

REPUBLIQUE DU CAMEROUN
Paix- Travail- Patrie
UNIVERSITÉ DE YAOUNDÉ I
ECOLE NORMALE SUPERIEURE DE
YAOUNDE



REPUBLIC OF CAMEROON
Peace- Work- Fatherland
THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I
HIGHER TEACHER'S TRAINING COLLEGE

DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

DEPARTMENT OF PHILOSOPHY

**LA PHILOSOPHIE
PLATONICIENNE DU GENRE :
Une lecture de *La République***

Mémoire présenté en vue de
L'obtention du Diplôme de Professeur de l'Enseignement Secondaire 2^e grade
(DIPES II)

Par

Willy Arnaud MEKA MVOTTO

*Licencié en Philosophie
Matricule : 10G844*

Sous la direction de

M. Lucien AYISSI

Professeur

Année académique 2015/2016

A ma mère
et à ma fille.

REMERCIEMENTS

Nous tenons à exprimer nos sincères reconnaissances à tous ceux qui, de près ou loin, ont contribué à l'élaboration de ce travail.

Nous remercions d'abord notre directeur de recherche, le Professeur Ayissi Lucien qui, malgré ses multiples occupations, a accepté de diriger ce travail.

Nous remercions ensuite nos enseignants du département de philosophie de l'Ecole Normale Supérieure de Yaoundé pour notre formation.

Nous remercions en fin :

- Madame NGO MAHOB Emilienne, qui a mis à notre disposition un grand nombre d'ouvrages pour l'enrichissement et la valorisation scientifique de notre recherche.
- Mademoiselle ESSAMBA Marceline Floor, la mère de ma fille, pour son appui financier indéfectible.
- M. ESSOMBA Christopher, pour avoir bénévolement assuré la maintenance de notre ordinateur au moment où on en avait le plus besoin.
- Nos encadreurs du Lycée Général Leclerc, notamment Mme MBEYA et M. AMARA Théophile pour leurs conseils.
- A toute notre famille pour son soutien, ses conseils et ses encouragements.
- Au colonel EYENGA Séverin pour son soutien matériel et ses conseils.

RESUME

Le présent travail de recherche intitulé « la philosophie platonicienne du genre : une lecture de *La République* » met en exergue la question des rapports hommes/femmes. La vie en couple s'est toujours inscrite sous le signe de la domination de la femme par l'homme. La tragédie grecque notamment les textes d'Eschyle, d'Euripide et bien d'autres en sont la parfaite illustration. Chez ces auteurs par exemple, la femme est l'incarnation du mal, une bête sauvage qui doit être tenue hors des lieux publics car, son apparition en public constitue un grand danger pour l'humanité. Elle a donc sa place à l'intérieur de la maison et non à l'extérieur, seul l'homme est tenu à être à l'extérieur et même à l'intérieur. Elle ne jouit d'aucune volonté libre et dépend totalement de l'homme. Ainsi, cette dépendance de la femme à l'homme pose l'épineux problème de sa libération et de son épanouissement. C'est dans ce sens que Platon à travers Socrate, opère un changement de valeur en pensant que la femme, au même titre que l'homme, doit bénéficier des mêmes charges publiques. Pour y parvenir, l'homme et la femme doivent recevoir au préalable la même éducation. Cette égalité dans le travail constitue la trame de fond du livre V de *La République* de Platon. Toutefois, les points de vue de Platon soulèvent tout de même quelques soucis liés à la famille et à l'union entre l'homme et la femme. C'est pourquoi nous pensons que l'éthique du vivre-ensemble, exige que l'homme et la femme, tels des jumeaux, coordonnent leur énergie, afin de bâtir un monde paritairement humain.

La première partie de notre travail intitulée la représentation générale de la femme dans la Grèce antique revisite les thèses phallogocratiques qui ont auréolé l'atmosphère politique, et socioculturelle d'Athènes. La deuxième partie examine la question des rapports hommes/femmes dans la philosophie platonicienne du genre, et dans laquelle Platon sert la cause des femmes en posant l'égalité voire la parité entre l'homme et la femme comme une nécessité. La troisième et la dernière partie, expose les problèmes liés à la philosophie platonicienne du genre.

En somme, nous pouvons dire que ce travail a pour but d'amener les deux genres de l'espèce humaine à savoir l'homme et la femme, à inscrire leur rapport sous le signe d'une collaboration étroite et véritablement paritaire. Tel l'androgynie, l'homme et la femme doivent davantage être complice pour une vie plus libre et plus humaine.

ABSTRACT

This study, titled “the philosophy of Plato’s gender: to read of the republic”, highlights the question of relationships between men and women. Marital life has always appeared as the sign of the domination of women by men. The Greek tragedy, notably the texts of Aeschylus, Euripides and many others are perfect illustrations to that. In these authors’ works for instance, the woman is the embodiment of evil, a wild animal which must be kept away from public places, because her appearance in such places is a great danger for the humanity. The place of the woman is therefore in the house and not out of it. Only men are supposed to be both outside and inside. She is not in full possession of her free will and she totally depends on man. Thus, this reliance of women on men raises the tricky issue of her liberation and herself fulfilment. It is in that vein that Plato, through Socrates brings about a change of value, by thinking that women, for the same reasons as men, should benefit from the same public responsibilities. To achieve this, men and women should acquire the same education beforehand. This equality in work is the framework of the fifth book of Plato’s *The Republic*. However, Plato’s opinions raise some problems related to family and to the union between individuals. That is why we think that the ethics of the living together requires that men and women, just like twins, join their energy, in order to build a perfectly human world.

The first part of our work, titled the general representation of women in antiquated Greece, examines male chauvinist theses which governed the political and sociocultural atmosphere of Athens. The second part examines the platonic conception of relationships between men and women, a conception in which Plato pleads women’s cause by portraying equality or even parity between men and women as a necessity. The third and last part of our work displays problems related to the platonic philosophy of gender.

In a nutshell, we can say that this work aims at making the two genres of humankind see their relationship as a close and truly equal collaboration. Like the androgyny, men and women should be partners for a more human and free life.

INTRODUCTION GENERALE

Certains se demandent souvent quel est l'intérêt de relire Platon aujourd'hui ? Est-ce que plus de deux mille ans après Platon, les thèmes développés par cet auteur sont encore d'actualité ? Pour eux, il faudrait par exemple lire les contemporains qui, d'après eux, participent directement à notre vécu quotidien ; et que les réalités d'aujourd'hui ne sont plus fondamentalement les mêmes que celles de l'époque de Platon. De ce fait, toute philosophie serait alors fille de son temps¹. Nous pourrions leur concéder cela, mais, il est important de signaler que seuls le temps et l'espace sont soumis au changement, les problèmes des êtres humains demeurent les mêmes fut-ils à des époques différentes. Si cela est admis, qu'est-ce qui fait l'actualité de cet auteur ? Est-il à même de fournir les outils conceptuels pour analyser et comprendre les problèmes qui se posent dans nos sociétés contemporaines ? En effet, Platon apparaît sur le plan philosophique et politique comme celui-là qui soutient activement la cause des femmes. Platon est convaincu qu'il n'y a pas une essence féminine qui définirait l'être de la femme comme étant éminemment inférieur à l'être de l'homme. Les vieilles conceptions de la femme émises par Eschyle, Euripide et bien d'autres ont voulu que l'on définisse la femme comme une bête rétive, un être débauché, et comme par voie de conséquence, un être exclu de la répartition sociale des tâches, qui est tenu au silence et doit être absent des lieux publics.

C'est pourquoi, lorsque Platon décide de publier *La République*, c'est justement pour dénoncer l'injustice sous toutes ses formes y compris la domination masculine qui essentialise la femme et qui fait d'elle une vassale de l'homme. Voilà pourquoi dans le livre V de cet ouvrage, Platon et ses interlocuteurs débattent sur la communauté des femmes et des enfants. Loin de soumettre la femme à l'esclavage comme cela était de coutume à Athènes sa cité natale, il entreprend de la libérer comme le faisait aussi bien Aristophane dans ses comédies, en lui donnant une part égale à l'homme dans la division sociale des tâches. Pour lui, les femmes et les hommes « *doivent tout accomplir en commun* »². Et, pour qu'ils accomplissent tout ensemble, il faut au préalable « *leur enseigner les mêmes choses* »³. Ce qu'il refuse, c'est toute légitimation de la division sexuelle des tâches. Les femmes ne doivent pas être victimes des injustices à cause de leur sexe ; il refuse l'apartheid sexuel. C'est dans ce cadre idéologique que nous situons les enjeux de notre thème de travail, notamment sur la problématique du genre, en l'intitulant : « la philosophie platonicienne du genre : une lecture

¹ F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. Par Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris, Garnier-Flammarion, 1999.

² Platon, *La République*, traduction, présentation et notes par Georges Leroux, livre V, Boston, GF Flammarion, 2000, 451e

³ *Ibid.*

de *La République*». Dans cette perspective, notre intention est de retracer l'histoire de la condition de la femme, dans la Grèce antique tout en la problématisant. L'objectif étant d'analyser les mythes et les valeurs qui ont auréolé le statut sociopolitique, culturel et symbolique de la femme de la Grèce. Une telle étude semble pertinente à plus d'un titre parce que dans un premier temps, elle nous plonge au cœur de la genèse des théories misogynes et phalocrates et dans un deuxième temps, elle nous permet de comprendre l'actualité de la question féminine marquée par la problématique du genre et des mouvements féministes. Cette double pertinence nous permet alors de mieux définir les concepts de notre travail.

Sur le plan de la genèse des conceptions sexistes et phalocrates, soulignons que c'est dans la Grèce antique, notamment depuis l'époque présocratique que nous pouvons situer le problème de la domination de l'homme sur la femme. Eternelle mineure, elle reste toute sa vie sous la dépendance d'un maître « *kurios* » qui peut être son père, son époux, son fils ou son tuteur désigné par ceux-ci. C'est ce « *kurios* » qui la marie, sans que son consentement soit nécessaire, qui dépose pour elle, auprès de l'archonte (magistrat ayant pouvoir de gouverner dans les républiques de la Grèce antique), dans certains cas exceptionnels, une demande de divorce et récupère alors la dot, puisque la femme ne pouvait rien posséder en propre⁴. Toutefois, la condition de la femme a varié selon les lieux (Athènes ou Sparte par exemple) et selon les époques. Elles avaient sans doute plus de liberté à l'époque homérique qu'à celle de Périclès. Au V^e et VI^e siècles en effet, elles sont rigoureusement exclues de la vie de la cité et confinées à l'intérieur des maisons. L'idée d'une nature différente chez l'homme et chez la femme permet d'ailleurs de justifier la stricte séparation des rôles et des espaces dévolus à chacun. Jusqu'à leur mariage, les jeunes filles grandissent à l'ombre du gynécée, appartement réservé aux femmes. Elles ne peuvent en sortir que pour des rares occasions, la fête des Panathénées par exemple (fêtes de l'antiquité grecque qui étaient données à Athènes en l'honneur de la déesse Athéna), puisqu'elles participent à la procession. Le reste du temps, elles doivent se tenir à l'écart de tous les regards masculins, même ceux de leur propre famille. Elles n'apprennent que les travaux ménagers et quelques rudiments de calcul, lecture, musique auprès d'un membre de la famille ou de la domesticité⁵.

Une fois mariées, elles restent encore recluses à la maison. Mais, cette règle s'applique moins rigoureusement aux femmes des classes pauvres qui n'ont pas d'esclaves pour faire

⁴Euripide, *Médée*, traduit par Louis Méridier, Paris, Les Belles Lettres, 1961.

⁵Xénophon, *De L'économie*, introduction et notes par Eugène Talbot, Paris, Editions électroniques, Tome I, 2006.

leurs courses et doivent contribuer elles-mêmes aux recettes du ménage. La mère d'Euripide par exemple vendait des légumes sur l'agora. Elles peuvent se recevoir entre elles mais, les seules occasions de paraître en public sont certaines fêtes religieuses ou cérémonies familiales. Ainsi, cette situation alarmante de la femme est plus que jamais d'actualité.

Sur le plan de l'actualité, soulignons que la journée internationale de la femme qui se célèbre depuis plusieurs décennies déjà, puise ses racines dans la lutte que mènent les femmes pour non seulement se libérer de l'oppression masculine, mais aussi pour participer activement à la bonne marche de la société. Rappelons que c'est après la révolution française de 1789 que les parisiennes, au même titre que les hommes demandent liberté, égalité, fraternité, en marchant sur Versailles. Par la même occasion, elles exigent le droit de vote et la participation au suffrage universel et elles obtiennent une première victoire en 1910. Le 19 mars 1911, la journée internationale de la femme est célébrée pour la première fois dans plusieurs pays européens.

De même, cela fait plusieurs années que les gouvernements et les organisations de développement accordent une priorité importante à la problématique du genre lorsqu'ils arrêtent conjointement leurs orientations stratégiques et conçoivent les politiques. En effet, les dernières conférences internationales ont toutes inscrit à l'ordre du jour le principe de la parité entre hommes et femmes en ce qui concerne l'accès et l'allocation des ressources, les opportunités de promotion économique et sociale. Elles se sont entendues sur la relation fondamentale qui existe entre développement durable et égalité de genre. La Conférence des Nations Unies sur l'environnement et le développement (CNUED) à Rio en 1992, a explicitement abordé les aspects de genre dans la plate-forme du Sommet de la terre "Action 21". De même, à la Conférence mondiale sur les droits de l'Homme à Vienne en 1993, les droits des femmes ont été mis en exergue. Il a été réaffirmé que les droits fondamentaux des femmes et des filles font partie de façon inaliénable, intégrale et indissociable des droits humains universels. Ce principe a été repris par la Conférence internationale sur la population et le développement au Caire en 1994. La problématique de genre a été au centre des débats et la promotion du pouvoir des femmes pour un développement égalitaire ; l'objectif ici était de promouvoir l'égalité entre les sexes dans tous les aspects de la vie de l'être humain, d'encourager les hommes à faire preuve du sens de responsabilité dans leur vie sexuelle, leur comportement procréateur et dans leur vie familiale et sociale. Au Sommet mondial sur le développement social à Copenhague en 1995, la parité a été l'axe des stratégies retenues pour le développement social, économique et pour la protection de l'environnement. Enfin, la

quatrième Conférence mondiale sur les femmes à Pékin en 1995, a insisté sur ces nouvelles options. Elle a fixé un ordre du jour pour le renforcement du statut des femmes et a adopté une déclaration, accompagnée d'une plate-forme d'action, visant à éliminer les obstacles à la parité entre hommes et femmes et à garantir la participation active des femmes à toutes les sphères de la vie. Les gouvernements, la communauté internationale et la société civile, y compris les organisations non gouvernementales et le secteur privé, ont été sollicités pour trouver des solutions aux questions critiques identifiées. Mais contre toute attente, les femmes aujourd'hui, restent encore une classe minoritairement représentée au niveau de la répartition des tâches, des activités tant politiques qu'économiques dans la société. On serait alors tenté de croire comme l'affirme Roselyne Bachelot que « *les femmes sont les délaissées de l'histoire* »⁶. C'est donc pour redonner vie aux femmes que notre auteur intervient. « *Platon aurait-il été féministe avant l'heure* » se demande alors Sylviane Agacinski⁷ ? Ainsi, cela pose le problème fondamental de la libération de la femme et de son émancipation. Dès lors, si nous admettons avec René Descartes que « *le bon sens est la chose du monde la mieux partagée* »⁸, qu'est-ce qui justifie l'hégémonie de l'homme sur la femme ? Face aux différentes conventions, aux réformes et aux querelles sur la condition de la femme, est-il possible que cette dernière se libère ? Le travail de la femme peut-il assurer son épanouissement total ? C'est à toutes ces questions que la présente réflexion voudrait apporter quelques clarifications. Pour y parvenir notre méthode sera analytique et critique. De ce fait, il s'agira dans un premier temps de lire *La République* de Platon, lecture qui nous permettra de remonter à la genèse des conceptions Phallogocratiques. Ce travail va s'appuyer sur trois parties essentielles : la première portera sur la représentation générale de la femme dans la Grèce antique, la deuxième va table sur le rapport homme-femme selon la philosophie platonicienne du genre et la troisième sur les problèmes liés à la philosophie platonicienne du genre.

⁶Roselyne Bachelot, *Cent ans de combats pour la libération des femmes*, Paris, Robert-Laffont, 2014.

⁷Sylviane Agacinski, *Politique des sexes*, Paris, Seuil, 1998, p. 141.

⁸René Descartes, *Discours de la méthode, pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, présentation et commentaires de Denis Huisman et Geneviève Rodis-Lewis, première partie, Paris, Fernand Nathan, 1981, p. 34.

PREMIERE PARTIE :
LA REPRESENTATION GENERALE DE LA FEMME DANS
LA GRECE ANTIQUE

Introduction partielle

N'étant pas nées aujourd'hui, les injustices à l'endroit des femmes, qu'elles soient naturelles ou culturelles, posent un sérieux préjudice au genre féminin et à l'humanité tout entière. Le sentiment de supériorité ou d'inégalité entre les sexes est de ce fait, une réalité historique. De la tragédie à la comédie grecque, la condition de la femme est tournée en dérision. En instaurant une hiérarchie entre les différents sexes, la tragédie grecque déshumanise la condition féminine et véhicule l'idée selon laquelle la femme n'a de droit d'autant qu'elle obéit à son maître-homme qui jouit inconditionnellement de tous les droits fondamentaux des humains. La femme dans ces conditions n'a pas de droit, ni de liberté, sauf quand elle obéit. Elle vit dans l'immanence absolue qui lui confère un statut pas très loin de celui de l'esclave. Dans cette cité grecque, la femme n'est bonne à rien sauf dans les grands appartements qui leur étaient soigneusement réservés. Le gynécée était donc le seul et unique endroit dans lequel la femme pouvait s'exprimer en toute quiétude. N'ayant pas le droit de cité, ni de citoyen, n'étant pas une esclave au même titre que les enfants et le métèque, elle n'en était pas loin. Raison pour laquelle :

(...) André Andréadès, estimait que le nombre des citoyens (Athéniens) à la veille de la guerre du Péloponnèse, devait dépasser sensiblement trente mille hommes ; à ces chiffres, certes, il faut ajouter les non-citoyens : femmes et enfants et aussi métèques et esclaves (...)⁹.

