

L'Être féminin ou le fondement ontologique de la laideur.

Par Claudine Sagaert

Résumé

A partir d'un corpus de textes philosophiques, sociologiques et médicaux portant essentiellement sur l'histoire de l'antiquité grecque et romaine, cet article a pour finalité de montrer dans quelles mesures, loin d'incarner la beauté, la femme a plutôt été considérée comme l'archétype même de la laideur. Car s'il est possible de défendre que la laideur a été pensée en termes de matière, et que la matière a été associée à l'être féminin, à partir de cet ancrage c'est toute une structuration qui s'est édifiée. Et pourtant, si la laideur ontologique, en tant que fondement de tout type de laideur physique, intellectuelle et morale semble s'être clairement inscrite dans l'être même du féminin, comment expliquer que Socrate, père de la philosophie occidentale, ait pu être décrit d'une laideur certaine ?

Abstract

Starting from a study of philosophical and medical texts which belongs to the history of Greek and Roman antiquity, this article tries to demonstrate to what extent how woman, far from epitomising beauty, was mostly considered as the very archetype of ugliness.

As ugliness was thought in terms of matter and that matter was associated with being female, from then on, it is a whole structuring of female being that has been grounded on that starting point. Therefore, ontological ugliness as foundation of all types of physical, intellectual and moral ugliness, seems to be obviously engraved in the very notion of female being.

Mots clefs

Femme, laideur, forme, matière, homme, philosophie, médecine, ontologie, beauté.

Introduction

De nombreux ouvrages ont porté sur la spécificité du corps des hommes et des femmes telle qu'elle a été pensée dans l'histoire des mentalités, toutefois en ce qui concerne la beauté et la laideur peu d'études ont discerné celles des uns de celles des autres comme si ce caractère n'avait pas été marquant dans la différenciation des sexes. Or si la médecine et la philosophie ont donné une définition dominante et normative de la dissemblance sexuelle, ne faut-il pas reconnaître que celle-ci n'a pas été sans référence aux catégories du beau et du laid ? D'autre part si un rapport d'identité a souvent été marqué entre la femme et la beauté, comment expliquer alors qu'un certain nombre de textes notamment philosophiques a donné une place prédominante à la laideur féminine. Serait-ce dire que l'être même du féminin loin d'avoir été reconnu de toute beauté a bien plutôt été considéré comme l'archétype même de la laideur ?

- La femme et la matière

Dans le *Dictionnaire culturel de langue française*, la définition du terme femme dérive de la racine indo-européenne « *dhê* » qui signifie sucer, téter à laquelle se rattache *fellarer*, « sucer » et *fécundus*, fécond. La femme est donc définie comme étant cette femelle¹ qui allaite, cet être humain capable de concevoir les enfants². Elle est essentiellement renvoyée à un corps capable d'engendrer. On retrouve cette même idée dans de nombreux textes, comme par exemple dans celui de J. Milton qui dans *Le paradis perdu* écrit : « O pourquoi Dieu créateur sage qui peupla les plus hauts cieux d'esprits mâles, créa-t-il cette nouveauté sur la terre, ce beau défaut de la nature ? Pourquoi n'a-t-il pas tout d'un coup rempli le monde d'hommes comme il a rempli le ciel d'anges sans femmes ? Pourquoi n'a-t-il pas trouvé une autre voie de perpétuer l'espèce humaine ? Ce malheur ni tous ceux qui suivront ne seraient pas arrivés (...) »³. Dans ce texte, la femme est un défaut de la nature, alors que l'homme est considéré en termes d'esprit. On retrouve une approche similaire dans le *Talmud* : « la femme est une glaise qui ne se donne qu'à l'homme capable de lui sculpter une forme ». Là encore, la matière fait référence à l'être féminin, et la forme à l'être masculin. Ces écrits ne parlent pas de la laideur, mais ils marquent une distinction importante, la femme n'est qu'un corps-matière dont la fonction est de perpétuer l'espèce. Toutefois,

