

# «LE REFUS DE LA TRADITION MISOGYNE GRECQUE CHEZ PLATON»

DR SORO G. A. DAVID MUSA

Assistant, Département de philosophie,  
Université de Bouaké (Côte d'Ivoire)

## Résumé

Chez les Grecs, la suprématie masculine était à la fois une donnée idéologique et une donnée effective. La sphère publique réputée la plus prestigieuse était réservée aux hommes. Le domaine des femmes était celui de la vie domestique. Aristote n'a pas rompu avec cette idéologie. Au contraire l'a-t-il rationalisée en l'inscrivant dans une perspective de droit naturel. Mais le mérite de Platon, c'est d'avoir réussi à montrer la fausseté de cette idéalisation de la subordination de la femme en faisant d'elle, du point de vue politique, l'égale de l'homme. De ce fait, Platon peut être considéré comme le philosophe grec dont la pensée sur la femme se présente à l'avant-garde du mouvement de libération féminin qui s'exprime aujourd'hui dans le monde.

## Abstract

In Ancient Greece, male supremacy was both an ideology and an actual fact. Public life, which was associated with prestige, was earmarked for men. Women's realm was limited to family life. Aristotle did not disagree with that ideology. He rationalised it instead, ranking it with natural laws. Plato deserves credit in that he successfully highlighted the fallacy of idealising the subordination of the woman. He viewed her as a being equal to man in the field of politics. Plato can therefore be considered, among Greek philosophers, to be the pioneer of the current global woman liberation movement.

## Mots clés :

mythe, femme, misogynie, égalité.

## Key words :

myth, woman, misogyny, equality

## INTRODUCTION

Les Grecs ont développé une attitude faite d'hostilité et de préjugés négatifs à l'égard de la femme. Ils y ont opposé radicalement l'homme à la femme comme s'il s'agissait de deux races distinctes. Dans la hiérarchie des sexes qu'ils ont établie, la femme est si-tuée au rang inférieur. A la question implicite, existe-t-il une nature féminine différente de la nature masculine ? Aristote a répondu par l'affirmative. Or, malgré sa formule célèbre : «amicus Plato sed magis amica veritas», qui traduit sa préférence pour la vérité sur l'amitié, il reste un disciple de Platon. On peut donc

penser que Platon, en plus du fait qu'il est issu de la pure Aristocratie athénienne, ne peut être étranger à l'attitude misogyne d'Aristote dont il est le maître; mieux, on est en droit de penser que c'est plutôt Aristote qui reproduit ce qu'il a appris et pris à l'Académie. Pour ces deux raisons (l'origine aristocratique de Platon et son rapport avec Aristote), on peut présumer que Platon partage l'héritage grec de la condition de la femme. Mais contre toute certitude facile, il n'en est rien. Au contraire, on trouve des indices dans la pensée politique de Platon, surtout dans le livre V de la *République*, qui laissent penser qu'il a essayé

de faire de la femme l'égale de l'homme. Voilà qui justifie cette étude que nous intitulons : «Le refus de la tradition misogyne grecque chez Platon».

Quel est le problème ? C'est celui de la condition de la femme. La femme est-elle le sexe second à tous égards comme le prétend la tradition grecque et dont la meilleure expression se trouve consignée dans le mythe et dans la pensée politique d'Aristote ou faut-il au contraire considérer avec Platon qu'elle est l'égale de l'homme et de ce fait, a les mêmes droits que l'homme ?

Les préjugés habituels, qui présentent la femme en général et la femme africaine en particulier

comme un être inférieur, opprimé, exploité, sans liberté d'action, subissant l'histoire sans rien créer, rencontrent dans la civilisation grecque une certaine similitude des points de vue. Mais une telle similitude des points de vue ne peut-elle pas laisser penser qu'on est dans la vérité ? Cette étude aura le mérite de montrer que les Grecs ne s'accordent pas tous sur la question de la condition de la femme comme cela a pu quelque fois le laisser penser. La preuve en est qu'un philosophe comme Platon, issu de la pure aristocratie athénienne, développe des idées sur la femme qui peuvent être considérées comme des idées avant-gardistes du mouvement contemporain de libération de la femme.