Les femmes, les enfants, les métèques et les esclaves ne jouissaient donc pas de la citoyenneté grecque. Dès lors, quelle est donc la place de la femme dans la Grèce antique ? Nous tenterons de présenter cette condition de la femme grecque à partir d'une analyse de la tragédie d'Eschyle et d'Euripide pour les auteurs tragiques et Xénophon dans *De l'économie* pour la comédie, et de voir à partir de la comédie d'Aristophane comment elles décident de briser les chaînes de l'embrigadement masculin.

⁹Yves BEQUIGNON, « La Grèce » in *Encyclopédie universelle*, t.1, p.571. 1985.

CHAPITRE I :
LA QUESTION DU GENRE DANS LE MASCULINISME GENERAL DE
LA GRECE ANTIQUE

Dans la cité Grecque, la condition de la femme est l'une des plus pathétiques. Les Grecs n'ont pas vu la femme comme une partenaire avec qui l'on partage les mêmes droits, donc une partenaire égale à l'homme. Jamais les Grecs n'ont pensé les rapports horizontaux entre l'homme et la femme. Elle a toujours été considérée comme l'*Autre*, inessentielle. Mais d'où vient ce sentiment de négation de l'autre ? Tout simplement par le fait que les premiers humains, selon un mythe rapporté par Platon dans le *Timée*, furent des Hommes et non des Femmes. Les premières âmes furent tombées dans le corps des mâles selon le principe de la réincarnation des âmes, et que la femme serait alors arrivée du fait de la souillure de l'âme masculine¹⁰. Ainsi, « dans cette culture grecque antique, [...] dont l'essence est originellement mâle et dont la femme est une forme seconde et dégradée »¹¹, il ne peut y avoir que mépris et aversion pour la gente féminine. De ce fait, Les mythes grecs, pour la plupart, consacrent alors une part belle à l'homme contrairement à la femme dont la condition sociale est déterminée à l'avance. Un examen des *Euménides* d'Eschyle nous démontrera à suffisance cette subordination de la femme à l'homme.

I- La subordination de la femme

Dans *Les Euménides* d'Eschyle, la situation de la femme bien qu'étant à son aise va se voir considérablement détériorée. Le thème de cette pièce théâtrale est le suivant : Agamemnon « le chef de l'armée navale des Grecs »¹², de retour de la guerre de Troie, dans laquelle il en est sorti victorieux, surprend sa femme coque Clytemnestre en flagrant délit d'adultère avec son amant Egisthe. Ce dernier, comme le confirme bien Sartre « était l'amant de la reine Clytemnestre »¹³. Prise de panique, elle se débarrasse de son mari en l'assassinant. Sous la pression d'Apollon, lui intimant l'ordre de venger son père, Oreste fils d'Agamemnon tue sa mère. De ce matricide commis par Oreste, les Erinyes ou les Furies, qui sont les dieux protecteurs de l'ordre féminin, des droits maternels, vont violemment s'indigner. Car, pour eux le matricide est le meurtre le plus odieux et le plus abominable que l'on puisse commettre puisque, « le sang maternel une fois à terre n'est pas, hélas ! facile à ramener ; le liquide répandu sur le sol disparaît à jamais »¹⁴.

¹⁰Platon, *Timée*, traduction, notices et notes par Emile Chambry, La Bibliothèque électronique du Québec, Collection *philosophie*, Volume8 : version 1.01, 41e - 42c.

¹¹Sylviane Agacinski, *Femmes entre sexe et genre*, Editions du Seuil, 2012.

¹²Eschyle, théâtre complet, traduction, notices et notes par Emile Chambry, Paris, GF Flammarion, 1964, P.221, 424- 460.

¹³J. Paul Sartre, *Les mouches*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », Acte premier, Scène première, 1947, p.109.

¹⁴Eschyle, *op. cit.*, 233-278, p.217.

Une fois le sang de Clytemnestre versé, son assassin qui n'est autre que son fils continue de courir dans les rues à la recherche d'Athéna, afin que celle-ci absoute son pêché. Mais les Erinyes fumant de colère, sont à ses trousses. Une fois devant Athéna, celle-ci va instituer un tribunal qu'elle présidera elle-même. Les Erinyes pour faire entendre leur cause et dédouaner Clytemnestre de son meurtre, postulent l'argument selon lequel « *elle n'était pas du mêmesang que l'homme qu'elle a tué* »¹⁵, alors que, Oreste lui, a versé le sang de sa mère, « le sang si cher ». Oreste rétorque en demandant « *suis-je du même sang que ma mère ?* »¹⁶. Il renie par cette interrogation, son appartenance à l'ordre maternel. Ainsi, justifiant son forfait devant le tribunal, Oreste renie son appartenance au sang de sa mère. Celui-ci conteste cette loi antique de la consanguinité « *qui rend intolérables et inexpiables les meurtres entre consanguins* »¹⁷. C'est alors qu'intervient Apollon, qui s'érige en avocat d'Oreste. Aussi comme pour défendre son client, il évoque l'idée selon laquelle « *ce n'est pas la mère qui engendre celui qu'on nomme son enfant : elle n'est que la nourrice du germe qu'elle a conçu. Celui qui engendre, c'est le mâle* »¹⁸. Dans cette logique, la femme apparaît comme un vulgaire réceptacle, qui dans l'acte de reproduction, est un sujet passif ne pouvant servir qu'en tant que dépotoir du germe mâle. Par conséquent, elle se contente juste :

*Comme une étrangère, de conserver la jeune pousse
quand un dieu n'y porte pas atteinte. Et je vais te donner
une preuve de ce que j'avance : c'est qu'on peut devenir
père sans l'aide d'une mère*¹⁹.

Par ces déclarations d'Apollon, nous comprenons que la présence d'une femme pour être père n'est pas nécessaire. Nous pouvons être père sans toutefois solliciter l'apport d'une femme. Cette idée est alors la manifestation d'une discrimination pure et simple de la femme dans l'acte de procréation car, nous savons que dans l'acte de procréation, il y a l'intervention d'un spermatozoïde et d'un ovule. Autrement dit, il faut la présence d'un mâle et d'une femelle, sans quoi, il n'y aura pas de fœtus ; donc d'enfant. Mais, Apollon dans l'optique de prouver que la femme n'est pas nécessaire dans l'acte de procréation, prend pour exemple la déesse Athéna. La preuve, dit-il, est là parmi nous « *la déesse ici présente, la fille de Zeus Olympien, qui n'a pas été nourrie dans les ténèbres d'un sein maternel* »²⁰. Ainsi, après son plaidoyer, les aréopages votent, il y a ballottage, c'est-à-dire que les deux parties obtiennent le

¹⁵ *Ibid.*, 605-647, p.225.

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ NkoloFoé, *Le sexe de l'Etat*, Yaoundé, Presses Universitaires de Yaoundé, 2002, p.28.

¹⁸ Eschyle, *op. cit.*, 647-688, p.226.

¹⁹ *Ibid.*, 647-688. p.226.

²⁰ *Idem.*

même nombre de suffrage²¹. Mais, la déesse Athéna qui n'avait pas encore donné sa voix s'exprime en disant « *c'est à moi qu'il appartient de prononcer la dernière. J'ajouterai mon suffrage à ceux qui sont pour Oreste. Je n'ai pas de mère à qui je doive la vie. Je suis en tout et de tout cœur pour le mâle* »²². Par ce fait, aussi misogyne que soient ces propos, elle absout non seulement Oreste de son forfait, mais aussi confère tout le pouvoir aux Hommes en affirmant davantage que « *je suis indubitablement du côté du père. Aussi je ne vengerai point par préférence la mort d'une femme qui a tué l'homme qui surveillait sa maison* »²³. C'est donc un nouveau régime, celui du patriarcat qui devra régir les Athéniens. L'ordre ancien incarné par les Furies se verra renverser par un ordre nouveau incarné par les hommes. C'est :

*Une victoire des « jeunes dieux », des « dieux nouveaux » sur les « vieilles déesses », ce triomphe de l'ordre nouveau sur l'ordre ancien, c'est, sous une forme allégorique, la victoire du patriarcat sur le droit maternel ; celui de l'ordre nouveau sur l'ordre ancien ; ordre nouveau au service duquel, résignées, les divinités vaincues acceptent de se mettre*²⁴.

Ainsi perçu, c'est le début d'une condition difficile pour les femmes. Elles doivent désormais faire face à la dictature masculine. Pour Engels, le passage de la souveraineté féminine à la souveraineté masculine, du matriarcat au patriarcat, apparaît comme la plus « *grande défaite historique du sexe féminin* »²⁵, parce que la femme perd tous ses droits ainsi que ceux de ses enfants. Elle prend le statut de consommatrice, désormais ravalée au rang de nourrice et de servante. La souveraineté du père est alors exaltée, il détient à lui tout seul, tous les droits. La femme perd donc toute dignité et toute autorité face à la puissance immesurée de l'homme. Les femmes esclaves par exemple étaient employées à des tâches domestiques, sous les ordres de la maîtresse de maison. Filer, tisser, préparer les repas et s'occuper des enfants constituaient leur quotidien. Elles n'avaient aucune vie de famille et leurs enfants étaient souvent le fruit des relations imposées par le maître. Cette subordination de la femme à l'homme sera aussi soulignée par Euripide.

Pour Euripide, notamment dans *Hippolyte*²⁶, la femme est la preuve vivante du mal. C'est pourquoi à Athènes, le poète exige et obtient *manu militari* qu'on renforce les lois anti-féminines, en enfermant les femmes dans le gynécée afin qu'elles soient coupées du monde

²¹Cheikh ANTA DIOP, *L'unité culturelle de l'Afrique Noire*, seconde édition, Paris, Présence Africaine, 1982.

²²Eschyle, *op. cit.*, 731-774, p.228.

²³*Idem.*

²⁴NkoloFoé, *op. cit.*, p.30.

²⁵F. Engels, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*, Moscou, Editions du progrès, 1976.

²⁶Euripide, théâtre complet, trad. Par Henri Berguin et Georges Duclos, Paris, Editions GF, Flammarion, t.3 1964.

extérieur. Pour lui, si elles sont libres, elles risquent par leur comportement désagréable et diabolique répandre le vice dans la cité. Le poète assimile alors la femme à une bête sauvage et féroce qui répand l'horreur et engendre de grands fléaux dans la cité. Pour lui, la femme est un être dangereux qu'il faut automatiquement apprivoiser. C'est pourquoi chez les anciens Grecs, l'homme ayant engendré sa fille, ce qui paraît un peu contradictoire à l'ordre classique de la procréation, ne recevait aucune dot lorsqu'il fallait marier celle-ci, mais en payait une pour qu'elle s'établisse ailleurs. C'était donc une façon pour le père de se débarrasser de l'horreur, mais aussi d'être exempt de dépense pour son éducation. Euripide éprouve alors une antipathie pour le mariage. Bref, solennellement, le poète avoue sa haine pour les femmes et les comble de toutes les malédictions en s'écriant « *mort à vous ! Ma haine des femmes, jamais, je ne l'assouvirai, dut-on prétendre que je ne cesse de le dire ; c'est qu'elles ne cessent de mal faire* »²⁷. Euripide déteste particulièrement les femmes intelligentes car, il précise qu'il ne veut pas « *des femmes aux idées trop hautes pour son sexe* ». Pour lui, la femme savante est un danger pour l'équilibre social. Nous retrouverons les mêmes idées des siècles plus tard. Comme Euripide, Arnolphe, personne très célèbre de Molière, n'aime pas les femmes savantes. Pour lui, « *une femme habile est un mauvais présage* »²⁸. Pour rester le maître absolu, Arnolphe préfère « *qu'elle soit d'une ignorance extrême* »²⁹. Voilà pourquoi dans une tragédie, une femme ne devait pas se présenter sous un air « *viril ou éloquent* »³⁰. La logique qui consiste à abrutir les femmes n'est donc pas une exclusivité antique. Aujourd'hui encore, nous retrouvons ce genre d'enfermement des femmes dans le dogme de l'ignorance, de la religion car, l'idéologie chrétienne tirant ses armes dans les saintes écritures, de la création supposée de la femme, à partir de la côte de l'homme, ne reste pas indifférente à cette oppression. Dans l'épître de Paul aux Ephésiens, ce dernier s'exprime en ces termes « *soyez soumis les uns aux autres dans la crainte du Christ. Que les femmes le soient à leurs maris, comme au Seigneur ; car le mari est le chef de la femme* »³¹. Aussi, certains individus qui prennent l'obscurantisme pour point d'Archimède idéologique ne restent pas en marge. Nous pensons ici au rapt des jeunes filles perpétré dans un lycée nigérian par la secte islamique, Boko Haram.

²⁷ *Ibid.*, 664-668.

²⁸ Molière, *L'école des femmes*, Paris, Classiques Bordas, 1994, Acte I, Scène I, p.24.

²⁹ *Ibid.*, p.25.

³⁰ Aristote, *Poétique*, Chapitre 15, 54a, trad. Et notes de R. Dupont-Roc et J. Lallot, Coll. « Tel », Paris, Gallimard, 1996.

³¹ *La sainte Bible*, nouvelle édition publiée sous la direction de S. EM. Le cardinal Lienart par la Bible pour tous, Paris, 1956, Ephésiens 5, 22-23.

Ainsi, parlant d'Euripide, nous ne pouvons continuer notre analyse sans évoquer l'image sombre et dégradante qu'il fait aussi abhorrer à la femme dans *Les Bacchantes*. Dans la tragédie grecque, notamment celle d'Euripide, l'image de la femme est franchement hideuse, terrifiante. L'auteur repère chez la femme l'origine de la barbarie et du désordre dans le monde. Pour lui la femme est un animal féroce, encline aux vices, une bête rétive car, « *le fer des javelots ne faisait point saigner leur chair : elles pourtant, rien qu'en lançant leurs thyrses, couvraient leurs ennemis de sanglantes blessures* »³². C'est un être donc la disposition aux crimes lui hôte toute faculté de raisonner. Elle est inapte à la pensée et ne peut rien offrir à l'humanité. Elle ne peut que sacrifier l'humanité comme Agavé le fait en décapitant son fils Penthée qui pourtant, en caressant la joue de sa mère, disait : « *Mère c'est moi : je suis ton fils, ton fils Penthée, que tu as mis au monde au palais d'Echion. Ah ! Prend pitié de moi, ma mère, et ne va point, pour châtier mes fautes, immoler ton enfant !* »³³. Mais, sous l'emprise du vin ensorcelant de Dionysos, « *Agavé ne l'écoute point. Elle prend des deux mains son bras gauche, et s'arc-boutant du pied au flanc de cet infortuné, désarticule, arrache l'épaule, non point certes avec ses seules forces, mais avec celles que le Dieu lui communique.* »³⁴. Voilà pourquoi, dans la mythologie grecque, l'altérité est une catégorie fondamentale de la pensée humaine. La femme est considérée comme un *Autre*, un être différent de l'homme dont la stigmatisation en fait un être débauché, luxurieux et dangereux.

D'après tout ce qui précède, nous pouvons retenir que la tragédie grecque fait apparaître la femme comme un être négatif, impur, alors que l'homme en ressort comme un être positif et pur. Elle est l'incarnation du vice et par conséquent n'a droit à aucun privilège. La cité lui dénie toute reconnaissance car, l'homme se pense sans la femme ou tout au moins prend la femme pour un être différent de lui. Si pour les poètes tragiques, la femme n'est bonne à rien, inférieure à l'homme qui assure le trône et allègue son hégémonie, quelle est l'image que les poètes comiques notamment Xénophon, donne de la femme ?

II- La domestication de la femme

³²Euripide, *Les Bacchantes*, texte établi et traduit par Henri Grégoire, Paris, Société d'Éditions « LES BELLES LETTRES » 1961, V.760, p.272.

³³*Ibid.*, 1115-1120, p.287.

³⁴*Ibid.*, 1125, p. 287.

La femme a toujours fait l'objet d'une catégorie sociale défavorisée, déconsidérée, condamnée dès sa prime enfance à un rôle qui ne lui accorde aucune dignité. Il était par exemple interdit à la femme de regarder l'homme dans les yeux, elle devait toujours baisser la tête sans la remuer. Sa fonction était d'assurer le bon fonctionnement de la maison, de gérer et de fructifier « l'oikos » (terme qui signifie à la fois cellule familiale et le patrimoine). Ainsi, avant de poursuivre notre analyse, rappelons que Xénophon bien après, tout en s'inspirant de la constitution Spartiate, qui accordait plus de liberté à la femme, va interpeller les Athéniens sur ce fait. Contrairement à Athènes, la vie des femmes Spartiates semble avoir été très différente. Elles pouvaient être propriétaires de leur dot et jouer même un certain rôle politique. Cette conception est développée dans *La République des Lacédémoniens*³⁵, où le poète condamne la logique qui consistait à apprendre seulement aux jeunes filles comment filer, coudre et tisser. Mais, dans *De l'économie*³⁶, qui d'ailleurs nous intéresse ici, Xénophon montre l'image assez misogyne que les Grecs se faisaient de la femme. Ainsi, le thème de cette pièce, bien que faisant l'éloge de l'agriculture, ressort la problématique qui nous intéresse : Socrate veut savoir qui administre la maison d'Ischomachus à son insu. Celui-ci n'hésite pas de lui faire entendre qu'il « *ne reste jamais à la maison* » et que, ajoute-t-il « *pour toutes les affaires du ménage, j'ai ma femme qui est parfaitement en état de les diriger* »³⁷. La femme a donc pour fonction de diriger les affaires relatives au ménage, donc de l'intérieur. Elle a été ainsi moulée dans une pédagogie de service. Sa fonction est de rendre service, c'est selon Xénophon, un agent économique dont la charge est de produire et de sauvegarder les richesses de l'intérieur. Les parents se chargent de lui apprendre étant toute petite, la seule fonction de plongeur, comment être une bonne technicienne de surface, comment se tenir droit comme une aiguille devant son mari, bref de l'administration de la maison ; et comme le dit la femme d'Ischomachus, « *Ma mère m'a dit que ma tâche est de bien me conduire* »³⁸. Après s'être mariée, son éducation se faisait alors compléter par son mari. Celui-ci lui imprimait telle une estampille, ses valeurs. Selon Ischomachus, les divinités ont bien aménagé les fonctions à tout un chacun car, à la femme, il lui a été donné les fonctions de l'intérieur : tisser, coudre, filer, laver le linge, cuisiner et bien d'autres. A l'homme, il a été chargé de travailler dehors et « *comme ces doubles fonctions, de l'intérieur et de l'extérieur, demandent de l'activité et du soin, la divinité a d'avance approprié, selon*

³⁵Xénophon, « La République des Lacédémoniens », in *Œuvres complètes*, 2, traduction de Pierre Chambry. Garnier-Flammarion.