si on considère que la matière a souvent symbolisé la laideur, n'y aurait-il pas un lien possible entre le féminin et la laideur ? Plotin dans la *Deuxième Ennéade*, consigne que « la matière parce qu'elle n'a pas de forme, est le contraire de la beauté, la véritable laideur »⁴. Il précise au § 16 que « la matière est pauvreté (*pénia*) non pas en richesse ou en force mais en sagesse, en vertu, en beauté, en forme, en figure (*eidos*) en qualité. Comment en de telles conditions ne serait-elle pas difforme ; absolument laide (*panté aischron*) ; comment ne serait-elle pas absolument mauvaise (*panté kakon*) ? ». Or si on considère avec Stanislas Breton que « le langage de la matière, indissociable de la forme qui en est le complément obligé, renvoie (...) à l'opposition du féminin et du masculin(...) »⁵, de ce fait, cette opposition entre matière et forme, beauté et laideur, masculin et féminin ne peut être insignifiante. D'ailleurs Aristote le confirme, la laideur est associée à la matière, et la matière à l'être féminin, alors que la forme, condition de possibilité de la beauté est associée à l'être masculin. Il écrit dans *la Physique* : « le sujet du désir c'est la matière comme une femelle désire un mâle et le laid le beau, sauf qu'elle n'est pas laide en-soi mais par accident »⁶. Ce texte relie la matière, la femelle ou femme et la laideur. Même si cette dernière est pensée en termes d'accident, une association est faite entre le féminin et la laideur, alors qu'inversement le mâle ou l'homme est pensé en termes de beauté. Plus explicitement Aristote écrit dans *Génération des animaux* : « La cause qui donne le mouvement initial étant de sa nature meilleure et plus divine que la matière, puisque c'est dans cette cause que se trouvent l'essence de l'être et de son espèce, il vaut mieux aussi que le meilleur soit séparé du moins bon. Voilà comment, partout où la séparation est possible, le mâle est séparé de la femelle car le principe du mouvement, qui est le mâle dans tous les êtres qui naissent, est meilleur et plus divin ; la femelle n'est que le principe qui représente la matière »⁷. Si la matière est déterminée comme étant inférieure à la forme, il spécifie même qu'il y a monstruosité quand « l'être produit est une femelle »⁸, monstruosité car la femme est un être déformé⁹, « mutilé »¹⁰. Déformation et mutilation¹¹ ne sont pas entendues en termes de laideur physique mais en termes de laideur constitutive de l'être. De plus, l'être est également inférieur partout où le principe féminin l'emporte sur la génération notamment quand un enfant de sexe masculin ressemble plus à sa mère qu'à son père¹². En ce sens, mutilation, déformation, monstruosité sont pour Aristote une prédominance du facteur matériel sur le facteur formel. Or si la matière est assimilée à l'informe, à la mutilation, à la déformation donc à l'être même de la laideur et la forme à ce qui structure et ordonne,

