**Conférence du vendredi 11 mars 2022**

« **L’Antiquité classique et l’égalité des sexes »**

**par Mme Monique Trédé, membre de l’Académie**

 La *communis opinio* sur le statut de la femme dans l’Antiquité peut se résumer en deux brèves formules, la première d’Euripide – « le silence est la parure des femmes » (*Héraclides*, v. 476) – et l’autre de Thucydide – « La plus grande gloire pour une femme : qu’on ne parle pas d’elle. » (II, 45,2). La chose est claire : la femme doit se taire et éviter d’alimenter les commérages. L’Antiquité gréco-romaine aurait-elle ce défaut majeur, impardonnable aujourd’hui, d’être une civilisation fondamentalement misogyne (terme qui cependant ne figure pas dans le vocabulaire grec classique) ? C’est ce que nous allons examiner en trois moments :

1. La misogynie traditionnelle et ses fondements : la femme comme fléau, dans l’Antiquité et au-delà…
2. Les *realia*: la vie des femmes dans la cité grecque
3. L’égalité entre hommes et femmes envisagée chez certains philosophes antiques : Platon, les Cyniques, Plutarque…
4. **La misogynie ordinaire et les fondements de l’infériorité féminine**

Tout commence avec Hésiode**~~,~~** (*Travaux,* v. 54 sq). Zeus, irrité contre Prométhée, menace : « Je vais leur donner un mal qui plaira à leur cœur et ils entoureront d’amour leur propre malheur. » Et Héphaïstos crée Pandora (*ibid.*, v. 70 sqq) :

« Héphaïstos modèle la forme d’une chaste vierge (…) Autour de son corps les Grâces divines, l’auguste Persuasion, mettent des colliers d’or… Les Heures aux beaux cheveux disposent en guirlandes des fleurs printanières (…). Et dans son sein le Messager, tueur d’Argos, crée mensonges, mots trompeurs, cœur artificieux (…) puis il met en elle la parole et il lui donne le nom de Pandora (*Pandôron*), parce que ce sont tous (*pantes*) les habitants de l’Olympe qui font présent (*dôron*) du malheur aux hommes (…). La race humaine vivait auparavant sur la terre à l’abri des peines, de la dure fatigue, des maladies douloureuses qui apportent le trépas… Mais la femme, Pandora, soulevant le couvercle de la jarre où ils étaient enfermés, les dispersa par le monde et prépara aux hommes, de sombres soucis… La terre est pleine de maux, la mer en est pleine… les maladies visitent les hommes apportant la souffrance aux mortels… Ainsi il n’est nul moyen d’échapper aux desseins de Zeus… »

En écho à Hésiode, dès la fin du viie siècle av. J.-C., Sémonide d’Amorgos compose en 110 trimètres iambiques une variation sur le même thème : la femme est le fléau de l’humanité : « Quand le dieu créa l’esprit, à l’origine, il en exclut la femme, ce mal, destiné aux humains que, dans sa colère contre Prométhée, Zeus a conçu… »

Le poète déroule ensuite une galerie de dix portraits de types féminins assimilés pour huit d’entre eux à un animal, et pour les deux autres aux éléments – terre et mer. La femme faite de limon terreux, inerte et hébétée, reste lovée au coin de l’âtre, ne songeant qu‘à manger, tandis que la femme « marine », changeante comme les flots de la mer, est tantôt triste tantôt joyeuse, aimable ou acariâtre sans qu’on puisse en saisir la raison. Les huit portraits animaux énumèrent 1) la femme-cochon, souillon dans la bauge où elle se vautre en ne songeant qu’à se nourrir ; 2) la femme-renard, qui se mêle de tout et tranche de tout en fonction de ses seuls intérêts ; 3) la femme-chienne, toujours à épier et aboyer sans consentir à rien entendre ; 4) la femme-ânesse, qui ne comprend que les coups et fait l’amour avec le premier-venu ; 5) le femme-belette, sans charme ni beauté, obsédée sexuelle, voleuse à l’occasion ; 6 la femme-cheval, à l’opulente crinière, orgueilleuse et hautaine, qui s’estime digne d’un roi et fait le malheur de son époux ; 7) la femme-singe, la pire de toutes, repoussante et ridicule, sans poitrine ni fessier, toujours à chercher querelle ; 8) seule à faire le bonheur des siens, la femme abeille, économe et toujours active, fuit commères et commérages.