³⁶Xénophon, *op. cit.*, (1859).

³⁷*Ibid.*, Chapitre VII, p. 49.

³⁸*Ibid.*, p.52.

moi, la nature de la femme pour les soins et les travaux de l'intérieur, et celle de l'homme pour les travaux et les soins du dehors »³⁹. C'est parce que le corps de l'homme a été conçu de manière à supporter les « froids, chaleurs, voyages, guerres » que les divinités lui ont assigné les fonctions de l'extérieur. Ainsi, selon Ischomachus, parce que la constitution physique de la femme ne peut supporter les hostilités de la nature que les divinités ont bien pensé en l'enfermant à l'intérieur. Ischomachus ne manque donc pas de postuler la thèse théologique pour justifier son sexisme.

Pour soutenir ses propos devant Socrate, Ischomachus convoque l'hypothèse d'un déterminisme religieux. Aussi pense-t-il que, parce que la femme est disposée plus que l'homme à l'affection des enfants, les divinités lui ont donné plus qu'à l'homme le « besoin d'aimer ses petits ». Autrement dit, selon Ischomachus, la femme est plus affectueuse que l'homme. Et comme c'est toujours elle qui est chargée de veiller à la conservation des « provisions », les divinités lui ont donné « un caractère plus timide qu'à l'homme »⁴⁰. Parce qu'elle reste enfermée dans une « clôture ménagère »⁴¹, la femme manque d'audace et elle a peur du risque. Contrairement à elle, l'homme parce que habitué à braver l'adversité, est devenu par ce fait intrépide, courageux et audacieux⁴². C'est la raison pour laquelle « à l'époque, la mollesse féminine s'opposait à la fermeté mâle, comme la faiblesse au courage, la sensibilité à l'intelligence, la docilité à l'autorité et cette distribution sera reconduite inlassablement dans l'histoire »⁴³. La femme ne doit donc pas s'extérioriser, ni l'homme s'intérioriser puisque les tâches et les vertus sociales ont été clairement définies par les dieux. Il serait contraire dans l'ordre de la nature de changer ces conditions car, comme le rappelle Ischomachus à sa femme :

*Ainsi, femme, si tu veux éviter une semblable confusion, savoir bien administrer notre ménage, trouver sans peine ce qui est nécessaire, et à moi m'offrir avec grâce ce que je pourrai te demander, choisissons une place convenable pour chaque chose ; et, chaque chose étant mise en place, indiquons à la femme de charge où elle doit la prendre et la remettre*⁴⁴.

³⁹ *Ibid.*, p.54.

⁴⁰ *Ibid.*, p.55.

⁴¹ Nous empruntons cette expression à Roger Garaudy notamment dans son ouvrage intitulé *Pour l'avènement de la femme*, Paris, Albin Michel, 1981.

⁴² Xénophon, *op. cit.* p.55.

⁴³ Sylviane Agacinski, *op. cit.*, p.11.

⁴⁴ Xénophon, *op. cit.*, Chapitre VIII, p.65.

L'homme par la personne d'Ischomachus se considère alors comme un maître à qui tous les services doivent être soigneusement rendus par la femme-servante. De ce fait, la femme reste soumise et se contente d'obéir aux ordres donnés par l'homme. La figure de celui-ci est donc la figure du monarque qui a droit sur son sujet.

La femme est alors la législatrice du mobilier, elle doit rester gardienne du mobilier. L'intérieur c'est son domaine de compétence, et elle s'y complait à rester. Tous les pouvoirs reviennent à l'homme-maître qui dicte les règles et la femme-sujetobéit. Même en ce qui concerne son intimité comme la toilette corporelle, cela ne se passe pas sans le gré de son époux-maître. Pour se rendre belle, la femme d'Ischomachus lui demande « *le moyen, non seulement de paraître, mais d'être vraiment belle* »⁴⁵. Cependant, nous nous demandons comment un être humain peut aussi être aliéné jusqu'à ce point ? Une seule explication nous vient à l'esprit, la femme grecque, pour la plupart des cas est victime du phénomène psychologique de persuasion. Persuader, c'est pénétrer l'intimité d'autrui, de sa pensée et pour cela, il faut avoir une parfaite connaissance de l'autre. Il faut connaître, quels principes il accorde en premier, c'est-à-dire quelles sont ses aspirations, ses sentiments, ses désirs. Ainsi, la persuasion au lieu de prendre la raison humaine comme point de référence d'action, elle s'adresse plutôt à « la personnalité affective ». C'est donc un moyen avec lequel les monarques se servent pour asservir leur sujet car, « *la persuasion, écrit Dumas, est le procédé du chef de parti, de l'orateur, de l'apôtre qui veulent répandre leurs croyances politiques ou religieuses* »⁴⁶. Avec un discours flatteur et séducteur, l'homme arrive à soumettre la femme à sa volonté, au point où celle-ci ne parvient plus à penser par soi-même, à agir en toute liberté d'esprit.

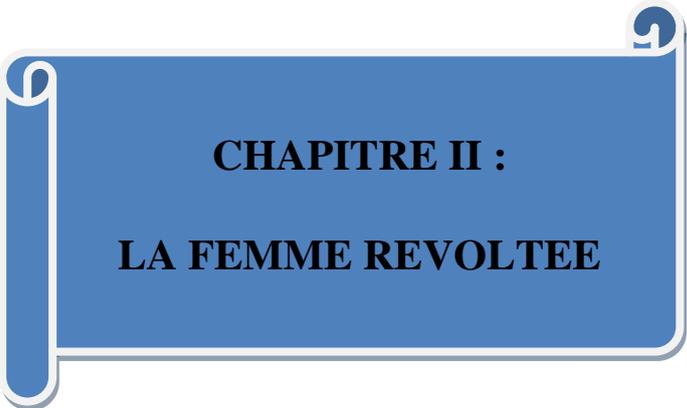
Au regard de toutes ces assignations à résidence, la femme ne peut vraiment s'épanouir. Chiffonnée, bestialisée, elle reste un être humain à part, un être domestique et particulier, qui n'a pas droit à l'universel ; alors que l'homme demeure un être humain à part entière. Ainsi, que se soit dans la tragédie d'Eschyle ou d'Euripide la femme reste différente de l'homme. Cette différence s'explique par les Grecs du point de vue biologique. Ils essayaient d'apporter « *une justification biologique aux croyances largement répandues concernant la faiblesse et l'infériorité du sexe féminin* »⁴⁷. Par une telle justification, chacun, comme il peut, recouvre la femme de toutes les obscénités possibles, de toutes les déviances. Toutefois, la femme éprise

⁴⁵ *Ibid.*, chapitre X, p.80.

⁴⁶ G. Dumas, cité par Armand Cuvillier, *Cours de philosophie*, Paris, Armand Colin, Tome 2, 1954, p.174.

⁴⁷ Helen King, « Les femmes dans la médecine grecque » in *Recherche*, N° 209, 1989, pp.462-469.

de liberté et de justice va s'engager dans une lutte infernale pour conquérir non seulement son humanité mais aussi pour rétablir l'équilibre social. Elle décide d'abandonner toute docilité en quittant avec perte et fracas le gynécée et le foyer. Nous retrouvons ce renversement de perspective, telle une « révolution copernicienne », dans les comédies d'Aristophane.



CHAPITRE II : LA FEMME REVOLTEE

Comment se défaire des points de vue essentialistes qui assignent la femme à des fonctions bien déterminées et figées dans la société, celle d'être la responsable de tous les malheurs, celle de reproductrice et de gardienne de la maison ? Comment rompre avec une vision du

monde patriarcaliste qui est lui-même la version idéologique la plus évidente de l'andocentrisme⁴⁸ et qui est assortie de la planification sexuelle des tâches ? Comment rompre avec « *les clichés embarrassants de l' « éternel féminin ?* »⁴⁹. De telles interrogations vont traverser l'esprit de plusieurs femmes athéniennes. Loin de subir l'oppression masculine sans rien faire, les femmes vont s'investir dans une entreprise de sédition afin de prendre le pouvoir qui jadis, faisait l'objet d'une exclusivité masculine. Telle est l'action menée par Lysistrata dans le *Lysistrata* d'Aristophane et de Praxagora dans *L'assemblée des femmes*.

I- De l'engagement des femmes

Dans le *Lysistrata*, il s'agit de la révolution des femmes face à l'oppression des hommes. En 411, avant J.C, Aristophane met en scène des femmes dont l'existence est atrophiée et qui ne sont nullement reconnues par la cité comme des êtres humains à part entière. Par cette mise en scène, il brise tous les stéréotypes et toutes les barrières en accordant la parole à celles qui étaient tenues au silence. Il les investit alors dans un domaine exclusivement masculin, l'espace politique. Loin de penser comme Euripide par exemple en rendant la femme coupable de tous les maux de la Grèce de cette époque, Aristophane par sa comédie, fustige la misogynie des Grecs. D'ailleurs, c'est la raison pour laquelle « *Aristophane, un contemporain, qui sans doute n'aimait pas beaucoup Euripide (...) va le faire passer pour le plus grand des antiféministes et, dans les Thesmophories, [il va] inciter les femmes à se venger et à le mettre à mort* »⁵⁰. Ainsi, la scène du *Lysistrata* se déroule alors comme suit : Lysistrata, une athénienne, convoque ses concitoyennes et les autres femmes grecques afin de trouver des solutions aux problèmes qui les accablent. A cet appel, s'ajoutent alors les Boétiennes, les Corinthiennes, les Spartiates qui depuis longtemps sont victimes des affres de la guerre⁵¹. Pour y parvenir, Lysistrata convainc les femmes de grever en mettant leur corps en otage. Il s'agissait en fait de la « grève du sexe » car, « *nous devons, ô femmes, si nous voulons réduire les hommes à faire la paix, nous priver (...)* »⁵². La dure abstinence qu'elles s'infligent et qu'elles imposent à leurs maris doit amener ceux-ci à faire la paix s'ils veulent retrouver les saveurs et les délices d'Aphrodite. Les femmes déclinent à cet effet toute

⁴⁸L'andocentrisme se définit par opposition au gynocentrisme, comme un mode de pensée qui consiste à se représenter le monde du point de vue des êtres masculins.

⁴⁹Laure Adler, Anne Delbée, Brigitte Françoise Sappey, Hélène Harter, Hélène Langevin—Joliot, Jean Pierre Winter, *L'Universel (au) féminin*, Actes du colloque organisé par la fondation OstadElahi-Ethique et solidarité humaine à l'UNESCO le 10 septembre 2005, Paris, L'Harmattan, 2006, p.20.

⁵⁰Régine PIETRA, *Les femmes philosophes de l'Antiquité gréco-romaine*, Paris, L'Harmattan, 1997, p.92.

⁵¹Nous, parlons ici de la guerre du Péloponnèse, rapportée par Thucydide.

⁵²Aristophane, *Théâtre complet*, traduction, introduction, notices et notes par Marc-Jean Alfonsi, Paris, GF Flammarion, 1966, Tome 2, p.115.

la gamme de l'érotisme qui déclenchera la luxure de leurs maris. Cette stratégie optée par les femmes a pour but de soumettre les hommes à la volonté de paix. Ainsi, cet échange entre Cléonice et Lysistrata illustre bien cela :

« Et que pourrions-nous bien faire, nous des femmes, de sensé, d'éclatant, assises que nous sommes avec notre fard, nos robes de safran, nos manteaux droits cimbériques, et nos fines chaussures ?

- *C'est là précisément, vois-tu, ce qui à mon sens nous sauvera, les robes de safran, les essences, les fines chaussures, les plantes à fard et les petites chemises transparentes »⁵³.*

C'est dans cette perspective que le corps loin d'être une marchandise, notamment dans le cadre « du marché global et sa clôture inhumaine », constitue une arme de revendication.

Ainsi, pour sortir victorieuse de cette lutte pour la libération, il est nécessaire pour elles de déployer de grands moyens, de grandes stratégies. Raison pour laquelle les femmes décident de s'accaparer de l'Acropole. La prise de l'Acropole est une prise stratégique, car c'est le haut lieu politique et religieux d'Athènes, où se trouve le trésor public de la cité. C'est grâce à ce trésor public que les hommes se ravitaillent en argent pour financer la guerre, ce qui par conséquent, met considérablement en péril l'économie de la cité. Alors, pour les amener à faire la paix, il faut leur couper les vivres et c'est exactement ce que fait Praxagora et les autres femmes en privatisant temporairement l'Acropole. Pour fin aux excès financiers des hommes, les femmes leur soumettent à l'austérité la plus impitoyable. Pour *le Chœur des femmes*, les hommes sont des dépensiers, insoucieux de la santé économique de la cité et pour cela, il faut une nouvelle politique ; car, « ne nous reprochez pas d'être née femme, quand je vous apporte une meilleure politique que celle d'à présent. (...) Lefond dit des aïeux et provenant des Mèdes, vous l'avez dépensé ; vous ne faites plus rentrer les impôts, et nous risquons d'être ruinées par vous »⁵⁴. Cependant, La réaction des hommes ne se fait pas attendre. Les attaques contre l'Acropole se multiplient, mais en vain. Pour *le chœur des vieillards*, il s'agit d'une nouvelle forme de tyrannie que les femmes introduisent dans la cité et par conséquent, il faut incendier l'Acropole, et avec les femmes. Mais, brûlant de désir érotique, leurs égo se dissiperont petit à petit et l'on peut entendre le héraut s'exprimer

⁵³*Ibid.*,p.111.

⁵⁴Aristophane, *op. cit.*, pp. 137- 138.

ainsi : « *les femmes ne nous laissent même pas toucher leur bouton, tant que nous n'aurons pas conclu tous ensemble la paix dans l'Hellade* »⁵⁵. Les hommes étouffés et ramollis par la guerre, n'en peuvent plus et vont aussitôt dépêcher des émissaires « *pour négocier la paix* »⁵⁶.

Une fois les erreurs des uns et des autres reconnues, tous ensemble votent pour l'accord de paix, et c'est dans l'Acropole que sera organisé le banquet en l'honneur de la réconciliation des différentes cités. Les Laconiens, les Spartiates, les Athéniens et autres s'accordent au sujet de la paix et le Prytane s'exprime ainsi:

*Puisque tout s'est bien terminé, vous, Laconien, emmenez ces femmes. Et vous, Athéniens, celles-ci. Que chaque époux se tienne auprès de son épouse, et chaque épouse auprès de son époux ; et veillons bien par la suite, après avoir fêté cet heureux succès par des danses en l'honneur des dieux, à ne pas commettre encore des fautes*⁵⁷.

Voilà donc comment les femmes, fatiguées de l'asservissement des hommes, renversent l'ordre des choses grâce au pouvoir de leur corps et de leur intelligence. Royaume de la subversion, du monde à l'envers, de l'utopie, *Lysistrata* montre le rôle et la responsabilité du citoyen face à l'Etat. Etrangères à la politique, elles sont capables de proposer la paix. Aussi, une approche similaire est mise en scène toujours par Aristophane vingt-un ans après dans *L'assemblée des femmes*, comédie présentée vers 390 av. J.C.

II- Du combat des femmes

Dans *L'assemblée des femmes*, Aristophane décrit un paysage tout à fait différent de celui des autres poètes de son époque. Dans un genre comique, il montre comment la femme

⁵⁵ *Ibid.*, p. 153.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 156.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 162.

athénienne mobilise toutes les ressources, toutes les énergies pour s'affranchir de l'oppression domestique, de la dictature du phallus afin de former un gouvernement juste et équitable. Bien que la vocation satirique de cette pièce vise à dénigrer un gouvernement dont l'action est dirigée par la main de femme, notre but est de montrer la pertinence d'un renversement des perspectives, des valeurs par les femmes.

La quintessence de cette pièce est la suivante : les femmes athéniennes n'avaient pas accès à l'agora, lieu public où les décisions concernant la gestion de la cité étaient prises. Pour y prendre part, elles décident par une action séditeuse et sous la conduite de l'intrépide Praxagora de prendre le pouvoir. Ce coup d'Etat se justifie alors par le fait que l'administration des hommes est défaillante, que leur gouvernement est un gouvernement des hommes ivres. La huitième femme nous en fait une description de celui-ci en ces termes :

Ce qu'il y a de sûr, c'est que tous leurs décrets, pour ceux qui réfléchissent à tout ce qu'ils ont fait, portent la marque de la démence... comme les actes des gens ivres. En outre, par Zeus, ils font des libations. Ou alors pourquoi feraient-ils tant de prières si le vin n'y figurait pas ? De plus, ils s'injurient comme des gens qui ont bu tout leur saoul, et des archers traînent alors celui qui, pris de boisson, se tient mal⁵⁸.

Pour cela, Praxagora pense que les femmes peuvent mieux gouverner la cité en s'inspirant des règles qui régissent leur ménage. De ce fait, elle se charge de convoquer toutes les femmes pour asseoir les plans de son action. Le but était d'assister à l'assemblée pour prendre part aux décisions concernant la gestion de la cité. Mais comment y parvenir ? Avec son air cauteux, elle demande aux femmes de se déguiser en homme, de changer d'attitude sur le plan du langage⁵⁹, comportemental, bref de devenir homme tout étant femme, « *aussi certaines n'hésitèrent pas à s'habiller en hommes afin, sous ce déguisement, de pouvoir suivre les enseignements dont elles étaient conventionnellement exclues* »⁶⁰. C'est dans ce sens que, afin de veiller à la mise en application de toutes ces recommandations, elle affirme que « *je ne ferai pas un pas pour me rendre à l'assemblée, tant que tout cela ne sera pas réglé dans le détail* »⁶¹. Une fois le comportement cible atteint, les femmes se rendent à l'assemblée déguisées en homme.

⁵⁸*Ibid.*, p.312.

⁵⁹Notamment ne plus jurer par « les deux déesses » car, seules les femmes pouvaient s'exclamer de la sorte.

⁶⁰Régine PIETRA, *op. cit.*, p.7.

⁶¹Aristophane, *op. cit.*, p.313.

