égalité de droits et libertés entre les hommes et les femmes, comme en témoigne la critique qu'il adresse à ce sujet aux régimes démocratiques (*Rép.* 563b). Dans la cité idéale, ce sont en effet uniquement les femmes les meilleures qui bénéficient d'une égalité de droits – pour autant que l'expression soit indiquée – avec les hommes. Ainsi, quoique les mesures élaborées par Platon s'inscrivent en faux contre une discrimination des femmes fondée sur leur sexe, il apparaît difficile de les envisager dans l'esprit d'un proto-féminisme.

Contrairement aux vues de Platon sur le sujet, la femme et l'homme sont pour Xénophon de natures différentes : celle de la première est adaptée aux travaux de l'intérieur, celle du second, à ceux du dehors. Au chapitre VII de *L'Économique*, Xénophon élabore sur cette différence, prêtant à l'homme une âme et un corps plus résistants que ceux de la femme, ainsi que davantage d'intrépidité, alors que l'épouse est naturellement plus timide et éprouve une tendresse plus grande pour les enfants. Plusieurs similarités entre l'homme et la femme sont toutefois observées ; ainsi, tous deux sont dotés également de mémoire et d'attention. Il semble donc que, chez Xénophon comme chez Platon, les qualités de l'âme ne soient pas affectées par le genre. *L'Économique* spécifie par ailleurs très clairement que la femme peut tout autant que l'homme prétendre à la maîtrise de soi : « Pour ce qui est de la tempérance [*enkrateia*], Dieu l'a donnée aussi à l'un comme à l'autre, et il a voulu que le meilleur des deux, soit l'homme, soit la femme, fût aussi le mieux partagé de cette

identifiée à la modération, consiste plutôt en ce que la meilleure partie gouverne la moins bonne, dans l'âme individuelle comme dans la cité (*Rép.* 430e – 432a).

⁴⁹ Annas, J. (1994), *Introduction à la République de Platon*, p. 152.

vertu⁵⁰ ». La maîtrise de soi constituant le fondement de la compétence économique⁵¹, et, de fait, la première qualité que doit posséder un bon dirigeant, on n'en voit que mieux la nécessité pour une femme de la posséder au même titre que son mari, dans l'optique d'une division sexuelle des tâches au sein de l'*oikos*. Le portrait que trace Xénophon de la femme dans *L'Économique* se veut donc somme toute assez positif, et justifie l'éloge fait de l'épouse d'Ischomaque ; ayant été proprement formée par son mari et faisant montre d'une excellente maîtrise de soi, elle gère admirablement l'intérieur de leur *oikos*, en « gardienne des lois⁵² » du ménage. Or, au vu de cette qualité commune à l'homme et à la femme et des responsabilités assumées par cette dernière, il semble bien que l'aptitude à commander doive également faire partie de ses attributs. De fait, il relève de ses fonctions de commander aux domestiques⁵³, tâche dite semblable au commandement exercé par l'homme sur les ouvriers. Outre la plus grande résistance de l'homme dont il a été question, on peut ainsi se demander à bon droit ce qui empêche, au final, la femme décrite dans *L'Économique* d'accéder à des fonctions politiques. Il serait sans doute possible de l'attribuer à une déconsidération implicite de la division intérieure de l'*oikos*, laquelle ne ferait pas appel à une authentique capacité à gouverner ; mais Xénophon insiste beaucoup sur l'importance du règne de la femme à l'intérieur de la maison, utilisant pour ce faire un vocabulaire très semblable à celui du commandement exercé par l'homme à l'extérieur. Ainsi, il semble bien que la réponse doive résider dans l'importance fondamentale du maintien de l'*oikos*,

⁵⁰ *Écon.* VII, 27.

⁵¹ Un passage parallèle dans les *Mémorables* témoigne de toute cette importance de la maîtrise de soi dans l'administration de l'*oikos* : « Lui qui, bien loin de ne pas reconnaître les dieux, comme il est écrit dans l'acte d'accusation, était connu pour honorer les dieux plus que quiconque, qui bien loin de corrompre les jeunes gens – ce dont il était accusé par celui qui lui a intenté un procès –, était connu pour enrayer les désirs funestes qu'entretenaient certains de ses compagnons, et pour les exhorter au désir de la vertu la plus belle et la plus généreuse, grâce à laquelle les cités et les maisons sont bien administrées » (*Mém.* I, 2, 64 ; nous soulignons).

⁵² *Écon.* IX, 15.

⁵³ Voir notamment en *Écon.* IX, 15.

et avec lui de la cellule familiale, suivant le raisonnement selon lequel si les femmes accédaient au pouvoir, elles négligeraient leur rôle dans l'*oikos*, alors voué à disparaître. Une telle explication fait cependant intervenir un double standard, les occupations politiques de l'homme n'étant pas perçues comme incompatibles avec ses fonctions dans l'*oikos*. Pourtant, malgré la possible supériorité intellectuelle de certaines femmes sur certains hommes, admise tant par Platon que par Xénophon, il semble bel et bien impossible de les faire accéder à des fonctions politiques chez le second, et ce, bien qu'une femme puisse exercer de l'autorité sur son mari :

Both Plato and Xenophon are interested in educating men and women for leadership. In the *Oeconomicus* and in the *Republic* those in charge bear the heaviest responsibilities. Plato agrees with Xenophon that some women have intellectual powers equal or superior to those of men. Inasmuch as both advocate a meritocratic system, the best women may justly exercise authority over men⁵⁴.