Notre itinéraire comprendra quatre moments :

- le premier moment sera consacré à l'étude du statut de la femme dans le mythe grec ;
- le deuxième moment étudiera la continuité de cette tradition misogyne grecque dans la philosophie politique d'Aristote ;
- le troisième moment se consacrera à l'étude de la rupture qu'opère Platon relativement au mythe et à la philosophie politique d'Aristote ;
- enfin le quatrième moment essaiera de prouver l'exemplarité de la position de Platon à la lumière des faits scientifiques et des démentis qu'apporte l'engagement politique des femmes d'hier et d'aujourd'hui.

## 1. LA FEMME DANS LE MYTHE GREC

Dans son recueil de textes *Insultes*, Arthur Schopenhauer affirme : «les femmes sont le *sexus sequior*, le sexe second à tout

égard, faits pour se tenir à l'écart et au second plan» (Schopenhauer, 1988 : 62). Pour lui, ce qui rend les femmes particulièrement aptes à soigner et à élever notre première enfance, c'est qu'elles restent elles-mêmes juvéniles, futiles et, une sorte d'intermédiaire entre l'enfant et l'homme (Schopenhauer, 1988 : 52). C'est pourquoi, pense-t-il, qu'elles «devraient toujours être soumises à la tutelle de l'homme, celle du père, du mari, du fils ou de l'Etat comme dans l'Inde» (Schopenhauer, 1988 : 63).

Cette position de Schopenhauer est en parfait accord avec la conception grecque de la femme dont elle tire par ailleurs son origine (Schopenhauer, 1988 : 60). Pour les Grecs, la femme est envisagée du point de vue de l'homme. Elle remplit deux fonctions : une fonction de pacification et une fonction de reproduction. En tant qu'elle remplit une fonction de pacification, elle est donnée en mariage en vue de sceller une alliance entre groupes antagonistes. Au même titre qu'une rançon, elle peut servir à clore une vendetta (Vernant, 1994 : 170). Elle est saisie comme objet plutôt que sujet. C'est un objet qui participe à la pacification de la sphère sociale et à la résolution des crises entre groupes antagonistes, et en tant qu'elle remplit une fonction de reproduction, elle a la charge de la perpétuation de l'espèce. Elle permet aux hommes d'une lignée de faire souche d'une progéniture et d'assurer ainsi la survie de la maison (Vernant, 1994 : 171).

L'image qui révèle le mieux cette double fonction de la femme, c'est celle du «sillon». Chez les Grecs, le mariage est un labour dont la femme est le sillon et l'homme le laboureur. Plutarque mentionnant l'existence, à

Athènes, de trois cérémonies de labours sacrés ajoute que : «le plus sacré de tous est l'ensemencement et le labour conjugal qui en vue de la procréation des enfants» (Vernant, 1994 : 172).

Il y a une injustice ici. Et cette injustice c'est que la femme, bien qu'instrument de production, doit incarner non pas sa terre, mais celle de son mari. Autrement dit, elle contribue à faire grandir la maison de son mari dans laquelle elle est perçue comme une étrangère. «C'est la terre de Mycène, selon Vernant, qui, à travers Cliternestre mais aussi contre Cliternestre l'étrangère, fait germer et grandir l'arbre dont l'ombre en s'allongeant, délimite en son entier le territoire rattaché à la maison des atrides» (Vernant, 1994 : 172).

En plus de cette double fonction, la femme est perçue comme incarnant tout ce qui est mal. Par exemple, chez Pythagore, «il y a un principe bon qui a créé l'ordre, la lumière et l'homme et un principe mauvais qui a créé le chaos, les ténèbres et la femme» (Le Diascorn, 1986 : 67). Pour lui, la femme est la source des malheurs et des souffrances de l'homme. Cette position est entièrement partagée dans le mythe grec.

A travers les personnages des Bacchantes, se traduit aussi la croyance à une liaison entre la femme, l'irrationnel et le malheur. Le dionysisme qui apparaît comme une culture du délire et de la folie, est considéré comme le propre de la femme. C'est ce qui fait dire à Vernant que les femmes en tant que telles sont exclues de la vie politique.

La vertu religieuse qui les qualifie, en tant que Bacchai, pour jouer un rôle majeur dans la religion dionysiaque leur interdit de participer à la direction

des affaires de la cité (Vernant, 1994 : 356).

La femme y est aussi assimilée aux forces du désordre et de la destruction. Elle est souvent comparée à la terre qui tout en étant principe de fécondité, est puissance de destruction. Ainsi le mythe présente-t-il la femme comme épuisant l'énergie du mâle, dilapidant ses efforts, le desséchant sans torche, si vigoureux qu'il soit, le livrant à la vieillesse et à la mort, en engrangeant dans son ventre le fruit de ses peines (Vernant, 1994 : 39).