A l'assemblée, après avoir dénoncé la mauvaise gestion de la cité par ceux qui ont la charge de l'administrer, elles plaident pour la paix, et dénoncent l'égoïsme qui habite ceux qui gouvernent donc les hommes car, « *chacun se soucie de son intérêt particulier et du gain à réaliser ; l'Etat se traîne péniblement* »⁶². Autrement dit, c'est le problème du meilleur gouvernement qui est ici mis en procès. Aujourd'hui comme avant, la question du meilleur gouvernement possible a toujours suscité de vives tensions aux seins des sociétés. Voilà pourquoi le gouvernement des hommes montrant ses faiblesses et ses limites, Praxagora et les autres femmes pensent qu'

*Il faut livrer aux femmes la cité. [...] Livrons-leur donc, messieurs, la cité sans bavardages inutiles, et nous demander ce qu'elles pourront bien faire. Laissons-les simplement gouverner et ne voyons qu'une chose c'est qu'étant mère elles auront à cœur de sauver les soldats*⁶³.

Une fois le putsch réussi, les femmes prennent pour résolution d'administrer la cité sur la base des principes plus souples et équitables. Selon celles-ci, les biens de la cité doivent être mis à la disposition de tous les citoyens, sans tenir compte de leur sexe, ni de leur classe. Elles fustigent le régime égoïste et antidémocratique instauré par le gouvernement des hommes, et suggèrent un régime basé sur des principes communistes. De ce fait, Praxagora, le leader, en dévoilant son projet social s'exprime ainsi :

*Je dirai qu'il faut que tous mettent en commun leurs biens, aient part à ceux de tous et vivent du même fonds commun ; qu'il ne faut pas que l'un soit riche, l'autre malheureux ; que celui-ci exploite de grandes terres, et celui-là n'ait même pas où être enterré ; ni que l'un ait à son service quantité d'esclaves, et l'autre pas même un suivant. Non, j'institue un seul genre de vie commune, la même pour tous*⁶⁴.

Praxagora par cet engagement se propose d'instaurer un régime communiste dans lequel tous les citoyens jouiront des mêmes prérogatives. Mais, qu'entend-t-on par communisme ? Selon André Lalande, le communisme est « *toute organisation économique et sociale dont la base est la propriété commune par opposition à la propriété individuelle et l'intervention active de la société dans la vie des individus* »⁶⁵. Par cette définition nous comprenons deux choses ;

⁶² *Ibid.*, p.315.

⁶³ *Ibid.*, p. 315.

⁶⁴ *Ibid.*, p.330.

⁶⁵ André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, QUADRIGE/PUF, 2006, PP.152-153.

d'abord que dans une société communiste, les biens sont mis à la disposition de tout le monde et par la suite, la société tout-entière participe de la vie des individus. Le communisme vise donc la suppression de la propriété privée au profit de la propriété collective. Les richesses ne seront plus réservées à une catégorie de personne privilégiée mais feront l'objet d'un partage équitable entre les citoyens. Le communisme fait aussi disparaître les classes sociales en instaurant une société sans classes. Plus de riche et plus de pauvre. C'est donc un système social où les biens de production et de consommation appartiennent à la société tout-entière. Praxagora et sa troupe semblent avoir prêté le flanc à Karl Marx et Engels⁶⁶, en pensant déjà dès l'Antiquité à une société dans laquelle les hommes jouiront ensemble des retombées de la production en marge de toute discrimination. Ainsi, tel fut le projet des femmes d'Athènes conduit par Praxagora.

Conclusion partielle

⁶⁶Karl Marx, F. Engels, *Manifeste du parti communiste*, Paris, UGE, coll. « 10/18 », 1962. Cet ouvrage, publié en 1848, constitue un appel à la solidarité ouvrière. Il renferme en effet la phrase devenue célèbre « Prolétaires de tous les pays, unissez-vous », et contient déjà les théories que Marx et Engels vont systématiser dans *le Capital*. La vision historique de l'économie, la lutte des classes et les conditions de l'exploitation du prolétariat ouvrier qui annoncent la théorie de la plus-value, les contradictions internes du régime capitaliste et le rôle prophétique du prolétariat dans la conduite de la révolution constituent autant de thèmes qui, parce qu'ils sont en accord avec les conditions économiques et sociales de l'époque, vont rencontrer un large écho.

Parvenu au terme de la première partie, il convient de retenir que la tragédie et la comédie grecque ont une image diversifiée de la femme. Tandis que la tragédie diabolise la condition féminine, la rend coupable de tous les malheurs de la terre, la comédie essaie de restaurer le monde féminin en les délivrant de la servitude et du silence. Ainsi, le théâtre d'Eschyle, d'Euripide nous ont permis de rendre compte de la misogynie grecque. Alors que, la comédie d'Aristophane redonne aux femmes une certaine dignité et les investit au même rang que les hommes dans la cité. Loin de rester une pauvre servante de l'homme, les femmes vont à la conquête de leur dignité et de leur humanité en utilisant leurs attributs, ou du moins ce que les hommes ont l'habitude de leur accorder : beauté, ruse, séduction, amour du sexe. Toutefois, il faut le signaler, cette égalité est éphémère car, les femmes revêtiront le silence et le voile tandis que les hommes réinvestiront l'espace politique. Elles ne changeront pas complètement la politique de la cité, Athènes continuera de faire la guerre contre Sparte et sera déchirée par la révolution oligarchique. La guerre, la politique, l'économie et bien d'autres secteurs d'activités ne seront pas l'apanage de tous mais resteront des activités réservées aux hommes seulement. Dès lors, les rapports hommes-femmes sont au cœur de la problématique du genre dans la Grèce antique. Pour rendre compte de cela, il est important pour nous d'analyser la conception Platonicienne du genre telle que développée dans *La République*.

DEUXIEME PARTIE :
LES RAPPORTS HOMMES-FEMMES DANS LA
PHILOSOPHIE PLATONICIENNE DU GENRE

Après avoir retracé la condition de la femme selon les dramaturges, qu'ils soient ceux qui répandent la terreur, l'horreur (tragédie) ou ceux qui procurent du rire et de l'humour (comédie) et réhabilitent l'image de la femme dans la cité, elle reste tout de même dans cette cité Grecque, cet être dont l'essence est connue et qu'on peut manipuler à sa guise, bien que certains veuillent l'acquitter de ce statut. Platon justement fait partir de ceux-là, notamment lorsqu'il s'insurge contre cette conception dégradante de la femme. Tel un révolutionnaire, Platon donne une autre image de la femme, celle d'une personne exerçant librement au même titre que les hommes, des activités liées au développement de la cité. Elle n'est plus, avec Platon, victime de son sexe, source de son malheur. La libération des femmes de la domination masculine obéit chez notre auteur à une caractéristique fondamentale, celle de l'abolition de la famille. Selon lui, c'est à l'intérieur de celle-ci que s'exerce tous les jours le pouvoir de chaque homme sur sa femme. Voilà pourquoi dans le livre V de *La République*, « il conteste toute légitimité à la division sexuelle des tâches »⁶⁷. Il dénie pour faire prospérer l'égalité des sexes, un rôle déterminant dans la division du travail. Dès lors, le problème majeur de Platon dans ce livre V de *La République*, est de restituer à la femme sa dignité volée en lui offrant toute son humanité, d'établir l'équilibre relatif au rapport homme-femme, de permettre aux femmes d'accéder à l'universel en établissant la parité dans le travail. Cependant, comment organise-t-il cette libération, ce plan de sauvetage de la femme ?

⁶⁷S. Agacinski, *op. cit.*, p.141.

CHAPITRE I :

LAPARITE ENTRE L'HOMME ET LA FEMME

A la théorie essentialiste, notamment celle qui donne une nature définie à la femme, Platon oppose une sorte de théorie communiste, celle qui pose l'égalité sociale comme condition

nécessaire pour un vivre-ensemble harmonieux. De ce fait, il n'attribue aucune nature à la femme. Selon lui, elle se définit en fonction des situations dans lesquelles elle se trouve, au même titre que l'homme. Elite ou médiocre, la femme reste ce qu'elle est sans jamais se confondre à un objet dont la nature et les propriétés sont connues. La femme chez Platon n'a donc pas une « identité close » qui se réduirait au biologique, mais est vouée par contre à une « identité ouverte » qui lui donne accès à l'autonomie. La liberté de pouvoir choisir ce qui est bon ou mauvais pour elle et pour le monde tout entier, l'autonomie de pouvoir jouir des mêmes privilèges que les hommes, sont ceux à quoi les femmes aspirent avec Platon. Loin d'enfermer la femme en autarcie, Platon, contrairement à ses prédécesseurs et ses contemporains donne une certaine souveraineté à la femme. De l'immanence à la transcendance, la femme devient une liberté, ce qu'elle se fait car, comme le note NdzomoMolé, « *le soi est toujours en devenir ; il ne peut se conserver dans le temps et dans l'espace, il ne peut persévérer dans son être, dans un monde en mutation permanente, qu'à la condition de pouvoir devenir autre que soi, c'est-à-dire de se renouveler et de s'adapter au temps et l'espace qui, eux, sont programmés au changement* »⁶⁸. Autrement dit, la femme devient ce qu'elle veut être, en brisant les chaînes de l'aliénation, les barrières de la clôture ménagère soigneusement aménagée par les hommes. De ce fait, comment Platon procède-t-il pour établir la parité dans les charges publiques ?

I- La parité dans la division des tâches

Socrate acculé par Glaucon, Thrasymarque, Adimante et bien d'autres pour se prononcer au sujet de la communauté des femmes et des enfants destinée aux futurs gardiens de la cité, commence par accorder aux femmes une naissance et les soins de même nature. Socrate, faisant une analogie avec les animaux pour parler des hommes, se demande s'il faut que les femelles de nos chiens de garde exercent les mêmes activités vitales (garder leurs petits et chasser en même temps) ou alors pensons-nous qu'elles doivent se soustraire de certaines tâches sous prétexte de prendre soins des petits ? Il est évident pour Glaucon qui répond promptement à cette interrogation en affirmant que les femelles des chiens de garde et ces derniers doivent travailler de concert⁶⁹. Ils doivent accomplir les mêmes tâches, exercer les mêmes activités. Cela signifie que la cité de Platon, d'autant qu'elle se veut juste, n'admet point de dichotomie au sujet de la répartition des tâches. Il n'y a pas de fonctions réservées aux femmes, parce qu'elles sont femmes, ni aux hommes, parce qu'ils sont hommes ; tous

⁶⁸Marcien Towa, *Identité et transcendance*, préface de NDZOMO-Molé, Paris, L'Harmattan, 2011, p.15.

⁶⁹Platon, *op. cit.*, p.264, 451e.

doivent exercer les mêmes travaux. Les fonctions à exercer doivent être communes à tous et par ce fait, personne ne se sentira marginalisée. Ils doivent tout faire en commun car, selon Platon, les charges publiques reviennent proportionnellement à la femme et à l'homme. Cette égalité arithmétique dans le travail intérieur et extérieur, a pour but selon Platon d'établir une société juste, égalitaire voire paritaire. Mais, selon Glaucon, la division et l'ostracisme naissent du fait que nous considérons les femmes comme « *des êtres faibles* » et les hommes comme « *des êtres plus forts* »⁷⁰. Du coup, l'homme se croit supérieur par rapport à la femme, à qui, il doit transmettre des ordres et soumettre à sa volonté. C'est donc ce complexe de supériorité qui génère les injustices, que Platon tente d'endiguer.

Certes, Platon reconnaît qu'il faut laisser aux femmes une part légère dans le cadre des travaux pénibles, et l'homme, parce qu'il est assez robuste, une part lourde. Mais, en aucun moment il pense que, le fait d'être physiquement faible ou physiquement fort donne le droit au plus fort de soumettre le plus faible à sa volonté. Cette différence, selon Platon, n'est que de nature, et par conséquent ne doit prêter le flanc à la ségrégation sexuelle des charges publiques. Il ne faut pas condamner les faiblesses de la femme sachant que l'homme l'a enfermée dans la maison des années durant et par conséquent, n'a pas appris à braver l'adversité. Condamner une femme par exemple d'être incapable d'élever un mur alors qu'on ne lui a même pas appris l'art de la maçonnerie est injuste. De ce fait, selon Platon, comment pourrait-elle réaliser cela « *si on ne lui a pas procuré les mêmes soins et la même éducation* »⁷¹ que ceux qui le font ? C'est dans ce sens aussi que Thomas Mores, fustigeant le droit anglais jugé inflexible, condamne la peine de mort infligée aux voleurs. L'on décrète des lois sévères contre eux, au lieu de leur donner des moyens de survie. Aussi affirme dans la bouche de Raphaël que :

*Votre peuple et la plupart des autres me paraissent agir en cela comme ces mauvais maîtres qui s'occupent à battre leurs élèves plutôt qu'à les instruire. On décrète contre le voleur des peines dures et terribles alors qu'on ferait mieux de lui chercher des moyens de vivre, afin que personne ne soit dans la cruelle nécessité de voler d'abord et ensuite d'être pendu*⁷².

⁷⁰Ibid.

⁷¹Ibid.

⁷²Thomas More, *L'Utopie ou Le Traité de la meilleure forme de gouvernement*, trad. De Marie Delcourt, présentation et notes par Simone Goyard-Fabre, Paris, GF Flammarion, 1987, p.95.

Ce qu'il faut donc faire c'est d'abord, selon Platon, donner la même éducation tant aux femmes qu'aux hommes au lieu d'asservir sans vergogne les femmes car, « *se trouver seul à vivre dans les plaisirs et les délices au milieu des gens qui tout autour gémissent et se plaignent, ce n'est pas être un roi, c'est être un gardien de prison* »⁷³. Si donc les femmes continuent à se plaindre, c'est qu'elles sont entourées des gardiens de prison et non des hommes. Or, selon Platon, « *nos gardiens et leurs femmes doivent exercer les mêmes occupations* »⁷⁴ sans discrimination aucune. Parce que les femmes se voyaient en conséquence interdire l'éducation comme l'accès aux fonctions publiques, Platon leur accorde la même éducation que les hommes.

II- La parité dans le processus d'éducation

Pour Socrate, et contrairement à son interlocuteur, c'est le défaut de procurer les mêmes soins et une éducation commune aux femmes et aux hommes qui fait que nous ne pouvons pas solliciter leurs efforts pour accomplir les mêmes fonctions. De ce point de vue, ce n'est pas le fait de considérer l'un comme « *faible* » et l'autre comme « *fort* » qui crée les injustices au niveau de la répartition des charges publiques, mais c'est l'absence d'une éducation commune à tous. Il faut de ce fait, abroger toutes les sélections liées à l'éducation des enfants dès la prime enfance. C'est dès la prime enfance que la répartition des tâches le plus souvent commence. Camion de pompier par exemple pour les petits garçons et une poupée pour la petite fille ; la cuisine et la cuisson réservées aux jeunes filles et le salon et les journaux aux petits garçons. C'est donc à partir de cette orientation des tâches données aux enfants que le sexe se construit aussi, qu'il devient masculin ou féminin. De ce fait, on ne naît donc pas femme ou homme, on le devient. La maison se voit ainsi divisée en un ensemble de compartiments dans lesquels certains espaces sont réservés aux femmes et d'autres aux hommes. Les milieux réservés au genre féminin sont les plus méprisés et interdits aux hommes alors que ceux du genre masculin sont vénérés ; par conséquent, c'est le sexe féminin qui est dédaigné et le sexe masculin surestimé. Or, pour Platon par l'entremise de Socrate, une telle orientation est injuste car, elle n'offre pas les mêmes possibilités d'épanouissement aux deux genres. Pour solliciter leur énergie pour les mêmes activités, il faut leur accorder la même formation au préalable. C'est dans cette perspective qu'il affirme que « *si donc nous devons avoir recours aux femmes pour les mêmes fonctions que les hommes, il faut leur*

⁷³*Ibid.*, p.123.

⁷⁴Platon, *op. cit.*, 454e.

enseigner les mêmes choses »⁷⁵. Or, le déséquilibre et l'injustice naissent du fait que tous ne bénéficient pas de la même éducation. Aux hommes, « *on leur a donné la musique et la gymnastique* »⁷⁶. Pourtant, il faut que les femmes et les hommes soient initiés dans les mêmes conditions à ces arts, y compris ceux de la guerre. La guerre ne sera plus alors l'exclusivité des hommes parce que présentant des traits physiques impressionnants que la femme. Tous doivent être concernés au même titre à la défense. Cela nous rappelle cette mission salvatrice que les femmes s'assignent dans le *Lysistrata*. Nous pouvons alors entendre Lysistrata dire que « *la guerre, ce sera l'affaire des femmes* »⁷⁷.

Ainsi perçue, Platon se présente comme un révolutionnaire, parce qu'avant lui, la femme ne jouissait pas vraiment au même titre que l'homme, de l'administration de la cité. Jugée différente de l'homme, elle se contentait de vaquer à ses occupations qui, peut être, avaient été établies avant elle, malgré elle et peut être contre elle. Cependant, chez Platon cette différence entre l'homme et la femme n'est que de degré et non de fond. Il ne s'agit pas d'une différence fondamentale entre le genre féminin et le genre masculin. Aussi, la différence entre les hommes et les femmes, de même que la différence qu'il établit entre les chauves et les chevelus, « *n'est en réalité qu'une différence relative et non une différence absolue. Elle est relative à la génération, comme celle qui distingue les chauves et les chevelus est relative à la chevelure* »⁷⁸. De ce fait, au sujet de cette différence, Platon n'admet que les femmes enfantent alors que les hommes engendrent. Le fait que les femmes enfantent et les hommes engendrent est une vieille conception émise par Eschyle, qui stipule que « *c'est l'homme qui est le véritable générateur de l'enfant, même si c'est du corps féminin qu'il naît* »⁷⁹. Mais, Platon enfin de compte, ne pense pas que le fait d'enfanter ou d'engendrer doit conférer à l'une ou à l'autre un rôle déterminé dans la cité. Tous doivent au même titre s'investir dans l'édification de la cité. Platon reste alors indifférent par rapport aux sexes afin d'établir l'égalité voire la parité dans le travail car,

Prendre en compte la réalité biologique de la différence des sexes ne revient pas à enfermer femmes et hommes dans des histoires d'hormones et des rôles inéluctables. La dissemblance n'est pas l'inégalité : ce n'est pas

⁷⁵ *Ibid.*, 451e, p.264.