donc à l'être même de la beauté, le féminin ne peut pas ne pas être associé à la laideur, et le masculin à la beauté. Ainsi donc si « c'est de l'homme, selon Aristote, que vient la forme, c'est-à-dire les caractéristiques essentielles de l'individu, le corps féminin, la matière, offre toujours de la résistance, et lorsque celle-ci est importante l'être vivant présente des malformations, voire des difformités qui en font un monstre. Le monstre est celui que l'on montre du doigt parce qu'il est un mélange de ce qu'il aurait dû être et des éléments qui n'appartiennent pas à son concept. Dans cette perspective la femme apparaît comme responsable, comme la source de toute monstruosité. Or, la monstruosité c'est le désordre, c'est-à-dire le non-respect de l'ordre biologique naturel »¹³. Ne serait-ce pas dire alors que matière, monstruosité, désordre traduisent la laideur ontologique de la femme, non seulement en tant qu'être, mais aussi dans les êtres auxquels elle donne naissance quand ils lui ressemblent ? On pourra d'ailleurs lire cette même approche chez Saint Thomas, pour qui la femme est un mâle déficient, un homme raté. « Considérée comme causée par la *natura particularis* (c.-à-d. l'action du sperme mâle), une femme est un être déficient et dont la naissance a été provoquée sans le vouloir (...) »¹⁴. La femme est pensée dans cette perspective non seulement en termes de défaut d'être, mais en termes d'accident. Il poursuit son analyse en précisant que, « la puissance active du sperme cherche toujours à produire quelque chose de totalement semblable à lui-même, qui soit mâle. Ainsi donc, si une femme en résulte, cela est dû à une faiblesse du sperme ou parce que la matière (fournie par le parent féminin) ne convient pas (...) »¹⁵. Dans cette première approche la différenciation de l'être féminin et masculin n'est pas séparable de la distinction de l'un pensé avant tout en terme de corps, et de l'autre en terme d'esprit. D'autre part, l'un renvoie à un moindre être, à un être déficient donc à ce qui caractérise une laideur ontologique, et l'autre à un être structuré, supérieur donc à une beauté ontologique. Cette analyse semble se confirmer d'ailleurs si on considère la conception qui a été donnée de la femme du point de vue physiologique.

- **Un être froid et humide**

Dès l'antiquité, les médecins et philosophes ont donné à penser que le corps de la femme est plus fragile que celui de l'homme, qu'elle a moins de muscles, que son ossature est plus fine. Elle a été définie comme dotée d'une certaine flaccidité, c'est à dire d'une moindre tonicité musculaire ou organique. A cause du sang menstruel, des

écoulements lors du coït, de l'accouchement, de la production du lait, la femme a été caractérisée comme étant un être humide, spongieux, froid. Plus froide et plus humide que l'homme, elle a été assimilée à un être inachevé, mutilé, impuissant. On retrouve cette conception chez Aristote pour qui la femme est faible parce que son tempérament est d'être froid. « On doit entendre par plus faible, écrit-il, ce qui par sa nature a moins de chaleur »¹⁶. Comme l'explique Elsa Dorlin, « la chaleur vitale est à ce point défaillante [chez la femme] qu'elle ne peut chauffer suffisamment les liquides corporels pour les raffiner. C'est donc à partir de la constatation que la semence femelle est comme du sperme cru, ce qui correspond au sang des règles, qu'Aristote [a] associé le féminin à la frigidité et la frigidité à la faiblesse, faisant de ces deux dernières qualités les prédicats essentiels du corps des femmes ; un corps impuissant à réaliser cette métamorphose qui consiste à transformer du sang en semence, véritable véhicule de vie. Ces qualités du froid et de l'humide, systématiquement assimilées au corps féminin, [ont] donc impliqué tout un régime d'imperfections : toujours en défaut par rapport à la température normale, incarnée par le tempérament chaud et humide des hommes, les femmes [ont été] assimilées à des êtres inachevés, mutilés, impuissants»¹⁷. S'il apparaît donc que la faiblesse, l'inachèvement, l'impuissance et la mutilation sont des caractéristiques propres à la laideur de l'être, de ce fait, si la femme répond à ces critères, ontologiquement, il n'est pas possible de la considérer autrement que laide. Précisons aussi que l'assimilation de la femme à un être déficient sera réitérée des siècles durant. D'ailleurs, au XVI^e siècle Liébault écrira « Je confesserai aussi que le corps de la femme est faible et maladif : faible, au regard du peu de chaleur naturelle qui est en elle en comparaison de l'homme, de laquelle dépendent les forces du corps, et qui est le soutien, entretien et instrument de toutes les actions de la nature »¹⁸. Selon l'auteur, le tempérament des femmes est froid et humide, leur corps est mol, lâche, elles sont pleines de « superfluités et excréments »¹⁹. La raison qu'il invoque est relative à leur utérus qui est la cause d'une infinité de maux étranges²⁰. Et ce sont d'ailleurs les troubles causés par celui-ci qui les rendent hétéronomes, ce qui rejoint l'idée selon laquelle « l'utérus a sa propre sensibilité qui échappe à la volonté de la femme »²¹. N'a-t-on pas dit que l'utérus est « un animal parce qu'il se dilate, se raccourcit plus ou moins, selon la diversité des causes, et [qui] quelquefois même, (...) frétille et bouge, faisant perdre patience et toute raison à la pauvre femme »²² ?