Même lorsqu'il lui arrive de relever quelques aspects positifs de la femme, comme la fécondité et la médiation de fertilité, le mythe grec associe toujours la féminité au monde de «ceux d'en bas», à l'univers souterrain et ténébreux des morts. Une analogie est même établie entre le grain germant sous la terre et la semence humaine qui se développe dans l'obscurité de la caverne maternelle (Le Diascorn, 1986 : 70).

Le mythe grec présente la femme comme un être faible. Mais il s'agit moins d'une faiblesse physique que d'une faiblesse morale. On y trouve l'équivalent du mythe religieux misogyne de la genèse où Eve tentée par le Diable tente à son tour Adam et lui fait manger le fruit interdit de l'arbre de la connaissance ; ce qui a eu pour conséquence la punition de Dieu dont les résultats sont : le travail, la souffrance et la mort.

Dans le mythe grec, c'est Pandora qui joue le rôle de Eve. Pandora reçoit une boîte bien close (Commelin, 1960 : 119) de Zeus afin de la porter à Prométhée. Mais par curiosité, elle l'ouvre. Or, Zeus y avait enfermé tous les maux de l'humanité. La boîte ouverte, ceux-ci se répandirent sur

la Terre. C'est pourquoi les Grecs disent que : Si la femme n'avait pas soulevé le couvercle de la jarre où étaient enfermés les maux, les hommes auraient continué à vivre, comme auparavant, «à l'abri des souffrances, du labeur pénible, des maladies qui apportent le trépas» (Vernant, 1994 : 38).

La similitude entre Eve et Pandora est grande. Les deux en plus d'être des femmes, ont été tentées de la même manière : la curiosité. C'est la curiosité qui a conduit Eve à manger le fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. C'est cette même curiosité qui a poussé Pandora à ouvrir le couvercle de la boîte close. Ainsi, comme dans le mythe biblique, toutes les souffrances qu'endure l'humanité : fatigue, misère, maladies, angoisse, sont-elles le fait de la femme.

C'est pourquoi pour le Grec, l'homme doit se protéger de la femme et aussi la protéger contre sa propre faiblesse. Cette double action de protection passe nécessairement par le maintien de la femme «à l'intérieur» du fait que «l'extérieur» auquel l'homme a accès et qui est sa sphère d'activité est dangereuse pour elle.

La femme a donc une vocation domestique. Elle doit rester à la maison, au foyer, s'occuper d'élever les enfants et des tâches domestiques. C'est la gardienne des choses de l'intérieur de la maison. Par contre, «L'homme représente au contraire dans l'*oikos*, l'élément centrifuge: C'est à lui de quitter l'enclos rassurant du foyer pour affronter les fatigues, les dangers, les imprévus de l'extérieur, à lui d'établir les contacts avec le dehors, d'entrer en commerce avec l'étranger. Qu'il s'agisse du travail, de la guerre, du négoce, des relations d'amitié, de la vie pu-

blique, qu'il soit au champ à l'agora, sur la mer ou par route, les activités de l'homme sont orientées vers le dehors» (Vernant, 1994 : 162).

Cette conception phallogratique du mythe va être transportée avec la culture grecque chez les Latins. Selon Ehouman et Zadi Zaourou, citant Fustel De Coulanges dans la *Cité Antique*, qui lui-même cite Caton l'Ancien, «le mari est juge de sa femme, son pouvoir n'a pas de limite ; il peut ce qu'il veut. Si elle a commis quelque faute, il la punit ; si elle a bu du vin, il la condamne ; si elle a eu commerce avec un autre homme, il la tue» (Ehouman et Zadi Zahourou, 1975 : 113).

On le voit, hormis le fait que la femme soit l'élément mobile dont la circulation fait le lien entre groupes familiaux antagonistes ou différents, pour le mythe grec, il est plus convenable pour la femme de rester à la maison que d'être au dehors, plus honteux pour l'homme de demeurer au-dedans que de s'occuper de l'extérieur (Vernant, 1994 : 163).

Il y a donc chez les Grecs une nature féminine différente de la nature masculine qui est au rang inférieur dans la hiérarchie des sexes. Mais quel crédit Aristote accorde à cette conception mythique de la femme dans sa philosophie politique ? Sa pensée politique est-elle en rupture ou en continuité avec cette conception misogyne grecque ?