S. Pomeroy souligne par ailleurs que la possibilité très mince d'une supériorité intellectuelle de certaines femmes sur certains hommes est mise à mal par certains propos tenus par Xénophon sur l'intellect de la femme dans le *Banquet* : « [...] la nature de la femme n'est pas inférieure à celle de l'homme, sauf pour l'intelligence et la force physique. Que ceux d'entre vous qui ont une femme lui enseignent donc ce qu'ils veulent qu'elle sache⁵⁵ ». De tels propos permettent de considérer sous un nouvel angle l'enseignement dispensé par Ischomaque à sa femme ; au vu de cet extrait, il semble peu probable que Xénophon adhère réellement à une possible supériorité intellectuelle des femmes, la position exprimée dans le *Banquet* ayant l'avantage d'expliquer sans ambages l'impossibilité pour une femme d'accéder à des fonctions politiques, parallèlement à l'importance du maintien de l'*oikos*.

⁵⁴ Pomeroy, S. B. (1995), *Xenophon Oeconomicus – A Social and Historical Commentary*, p. 38.

⁵⁵ *Banq.* II, 9.

Conclusion

On constate à la lumière de ces conclusions qu'il est impossible de traiter de la place et du rôle des femmes chez Xénophon et chez Platon sans aborder de front la question de l'*oikos* comme institution fondamentale, qu'il soit question de bien le gouverner ou au contraire de l'abolir. De fait, Platon, tout en éliminant l'*oikos* pour les gardiens de la cité, ne peut manquer de s'y référer sur bien des aspects : la question de l'agriculture est ainsi soulevée, tout comme celle de la famille et du mariage et, bien sûr, de la tâche propre et de l'éducation à dispenser aux femmes. Aussi, quoique toute tentative de voir chez l'un ou chez l'autre un féminisme en germe semble vouée à l'échec, Xénophon et Platon demeurent très conscients de l'importance de ne pas négliger la question des femmes dans une société bien gouvernée, comme le relève S. Pomeroy :

Xenophon, in the *Oeconomicus*, and Plato, in the *Republic* attempted to regulate the behaviour of women and transform them into what they considered to be more productive members of society. These recommendations did not emanate from ideas about women's repression and need for liberation; it would be anachronistic to attribute such a programme to them. As Plato noted in the *Laws* (781 A) [...], when women are unregulated, half a country is ungoverned⁵⁶.

Et effectivement, que les femmes puissent accéder aux plus hautes fonctions politiques ou non, leur contribution sociale, quoique toujours mesurable à l'aune de celle de l'homme, s'avère indispensable au plus grand bien de la cité

⁵⁶ Pomeroy, S. B. (1995), *Xenophon Oeconomicus – A Social and Historical Commentary*, p. 39.

Bibliographie

- Annas, J. (1994), *Introduction à la République de Platon*, Paris, PUF, 473 p.
- Bluestone, N. H. (1987), *Women and the Ideal Society – Plato's Republic and Modern Myths of Gender*, Amherst, The University of Massachusetts Press, 238 p.
- Dorion, L.-A. (2006), « Socrate et l'utilité de l'amitié », *Revue du MAUSS*, vol. 1, n° 27, p. 269-288.
- Dorion, L.-A. (2008), « Socrate *oikonomikos* » dans M. Narcy et A. Tordesillas (dir.), *Xénophon et Socrate : actes du colloque d'Aix-en-Provence (6-9 novembre 2003)*, Paris, Vrin, p. 253-281.
- Gini, A. (1993), « The Manly Intellect of His Wife: Xenophon, "Oeconomicus" Ch. 7 », *The Classical World*, vol. 86, n°6, p. 483-486.
- Helmer, E. (2011), « Le remodelage politique de l'*oikos* dans la République - De la famille au modèle familial, de l'économie domestique à l'économie politique », *Plato - The Internet Journal of the International Plato Society*, <http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/article98.html>, consulté le 1^{er} décembre 2012.
- Kronenberg, L. (2009), « Part 1. Xenophon's *Oeconomicus* » dans L. Kronenberg, *Allegories of farming from Greece and Rome: philosophical satire in Xenophon, Varro and Virgil*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 39-66.
- Natali, C. (2005), « L'élosion de l'*oikos* dans la République de Platon », dans M. Dixsaut (dir.), *Études sur la République de Platon*, tome 1 « De la justice », Paris, Vrin, p. 199-223.
- Platon (2004), *La République*, trad. G. Leroux, Paris, GF-Flammarion, 801 p.
- Platon (2006), *Les Lois*, livres I à VI et livres VII à XII, trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, GF-Flammarion.
- Pomeroy, S. B. (1995), *Xenophon Oeconomicus – A Social and Historical Commentary*, Oxford, Clarendon Press, 388 p.
- Shero, L. R. (1932), « Xenophon's Portrait of a Young Wife », *The Classical Weekly*, vol. 26, n°3, p. 17-21.
- Xénophon (1967), *Le Banquet* dans *Œuvres de Xénophon II*, trad. P. Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, p. 251-295.
- Xénophon (1967), *L'Économie* dans *Œuvres de Xénophon II*, trad. P. Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, p. 297-381.

Du traitement de l'*oikos* chez Xénophon et Platon :
quelle place pour les femmes ?

Xénophon (2011), *Mémoires*, Tome I, Livre I et Tome II , Livres II
à IV, trad. L.-A. Dorion et M. Bandini, Paris, Les Belles Lettres.