⁷⁶ *Ibid.*, 452a.

⁷⁷ Aristophane, *op cit.*, p.133.

⁷⁸ Sylviane Agacinski, *op. cit.*, p.141.

⁷⁹ *Ibid.*, p.142.

*la première qu'il faut renier, c'est la seconde
qu'il convient d'éradiquer*⁸⁰.

Toutefois, un ensemble de questions va réorienter le débat à savoir s'il s'agit des choses réalisables ou non ? La femme peut-elle réellement s'associer à l'homme pour accomplir les mêmes tâches, aucune tâche ou alors une partie des tâches ? De ces deux genres, qui est le mieux disposé à défendre ? Au moment de la mise en place des jalons de la cité platonicienne, il avait été convenu (entre Glaucon et Socrate) que les tâches étaient assorties de la nature de chacun. Or, Glaucon pense que la femme diffère fondamentalement de l'homme par nature. Autrement dit, parce que la nature de la femme est différente de celle de l'homme, les deux protagonistes ne peuvent pas s'investir dans l'exercice des mêmes fonctions, car « *une nature distincte doit se consacrer à quelques activités distinctes* »⁸¹. Cela est alors contradictoire à ce que nous affirmions précédemment à savoir que la femme et l'homme doivent tout faire en commun. Autrement dit, ce qui est reproché à Glaucon, c'est la conception selon laquelle « *les natures distinctes doivent se consacrer aux mêmes occupations* »⁸², ce qui sera contradictoire dans cette nouvelle perspective. De ce fait, aux natures différentes, il faut attribuer des occupations différentes et les natures identiques, les mêmes occupations.

Mais, que les natures différentes n'obéissent pas aux mêmes occupations et que les natures identiques s'accordent pour les mêmes tâches, cela renvoie justement à l'accent qui est mis sur « *l'espèce d'altérité et de similitude* ». Ce qui serait alors absurde de voir la nature des hommes chauves et celles des hommes chevelus, bien que contraire, ne pas obéir aux mêmes occupations. De ce fait, si l'homme et la femme diffèrent sur le seul point à savoir que « *la femme enfante* » et que « *l'homme féconde* », alors nous « *affirmerons qu'il n'a aucunement été démontré que la femme diffère de l'homme [...] mais nous serons encore d'avis que nos gardiens et leurs femmes doivent exercer les mêmes occupations.* »⁸³. Ainsi, en ce qui concerne l'administration de la cité, n'y a-t-il pas une occupation propre à la femme et à l'homme ? Certes, dans chaque cité, il est à noter que certains sont naturellement doués pour certaines choses alors que d'autres ne le sont pas. Ce qui veut dire que les premiers maîtrisent la chose avec une aisance indéniable et les seconds avec plus de difficultés. Il suffit alors aux premiers d'un tout petit apprentissage, pour exceller dans son art, pour devenir un expert en la

⁸⁰Mme Catherine Vautrin, ex ministre délégué à la cohésion sociale et à la parité de France, *L'Universel (au féminin, op. cit., p.15.*

⁸¹Platon, *op. cit.*, p.267, 453e

⁸²*Ibid.*

⁸³*Ibid.*, p.269, 454d- 454e.

matière alors que d'autres peineront, même en bénéficiant d'un même apprentissage, et d'une durée d'étude assez étendue, à offrir le résultat escompté. Cependant, selon Platon, en ce qui concerne les arts culinaires, le genre féminin semble exceller. Ce qui veut dire que dans toutes les activités, il y a toujours une personne qui se démarque par ses aptitudes à cerner rapidement ce qui lui enseigné mieux que les autres. Mais, d'après Platon, au-delà de cette disproportion en termes de qualités et de dons naturels, la femme et l'homme doivent exercer les mêmes tâches. C'est pourquoi s'adressant à Glaucon, il affirme :

Il n'y a pas, mon ami, d'occupation relative à l'administration de la cité qui appartient à une femme parce qu'elle est une femme, ni à un homme parce qu'il est un homme, mais les dons naturels sont repartis de manières semblables dans les deux genres d'être vivants. La femme participe naturellement à toutes les occupations, l'homme de son côté, participe également à toute, mais dans toutes ces activités, la femme est un être plus faible que l'homme⁸⁴.

Autrement dit, il n'est pas exclu de voir une femme douée dans une activité alors que d'autre ne le sont pas. Il y a par exemple des femmes douées pour la médecine, la musique, la gymnastique, l'art de la guerre alors que d'autres ne le sont pas. Ce qui veut dire que dans l'administration de la cité, et notamment pour la fonction des gardiens, il faut associer aux hommes dont la vertu est le courage, des femmes qui, ont les aptitudes naturelles à la garde. Sauf que, cette aptitude est plus faible chez les femmes et plus fort chez les hommes. Nous revenons donc au point de départ en s'accordant qu'il faut attribuer les mêmes fonctions tant à la femme qu'à l'homme. Il ne serait pas « *contre-nature d'accorder aux femmes des gardiens "une éducation" par l'art de la gymnastique et de la musique* »⁸⁵. C'est la même éducation qu'il faut leur accorder afin qu'ils accomplissent les mêmes fonctions et nous sommes d'accord (Socrate et Glaucon) qu'il s'agit des choses réalisables et bénéfiques pour la cité. De ce fait, nous aurons la linéarité suivante : homme/femme → même éducation → même tâche. Ainsi, comme l'affirme Platon par la bouche de Socrate :

Il faudrait dès lors que les femmes des gardiens se dépouillent de leurs vêtements, puisqu'elles se couvriront d'excellence au lieu de manteau, et il faut aussi qu'elles participent à la guerre comme à tout ce qui concerne la garde de la cité, et qu'elles ne doivent s'occuper de rien d'autre. De toutes ces tâches

⁸⁴Ibid., 455d- 455e.

⁸⁵Ibid.,p.272, 456b.

*cependant, il faut confier aux femmes une part plus légère qu'aux hommes, compte tenu de la faiblesse de leur genre*⁸⁶.

Les gardiens de la cité et aussi les gardiennes, malgré leur côté vulnérable, leur côté faible, doivent s'occuper de toutes leurs tâches en commun.

De tout ce qui précède, il est clair que pour Platon, les hommes et les femmes doivent prétendre aux mêmes avantages, aux mêmes activités dans la cité. Cette égalité dans le travail, entraîne nécessairement « *une égalisation des conditions [de travail] des deux sexes* »⁸⁷, entendue comme un construit social qui fait taire toutes les discriminations liées aux fonctions de la cité. Toutefois, comment Platon à travers Socrate conçoit la question du mariage au sein de sa nouvelle législation ?

⁸⁶*Ibid.*, p. 273, 457a.

⁸⁷Sylviane Agacinski, *op. cit.*, p.137.

CHAPITRE II :

DE L'UNION HOMME/FEMME

I- Le mariage.

Le communisme de Platon n'échappe pas aux questions liées à l'union des hommes et des femmes. Mais, il faut noter que cette union fait l'objet d'une sélection minutieusement organisée par les magistrats. De ce fait, dans le souci de mieux organiser la cité, Platon à travers Socrate pense que les magistrats devraient tout mettre en œuvre pour que les femmes soient communes à tous les hommes. Ce qui signifie que la femme n'est pas la femme de quelqu'un à titre personnel, pareil aussi pour les enfants qui se voient bénéficier d'une paternité et d'une maternité commune. Pour Socrate, une telle initiative est bénéfique pour la cité parce qu'elle abolit les discriminations et la subordination de la femme à l'homme. Mais, selon lui, une telle conception de l'union peut être confrontée à des vives contestations au niveau de sa réalisation. L'action des magistrats et de leurs auxiliaires serait alors à travers une législation excellemment instituée, d'attribuer les femmes aux hommes en fonction d'une nature similaire. Raison pour laquelle Socrate trouve juste :

*Que ces femmes soient toutes communes à tous ces hommes, et qu'aucune ne cohabite avec aucun en privé ; que les enfants également soient communs, et qu'un parent ne sache pas lequel est sa progéniture, ni un enfant son parent*⁸⁸.

Ainsi, ces unions communes auront ceci de particulier que les magistrats décèleront les meilleurs tant chez les hommes que chez les femmes. Les meilleurs hommes vont donc s'unir aux meilleures femmes et les médiocres aux médiocres. Les enfants issus de l'union des meilleurs seront confiés à une nurse pour leur éducation. Elle usera de tous les stratagèmes pour organiser l'allaitement maternel de façon à ce que les femmes viennent leur donner du lait de leur sein sans que chacune d'elle ne reconnaissent sa progéniture. Ce qui veut dire que chaque femme peut donner de son lait à n'importe quel enfant dans un laps de temps mesuré et contrôlé par la nourrice. Les enfants issus de l'union des médiocres seront par contre cachés dans un endroit « *secret et isolé* ». Autrement dit, selon Platon, il faut davantage investir dans la progéniture des meilleures afin de la faire prospérer et avec elle la cité tout entière. Il est donc nécessaire selon notre auteur « *que les hommes les meilleurs s'unissent aux femmes les meilleures le plus souvent possible, et le plus rarement possible pour les plus médiocres s'unissant aux femmes les plus médiocres ; il faut aussi nourrir la progéniture des premiers et non celles des autres, (...)* »⁸⁹. Mais pour que tout cela soit effectif et en l'absence des dissensions internes entre les meilleurs et les médiocres, les magistrats tacheront d'organiser cela secrètement et par un tirage au sort.

⁸⁸Platon, *op. cit.*, p.274, 457c- 457d.

⁸⁹*Ibid.*, 459d.

C'est donc par le secret et la ruse que les mariages sont organisés par les magistrats. Dans leur organisation, ils favorisent la classe des élites, des meilleurs hommes et femmes et délaissent celles des médiocres.

Pour comprendre la préférence de Platon et de Socrate relative à la classe des élites, il faut noter qu'il éprouve du plaisir à contempler les belles âmes. Les âmes médiocres sont pour lui, des âmes qu'il faut sauver des chaînes de l'ignorance. Ainsi, la préférence qu'a Socrate de contempler les âmes intelligentes des beaux garçons, laisse souvent croire que Platon fait prospérer l'amour du même au même, qu'il encourage l'homosexualité. Or, l'homosexualité proprement dite, c'est-à-dire la pédérastie vile et vulgaire consiste dans l'hégémonie de l'éromène (dieu de l'amour charnel) à des fins de jouissance des plaisirs charnels que le corps du beau et jeune garçon peut procurer à l'éraсте, (dieu de l'amour céleste, des belles âmes) qui l'exploite sexuellement. C'est pourquoi dans les *Mémoires*, Xénophon rapporte que Platon éprouvait du dégoût à cet amour Grec qui se fondait sur la jouissance que procure le corps des beaux garçons. Raison pour laquelle, il conseillait à ces concitoyens de « *s'abstenir résolument* » des plaisirs charnels. Il est donc contre la pédérastie contrairement à ce que disent certains penseurs. Xénophon affirme à cet effet que :

Or, quand il [Socrate] s'aperçut que Critias était épris d'Euthydème et qu'il tentait de jouir de lui comme ceux qui usent du corps des autres pour satisfaire leurs désirs amoureux, il s'efforça de l'en détourner, en disant qu'il était indigne d'un homme libre et inconvenant pour un honnête homme de solliciter celui qu'il aime et dont il recherche l'estime en le priant et suppliant de lui accorder une chose qui n'est rien moins qu'honnête. Comme Critias restait sourd à ces exhortations et ne se laissait pas détourner de son dessein, on rapporte que Socrate dit, en présence de plusieurs personnes et d'Euthydème, que Critias lui paraissait être dans le cas d'un cochon en désirant se frotter contre Euthydème comme les cochons contre les pierres⁹⁰.

C'est donc parce que l'homosexualité se réduit à la chair, qu'il ne s'agit pas chez Platon de cet amour. L'amour dont fait allusion Platon, est l'amour de la science, de la beauté spirituelle des jeunes garçons. C'est cet amour platonique qui pousse délibérément une âme vers une autre. Il s'agit selon Lucien Ayissi de « *l'homophilie intellectuelle (...) c'est-à-dire*

⁹⁰Xénophon, *Mémoires*, traduit par Henri Grégoire, livre I, Chapitre III, Paris, Société d'Édition « LES BELLES LETTRES », 1939, p.302.

cet amour chaste qu'une âme éprouve pour une autre et qui l'emporte de beaucoup sur l'amour des corps, se distingue nettement de l'homosexualité dont la fin est la jouissance des délices sexuels »⁹¹. Autrement dit, notamment dans le *Banquet*⁹², Platon souligne à travers Diotime de la Mantinée que l'amour véritable ne consiste pas dans la satisfaction des plaisirs du corps mais dans l'amour indéfectible à l'égard de la beauté car, ce qui provient de l'esprit est éternel alors que ce qui vient du corps est éphémère, soumis à la loi de l'instabilité. Ainsi, « *Le véritable amour ne réside donc pas dans le commerce charnel, fût-il celui qu'Aghaton et Alcibiade qui désirent vainement s'entretenir avec un éraste aussi sage et vertueux que Socrate* »⁹³.

Cependant, pour ce qui est de l'organisation des mariages, les attentes seront à la hauteur d'un tel événement avec la présence des poètes qui composeront des hymnes convenants aux cérémonies d'une telle ampleur. Le nombre de mariage quant à lui sera établi par les magistrats, compte tenu des guerres, des maladies et d'éviter que la cité soit trop grande ou plus petite. Des tirages au sort seront organisés de manière à ce que « *l'homme médiocre, après chaque union, en rende le sort responsable, et non les dirigeants.* »⁹⁴. De ce fait, comment la procréation aura-t-elle lieu dans un tel contexte ?

II- La procréation

En ce qui concerne la procréation, elle ne se fera pas de manière anarchique, mais obéirait à une législation qui établit l'âge requis. Autrement dit, la maturité sonne le tocsin d'une procréation légale et légitime. Elle est celle du corps et de l'esprit. La femme selon Socrate devient alors en âge d'enfanter pour la cité à partir de vingt ans jusqu'à quarante ans. Pour l'homme, c'est lorsqu'il a atteint sa performance à la course, qu'il peut faire des enfants pour la cité, cela jusqu'à l'âge de cinquante ans. Toutefois, s'il advient parmi eux une personne qui venait à procréer avant l'âge ou après l'âge requis par la législation mise en place, cette personne commettrait une « *faute impie et injuste.* »⁹⁵. L'impiété et l'injustice résulte du fait que l'enfant aurait été conçu dans l'ombre, c'est-à-dire, avant l'âge permis par la loi et par conséquent ne bénéficiera pas des bénédictions des prêtres, des prêtresses et de

⁹¹Ayissi Lucien « La logique hédonistique de l'homosexualité au regard de l'éthique de la vie » in *Annales* de la Faculté des Arts, Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Yaoundé 1, Volume 1, N° 10, Nouvelle série 2009, pp. 159-176.

⁹²Platon, *Le Banquet* ou (De l'Amour), traduction de Dacier et Grou, Paris, Editions électronique, Charpentier, (1873).

⁹³Lucien Ayissi, *op. cit.* p.167.

⁹⁴Platon, *La République*, *op. cit.*, p.278. 460a.

⁹⁵*Ibid.*, p.280, 461a.

la cité elle-même. Ces rites religieux sont réservés aux parents qui ont reçu l'onction de procréer et qui se donnent corps et âme dans le mariage. Ceux qui se soustraient à cet ordre, ceux qui vont procréer avant ou après l'âge de la maturité, vont donner à la cité « *desenfants bâtards dépourvu de toute légitimité et de toute consécration* »⁹⁶.

Ainsi, lorsque ces femmes et ces hommes auront dépassé l'âge de procréer, la législation prévoit qu'ils s'unissent avec qui, ils veulent. Sauf, les hommes avec « *leur fille, leur mère, les filles de leurs filles et les femmes en remontant plus haut que la mère ; il en sera de même pour les femmes : sauf avec leur fils, leur père et les parents de ceux-ci en ligne ascendante ou descendante.* »⁹⁷. L'inceste est de ce fait formellement prohibé. Ceux qui seront alors nés d'un même père et d'une même mère s'appelleront frère et sœur, cela jusqu'à la dernière descendance. Les frères et sœurs pourront tout de même cohabiter avec la probation de la Pythie : « *telle est donc la communauté des femmes et des enfants pour les gardiens de la cité.* » conclut Socrate en s'adressant à Glaucon.

Socrate relance le débat en cherchant à savoir comment les enfants seront formés et ce qui peut être pris comme le plus grand Bien et comme le plus grand mal au sein d'une cité ; de voir si ce qui vient alors d'être formulé obéirait heureusement avec cette trace du Bien, et ne s'accommoderait pas avec celle du mal.

III- la formation des enfants à l'art de la guerre.

⁹⁶*Ibid.*

⁹⁷*Ibid.*,p.280, 461c.

Pour lui, dans la cité, la meilleure, les individualismes doivent être supprimés, car c'est l'expression individuelle des sentiments de ce genre qui la divise. Or, la division est pour Socrate le plus grand mal. Les citoyens doivent alors tout partager ensemble, que se soit les peines, que se soit les plaisirs. Il ne doit avoir aucune hiérarchie entre l'homme et la femme. Voilà pourquoi, selon lui, la cause du plus grand bien pour la cité est la communauté des femmes et des enfants. La bonté de cette cité est d'autant plus effective lorsque les lois sont justes et bonnes car, « *grâce aux lois, les hommes vivront à tous égards en paix les uns avec les autres* », il affirme à cet effet que :

Les hommes et les femmes doivent garder en commun, soit en demeurant dans le cité, soit en allant à la guerre, et qu'ils doivent chasser ensemble comme chez les chiens, et qu'ils doivent autant que possible de toutes les façons accomplir toute chose en commun ? Et en faisant les choses de cette manière, ils réaliseront donc les choses les plus belles et rien qui soit contraire à la nature de la femme dans son rapport à l'homme, dans la mesure où chacun des sexes existe par nature en communauté avec l'autre⁹⁸.