## 2. LA REPRESENTATION DE LA FEMME CHEZ ARISTOTE

«Les philosophes, écrivait Marx dans ses écrits de jeunesse, ne sortent de terre comme des champignons. Ils sont les fruits

de leur époque, de leur peuple dont les énergies les plus subtiles, les plus précieuses et les moins visibles s'expriment dans leurs idées philosophiques» (Marx, 1963, 17).

Ce que Marx voulait mettre en relief à travers cette réflexion, c'était l'idée que toute véritable philosophie est la quintessence spirituelle de son temps et de son espace et qu'elle ne peut être comprise que lorsqu'elle est replacée dans ce cadre.

Mais d'où tirait-il son inspiration ? N'est-ce pas sans doute de la pratique philosophique qui, de tout temps, lui semblait tirer son origine de l'histoire des peuples ? Cette hypothèse n'est pas à exclure ; entendu que de l'antiquité grecque à aujourd'hui, il nous est donné de constater que les philosophes ont toujours philosophé en s'inscrivant dans des catégories qui ne sont pas toujours étrangères à leurs expériences spatio-temporelles. Leurs consciences philosophiques n'ayant jamais été autre chose que la conscience du temps et de l'espace auxquels ils appartiennent, on peut comprendre que Aristote soit héritier de la tradition misogyne grecque telle que véhiculée dans le mythe.

Le statut de la femme dans la pensée politique d'Aristote semble obéir à cette réflexion de Marx. On peut penser que ce sont les idées de la tradition misogyne grecque qui sont exprimées dans sa pensée politique. De part sa proximité avec le pouvoir politique et son imprégnation des idées philosophiques, sociales, politiques, morales et religieuses, Aristote traduit le mieux la signification politique de cette image de la femme.

Certes, sa pensée politique tire toute sa substance de son ontologie, mais cette ontologie elle-

même, est une rationalisation du mythe. A l'instar du mythe grec, pour Aristote, il existe des inégalités naturelles. Et tout être, en tant qu'il est en puissance, tend vers son acte.

C'est précisément cet achèvement de sa nature qu'on appelle sa fin, sa perfection, son bien. Pour connaître ce qui est bien pour l'homme, pense-t-il, il faut connaître sa nature, sa finalité propre, l'activité qui lui convient naturellement, son «*oikeion ergon*».

Pour Aristote, il ne s'agit pas d'échapper à sa nature, mais de réaliser parfaitement son «*arété*»; fonction normale du plein épanouissement de la nature propre (Verges et Huisman, 1966 : 46). C'est à la lumière de cette réflexion théorique, qu'il faut comprendre la différence qu'il établit entre l'homme et la femme.

Aristote établit donc une classification fondée sur le droit naturel. Ainsi, pour lui, certains hommes ont inévitablement une nature d'hommes libres, d'autres une nature proche de celle de l'esclave. Et la femme appartient à cette dernière catégorie.

Mais en fait, pour être plus précis, il y a l'homme libre apte au commandement, l'enfant mâle, la femme et l'esclave. «Tous ces gens possèdent les diverses parties de l'âme, mais différemment : l'esclave est totalement dépourvu de la faculté de délibérer, la femme la possède mais sans autorité, l'enfant la possède mais non encore développée» (Aristote, 1983 : 61).

Pour Aristote, la femme est moins capable de «se dominer» que l'homme, c'est-à-dire de soumettre son âme entière à la partie rationnelle ; elle est sur ce point comme l'enfant, menée par le désir. Cette incapacité de la

femme de soumettre son âme à la rationalité est un fait de nature c'est la nature qui la distingue de l'homme.

Cette distinction, Aristote l'étend à l'aptitude au commandement. Pour Aristote, «la nature ne fait rien en vain» (Aristote, 1983 : 40) et «commander et être commandé sont non seulement nécessaires mais utiles. Et c'est dès leur naissance qu'une distinction a été faite entre celui qui doit être commandé et celui qui doit commander» (Aristote, 1983 : 44).

La femme est une partie de l'homme. Elle lui appartient comme un bien meuble. Elle ne peut donc pas commander. De par sa position d'être inférieur, elle ne peut prétendre au commandement. Elle a certes une âme rationnelle, mais étant donné qu'elle est moins capable de se dominer que l'homme c'est-à-dire de soumettre son âme entière à sa partie rationnelle, elle ne peut commander.