Tel est ce poème, l’un des premiers chefs d’œuvre de la misogynie universelle. Il fournit un bon exemple de la tradition comique qui, en Grèce comme à Rome, présente les femmes comme curieuses, indiscrètes, bavardes, menteuses, changeantes, traîtresses, esclaves de leur corps, obsédées par le sexe, la nourriture et la boisson…

Citons Aristophane : « Biberonnes fieffées, le grand bonheur des cabaretiers et notre fléau à nous » (*Thesmophories*, v. 736-737) ; « Il n’est point de bête plus indomptée qu’une femme, point de feu et nulle panthère n’est à ce point intraitable. » (*Lysistrata*, v. 1014 sq.) ; « la peste soit de vous, flatteuses que vous êtes ! Il dit vrai ce vers ; rien avec ces fléaux et rien sans ces fléaux » (*ibid.*,v. 1037 sq.).

D’où ce souhait, souvent formulé par les hommes, en Grèce comme à Rome, de pouvoir procréer sans l’intervention des femmes. Car si Rome n’a pas connu les gynécées du monde grec, les Romains s’accordent avec Aristophane pour redouter la frénésie amoureuse des femmes, dont « le désir est plus vif que le nôtre et comporte plus de violence et d’égarement », confie Ovide dans l’*Art d’aimer*. Et tous s’accordent apparemment pour considérer le mariage comme une calamité inévitable.

Dans le *Trinummus*, Plaute met ainsi en scène un père irrité des bêtises de son fils qui, pour le punir, décide de le marier :

– « Si tu veux enfin être un homme de bien, je t’ai fiancé à la fille de Calliclès ».

– le fils repentant : « je l’épouserai, père, et aussi toutes celles que tu voudras »

– le père, ému par cet héroïsme : « j’ai beau être fâché contre toi, c’est assez d’une seule punition pour un seul homme. »

Dans la *Cistellaria* (I, 3, v. 175), un personnage raconte qu’une femme est morte et conclut : « C’était bien la première fois qu’elle faisait plaisir à son mari. » – oraison funèbre d’un ton nouveau à laquelle fait écho l’exclamation d’un mari dans la *Casina* (II, 3) : « ma femme me met au supplice en continuant à vivre », ou le cri de Mégadore : « Mourir plutôt que me marier ! Pour consentir au mariage une seule condition : demain l’épouse entre à la maison, mais après-demain on l’en sort pour le cimetière. »

Il fut même un temps où un impôt spécial à Rome frappait les célibataires. La répugnance au mariage conduisait régulièrement les censeurs à exhorter leurs concitoyens à « franchir le pas ». En 102, Metellus Numidicus, le vainqueur de Jugurtha, le fit avec humour :

« Si nous pouvions souffrir d’être sans épouse, citoyens, nous nous passerions tous de cet ennui ; mais puisque la nature nous a faits de telle sorte que nous ne pouvons vivre avec elles de façon plaisante, ni non plus, sans elles, vivre du tout, nous devons considérer plutôt notre survie à longue échéance que notre plaisir passager. »

Rien de bien sérieux, semble-t-il, dans tout ce qui précède comme le reconnaissent eux-mêmes certains personnages de Plaute...

Et pourtant, gage de scientificité sinon d’objectivité, l’Antiquité classique fonde l’infériorité féminine sur des critères biologiques. C’est un temps où, pour reprendre l’exquise formule de Michelle Perrot, « les hommes ont la fière conscience de leur virilité féconde ».