Les jeunes qui sont alors engagés dans la guerre sont totalement sous la surveillance de leurs encadreurs. Ils entraînent des enfants vigoureux, capables de faire face à l'adversité, aux affres de la guerre. Cette expédition sera l'occasion pour eux de bien observer toutes les stratégies, les traquenards posés par leurs aînés afin de venir à bout de l'ennemi. Ce sera donc pour ces jeunes une opération d'apprentissage. Le but étant de relayer leur parent quand ils seront vieux. Mais, ceux qui seront dans l'incapacité de faire face aux dangers, de porter les armes, seront réduits à exercer le métier d'artisan ou d'agriculteur. Par contre, celui qui excelle par des actions valeureuses et téméraires au front, doit bénéficier des honneurs en cours d'expédition par des jeunes gens. En les honorant, « *nous fortifions les hommes et les femmes de valeur* »⁹⁹. Ceux qui auront trouvé la mort au cours de l'expédition, mais s'étant néanmoins illustrés par des actions nobles, patriotiques et louables auront droit aux hommages dignes. Une telle cité sera alors effective que lorsque les rois deviendront philosophes et les philosophes rois, ou :

à moins que, dis-je, les philosophes n'arrivent à régner dans les cités, ou à moins que ceux qui à présent sont appelés rois et dynastes ne

⁹⁸*Ibid.*, p.289, 466c- 466d.

⁹⁹*Ibid.*, p.293, 468e

philosophent de manière authentique et satisfaisante et que viennent à coïncider l'un avec l'autre pouvoir politique et philosophie ; à moins que les naturels nombreux de ceux qui se tournent séparément vers l'un et vers l'autre n'en soient empêchés de force, il n'y aura pas, mon ami Glaucon, de terme aux maux des cités ni, il me semble, à ceux du genre humain¹⁰⁰.

La cité de Platon est alors d'autant plus juste qu'elle respecte l'équilibre entre les sexes. La justice réside d'abord en l'Homme lui-même et dans la société tout entière. Et, cette « justice des sexes » devrait selon Platon reposer sur l'organisation philosophique de la cité ou, que la politique devienne servante de la philosophie. Bref que les rois se mettent à philosopher ou que les philosophes deviennent des rois, cela dans le but de garder la relation constante qui existe entre politique et philosophie, est une nécessité ; car, la philosophie est nécessairement politique d'autant plus qu'elle s'intéresse aux affaires de la *polis*. Ainsi, philosophie et politique sont au service de l'homme. C'est ce que semble dire Sylviane Agacinski lorsqu'il affirme que :

La possibilité de transformer les rapports entre les sexes existe, on le sait bien, mais elle est nécessairement philosophique et politique. Philosophique, si l'on croit que la philosophie peut et doit contribuer à modifier notre façon de penser. Politique, si l'on croit que des forces et des actions politiques peuvent et doivent transformer l'organisation des sociétés, notamment les rapports entre les sexes¹⁰¹.

De ce fait, il y a une interdépendance entre la philosopher et la politique, ceci dans le but d'améliorer considérablement les conditions de vie des êtres humains. Philosophie et politique sont donc indissociable.

Conclusion partielle

¹⁰⁰*Ibid.*, p.301, 473d- 473e

¹⁰¹Sylviane Agacinsky, *op. cit.*, p.22.

De ce qui précède, il en ressort que l'homme et la femme dans la cité platonicienne bénéficient des mêmes privilèges. Avec notre auteur, la femme sort de son lieu d'enfermement et d'assujettissement qu'est le gynécée pour gagner l'extérieur et s'épanouir véritablement. Elle n'est plus seulement tenue à ses pénates, mais peut s'investir au même titre que l'homme sur l'espace public. Il y a de ce fait une dualité entre l'intérieur et l'extérieur, le dedans et le dehors, mais c'est l'extérieur qui finit par mettre l'homme et la femme au même diapason. L'intérieur reste cet espace où s'expriment toutes les violences à l'égard de la femme. Et pour Platon, il est inadmissible de continuer à exercer une pression sur elle, en l'embrigadant, en l'écrasant par toutes les forces masculines d'oppression. Pour cela, elle doit bénéficier de la même pédagogie que l'homme afin qu'ils accomplissent tous les deux, des tâches communes. Il engage donc le couple masculin/féminin dans un projet commun de construction de l'avenir. Cependant, chez Platon cette liberté de la femme vient au prix d'une déconstruction de la famille, du couple père/mère. Il peut sembler utile pour promouvoir l'égalité des sexes de refuser toutes les discriminations sexuelles dans la division du travail. Mais, lorsque Platon rend commune toutes les femmes, empêche les enfants de reconnaître leurs parents et d'organiser secrètement les mariages, n'est-ce pas là une volonté de faire perdre toute la structure différentielle des sexes ?



TROISIEME PARTIE :
LES PROBLEMES LIES A LA PHILOSOPHIE
PLATONICIENNE DU GENRE

Introduction partielle

Bien qu'étant élaborée avec tout le génie d'un des plus grands philosophes de l'humanité, la conception platonicienne du genre n'échappe pas à ce qui sous-tend même le discours philosophique, à savoir la critique, le débat. La critique étant l'un des principes fondamentaux de la philosophie, la pensée de Platon n'est donc pas exempte de toute observation. C'est pourquoi l'examen de cette pensée nous amène à réfléchir sur les problèmes liés à la conception platonicienne du genre d'une part, et d'autre part à énoncer le bien fondé de celle-ci dans le processus de libération des femmes.

CHAPITRE I :
LA PHILOSOPHIE PLATONICIENNE DU GENRE ET SES
PROBLEMES DE PERTINENCE

La philosophie se veut une discipline critique fondée sur la remise en question permanente. Aucune vérité ne doit faire l'objet d'un évangile. C'est la raison pour laquelle la conception platonicienne du genre semble à notre avis susciter quelques interrogations notamment au sujet de l'abolition du couple femme/homme voire père/mère et du caractère autoritaire avec lequel le mariage est organisé. Ainsi perçue, c'est sur ces points que nous essaierons de dialoguer avec Platon, sachant que dans le dialogue il y a réfutation et/ou accord.

I- L'abolition de la famille

La République platonicienne aujourd'hui, et bien de penseurs sont de cet avis, pose des sérieux problèmes à la famille et semble prêter le flanc à la suppression totale de celle-ci. Traditionnellement, la famille est un groupe formé par des personnes apparentées ou étroitement unies par l'alliance ou par accord mutuel. De nos jours, c'est-à-dire « *dans les sociétés contemporaines, [c'est] le groupe formé par le père, la mère et les enfants* »¹⁰². Aujourd'hui encore, certains voudraient qu'on la définisse comme l'union de deux êtres sans toutefois spécifier le genre du couple, qu'il soit masculin/masculin, féminin/féminin ou masculin/féminin. Mais, c'est la première définition classique qui nous intéresse ici. De cette union entre un homme et femme peut survenir un troisième membre appelé enfant. Il y a de ce fait une nécessité des deux composantes sexuelles mâle et femelle en vue du vivre ensemble harmonieux et de la procréation. Il y a donc comme une sorte d'incapacité des deux sexes d'exister l'un sans l'autre et dont la substance essentielle de cette nécessité d'être ensemble, est l'amour et le sexe, c'est-à-dire l'érotisme en vue de perpétuer l'espèce. C'est pourquoi en parodiant Platon nous distinguons la déesse de la vie (Aphrodite la féconde) et la déesse de l'érotisme (Aphrodite la voluptueuse). Et c'est parce que les deux déesses sont sœurs qu'elles sont intimement liées et par conséquent inséparables. C'est ainsi qu'en établissant une différence des points vue entre Aristote et Platon, Sylviane Agacinski semble accorder plus de crédit au disciple de Platon.

Pour Agacinski, les approches entre ces deux philosophes Grecs diffèrent au sujet de la valeur qu'ils accordent à la génération. Bien qu'étant l'un des philosophes les plus misogynes de l'histoire, Sylviane Agacinski trouve chez Aristote une pensée de la mixité. Pourquoi ? Tout simplement parce que la génération est si chère à ce dernier car, le fait pour un couple d'avoir des enfants est un désir non négligeable chez les Hommes. Contrairement à Aristote, et c'est là le dédain qu'Agacinski éprouve envers Platon, c'est que la procréation est une

¹⁰²André LALANDE, *op. cit.*, p.341.

nécessité pour la cité. Les Hommes chez Platon ne recourent pas à la reproduction parce qu'elle constitue un besoin fondamental, mais tout simplement parce qu'elle favorise non seulement de garder un nombre stable de citoyen, mais aussi permet la sélection des nouveau-nés. Plus ces nouveau-nés ont une âme élevée, plus ils sont pris en considération et moins leur âme est intelligible moins ils sont estimés. C'est dans ce sens qu'Agacinski pense que :

Le fait d'engendrer une descendance répond, pour Aristote, à un désir très fort chez les êtres humains en général, en même temps qu'il est la condition évidente de la survie de la cité. A l'inverse, pour Platon, la reproduction est une nécessité pour la cité, tandis qu'elle n'intéresse pas beaucoup les individus. Elle les intéresse d'autant moins qu'ils ont une âme plus élevée¹⁰³.

La question des enfants est donc envisagée du point de vue politique parce qu'elle repose sur la seule volonté des magistrats de la République. Ceux-ci pensent le problème des enfants sous un double angle : quantitatif et qualitatif, « *quantitatif, afin de conserver un nombre stable de citoyens, et qualitatif afin de sélectionner les nouveau-nés* »¹⁰⁴. Si Platon n'a donc aucun intérêt pour la famille ou du moins pour le « couple père/mère », qu'advientra l'humanité ? Sachant que c'est en tant que père et mère que l'homme et la femme fructifient l'humanité ou tout au moins perpétuent l'espèce humaine. L'humanité pourra-t-elle se constituer sans l'homme comme père et sans la femme comme mère ? Le seul fait de considérer dans l'union l'aspect homme/femme tout en négligeant la dimension père/mère, montre que Platon a un mépris pour la procréation. Or, selon Agacinski, « *c'est justement l'homme comme père et la femme comme mère qui constituent le couple structurant traditionnellement les sociétés* »¹⁰⁵. Ainsi, si pour Platon la reproduction ne représente aucun intérêt ou du moins l'intérêt de celle-ci devient important lorsque ses produits ont des âmes douées de sagesse, il est évident qu'elle permet à la cité de garder un nombre stable de citoyens. Ainsi, comment conçoit-il la question du mariage ?

II- Le problème de l'union

¹⁰³S. Agacinski, *op. cit.*, p.139.

¹⁰⁴*Ibid.*, p140.

¹⁰⁵*Ibid.*, p.137.

La politique chez Aristote trouve son fondement dans l'association entre l'homme et la femme. L'Homme est chez ce penseur « un animal politique »¹⁰⁶, c'est-à-dire qu'il est appelé à vivre en société tout en se mêlant avec les autres dans le but de servir la cité. Les hommes et les femmes vivent alors en toute liberté et peuvent s'unir volontairement et s'épanouir en toute quiétude. Ce qui n'est pas selon Agacinski le cas chez Platon. D'après ce dernier, ce sont les magistrats de la République qui, à l'aide d'un tirage au sort préalablement falsifié par eux, que les unions entre les gardiens de la cité sont organisées. Les magistrats de la République platonicienne privilégient de ce fait les mariages entre les femmes et les hommes excellents y compris leurs progénitures, alors que l'union des femmes et des hommes médiocres est négligée et par conséquent leurs enfants aussi. Le mariage ici n'est pas cette union légale contractée entre un homme et une femme, mais est le résultat d'un sort truqué par les magistrats de la cité. Le mariage ne repose pas sur un libre engagement des époux. Agacinski pense alors que « *Platon unifie autoritairement la cité et efface la différenciation sociale et culturelle des sexes, creusant l'écart entre la part animale des humains (qui copulent et procréent en vue d'améliorer la race) et leur part politique (qui les voue à servir au mieux la cité).* »¹⁰⁷. Et aussi, parce que les individus n'ont pas la liberté de choisir sur la base d'un sentiment personnel leur partenaire, cela « *révèle combien les individus sont ici considérés comme un troupeau passif et confirme la nature ultra-autoritaire du régime* »¹⁰⁸.

La République de Platon semble ne pas laisser la place à la volonté des individus dans la mesure où ces derniers en subissant fatalement le sort truqué dans le cadre de leur mariage font des enfants avec lesquels ils n'auront aucun contact. Car, Platon fit instaurer une législation interdisant tous liens entre géniteurs et enfants, de même qu'entre enfants et géniteurs. Que se soit le père ou la mère, il lui est interdit voire impossible d'avoir des contacts avec son enfant. L'enfant n'est donc pas l'enfant d'une tierce personne mais l'enfant est de tout le monde. L'éducation de ces enfants est réservée aux nurses, qui sont des « fonctionnaires spécialisés »¹⁰⁹ de la cité. Les parents n'ont donc aucun lien affectif avec leur progéniture et par conséquent c'est le couple parental qui est supprimé voire les liens maternels et paternels avec les enfants sont déconstruits. C'est la raison pour laquelle Agacinski une fois de plus pense que :

¹⁰⁶ Aristote, *Les Politiques*, traduction inédite, introduction, bibliographie, notes et index par Pierre Pellegrin, livre I, Chapitre II, Paris, GF Flammarion, 1990, p.90.

¹⁰⁷ Sylviane Agacinski, *op. cit.*, p.138.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 140.

¹⁰⁹ *Idem.*

Des êtres qui s'accouplent en fonction d'un tirage au sort et font des petits avec lesquels ils n'auront aucune relation sont considérés comme du simple bétail. Ils sont masculins ou féminins par leurs organes génitaux, mais ils ne sont ni maris et femmes, ni pères ni mères¹¹⁰.

Ainsi perçue, le mariage chez Platon repose sur des bases assez autoritaires. La République platonicienne sur ce fait semble être une République autoritariste, parce qu'elle muselle les individus et n'accorde aucune intimité tant aux femmes qu'aux hommes. Détruisant tous les liens sociaux, notamment le mariage, la République de Platon sape par ce fait même l'identité sexuelle des personnes. Bien que Platon veuille poser l'égalité entre l'homme et la femme tout en supprimant ce qui caractérise chacun ou veuille poser l'égalité dans l'indifférence des sexes, cela obstrue ou tout au moins efface considérablement l'identité de chacun. Si le mariage n'est pas le résultat d'un consentement libre entre les époux, s'il n'est pas le fruit de leur libre volonté, comment les individus et précisément les femmes pourront s'épanouir véritablement ? Sachant que c'est grâce à l'autonomie de leur volonté que les individus se soustraient effectivement de la tutelle¹¹¹, du système de domination, comment envisager donc la libération des femmes au sein d'une République « ultra-autoritaire » ? Comment concevoir l'égalité tout en supprimant la différence des sexes ? De telles inquiétudes nous amèneront d'une part à revoir le bien fondé de *La République* et d'autre part à suggérer les conditions véritables de la libération de la femme.

¹¹⁰*Ibid.*, p.143.

¹¹¹E. Kant, *Qu'est ce que les lumières ?* Traduit par J. Muglioni, Paris, Les Classiques Philosophiques, Hatier, 1999.

CHAPITRE II :

L'ACTUALITE DE LA PHILOSOPHIE PLATONICIENNE DU GENRE

Le problème de l'aliénation des femmes est un problème de l'humanité tout-entière, puisqu'elles ne sont pas les seules victimes de la domination masculine. Ne vivant pas en vase

clos dans la société, cette oppression sur les femmes, a des répercussions tant sur elles-mêmes que sur son oppresseur et sur les enfants qui en pâtissent, de même sur l'humanité qui régresse considérablement. C'est pourquoi, n'en déplaisent à certains qui se cramponnent sur leur ère de macho, parler de la libération de la femme, c'est aussi parler de la libération de l'homme et de l'humanité tout-entière. C'est dans ce sens que la République de Platon malgré ses limites s'avère intéressante tant sur le plan politique que social.

I- Actualité sur le plan politique

La République est un ouvrage dans lequel Platon s'évertue à construire une cité juste. Autrement dit, Platon cherche à établir les fondements de la chose publique (*respublica*) selon la justice (*dikè*). Malgré ses prises de décision souvent peu orthodoxes, cet ouvrage reste le premier livre, à notre avis, qui a permis à la femme de se positionner non plus au bas de l'échelle, mais à un niveau égal à celui de l'homme. La lecture du livre V qui a fait l'objet de notre travail, permet de comprendre que Platon loin d'être misogyne ou phallocrate redonne aux femmes les mêmes obligations sociales que les hommes, puisque la cité a indifféremment recours aux hommes et aux femmes pour les mêmes fonctions. Il faut de ce fait, leur donner la même éducation à savoir la musique, gymnastique et une formation aux pratiques guerrières. En ce sens, s'opposant aux conceptions en vigueur à Athènes, Platon par l'entremise de Socrate affirme que les femmes doivent s'entraîner au gymnase, à l'équitation et au port des armes. Ce changement de valeur ou tout au moins cette « révolution copernicienne » opérée par notre auteur, permet justement à celle qui jadis était tapis dans l'ombre, d'avoir voix au chapitre. Du silence à la parole, du statut de non citoyen à la citoyenneté, de l'Un au Multiple, du particulier à l'universel, Platon semble contrevenir à la législation en vigueur voire aux coutumes Athéniennes en offrant aux femmes une place en public.

Le fait est que les Grecs n'avaient pas pour habitude d'accepter la différence. L'Autre (la femme) n'existait pas en tant que personne autonome douée de volonté. Parménide par exemple n'accepte que la seule existence de l'Être et non l'inverse. L'Être est, le non-Être n'est pas. Ce penseur présocratique avait donc du mal à « concevoir l'Être dans son rapport dialectique au Non-Être. L'Être Parménidien se caractérise par son identité absolue à soi. De cet Être, il ne peut naître le multiple, car de toute éternité, l'Être est immuablement le même, à la même place, ne subissant ni accroissement ni division. Et comme l'Un ne peut être que mâle, comme Dieu lui-même... »¹¹². C'est la raison pour laquelle ce livre est d'autant plus intéressant qu'il refuse l'hégémonie de l'Un masculin au profit du multiple homme/femme. L'Un ne peut véritablement féconder l'existence humaine, en tant qu'elle est harmonie des contraires, l'existence humaine a besoin de l'altérité, du multiple gage d'une humanité paritaire. Platon semble alors être le tout premier penseur de la mixité voire de la

¹¹²NkoloFoé, *op. cit.*, p.198.

gémellité parce qu'il conçoit les rapports humains non pas sous une perspective andocentrique ou gynocentrique, mais sous un angle englobant le couple homme/femme. L'homme tel un monarque ne jouit plus tout seul de la souveraineté et de la citoyenneté mais la partage avec son compagnon indéfectible, sa partenaire au quotidien qui est la femme. La femme aussi, avec Platon devient souveraine ; une souveraineté qui vient remettre en doute la pseudo-supériorité de l'homme. C'est dans cette perspective que nous pouvons entendre à nouveau NkoloFoé lorsqu'il affirme que :

Si le concept de souveraineté féminine a quelque chose à apporter à l'humanité contemporaine, c'est précisément dans la mesure où il peut permettre de rompre avec une conception totalitaire du monde, et où il disqualifie le complexe de l'un. Ce n'est qu'ainsi qu'il peut être en accord avec le véritable humanisme¹¹³.