C'est pourquoi, écrit-il : «Chez l'homme, il y a un courage de chef, chez la femme un courage de subordonné» (Aristote, 1983 : 61).

Tout comme il sied que «le corps soit commandé par l'âme, et que la partie affective de l'âme le soit par l'intellect, c'est-à-dire par la partie qui possède la raison, les mettre sur un pied d'égalité ou intervertir leurs places est nuisible à tous» (Aristote, 1983 : 46). De même, la femme est faite pour être commandée et l'homme pour commander. Parce que seul l'homme est intellectuellement capable de commander, la femme par nature, serait alors apte à exécuter physiquement un ordre.

Ceux qui sont éloignés des hommes libres comme le corps l'est de l'âme, sont par nature proches de l'esclave ; Et pour

eux, être commandés par un maître est une bonne chose. Ils n'ont pas la faculté de commander

Comme on le voit, Aristote, en rationalisant l'idéologie misogyne mythique grecque nie à la femme tout droit politique.

A l'instar du mythe grec, il pense que la femme n'est jamais totalement majeure. Son destin, c'est d'être toujours soumise à la tutelle de l'homme. Elle n'a que des devoirs. Elle est la propriété de l'homme. L'homme est appelé à décider pour elle. C'est pourquoi, elle ne saurait accéder à la gestion des affaires de la cité. La seule vertu qui est pour elle une parure, c'est son silence» (Aristote, 1983 : 61).

Aristote rationalise donc le mythe en instaurant un droit naturel qui fait que chaque chose doit être à sa place.

Les différences entre l'homme et la femme mais aussi entre l'esclave et l'enfant sont fondées en nature et non en droit.

En intégrant cette représentation mythique dans sa philosophie politique, Aristote donne une signification rationnelle à ce qui appartenait au domaine du mythe. Mais qu'en est-il de Platon ? S'inscrit-il dans la même tradition misogyne ? Tout laisse penser qu'il est en rupture avec la tradition misogyne grecque.

### **3. LA RUPTURE PLATONICHIENNE COMME CRITIQUE DE LA TRADITION GRECQUE DU STATUT DE LA FEMME**

Sur la question du statut de la femme, Platon semble contredire l'argument de Marx qui veut que la véritable philosophie soit la quintessence spirituelle de son temps et de son espace. Platon ne partage pas la position traditionnelle grecque qui veut que la femme soit située au rang infé-

rieur dans la hiérarchie des sexes telle que véhiculée à travers le mythe et légitimé politiquement par Aristote. C'est un anticonformiste, un iconoclaste avant la lettre. Il rompt avec une idéologie séculaire qui fait essentiellement de la femme la gardienne fidèle des choses de l'intérieur de la maison (Aristote, 1983 : 163). Il est vrai qu'on peut relever ça et là quelques points à polémiques sur la condition de la femme dans la philosophie politique de Platon qui pourraient laisser penser à une tendance phallocratique. Mais malgré ces points qui pourraient prêter à polémique, dans l'ensemble, Platon semble croire à l'idée d'égalité des sexes.

A la question existe-t-il une nature féminine différente de la nature masculine, Platon n'est pas tout à fait sûr comme les Grecs de l'infériorité de la femme. La hiérarchisation des sexes au profit de l'homme n'attire pas tout à fait son adhésion. Sa position semble trancher avec celle des Grecs et même de son disciple Aristote. Pour en arriver là qu'est-ce qui a pu se passer ?

Pour opérer la rupture avec l'idéologie grecque sur la place de la femme, Platon s'est laissé volontiers instruire par les animaux et en particulier les chiens : «Estimons-nous que les femelles des chiens doivent coopérer avec les mâles à la garde, chasser avec eux et faire tout le reste en commun ou bien qu'elles doivent rester au chenil, incapables d'autre chose parce qu'elles enfantent et nourrissent les petits, tandis que les mâles travaillent et assument toute la charge du troupeau ? (Platon, 1966 : 205)

Cette question, pour Platon, a une réponse qui se veut naturelle : Nous disons, que tout leur soit commun, réserve faite que, pour les services que nous atten-

dons d'eux, nous traiterons les femelles comme plus faibles et les mâles comme plus forts. La réponse est donc claire, les animaux nous instruisent qu'hommes et femmes doivent faire les mêmes choses. Il n'y a pas de raison que la femme reste à «l'intérieur» et l'homme à «l'extérieur».