Il apparaît donc que c'est à partir du concept de tempérament au sens de « la conformation interne du corps »²³, que le fondement de la différence sexuelle entre l'homme et la femme a été établi. De ce fait si un tempérament chaud caractérise un beau corps, un visage séduisant, qu'il est celui de l'homme, l'homme ne peut qu'être beau. Dans ce cas, un bon tempérament est à l'origine de la beauté physique. Par contre, si ce qui est froid et humide rend le corps mou et maladif, comme la femme répond à ce critère, elle ne peut être que laide. A partir de cette conception, les femmes seront pensées comme étant « naturellement » plus faibles parce qu'elles sont physiquement imparfaites, empêchées par un corps constamment malade»²⁴. Ainsi de « l'idée selon laquelle l'organisme féminin serait en déséquilibre quasi permanent, ce qui expliquerait la plus grande propension des femmes à être malades tout au long de leur vie, une nouvelle définition de la maladie (...) [apparaîtra]. La maladie (...) [sera] le signe d'une imperfection de nature, d'une altération de l'ordre naturel. La définition de la maladie comme état contre nature (...) [donnera] lieu à de grandes traditions nosologiques : celle qui considère la maladie comme le signe d'une erreur, d'une imperfection de la nature et celle qui fait de la maladie le signe d'une volonté surnaturelle, de présages maléfiques ou annonceurs de la colère divine, faisant de la maladie un châtement »²⁵. C'est dans cette perspective d'ailleurs que Saint Thomas, reprenant les idées d'Aristote considérera la femme comme une déficience de la nature. « (...) Les femmes sont inférieures aux hommes en raison de leur corps pathogène : elles sont réputées incapables de se maîtriser, de maîtriser leur corps, un corps qui souffre, qui coule, un corps qui s'engorge, qui agonise»²⁶. De la sorte, par les catégories du sain et du malsain, « qui sont tout autant des catégories médicales que politiques »²⁷, le corps féminin sera résumé à un corps malade, essentiellement matière plutôt qu'esprit.

Ainsi, « de l'Antiquité jusqu'à l'âge classique, le corps des femmes (...) [a été] le paradigme du corps malade. Suffocation de la matrice, grossesses, accouchements, fureur utérine, stérilité, vapeurs, prolapsus de la matrice, aménorrhée, chancre, mole, pâles couleurs, fleurs blanches, hystérie, nymphomanie, ischurie menstruelle..., la longue liste des maladies réputées propres au « Sexe » a constitué une véritable étiologie sexuelle qui, en faisant du corps des femmes un corps par définition malade, [a permis] (...) de justifier l'inégalité entre les hommes et les femmes »²⁸. Et en conséquence un corps imparfait, faible, malade, impuissant, malsain, n'a pu incarner

autre chose que la laideur, une laideur de l'être en tant qu'être, une laideur ontologique.