Pour Aristote « le principe du mouvement (c.-à-d. le mâle) est pour les êtres qui naissent, ce qu’il y a de meilleur et de plus divin, tandis que la femelle est la matière. » (*Génération des animaux* II, 1, 732 A, 6-9). Si le corps de la femme est plus humide que celui de l’homme, cette différence est un excès par rapport au juste milieu qui est l’apanage du corps masculin. L’humidité et la froideur de la femme sont dues aux pertes sanguines que les femmes subissent régulièrement sans pouvoir les empêcher (alors que les hommes perdent leur sang dans des activités volontaires, choisies – chasse, guerre ou diverses formes de compétition). Et la différence de chaleur vitale rend également compte de la spermatogénèse qui donne forme et vie à l’embryon : la stérilité ne peut donc être que féminine. *Notons que l’ignorance des lois de la spermatogénèse a duré jusqu’à la fin du xviie siècle, quand Reiner de Graaf (1641-1673, écrivant en latin), mit en évidence les follicules ovariens, et qu’Antony van Leeupwerhoek (1632-1723, écrivant en néerlandais), découvrit, grâce aux progrès de la qualité des microscopes, l’existence de l’ovule féminin et des spermatozoïdes dans le liquide séminal, ouvrant un débat qui dura presque un siècle pour savoir qui, de l’ovule ou du spermatozoïde, était le vrai responsable de la genèse de l’embryon).*

Pour Aristote, à la suite d’Hippocrate, les choses sont évidentes : sang, lait et sperme sont le résultat – ou le résidu – de la transformation (ou coction) des aliments dans le corps. La chaîne de transformation passe de la nourriture au sang et, de là, par l’effet d’une coction (= cuisson) différente selon les sexes, au sperme pour l’homme et au lait pour la femme : « Comme les menstrues se produisent, la coction n’est pas parfaite, il ne peut y avoir de sperme. » Ainsi se trouve rationalisé l’ensemble de la production des fluides qui est, du même coup, hiérarchisée en fonction de la caractérisation des sexes – chaud et sec pour le mâle, humide et froid pour la femme. Et la détermination du sexe de l’embryon obéit au même genre de raisonnement. Pour Anaxagore déjà, la détermination du sexe vient du père : les garçons proviennent du testicule droit, le plus chaud, et les filles, du gauche. Pour Empédocle, c’est la plus ou moins forte chaleur de la matrice, liée à l’état du sang menstruel, qui fait naître garçon ou fille. La différence en production de chaleur est fondamentale. Elle rend compte de l’ensemble des processus et même de la différence anatomique des organes : un sexe chaud secrète un résidu pur, en petite quantité, que les testicules suffisent à stocker ; l’autre sexe, plus froid, incapable de parvenir à une coction parfaite, a besoin d’un organe plus vaste, l’utérus. Cet organe est la différence essentielle entre l’homme et la femme. Source, selon Hippocrate, de la plupart des maladies des femmes, il est la clé de « l’incommode constitution féminine ». Il est conçu comme une sorte d’être vivant, mobile ; animé de mouvements, il peut s’ouvrir ou se fermer ; petit animal glouton, il semble doté d’une volonté propre : il souhaite concevoir : « Ce que chez les femmes on appelle matrice et utérus est un animal interne enclin au désir de faire des enfants », note Platon dans le *Timée*,et « lorsqu’il est demeuré stérile longtemps (…) alors cet organe s’impatiente… » (*ibid* 91 C). Les filles naissent quand le principe du mâle est pris de faiblesse : faute de chaleur, incapable d’opérer la coction, il ne réussit pas à imposer sa forme et se change en son contraire ; « or le contraire du mâle est la femelle ». C’est pourquoi jeunes et vieux parents donnent plus souvent naissance à des filles : « chez les premiers la chaleur n’est pas encore parfaite ; chez les autres elle fait défaut ».

Ainsi se trouve fondée en nature l’éclatante domination masculine qui, à en croire la plupart des critiques, caractériserait le monde gréco-romain (On oublie souvent que ces traits connotent un état de civilisation où l’homme combat tandis que la femme, protégée, reste à l’intérieur).