Partant de cette analogie, Platon passe aisément à la revendication d'une éducation et d'une gestion politique mixtes. L'égalité de la femme et de l'homme est possible à condition que l'éducation soit mixte. De la gymnastique en passant par la musique, l'art de la guerre, les femmes et les hommes doivent être formés dans les mêmes conditions. L'éducation qui formera les femmes ne doit pas être différente de celle qui formera les hommes (Platon, 1966 : 206). En ce qui concerne la gymnastique par exemple, «tout comme ces vieillards qui, ridés et d'aspect peu agréable, continuent à se plaire aux exercices du gymnase», les vieilles femmes doivent aussi s'adonner à la gymnastique dans les mêmes conditions (Platon, 1966 : 206). Si l'éducation est donc mixte, l'exercice du pouvoir politique ne doit plus être la chasse gardée d'un sexe. Les critères qui doivent guider les choix de ceux qui auront la charge de la cité ne doivent plus se fonder sur le sexe. Les seuls critères recevables chez lui, sont ceux de la science. Pour gouverner, il faut être philosophe ou alors se laisser visiter par la philosophie. C'est à l'homme qui aime la science sous sa forme universelle, et non telle ou telle science particulière (Platon, 1966 : 32). Celui qui a réussi à ouvrir son âme sur le monde des idées, le monde de l'immuable et de l'éternel, c'est à lui qu'il faut

confier la gestion de la cité. Peu importe qu'il soit homme ou femme. Seule la compétence compte ici. Celui qui réussit à faire l'ascension dialectique, qui réussit à atteindre la science an-hypothétique, c'est celui-là qui doit être considéré comme apte au commandement. Cette position de Platon apparaît clairement à travers les éléments constitutifs de sa cité paradigmatique.

Pour Platon donc : «Il n'est aucun emploi concernant l'administration de la cité qui appartienne à la femme en tant que femme ou à l'homme en tant qu'homme ; Au contraire, les aptitudes naturelles sont également réparties entre les deux sexes, et il est conforme à la nature que la femme aussi bien que l'homme, participe à tous les emplois». (Platon, 1966 : 210) La différence de nature qui existe entre l'homme et la femme, est une différence sous le rapport de la force de l'homme et de la faiblesse de la femme. Quant à leur aptitude au commandement ou à la garde de la cité, ils ne diffèrent pas l'un de l'autre. «La femme et l'homme ont même nature sous le rapport de leur aptitude à garder la cité, réserve faite que la femme est plus faible et l'homme plus fort» (Platon, 1966 : 210). Il n'est même pas impossible, estime-t-il, que nombre de femmes soient supérieures à nombre d'hommes en maints travaux.

Pour Platon donc, il faut abandonner les stéréotypes qui font de la femme un être inférieur du point de vue du commandement. Il faut opérer un saut de rupture qui consiste à abandonner cette vieille attitude misogyne pour considérer la femme sur un même pied d'égalité que l'homme.

Il peut paraître étonnant que Platon soit le défenseur de la femme. A priori, il est partisan du

droit naturel pour chacun de rester à sa place. Telle est la grande conclusion de la *République* : il n'y a de justice que dans l'ordre. Et l'ordre ici, c'est que le gouvernant gouverne, le plébéien travaille et le soldat assure la garde. On peut penser que Aristote ne fait qu'appliquer les principes de ce droit. En, plus le problème de la communauté des femmes peut soulever des réserves sérieuses sur son intention de faire de la femme l'égal de l'homme. Car on peut se demander, comment concilier l'idée du communisme des femmes avec celle de la liberté de la femme ? Dans une conception de communauté des femmes, la femme ne reste-t-elle pas essentiellement un objet de plaisir ?

Nous pensons que ni l'une ni l'autre observations ne mettent en doute la bonne foi de Platon à lutter pour une condition heureuse de la femme. La femme ne constitue pas une classe à part chez Platon. Il y a trois classes : la classe de l'élite philosophique, les gouvernants, la classe des guerriers, et la classe des plébéiens. Nul part, il n'y a trace de l'existence d'une classe spécifique aux femmes. On peut donc supposer que les femmes s'intègrent dans chaque classe selon leurs natures intrinsèques. Si donc elles s'intègrent selon leurs natures, la communauté des femmes participerait de la volonté de Platon de perpétuer la classe des gouvernants où d'éviter que le droit naturel ne se transforme en droit de caste. En effet, la communauté permettrait à chacun de concevoir avec n'importe quelle femme et l'ordre sera fait sur la base de la vraie valeur et non par la naissance. La communauté ne devrait pas être perçue comme une pratique dévalorisante qui

viendrait contredire la volonté de Platon de valoriser l'image de la femme. Il ne s'agit pas d'élever la femme, ni de la rabaisser. Cette communauté, au contraire, s'inscrit dans la recherche de la justice, point névralgique de la philosophie de Platon.