Un humanisme qui prend tout son sens dans le communisme platonicien. Il est question du rapport mixte entre les sexes, puisque Platon promet la parité dans les charges politiques. La société est d'autant plus saine et équilibrée qu'elle intègre l'apport gémellaire de l'homme et de la femme dans le cadre de sa construction car, comme l'énonce un proverbe africain, « une seule main ne peut attacher un panier ». Les femmes et les hommes sont appelés aux mêmes charges publiques, afin d'assurer l'équilibre d'un bon gouvernement si chère à Platon. Ainsi, le fait d'accéder aux mêmes charges a pour souci majeur l'intérêt de la cité voire de l'Etat qui mobilise toutes les ressources disponibles pour son édification. C'est dans ce sens que Julia Annas pense que « *l'admission des femmes aux mêmes charges que les hommes, formulée dans la République, n'est d'ailleurs pas inspirée par un souci d'égalité entre les sexes, mais par l'intérêt de l'Etat – Cité – soucieux de bénéficier de toutes les ressources humaines disponibles* »¹¹⁴. La volonté générale est le principe supérieur qui régit les rapports entre l'homme et la femme chez Platon. Raison pour laquelle la différence entre les sexes n'est donc plus un principe discriminant mais fait partie chez Platon des autres différences accidentelles au même titre que les chauves et les chevelus.

Ainsi perçue, la République de Platon a besoin de toutes ses composantes pour être exemplaire. Que se soient les hommes, les femmes ou les enfants, tout le monde y participe activement car, chez Platon « *les mêmes capacités de l'âme sont présentes chez les hommes et les femmes, et que les uns et les autres méritent la même éducation* »¹¹⁵. Loin de penser que

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ Julia Annas, « Platon, Aristote, et la différence des sexes », in *Histoire des femmes*, Dir. G. Duby et M. Perrot, t.1, l'Antiquité, Plon. Cité par Françoise Collin, Evelyne Pisier, Eleni Varikas, *Les femmes de Platon à Derrida, Anthologie critique*, Paris, Plon, 2000, p.29.

¹¹⁵ *Ibid.*, p.31.

Socrate à travers Platon avait un mépris pour les femmes, il les affectionne d'autant plus qu'elles ont une âme qui accouche la sagesse, « *Diotime est d'ailleurs l'incarnation de la sagesse, et Socrate affirme avoir beaucoup à en apprendre* »¹¹⁶. Mais, il n'y a pas que Diotime parmi les femmes que Socrate aime à discuter, à écouter. Aspasia, née à Milet est par exemple l'inspiratrice du discours de Socrate dans le *Ménexène* de Platon, « *avec Phidias, elle dissertait des arts, avec Socrate de philosophie* »¹¹⁷. Epris du Beau, Socrate se complaît à contempler les belles âmes. Cette idée nous est retranscrite par Athénée qui rapporte que, Aspasia conseilla à Socrate, amoureux d'un jeune garçon de se remplir l'esprit de l'enthousiasme de la poésie et des charmes de la musique, car c'est là le premier lien de l'amitié. Socrate en fut si ému qu'il en pleura¹¹⁸. Aussi, Socrate affirme comme le rapporte Régine PIETRA que « *j'ai eu la chance, dira Socrate dans le Ménexène de Platon, d'avoir eu pour maître une femme des plus distinguées dans l'art oratoire* »¹¹⁹.

De tous ses témoignages, il en ressort que Platon à travers Socrate aime à s'entretenir avec les femmes douées d'intelligence et par conséquent n'éprouve aucun dédain à leur égard. Les femmes qui se distinguent par leur sagesse sont chez Platon des femmes dignes de valeur. L'histoire de l'humanité en a d'ailleurs connu des femmes savantes et qui ont occupé des chaires de philosophie ou ce qui en était l'équivalent. Nous pouvons citer entre autre Julia Domna à Rome, Théano, promue à la tête de l'école pythagoricienne, des initiatrices fabuleuses comme Diotime et Aspasia auprès de Socrate et bien d'autres. La Grèce a donc connu des femmes dont l'intelligence fut indéniable. Ainsi, Pour Platon, les femmes peuvent démontrer bien de choses au même titre que les hommes et par ce fait, doivent accéder à l'universel car, « *l'accès à l'universel a aussi une portée plus concrète : c'est l'accès aux fonctions politiques, la politique étant la gestion de l'universel pour une collectivité* »¹²⁰. Il y a donc chez Platon une parité parfaite entre l'homme et la femme.

II- Actualité sur le plan social

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ Régine PIETRA, *op. cit.*, p.26.

¹¹⁸ Athénée, *Banquet des sophistes*, V, 219d. Cité par Régine PIETRA, *Idem.*

¹¹⁹ Platon, *Ménexène*, 235e, cité par Régine PIETRA, note 30, p.27.

¹²⁰ Mme Catherine Vautrin, *op. cit.*, p.15.

La philosophie platonicienne du genre a été dans ce cas l'instigatrice de nombreuses politiques sociales de développement. L'inégalité entre hommes et femmes persiste dans la vie publique et dans les instances décisionnelles. Les femmes sont toujours sous-représentées dans les gouvernements, les assemblées législatives et dans beaucoup d'autres secteurs cruciaux influant sur l'opinion publique tels que l'art, la culture, les médias, la religion. Dans seulement 16 pays, les femmes occupent plus de 15% des charges ministérielles et dans 59 autres, elles ne sont titulaires d'aucun poste ministériel¹²¹. Certes dans pratiquement tous les pays, les femmes ont acquis le droit de vote mais, leur nombre dans les parlements est toujours très faible. En 1994, dans le monde entier, les femmes parlementaires ne représentaient que 10% des députés¹²². Les inégalités dans la vie publique trouvent leur premier ancrage dans la vie quotidienne familiale, la distribution inégalitaire des responsabilités et de la division sexuelle du travail qui circonscrit fortement l'espace des femmes et entrave leur participation à la vie publique. A cela s'ajoutent les images stéréotypées et l'a priori social et culturel qui constitue pour elles un obstacle à leur entrée dans des hautes fonctions liées au pouvoir politique et économique. Aussi les femmes occupent rarement des fonctions de direction dans les grandes entreprises: il est toujours exceptionnel de trouver une femme à la tête de l'une d'entre elles ou à un haut poste de responsabilité. Les charges ministérielles du budget et des finances ainsi que les postes de direction des banques centrales sont le plus souvent aux mains des hommes et seul un faible pourcentage des postes de gestion ou d'administration est accordé aux femmes.

Tout cela participe de l'ancienne idéologie de légitimation de la thèse de domination masculine. Mais, avec la philosophie platonicienne du genre, la propriété individuelle tant à disparaître au profit de la communauté. L'intérêt individuel est substitué par l'intérêt collectif qui s'étend aux dimensions de la cité ou tout au moins de la classe des gardiens. Ainsi, les rassemblements les unissent et les font vivre dans la concorde. De ce fait, la cité de Platon n'a ni femmes, ni hommes au sens biologique du terme, mais regroupe en son sein des Hommes. C'est pour cette raison que, la sociologue britannique Ann Oakley¹²³ explique que masculinité et féminité ne sont pas des substances naturelles inhérentes à l'individu, mais des attributs psychologiques et culturels, fruits d'un processus social au cours duquel l'individu acquiert les caractéristiques du masculin ou du féminin. Toutefois la parité entre l'homme et la femme que Platon semble établir dans sa République est relativement

¹²¹Nations Unies, *the World's Women 1995: Trends and Statistics*. Sale number, E.95.XVII.2, New York, 1995.

¹²²PNUD, rapport sur le développement humain, 1995, Economica, Paris, 1995.

¹²³Ann Oakley, *Sex, Gender and society*, Londres, Temple Smith, 1972.

l'égalité dans la jouissance, l'égalité en termes de charges, de fonctions. De ce fait, comment libérer véritablement les femmes et l'humanité tout entière ?

CHAPITRE III :
POUR LA LIBERATION DE LA FEMME ET DE
L'HUMANITE

I- La libération de la femme

La libération de la femme est un processus qui doit commencer dès la base, c'est-à-dire dès sa prime enfance. La femme est asservie dans toutes les sociétés, elle est la seule à subir sa condition. Seulement cet asservissement ne se limite pas à sa seule personne. Il a ses ramifications dans toute la sphère sociale, notamment les répercussions de celui-ci sont observables tant chez la femme que chez l'homme qui l'asservit. C'est la raison pour laquelle Simone de Beauvoir affirme que « *Le problème de la femme a toujours été un problème d'homme* »¹²⁴.

Etant donné que la subordination de la femme à l'homme est le fruit de la culture, c'est dans cette même culture qu'il faut aujourd'hui réinsérer les germes de liberté, la réorienter afin qu'elle redéfinisse la condition des femmes dans l'histoire. La femme naît libre mais c'est la société vue et organisée par l'homme qui l'enchaîne. Nous ne sommes pas loin de ce que pense Rousseau lorsqu'il affirme que « *l'homme est né libre, et partout il est dans les fers* »¹²⁵. La femme naît alors libre mais partout elle se retrouve dans les fers. Il faut dès cet instant commencer à modifier la pédagogie à laquelle dès la prime enfance les individus sont soumis, parce que c'est dans un système d'éducation que les individus deviennent esclaves, se libèrent ou s'épanouissent véritablement. Poulin De la Barre le confirme en pensant qu'« *il faut modifier l'éducation traditionnelle des femmes qui encourage en elle un esprit « factice » de subordination* »¹²⁶. L'éducation qui repose sur la pédagogie de soumission doit être relayée par une pédagogie citoyenne, celle qui donne les mêmes chances politiques, religieuses, culturelles et scientifiques aux hommes et aux femmes. Ainsi, cette nouvelle éducation ne doit plus viser « *à faire des maîtresses de maison mais des citoyennes capables de prendre part à la vie sociale et politique de la communauté* »¹²⁷.

La libération de la femme se doit également de passer par le changement des lois civiles cruelles à son égard, voire de toutes les formes de léthargie esclavagiste de la condition féminine. Voilà pourquoi l'idéal Républicain ou démocratique et la déclaration universelle des droits de l'homme de 1789, exige l'affranchissement et l'affirmation des femmes. Cette nouvelle orientation dans l'éducation délivrera les femmes dont la seule issue pour s'épanouir est le mariage, et de ne plus se cantonner à la seule fonction de ménagère et de berceuse. De ce fait, la libération de la femme s'accompagne simultanément de celle de l'homme car,

¹²⁴S. De Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, Tome 1, 1949, p.222.

¹²⁵J.J. Rousseau, *Du contrat social*, présentation de Henri Guillemin, Paris, UGE, coll. « 10/18 », livre I, Chapitre I, 1973, p.60.

¹²⁶P. De la Barre, cité par E. Badinter in *Emilie Emilie ou l'ambition féminine du XVIII^e siècle*, Paris, Flammarion, 1980, p.30.

¹²⁷Sheila Rowbotham, *Féminisme et Révolution*, petite bibliothèque, Paris, Payot, 2002, p.55.

l'homme subit également les conséquences d'une femme asservie. Par exemple le comportement de la femme est tout simplement lié à la manière dont elle est traitée au sein du foyer. Autrement dit, si elle mène une existence mélancolique, elle ne va transmettre que de la mélancolie à son entourage, si elle vit le stress au quotidien, elle ne va répandre que la tristesse. C'est pourquoi Roger Garaudy pense que « *La libération des femmes est liée à la libération des hommes, le féminisme au socialisme* »¹²⁸. Ainsi, un effort permanent doit être fait pour que les deux conjoints s'enrichissent mutuellement par un processus de libération perpétuelle car, « *la vie en commun de deux êtres libres est pour chacun un enrichissement* »¹²⁹. Pour cela, les femmes elles-mêmes doivent prendre conscience de leur état d'aliénation et manifester le désir de se libérer des chaînes d'assujettissement.

Nombreuses aujourd'hui sont des femmes qui se complaisent à laisser le soin à l'homme d'occuper les devants de la scène à la moindre situation. Face à l'adversité, celles-ci ne manquent pas souvent de dire « c'est toi l'homme, il faut te placer devant ». De telles affirmations nous laissent croire que la femme aime à rester derrière, subordonnée l'homme dans des tâches qui leur sont pourtant communes. Dans ce cas, la femme semble être responsable de sa mise en tutelle. Pour qu'elles s'intègrent véritablement dans la société d'aujourd'hui, elles doivent être disposées à une rééducation au sujet de leur condition, elles doivent subir une cure des mœurs traditionnelles hâtivement et crédulement ancrée dans leur esprit. Loin de se parer inutilement le corps avec les produits cosmétiques de tout bord, les femmes doivent s'investir dans l'entretien de leur âme, à contempler les idées vraies, afin de disposer d'elles-mêmes et sortir de la tutelle dont-elles sont responsables. Alice NGAH ATEBA semble concevoir la libération de la femme dans ce sens lorsqu'elle affirme qu' « *elle ont besoin d'être assez réfléchies pour s'intéresser à elles-mêmes, à leur personne ou à leur personnalité* »¹³⁰.

Cette qualité de la femme à disposer d'elle-même par la réflexion n'est pas très loin de la philosophie cartésienne ou kantienne. Chez le premier c'est la pensée qui confirme notre existence, autrement dit le « *je pense, donc je suis* »¹³¹ de Descartes est la condition sine qua

¹²⁸Roger Garaudy, *op. cit.*, p.108.

¹²⁹S. De Beauvoir, *op. cit.*, T. 2, p.605.

¹³⁰Alice NGAH ATEBA, *Pour un sexe faible fort... la femme face à elle-même*, Yaoundé, Editions Ama, 2003, p.72.

¹³¹René Descartes, *op. cit.*, Quatrième partie, p.54. Et dans les *Méditations métaphysiques*, Paris, Classiques Larousse, 1973. Il déclare qu'il est une chose qui pense et fait de la connaissance de l'entendement le moteur de la volonté « *car affirme-t-il, la lumière naturelle nous enseigne que la connaissance de l'entendement doit toujours précéder la détermination de la volonté* ». p.69.

none de l'affirmation de l'homme en général et de la femme en particulier, il est révélateur de l'humanité de l'homme. Chez le deuxième, il faut davantage parier sur les ressources de la raison afin de se soustraire de la tutelle dont nous en sommes souvent responsables. En d'autres termes, c'est le pouvoir de posséder le « je » dans sa représentation qui fait de l'homme une personne et qui l'élève infiniment au dessus de tous les êtres vivants. Ainsi, une personne n'est pas un objet qui peut être utilisé simplement comme un moyen, une personne est une fin en soi¹³². Voilà pourquoi, libérer la femme c'est libérer l'humanité tout-entière.

II- La libération de l'humanité

La femme n'est qu'un maillon d'une chaîne, c'est-à-dire un membre d'une collectivité composée d'autres femmes, des hommes et des enfants. Entre tous ces membres, il y a interaction, il y a une collaboration indissoluble. Quand un membre du groupe est affecté, il y a nécessairement un impact sur le fonctionnement du reste du groupe. C'est pourquoi nous jugeons que « *penser la mixité, c'est considérer qu'il y a deux versions de l'homme, et se représenter l'humanité comme un couple* »¹³³. La domination d'un sexe sur l'autre est donc perçue comme un échec de l'humanité à pouvoir conjuguer ses efforts dans le sens d'un monde paritairement constitué. Si la parité et la gémellité se présentent comme la solution éthique et politique vers laquelle doit s'orienter la question de l'égalité et de l'affirmation des femmes, c'est parce que partout ailleurs, ni l'homme ni la femme ne résument exclusivement l'humanité et la citoyenneté. C'est pour cette raison que leurs diverses contributions sont nécessairement attendues dans le cadre de la construction d'un vivre-ensemble pacifique et véritablement humain.

Loin de consacrer à l'humanité la puissance de l'*Un* au détriment voire au mépris de l'*Autre*, de l'altérité, l'humanité gagnerait à élaborer une gouvernance paritaire ou gémellaire, c'est-à-dire celle qui n'est ni androcentrée ni gynocentrée, parce que fondée sur la cogestion de celle-ci par les hommes et les femmes qui en constituent le fond démographique universel. Or, « *En consacrant le triomphe de l'Un, l'humanisme et l'universalisme ont révélé leur inaptitude à penser le multiple, et donc la différence et l'altérité* »¹³⁴. Élaborer ainsi une « politique des sexes » revient moins à féminiser la société, comme le pense Roger Garaudy, ni à la masculiniser, qu'à promouvoir le sens de la parité à travers la mise en couple de l'homme et

¹³²E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduction de V. Delbos, revue par Ferdinand Alquié, Paris, Gallimard, 1987.

¹³³S. Agacinski, *op. cit.*, p.101.

¹³⁴NkoloFoé, *op. cit.*, p.197.

de la femme au travail, compte tenu du fait que l'humanité est ce que l'homme et la femme ont tout à fait en héritage. La conception totalitaire du monde met donc en mal le projet paritaire ou gémellaire de l'humanité. C'est pourquoi la souveraineté féminine doit rompre avec l'idéologie de domination du monde sous le prisme d'un seul. Aucune loi ni aucune tradition si vénérable soit-elle ne doit contraindre la subordination de l'un au détriment de l'autre. C'est cette idée que nous retrouvons à nouveau chez Stuart Mill lorsqu'il affirme que :

*Je suis convaincu que les relations sociales des deux sexes qui subordonnent un sexe à l'autre au nom de la loi sont mauvaises en elles-mêmes et forment l'un des principaux obstacles qui s'opposèrent au progrès de l'humanité*¹³⁵.