Faut-il vraiment voir là le dernier mot de la civilisation gréco-romaine sur les femmes ? Surement pas. On rencontre chez Hérodote, Diodore ou Strabon d’autres images de la femme : les femmes nomades, viriles, qui gouvernent leur peuple. L’ethnographie grecque situe ces peuples dans des lieux excentrés – à l’extrême nord du monde habité, chez les Scythes, les Sauromates et les peuples du Caucase ; à l’extrême sud avec les Auses qui sont les derniers des Lybiens, à l’extrême est avec les Indiens et à l’extrême ouest avec l’île du Soleil perdue dans l’Atlantique. Le Père Lafitau au xviiie siècle et plus encore Bachofen dans la seconde moitié du xixe siècle ont cru pouvoir reconnaître là un stade de matriarcat primitif. Dans son livre sur *Le droit de la mère* publié en 1861[[1]](#footnote-1), Bachofen reconstruit une évolution générale de l’humanité où le pouvoir féminin a sa place. À partir de convergences entre les pratiques des Lyciens, telles que les décrit Hérodote (I, 173), ce que Strabon raconte des Cantobres en matière de dot et d’héritage (III, 4, 18) et quelques remarques de Polybe sur les Épizéphyriens (XII, 5), Bachofen conclut que le matriarcat n’est pas un accident propre à quelques peuples mais caractérise une certaine période de l’histoire de l’humanité, époque primitive, avec une sexualité non réglée ; et il déduisait des traditions anciennes sur les Amazones l’existence d’un « amazonisme » universel qui aurait marqué dans l’histoire humaine la transition entre l’hétaïrisme et le matriarcat. Ce qui n’a pas manqué de réjouir les féministes, dès 1903 « le groupe français d’études féministes » et en 1976 encore, Françoise d’Eaubonne qui publia alors *Les femmes avant le patriarcat[[2]](#footnote-2)*. Hélas ! dès la fin des années 1960, S. Pembroke avait prouvé que les témoignages de l’ethnographie ancienne ne sont pas aussi sûrs que l’avait cru Bachofen. L’étude des inscriptions funéraires lyciennes – écrites en lycien pour les plus anciennes, en grec pour les plus récentes – montre que la structure de la famille chez les Lyciens se rapproche beaucoup plus de la famille grecque du ve siècle av. J.-C. que la description d’Hérodote ne le laissait penser[[3]](#footnote-3). Il faut renoncer à l’hypothèse d’un matriarcat primitif !

D’un autre côté, l’image de la femme grecque que nous ont laissée poètes, peintres et sculpteurs, en Grèce comme à Rome, exprime plus admiration, respect, tendresse, que mépris ou dégoût. Songeons à Andromaque, à Pénélope, à Nausicaa, voire à Hélène chez Homère, à Cassandre, à Hécube, à Antigone ou à Déjanire…

Il est clair que les lieux communs du « blâme des femmes » (le *psogos gunaikôn*) sont loin de résumer l’attitude de ces civilisations vis à vis des femmes. Et le monde olympien lui aussi révèle le rôle indispensable du principe féminin – complémentaire et nécessaire – à la survie du monde. Si Déméter se récuse, le monde périt affamé ; si Héra ne garantit pas la stabilité du couple, c’est le chaos.

Mais faut-il voir dans ce « machisme » proclamé sans complexes une spécificité de ces mondes anciens ? Quittons-les un instant pour un temps plus proche du nôtre. Je cite :

– « Ah les femmes, ces animaux sans queue ni tête » (Sacha-Guitry) ;

– « Être marié ! Ce doit être terrible ! Je me suis toujours demandé ce que l’on pouvait faire avec une femme en dehors de l’amour » (Id.) ;

– « La chaîne du mariage est si lourde qu’il faut bien être deux pour la porter, souvent trois**~~;~~** » (Alexandre Dumas) ;

– « Les célibataires devraient être lourdement imposés. Il n’est pas juste que certains hommes soient plus heureux que les autres » (Oscar Wilde).