#### 4. L'EXEMPLARITE DE LA CONCEPTION PLATONICIENNE DE LA CONDITION DE LA FEMME

Y a-t-il une différence de nature entre l'homme et la femme qui rend le premier apte au commandement et empêche le second de prendre part à la gestion des affaires de la cité ? Sur le plan strictement biologique, il n'y a pas de différence entre l'homme et la femme sous le rapport de l'aptitude au commandement. L'homme et la femme ont chacun vingt trois chromosomes. Mais bien que la 23<sup>ème</sup> paire établisse une différence, cette différence n'a pas d'autre signification que la détermination des sexes. Elle intervient simplement dans la détermination du sexe des progénitures. C'est une marque indicatrice que l'homme est chargé de déterminer le sexe de l'enfant comme la femme est chargée d'accueillir et de porter la grossesse.

Au plan hormonal, la femme présente deux chromosomes et l'homme une seule. Les hormones féminines qui sont la progestérone et l'œstrogène sont responsables du développement des attributs féminins. L'œstrogène est responsable du développement des caractères secondaires. La progestérone, elle, n'est produite qu'après la puberté. Son action est indispensable pour que l'organisme devienne apte à assurer une grossesse. L'hormone mâle qu'est la testostérone est

responsable du développement des caractères sexuels masculins à la puberté (Tavernier, 1996 : 244).

Cette différence hormonale n'altère guère la capacité de commandement de la femme. On ne peut pas lier la différence hormonale à la capacité ou à l'incapacité de commander. Il est vrai que des stéréotypes féminins ont fait de la femme un être faible, capricieux, hystérique, sensible, peureux, émotif, puéril, frivole, bavard, incohérent, maniéré, secret, étourdi, mais il n'en est rien. Ces idées toutes faites sur la femme sont loin de refléter la réalité. Il s'agit de clichés qu'il convient de mettre au compte d'une attitude faite d'hostilité et de préjugés négatifs à l'égard des femmes. Les faits nous indiquent que des femmes ont assumé des responsabilités politiques et n'ont pas été ridicules. Elles ont même fait mieux que ne l'auraient fait des hommes dans la même position.

En Afrique par exemple, en plus du fait que la femme est créatrice de beauté : tissage, coiffures, parures, poterie, vanneries, danses, chants, langage, proverbes, rites (Houeto, 1975 : 58), elle n'est pas restée insensible à la gestion de société. Il est prouvé que des femmes ont assumé des responsabilités politiques de premier plan. En pays Tonga (Zambie), par exemple, on a connu des femmes chefs. En Afrique de l'Ouest on repère une tradition de femmes-chefs dans le centre du Cameroun préallemand ou chez les Flup de Casamance au sud du Sénégal. On trouve aussi des femmes-chefs chez les Mende et les Sherbo du Sierra Leone (Coquery-Vidrovitch, 1994 : 65). On connaît l'histoire de la Reine Nzinga Mbande qui résista longtemps aux Portugais dans

leur avancée vers le sud du royaume du Kongo. On connaît aussi, en pays Haussa, l'histoire légendaire de la Reine amina de Zazzau (Coquery-Vidrovitch, 1994 : 75). Yaa Asantewa organisa devant la capitale Kumasi un siège qui dura deux mois. Pour parvenir à bout des quelques 40 à 50 000 Ashanti qui suivaient leur reine, les Britanniques durent mobiliser 1 400 hommes menus des armes les plus modernes (Coquery-Vidrovitch, 1994 : 78-79). C'est pourquoi il ne serait pas prétentieux de dire avec Colette Houeto que «c'est sur les genoux des femmes que s'édifient les nations» (Houeto, 1975 : 58).