Ainsi, l'éthique du vivre-ensemble et même du meilleur gouvernement doivent d'abord reposer sur une volonté des pouvoirs publics d'élaborer une véritable « politique des sexes » fondée sur la volonté de dissiper, de façon décisive et définitive, les idéologies de légitimation de la thèse de l'infériorité constitutionnelle de la femme par rapport à l'homme. Ils doivent aussi promouvoir socialement, politiquement et même philosophiquement la culture de la parité, c'est-à-dire de la gémellité parfaite entre l'homme et la femme appelés qu'ils sont, à l'instar des jumeaux à cohabiter ensemble, afin de conduire à bon port le navire-Etat. Ensuite, cette gouvernance doit reposer sur une idéologie philosophique solide, afin de développer l'esprit de liberté et du vivre-ensemble de l'homme et de la femme. L'humanité a besoin d'un monde nouveau avec des hommes et des femmes nouveaux, « *je veux*, écrit Anaïs Nin, *un monde différent, un monde qui ne serait pas né du besoin de pouvoir qui caractérise l'homme et qui est à l'origine de la guerre et de l'injustice. Nous devons créer une femme nouvelle* »¹³⁶.

Ainsi, l'avènement d'une femme nouvelle s'accompagne de l'avènement d'une humanité nouvelle. De ce fait, Le monde nouveau n'advient pas dans une condition d'inertie, d'immanence, mais advient grâce à la volonté qu'ont les femmes et les hommes de créer, afin de manifester leur existence. L'existentialisme implique alors l'entière responsabilité humaine. Dès lors, la libération de la femme et de l'humanité réussira grâce à la volonté solidaire des hommes et des femmes. Dans leur formation biologique par exemple, l'homme et la femme sont égaux, chez certains animaux comme la mante religieuse, le mâle est au service de la femelle. Chez les mammifères la femelle est soumise à la gestation et a moins de force et d'indépendance que le mâle. Mais, l'humanité n'est pas seulement une espèce, c'est aussi une

¹³⁵Stuart Mill, *De l'assujettissement des femmes*, cité par S. De Beauvoir, *op. cit.*, T.1, p.210.

¹³⁶Anaïs Nin, *Etre une femme*, Editions Stock, 1977, p.48.

civilisation au seuil de laquelle la biologie doit s'arrêter car, celle-ci ne peut expliquer que partiellement la situation des femmes ou des hommes. Voilà pourquoi nous pensons que l'évolution doit être collective, l'éducation doit changer, notamment en matière de sexualité et de mixité scolaire. Il faudra aussi faire le deuil du charme féminin.

Conclusion partielle

Arrivé au terme de cette partie réservée aux problèmes liés à la philosophie platonicienne du genre, il ressort que pour libérer la femme de l'oppression masculine Platon offre aux femmes les mêmes charges publiques que les hommes. La partition du privé et du public est supprimée en ceci que notre auteur dessine un modèle communautaire voire

communautariste où les gardiens et les magistrats n'ont en propre ni biens, ni famille. En sacrifiant la famille et les enfants, Platon entrevoit les conditions d'épanouissement des femmes. Toutefois, cela reste insuffisant. Raison pour laquelle nous avons jugé que, dans le cadre de la construction d'un monde paritaire, l'homme et la femme doivent socialement et politiquement parier sur leurs ressources conjointes. Elaborer une véritable « politique des sexes » qui a pour point d'Archimède, une idéologie politique et philosophique inébranlable et véritablement humaine, constitue de ce fait une nécessité.

CONCLUSION GENERALE

Parvenu au terme de notre travail, notre problème portait sur la libération et l'émancipation des femmes. De ce fait, il s'est soulevé une interrogation qui est celle de savoir si le travail peut résolument conduire à la libération des femmes, mieux encore si le travail peut établir l'égalité voire la parité entre les sexes. C'est donc autour de ces questions que nous avons

structuré notre réflexion. Pour résorber ce problème, nous avons organisé notre travail autour de trois parties essentielles.

Dans la première partie, il était question de rendre compte de la représentation générale de la femme dans la Grèce antique. Ainsi, après avoir examiné la tragédie d'Eschyle, d'Euripide, la comédie de Xénophon et d'Aristophane, il ressort que les femmes à Athènes étaient privées des lieux publics au même titre que le métèque et l'esclave. Elles étaient considérées comme l'incarnation du mal, des bêtes sauvages et dépourvues de toute humanité. C'est donc un être qui n'a aucune existence propre, qui vit ou survit par le biais de l'homme. C'est ce dernier qui rend compte de son existence. Elle existe parce que l'homme existe, et de ce point de vue, elle est considérée comme un *mitsein* ou tout au moins comme « un salaud » au sens Sartrien du terme. Sartre justement fait dire à Rocantin dans *La Nausée* qu'il n'y a que des salauds qui se mettent ensemble pour exister. La femme dans ce sens, cherche l'homme pour qu'il rende compte de son existence.

Cette image négative de la femme qui part de sa constitution anatomique, perçue comme éminemment inférieure à celle de l'homme, va être entretenue dans la société par l'éducation de soumission qu'elle recevra. Cette éducation différente et particulière la prépare à la vie de femme soumise et subordonnée à l'homme. L'éducation intellectuelle est négligée et on n'apprend pas à la jeune fille à avoir une existence autonome, à vivre pour soi. L'importance est attachée à son corps, objet d'attraction et de séduction, la finalité étant le mariage. Entre les quatre murs du gynécée, entouré de ses enfants, la vie de la femme se limite à son foyer et le travail ménager reste sa seule activité. Cette destinée singulière de la femme dont les éléments énoncés ci-dessus en constituent les principales causes, la maintient dans l'immanence. La femme dans la Grèce antique n'a donc pas d'activité noble, elle ne jouit pas d'une liberté-agissante. C'est dans ce sens que Platon, tel un révolutionnaire, se propose de soumettre les femmes et les hommes aux mêmes charges dans la société, afin de libérer non seulement les femmes de la dépendance masculine, mais aussi de promouvoir un vivre-ensemble harmonieux. Cette façon de se représenter les rapports hommes/femmes, nous a amenée à la deuxième partie.

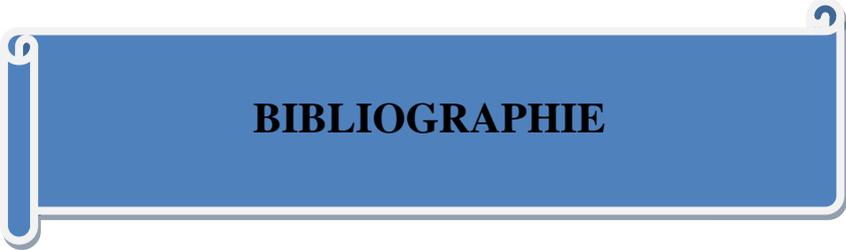
Dans la deuxième partie, il était question d'examiner les rapports hommes/femmes dans la philosophie platonicienne du genre. Ainsi, il en ressort que les rapports entre l'homme et la femme dans *La République* de Platon ne sont pas des rapports de pouvoir où l'un domine l'autre, mais des rapports horizontaux, c'est-à-dire de deux partenaires qui se respectent et

s'estiment mutuellement. Ici, les rapports hommes/femmes s'inscrivent dans le cadre d'une dynamique de construction du vivre-ensemble harmonieux. Dans le souci de dissiper toute forme d'injustice, Platon dans sa République donne les mêmes chances tant aux hommes qu'aux femmes. Mais pour y parvenir à cette parité dans le travail, Platon exige que l'homme et la femme soient soumis à la même pédagogie. Aux hommes, on leur a donné la gymnastique, la musique et même l'art de la cavalerie leur a été enseigné. Les femmes aussi selon Platon doivent apprendre ces arts pour que leurs apports puissent être sollicités au même titre que les hommes.

Délivrer les femmes de l'aliénation du gynécée, de la subordination, de l'immanence, tel est l'objectif de Platon. Avec ce dernier la condition féminine s'améliore et les femmes s'épanouissent véritablement. De la subordination à la collaboration effective, de l'immanence à la transcendance, les femmes accèdent ou tout au moins regagnent leur humanité perdue et sont considérées comme des êtres humains à part entière. D'ailleurs, il a été dit que Platon aime dialoguer avec des femmes éprises de sagesse. Aspasia de Milet et Diotime de la Mantinée sont entre autres des femmes que Platon admire énormément. La cité de Platon, parce qu'elle a besoin de toutes les ressources humaines disponibles, mobilise les énergies de tout bord, c'est-à-dire des hommes et des femmes, dans le cadre de sa construction. Toutefois, pour parvenir à cette proportionnalité sexuelle des tâches, Platon abolit la famille et supprime les liens d'affection entre les parents et leurs enfants, ce qui a fait l'objet de notre troisième partie.

Dans la troisième et la dernière partie de notre travail, il était question de dégager les problèmes liés à la philosophie platonicienne du genre. De ce fait, il ressort que Platon, pour donner un peu plus de liberté aux femmes, a dû abolir la famille. Le fait d'être ensemble des hommes si cher à Aristote n'est pas chez Platon un besoin fondamental, moins encore nécessaire. L'organisation sociale se fait par les magistrats qui, par la suite rendent le sort falsifié par eux responsable du malheur ou du bonheur des individus. Les hommes et les femmes sont autoritairement unis dans cette République, ils ne jouissent d'aucune volonté libre. Une fois unis en fonction de leur nature, ils font des enfants avec lesquels ils n'auront aucun lien. Avoir des enfants dans la cité de Platon, cela n'entre pas dans le souci de perpétuer l'espèce mais dans la volonté des magistrats de garder un nombre stable de citoyen et d'en faire la sélection selon que leur âme soit plus ou moins élevée. Ainsi, après cette analyse critique, nous avons jugé en dernier recours que la libération totale de la femme et de l'humanité tout-entière tient à la volonté des hommes et des femmes de vivre de moins en

moins en autarcie. Les pouvoirs publics devraient aussi élaborer et promouvoir une véritable « politique des sexes » dans le sens de favoriser l'épanouissement véritable des hommes et des femmes. Concevoir un monde sans hégémonie de l'*Un*, mais avec une collaboration de tous, est ce que nous voulons et souhaitons. Ce n'est qu'en référence au paradigme de la parité que l'homme et la femme peuvent, ensemble, donner un meilleur sens à la gouvernance mondiale.



BIBLIOGRAPHIE

OUVRAGES DE PLATON

- *La République*, traduction, présentation et notes par Georges Leroux, Boston, GF Flammarion, 2000.
- *Timée*, traduction, notices et notes par Émile Chambry, la bibliothèque électronique du Québec, 2006.
- *Le Banquet*, traduction de Dacier et Grou, Paris, Editions électronique, Charpentier 2006.

AUTRES OUVRAGES CONSULTÉS

- **ADLER Laure, DELBEE Anne, SAPPPEY Brigitte Françoise, HARTER Hélène, LANGEVIN- Joliot Hélène, WINTER Jean-Pierre, *L'Universel (au) féminin***, Paris, L'Harmattan, 2006.
 - **Ann OAKLEY**, *Sex, Gender and society*, Londres, Temple Smith, 1972.
 - **ARISTOTE**, *Les politiques*, Paris, GF Flammarion, 1990.
 - **ARISTOTE**, *Poétique*, Paris, Gallimard, 1996.
- ARISTOPHANE**, *Théâtre complet*, traduction de Marc-Jean Alfonsi, t.2, Paris, GF Flammarion, 1966.
- **AGACINSKI, Sylviane**, *Femmes entre sexes et genre*, Paris, Seuil, 2012.
 - **AGACINSKI, Sylviane**, *Politique des sexes*, Paris, Seuil, 1998.
 - **BACHELOT, Roselyne**, *Cent ans de combat pour la libération des femmes*, Paris, Robert Laffont, 2014.
 - **BADINTER, Elisabeth**, *Emilie Emilie ou de l'ambition féminine du XVIII^e siècle*, Paris, Flammarion, 1980.
 - **BEAUVOIR Simone De**, *Le deuxième sexe*, t.1 et 2, Paris, Gallimard, 1949.
 - **COLLIN Françoise, PISIER Evelyne, VARIKAS Eleni**, *Les femmes de Platon à Derrida*, Paris, Plon, 2000.
 - **DESCARTES, René**, *Discours de la méthode*, Paris, Fernand Nathan, 1981.

- **DIOP Cheikh Anta**, *L'unité culturelle de l'Afrique Noire*, Paris, Présence Africaine, 1982.
- **ENGELS, Friedrich**, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*, Moscou, Editions du Progrès, 1976.
- **ESCHYLE**, Théâtre complet, traduit par Emile Chambry, Paris, GF Flammarion, 1964.
- **EURIPIDE**, *Les Bacchantes*, traduit par Henri Grégoire, Paris, « LES BELLES LETTRES », 1961.
- **EURIPIDE**, *Hyppolite*, traduit par Louis Méridier, Paris, « LES BELLES LETTRES », 1961.
- **EURIPIDE**, *Médée*, traduit par Louis Méridier, Paris, « LES BELLES LETTRES », 1961.
- **GARAUDY, Roger**, *Pour l'avènement de la femme*, Paris, Albin Michel, 1981.
- **HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich**, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Garnier-Flammarion, 1999.
- **KANT, Emmanuel**, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Gallimard, 1987.
- **KANT, Emmanuel**, *Qu'est-ce que les lumières ?* Paris, Les Classiques Philosophiques, Hatier, 1999, (1784).
- *La sainte Bible*, nouvelle édition publiée sous la direction de S. EM. Le cardinal Lienart par la Bible pour tous, Paris, 1956.
- **MARX Karl, ENGELS Friedrich**, *Manifeste du parti communiste*, Paris, UGE, coll. « 10/18 », 1962.
- **MOLIERE**, *L'école des femmes*, Paris, Classiques Bordas, 1994.
- **MORE, Thomas**, *L'Utopie ou Le Traité de la meilleure forme de gouvernement*, traduction de Marie Delcourt, Paris, GF Flammarion, 1987.
- **NIN, Anaïs**, *Etre une femme*, Editions Stock, 1977.
- **NGAH ATEBA, Alice Salomé**, *Pour un sexe faible fort... la femme face à elle-même*, Yaoundé, Editions Ama, 2003.

- **NKOLO FOE**, *Le sexe de l'Etat*, Yaoundé, Presse Universitaire de Yaoundé, 2002.
- **PIETRA, Régine**, *Les femmes philosophes de l'antiquité gréco-romaine*, Paris, L'Harmattan, 1997.
- **ROUSSEAU, Jean Jacques**, *Du contrat social*, Paris, UGE, coll. « 10/18 », 1973.
- **ROWBOTHAN, Sheila**, *Féminisme et Révolution*, Petite Bibliothèque, Paris, Payot, 2002.
- **SARTRE, Jean Paul**, *Huis Clos* suivi de *Les mouches*, Paris, Gallimard, Coll. « Folio », 1947.
- **TOWA, Marcien**, *Identité et transcendance*, Paris, L'Harmattan, 2011.
- **XENOPHON**, *De l'économie*, traduit par Eugène Talbot, Paris, Editions électronique, 2006.
- **XENOPHON**, *Mémorables*, traduit par Henri Grégoire, Paris, « LES BELLES LETTRES », 1939.
- **XENOPHON**, « La République des Lacédémoniens », in *Œuvres complètes*, 2, Traduction de Pierre Chambry. Garnier-Flammarion.1966.

ARTICLES

- **AYISSI, Lucien**, « La logique hédonistique de l'homosexualité au regard de l'éthique de la vie », in les *Annales* de la Faculté des Arts, Lettres et Sciences humaines de l'Université de Yaoundé I, Volume1, n°10, 2009, pp.159-176.
- **KING, Helen**, « les femmes dans la médecine Grecque », in *La Recherche*, volume 20, n°209, 1989, pp.462-469.
- **Nations Unies**, *the World's Women 1995: Trends and Statistics*. Sale number, E.95.XVII.2, New York, 1995.
- **PNUD**, rapport sur le développement humain, 1995, Economica, Paris, 1995.

USUELS

- **LALANDE, André**, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, QUADRIGE/PUF, 2006.
- **BEQUIGNON, Yves**, « La Grèce », in *Encyclopédie universelle*, 1985.

TABLE DES MATIERES

DEDICACE.....	i
REMERCIEMENTS.....	ii
RESUME.....	iii
ABSTRACT.....	iv
INTRODUCTION GENERALE.....	1
PREMIERE PARTIE : LA REPRESENTATION GENERALE DE LA FEMME DANS LA GRECE ANTIQUE	6
Introduction partielle.....	7
CHAPITRE I : LA QUESTION DU GENRE DANS LE MASCULINISME GENERAL DE LA GRECE ANTIQUE.....	8
I- La subordination de la femme.....	9
II- La domestication de la femme.....	14
CHAPITRE II : LA FEMME REVOLTEE.....	18
I- L’engagement des femmes.....	19
II- Le combat des femmes.....	22
Conclusion partielle.....	25
DEUXIEME PARTIE : LES RAPPORTS HOMMES-FEMMES DANS LA PHILOSOPHIE PLATONICIENNE DU GENRE.....	26
Introduction partielle.....	27
CHAPITRE I : LA PARITE ENTRE L’HOMME ET LA FEMME.....	28
I- La parité dans la division des tâches.....	29
II- La parité dans le processus d’éducation.....	31

CHAPITRE II : DE L'UNION HOMME/FEMME.....	36
I- Le mariage.....	37
II- La procréation.....	39
III- La formation des enfants à l'art de la guerre.....	41
Conclusion partielle.....	43
TROISIEME PARTIE : LES PROBLEMES LIES A LA PHILOSOPHIE PLATONICIENNE DU GENRE.....	44
Introduction partielle.....	45
CHAPITRE I: LA PHILOSOPHIE PLATONICIENNE DU GENRE ET SES PROBLEMES DE PERTINENCE.....	46
I- L'abolition de la famille.....	47
II- Le problème de l'union.....	49
CHAPITRE II : L'ACTUALITE DE LA PHILOSOPHIE PLATONICIENNE DU GENRE.....	51
I- L'actualité sur le plan politique.....	52
II- L'actualité sur le plan social.....	55
CHAPITRE III : POUR LA LIBERATION DE LA FEMME ET DE L'HUMANITE.....	57
I- La libération de la femme.....	58
II- La libération de l'humanité.....	60
Conclusion partielle.....	63
CONCLUSION GENERALE.....	64
BIBLIOGRAPHIE.....	68