Et le philosophe Alain aurait fait, ce dit-on, écho à Sémonide d’Amorgos puisqu’il est censé avoir avoué :

« J’ai souvent envie de demander aux femmes par quoi elles remplacent l’intelligence. »

Si « la Providence a voué les femmes à l’existence domestique », comme le prétendent Guizot et Proudhon, c’est que – je cite – « le cerveau de la femme présente moins de circonvolutions que celui de l’homme et que chez elle la substance grise est plus légère que chez l’homme ». Et l’illustre Broca lui-même est convaincu que la petitesse du cerveau féminin « dépend à la fois de son infériorité physique et de son infériorité intellectuelle. » Et je pourrais multiplier sans fin les citations pour convaincre chacun que la misogynie n’est pas une spécificité de l’Antiquité classique. De Sémonide à Jean Yanne en passant par saint Jérôme, saint Augustin, Shakespeare, Rabelais, Molière, Anatole France ou Sacha Guitry et tant d’autres, tout le monde a semblé admettre jusqu’au milieu du xxe siècle que la misogynie est un ressort du comique et la convention qui fait des propos anti-féministes une source d’amusement est la plus ancienne et la plus répandue qui soit. Que le propos soit paillard ou plus ironique et mondain, on y trouvait un élément de transgression joyeuse des tabous. Ayons une pensée pour ce domaine du rire que nous sommes peut-être sur le point de perdre aujourd’hui.

1. **Les *realia***

Pour nous faire une idée du statut de la femme dans la société gréco-romaine, abandonnons les poètes lyriques ou tragiques et consultons les poètes comiques et les plaidoyers civils des orateurs. On peut partir d’une phrase du *contre Néère*: « Les hétaïres (*hetairai*) nous les avons pour le plaisir, les concubines (*pallakai*) pour les soins de tous les jours, les épouses (*gunaikes*) pour avoir une descendance légitime et une gardienne fidèle du foyer ». Trois catégories bien distinctes auxquelles on peut joindre la prostituée (*pornè*) qui vit de ses charmes. Mais il faut veiller à ne pas opposer les citoyens aux femmes en général car les deux catégories ne sont pas homogènes. Il faut d’abord distinguer les autochtones des étrangères, les Grecques des diverses cités des Barbares, les femmes libres des esclaves. Les femmes étrangères, comme Aspasie, la compagne de Périclès, qui venait de Milet, peuvent être affranchies de certaines des contraintes de la tradition familiale. À Sparte, la femme (dont les activités sportives suscitaient les vives critiques des Athéniens) semblait plus indépendante qu’à Athènes. Au sein même du groupe des femmes libres la féminité a deux visages : la vierge et l’épouse. La vierge, indomptée, est plus forte, plus libre, à l’image d’Athéna, la déesse vierge, modèle des héroïnes de Sophocle (Antigone, Électre, etc.).

La femme libre (*eleuthera*) doit se caractériser par sa pudeur et sa modestie. Elle est en permanence sous la tutelle du père, de l’époux, d’un mâle de la famille : c’est une éternelle mineure. C’est là l’héritage d’une structure familiale ancienne où l’*oikos* patrilinéaire prime sur l’individu. Mais le pouvoir des femmes riches restait réel malgré la tutelle. Le modèle conformiste (cf. *L’Économique* de Xénophon qui brosse le portrait d’un couple athénien banal qui gère ensemble les ressources du foyer) suppose que les femmes sortent peu car les tâches domestiques les retiennent à la maison. Mais, en fait, nombreuses sont les femmes qui travaillent à l’extérieur : aubergistes, marchandes de graines, de légumes, d’ail ou de pain, fleuristes, etc., comme on voit chez Aristophane. Songeons aussi à la mère de l’orateur Eschine. Les conditions de vie réelles modifient souvent profondément l’idéologie : les femmes sont certes exclues des assemblées et des magistratures, du monde des affaires et de la guerre mais filles, sœurs, épouses de citoyens, elles se tiennent au courant, approuvent ou s’indignent comme on voit dans la *Lysistrata* d’Aristophane qui peut se lire comme un hommage à l’intelligence et à l’énergie des femmes grecques.