Il ne s'agit pas d'être comme l'historien Joseph Ki-Zerbo, nostalgique d'une certaine femme africaine libre et heureuse, mais l'histoire nous enseigne tout de même que de nombreuses femmes ont accédé à des responsabilités politiques suprêmes en Afrique (Ki-Zerbo, 1972 : 610). Cette même observation faite sur la femme africaine est valable pour les femmes des autres continents. Le masculin pris pour le tout est donc trompeur. Les exemples sont légion qui montrent que la femme est capable de commander et de le faire très bien.

Par ailleurs, il existe des hommes qui présentent des caractères classés féminins comme on trouve des femmes qui développent des comportements dits masculins. Il n'y a pas de rupture qu'il faille faire sur le plan strictement du sexe. La caractérologie qui étudie les manières d'être et d'agir n'instaure pas une discrimination entre l'homme et la femme. De la classification hippocratique en sanguins, mélancoliques, colériques, lymphatiques, à la classification de Sheldon

(1942) montrant les relations entre tempéraments et caractères, en passant par la classification française de Sigaud et de Mas Auliffe, italienne avec Viola, Krestschner et de Jung, il n'y a aucun indice notable montrant une distinction faite sur la base du sexe (Daco, 1977 : 336-357).

Hommes et femmes possèdent les mêmes aptitudes sous le rapport du commandement. La position traditionnelle qui confère à la femme une nature différente de celle de l'homme et partant la rend inapte au commandement, doit être mise au compte d'un déficit de connaissance scientifique sur la femme. Aujourd'hui, le progrès des sciences nous permet de dire qu'entre homme et femme il n'y a pas de différence quant à l'aptitude au commandement dans de nombreux travaux réservés à la femme est plus faible physiquement. Mais avec le progrès des techniques et de la science, la force laisse de plus en plus la place à la science et de la technique. Et sur ce point, la femme et l'homme sont d'égale valeur.

## CONCLUSION

Au terme de cette étude, on peut retenir que les Grecs ont développé une tradition qui rend la femme inférieure à l'homme. Cette tradition misogyne, malgré l'effort de rationalisation fait par Aristote, ne peut se justifier scientifiquement. Qu'il s'agisse des sciences de l'homme ou des sciences du vivant, toutes les sciences qui traitent de l'homme du point de vue du comportement ou de la structure biologique, montrent que sous le rapport du commandement, l'homme et la femme ont les mêmes aptitudes ; réserve faite que la femme est plus faible et l'homme plus fort.

Le mérite de Platon c'est d'avoir su découvrir très tôt cette vérité (de l'égalité de l'homme et de la femme) et de l'avoir intégrée comme élément de base de la construction de sa cité paradigmatique.

## BIBLIOGRAPHIE

- Aristote (1983),  
*Le Politique*, Fernand Nathan, Paris
- Commelin (1960),  
*Mythologie grecque et romaine*, Garnier et Frères, Paris
- Coquery-Vidrovitch, C., 1994  
*Les Africaines, Histoire des femmes d'Afrique noire du XIXe au XXe siècle*, Editions Desjonquères, Paris
- Daco, P (1977),  
*Les prodigieuses victoires de la psychologie modène*, Ed. Marabout, Veviers.
- Diascom, Y. (1986),  
*Problèmes du monde actuel*, tome 1, Licet, Paris
- Ehouman S. et Zadi Zaourou, B (1975),  
«Visages de la femme dans l'idéologie de la société africaine traditionnelle. Etude à partir des mythes génésiaques et de quelques œuvres orales», in *Civilisation de la femme dans la tradition africaine*, Colloque d'Abidjan du 3 au 8 juillet 1972, Présence Africaine, Paris, pp. 106-121
- Houeto, C. (1975),  
«La femme Source de vie dans l'Afrique traditionnelle», in *Civilisation de la femme dans la tradition africaine*, colloque d'Abidjan des 3 au 8 juillet 1972, Présence Africaine, Paris, pp. 51- 66.
- Marx, K ( 1963),  
*Œuvres choisies I*, Gallimard, Paris
- Platon (1966),  
*La République*, Gallimard, Paris
- Schopenhauer, A. (1988),  
*Insultes*, Edition du Rocher, Paris
- Tavernier, R (1996),  
*Sciences de la vie et de la terre*, Larousse-Bordas, Paris
- Verges A et Huisman, D (1996),  
*Histoire des philosophes illustrée par les textes*, Fernand Nathan, Paris
- Vernant, J.-P. (1994),  
*Mythe et pensée chez les Grecs*, Editions La Découverte, Paris
-