La cérémonie du mariage consiste en un contrat passé entre deux hommes : le père (ou l’oncle) qui donne, le futur époux qui reçoit ; c’est l’*enguèsis*. Il faut ensuite que la communauté entière reconnaisse le nouvel *oikos* et les festivités de la noce – le *gamos* *–* ont ce rôle. Elles assurent la notoriété constitutive du mariage. Un autre acte important est la remise de la dot ; le mari n’en a pas la propriété pleine et entière ; il doit la restituer en cas de dissolution du mariage si bien que contre la tutelle du mari l’épouse peut faire appel au « tuteur virtuel » que reste le père, le frère ou l’oncle. Cet équilibre assure la sécurité de la femme et des biens qu’elle a apportés et il se peut que la finesse de ce système dotal ait renforcé la monogamie qui est la tradition dans la cité grecque. Entre la femme richement dotée qui n’a pas grand mal à imposer ses vues (cf. dans *Les Nuées* d’Aristophane, les soucis de Strepsiade qui a épousé une femme de la haute société et doit négocier sur tout), celle qui doit gagner sa vie en vendant des légumes au marché, ou la jeannette sans ressources que l’on peut brimer, il faut imaginer toutes les nuances. Bien souvent l’épouse est la maîtresse du budget (comme c’était le cas en France, jusqu’à la seconde guerre mondiale et peu après, aussi longtemps que le pourcentage des femmes travaillant à l’extérieur fut faible).

Quelques mots encore sur l’image du couple que donne la littérature grecque où le thème est très présent.

L’*Odyssée* peut se lire comme l’histoire de l’amour qui unit Ulysse et Pénélope. Pensons aussi aux parents de Nausicaa chez les Phéaciens où le père semble régner alors que la mère détient la réalité du pouvoir ; à Alceste et Admète dont l’amour conjugal ne cache guère l’égoïsme mâle qui s’y dissimule. Passons sur quelques ratés (Clytemnestre et Agamemnon, Médée et Jason…) pour examiner l’originalité du couple que forment Ariane et Dionysos, incarnation de l’amour réciproque dans le mariage. L’histoire commence mal : Ariane, après avoir donné au héros athénien Thésée le fil salvateur qui doit lui permettre de sortir du Labyrinthe après avoir tué le Minotaure, est abandonnée à Naxos par Thésée. C’est là que la trouve, endormie, Dionysos qui, ébloui et fou d’amour, la console et l’épouse. Ce second volet de la légende est raconté par Nonnos de Pannopolis au ve siècle après J.-C. dans une épopée en 48 chants, *Les Dionysiaques*, alors même que le christianisme est devenu la religion officielle dans l’empire d’Orient et que les invasions ravagent la France et l’Italie. Au 47e chant de l’épopée, Ariane, séduite par cet immortel amoureux, oublie Thésée, épouse Dionysos et l’île de Naxos se métamorphose en chambre fleurie et embaumée. Ariane est transfigurée par l’amour de Dionysos, amour qui efface les chagrins et fait oublier les épreuves. Alors que *Les Noces de Thétis et Pélée* illustrent l’idée grecque du mariage comme contrat familial, réunissant deux lignées, le mariage d’Ariane et Dionysos est une affaire privée, liée au seul consentement mutuel des époux. Le mythe donne ainsi à l’institution du mariage le contrepoids nécessaire de chaleur humaine, de séduction amoureuse qui doit conduire de l’union des sens à la communion des âmes (voir sur ce point le spectacle de mime sur lequel se clôt *Le banquet* de Xénophon : les deux artistes miment les amours d’Ariane et Dionysos, spectacle qui enflamme les spectateurs au point que les uns se précipitent chez eux pour retrouver leur épouse et les célibataires jurent de se marier au plus tôt). Hésiode mentionnait cette union dans la *Théogonie*: « Dionysos aux cheveux d’or prit pour florissante épouse la blonde Ariane, la fille de Minos, que le fils de Cronos a soustraite à jamais à la mort et à la vieillesse ». Ce mariage exemplaire est une apothéose complète que mime à Athènes la hiérogamie de l’archonte-Roi et de son épouse, lors de la fête des Anthestéries – hiérogamie qui doit assurer la prospérité de la cité et la fertilité de son terroir.

Les femmes jouent également un rôle important dans le domaine religieux. Certains cultes leur sont réservés comme les Adonies et les Thesmophories qui sont des fêtes de la fertilité. Certaines divinités, comme Aphrodite, Déméter et Coré, sont plus spécialement féminines mais la religion reste une religion civique dans les cadres de laquelle la jeune Grecque est intégrée dès l’enfance.

Ainsi ces « perpétuelles mineures » ne sont pas sans autorité ni autonomie aussi bien dans la cité que dans le cadre familial.

1. **Les utopies philosophiques et l’égalité entre homme et femme**

Le premier penseur de l’égalité des sexes dans ce « club d’hommes » qu’est la cité grecque est Platon.

Dans la *République*, Platon tente de tracer le modèle de l’État parfait (472 E). Il cherche à garantir l’unité de la classe des gardiens de la cité en donnant aux femmes la même éducation et les mêmes fonctions qu’aux hommes (451 E). C’est à ses yeux le moyen pour l’État de tirer intelligemment parti des deux sexes. Si l’on veut bien admettre, indique-t-il, que la seule différence de nature entre l’homme et la femme est que « la femme enfante et que l’homme engendre » (454 E), les gardiens et leur femme doivent avoir la même éducation et les mêmes emplois :

« Il n’y a pas dans l’administration de l’État d’occupation propre à la femme en tant que femme, ni à l’homme en tant qu’homme ; mais les facultés ayant été uniformément partagées entre les deux sexes, la femme est appelée par la nature à toutes les fonctions, de même que l’homme, bien que la femme ait moins de force que l’homme » (455 D).

Il y a des femmes douées pour la médecine, poursuit Platon, et d’autres qui ne le sont pas, des femmes douées pour la musique, d’autres qui ne le sont pas, des femmes douées pour la gymnastique et pour la guerre, et d’autres qui n’ont le goût ni de la gymnastique ni de la guerre ; des femmes philosophes et d’autres ennemies de la sagesse ; des femmes courageuses et des lâches.

« Il y a donc aussi des femmes propres à garder l’État et d’autres qui ne le sont pas. (…) Ce sont donc les femmes douées de ces qualités que nous choisirons pour en faire les compagnes des gardiens qui en sont doués aussi et partager avec eux la garde de l’État, parce qu’elles en sont capables et qu’elles ont avec eux une parenté de nature. » (456 A-B).

On ne parlera plus d’« épouses de gardiens » mais de « femmes-gardiens » et sur le mot *phulax*, « gardien », Platon crée un féminin *phulakis*.Un peu plus loin il précise encore que « les magistratures sont communes aux hommes et aux femmes. » (460 B). La guerre cesse dès lors d’être « l’affaire des hommes », comme le rappelait Hector à Andromaque au chant VI de l’*Iliade*,sans devenir pour autant « l’affaire des femmes » comme le voulait la Lysistrata d’Aristophane : elle est désormais l’affaire des hommes *et*des femmes : « Les femmes des gardiens devront partager avec les hommes la guerre et tous les travaux qui se rapportent à la garde de l’État sans s’occuper d’autre chose. » (457 A). Inversement les hommes comme les femmes s’occupent des nourrissons et élèvent les enfants (460 B).

Certaines hellénistes féministes ont reproché à Platon sa prudence et ont souligné les difficultés qu’il rencontre pour mettre en œuvre ces idées dès qu’on entre dans le concret. Reconnaissons-lui au moins le mérite d’avoir envisagé, seul de son temps, que les femmes puissent exercer les activités les plus nobles de la cité. On pourra sans doute objecter la fin du *Timée* où la création de la femme est présentée comme la première dégradation du mâle, avant les oiseaux, les quadrupèdes et les poissons ; mais n’est-ce pas là une manière de suggérer que les femmes sont aussi des hommes ? Il reste que dans les *Lois*, sa dernière œuvre, Platon réaffirme sa position de principe : « Nous ne cesserons d’exiger que, dans la mesure du possible, pour l’éducation comme pour tout le reste, les femmes partagent les travaux des hommes. » (805 D) Il rappelle que les femmes représentent la moitié de la cité ; le même système éducatif s’adresse aux filles et aux garçons, qu’il s’agisse d’équitation, de maniement des armes, de gymnastique ou de danse, de lecture, de chant ou de musique. Les femmes de la cité des Magnètes ont le droit de vote ; elles reçoivent un entraînement militaire et partent, si besoin est, combattre auprès des hommes. Tous participent à des périodes militaires, « tous ensemble, hommes, femmes, enfants, sans se préoccuper du froid ni de la chaleur. » (829 B) Enfin les femmes magnètes disposent de la « liberté de parole », cette *parrhèsia* qui est le propre du citoyen : elles sont des citoyennes au sens plein du terme, ce que Platon souligne en créant un féminin au terme *politès*,un hapax dans son œuvre : « Nous posons comme loi que les femmes ne doivent pas négliger les exercices de la guerre et que tous, citoyens et citoyennes (*politas kai politidas*) doivent y être diligents. » (814 C).

Cette position originale qui tend à neutraliser la différence sexuelle pour construire un modèle politique et militaire fondé sur la notion d’être humain et non sur la virilité**~~,~~** sera très vite oubliée. À Rome où l’émancipation économique et sexuelle des femmes est bien attestée dès la fin de la République, le juriste Ulpien rappelle que « les femmes sont tenues à l’écart des fonctions publiques et civiques. » Mais l’idée de l’égalité intellectuelle et morale entre les sexes lancée par Platon se rencontre ensuite dans des contextes culturels et politiques bien différents. Chez les Cyniques, par exemple, qui, si l’on en croit Diogène Laërce, étaient convaincus qu’il n’y a pas de différence entre la vertu de l’homme et celle de la femme et admettaient des activités identiques pour les deux sexes. On raconte que Cratès, disciple du cynique Diogène de Sinope, n’accepta Hipparchia pour compagne qu’à la condition qu’elle aurait les mêmes occupations que lui ; ce qu’elle fit : « Elle prit le même costume que lui, renonça aux tuniques agrafées, aux socques à la haute semelle et à la réalité brillante » pour adopter la besace, le bâton et le manteau du philosophe cynique, échangeant « les travaux des femmes à l’ample robe pour la vie rude des cyniques. » Il ne s’agit plus ici, notons-le, d’assurer l’unité et l’harmonie de la cité. Il s’agit au contraire de rompre les liens qui unissent l’individu à la cité : le cynique se veut « citoyen du monde » et unit dans un même refus la famille et la patrie. Cratès et Hipparchia ne sont unis que par le vouloir de l’un et le consentement de l’autre, et refusent les sophistications inutiles de la civilisation.

Quand, cinq siècles après Platon, Plutarque compose son traité *Sur la vertu des femmes*, il affirme dès les premières lignes « la rigoureuse identité du mérite chez l’homme et chez la femme ». Grecs, Romains ou Barbares, c’est tout le genre humain que Plutarque convoque, soulignant l’unité de l’humanité par-delà les différences biologiques ou ethniques.

Si l’on veut bien admettre que ce qui caractérise une civilisation est moins la manière dont les hommes se conduisent que l’idée qu’ils se font de la manière dont ils devraient se conduire, on peut rendre hommage à l’Athénien Platon, qui dans un contexte socio-politique peu favorable, osa penser pour la première fois l’égalité des sexes.

\_\_\_\_\_\_\_\_

1. J. J. Bachofen, *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, Stuttgart, Krais und Hoffmann, 1861. [↑](#footnote-ref-1)
2. Fr. d’Eaubonne, *Les Femmes avant le patriarcat*, Paris, Payot, 1976. [↑](#footnote-ref-2)
3. S. Pembroke, « Last of the Matriarchs: A Study in the Inscriptions of Lycia », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*8/3, 1965, p. 217-247. [↑](#footnote-ref-3)