Finalement les tempéraments qui sont à l'origine de la beauté et de la puissance donc de la santé et de la possible vertu sont caractérisés par le sang chaud et humide. Quant aux tempéraments qui sont à l'origine de la laideur et de l'impuissance donc de la maladie et du possible vice sont définis par ce qui est froid et humide. Dans cette perspective, reconnaître à l'homme une certaine chaleur, c'est lui reconnaître de fait que la beauté et la santé sont constitutives de son être même. Par contre si pour tous les médecins il est clair que « les femmes sont affligées d'un tempérament froid et humide qui les exclut tendanciellement de la santé »²⁹, de ce fait la possibilité qu'elles ont de se gouverner est remise en question. De même, si l'homme du point de vue de son corps est dans une certaine aponie, « la fonction intellectuelle de l'âme ou l'activité de la raison »³⁰ peut s'exercer sans entrave lui permettant ainsi maîtrise et domination³¹. A l'inverse, les femmes, « sont considérées comme inférieures, parce que leur corps se rappelle sans cesse à elles, parce qu'elles sont définies comme malades, enserrées dans l'immanence d'une chair souffrante »³². Elles ne peuvent de ce fait parvenir à développer leurs facultés intellectuelles et être pleinement vertueuses. Ainsi, du concept de tempérament impliquant différentes humeurs, la femme a été assimilée à un être valétudinaire. Ajoutons que si on accorde au corps chaud et humide un caractère bienveillant et au corps froid et humide, un caractère lâche, il en résulte que la laideur physiologique fonde la laideur morale et le beau et le laid renvoient à la distinction du sain et du malsain dans une dimension tant physiologique que morale.

Physiquement, intellectuellement et moralement, la femme a été définie comme étant laide ontologiquement.

- **De la laideur physiologique à la laideur morale**

Si dans la Grèce antique la beauté a été inséparable d'une bonne constitution physique, d'une beauté esthétique et du développement des facultés intellectuelles comment a-t-il été possible de considérer la femme en termes de beauté ? Car si les philosophes et médecins se sont accordés sur le fait qu'en-elle-même, la femme est d'une constitution fragile, qu'elle ne peut développer les facultés de son esprit, seul son aspect physique aurait pu permettre de la considérer comme belle. Mais la simple beauté de

l'apparence est-elle suffisante à déterminer ce qui caractérise un être comme étant beau ? La beauté peut-elle faire l'économie de la réflexion et du sens moral ? Indiquons que la beauté dans la Grèce antique n'est jamais limitée à une simple beauté physique. Même si un jeune garçon est superbe esthétiquement, il sera toujours inférieur à celui qui peut-être moins beau physiquement mais qui a par contre développé des qualités de courage et de vertu. Dans cette approche, la beauté physique est toujours liée à la faculté de penser. Raisonner, débattre, se cultiver sont indissociables de l'esthétique. Ce que précise le terme *kalos kagathos*, pour lequel beauté physique et beauté de l'âme sont de la plus haute importance. L'adjectif *kalos* s'oppose à *aiskhros* qui spécifie le laid en tant que disgracieux, difforme, mais aussi en tant que vil, honteux, infâme. « La laideur est dès l'Iliade, une tare, à moins que plus simplement elle ne soit conçue que comme l'expression concrète d'une qualité morale inférieure, et donc d'une incapacité politique (...) »³³. Inversement, le terme *kalos kagathos* renvoie à ce qui est beau et bon, à un certain idéal, une certaine excellence qu'implique la dimension esthétique, éthique et politique³⁴. De l'ordre de la « vertu parfaite », ce terme révèle un citoyen beau physiquement et moralement, donc courageux et au comportement exemplaire. Précisons que le terme *kakos* détermine le lâche, le méchant, le laid, quant au terme *kakon*, il caractérise le mal, le vice, le laid. La différence entre « *kalon* et *kakon*, le beau et le laid (...) ne tient qu'à une lettre »³⁵. Or dans *la Théogonie* d'Hésiode, la femme est considérée comme *kalonkakon*, un beau mal, un beau vice, une belle laideur, comme l'explique Jacques Désantels³⁶. Cependant « le mal destiné aux humains, c'est la femme qu'Hésiode va appeler *kakon* (...). Un mal d'autant plus pernicieux » dit-il dans *Les travaux et les jours* au vers 58 « que les hommes se complaisent à entourer d'amour leur propre malheur »³⁷. De même, Sémonide, un penseur grec du VIIe siècle av. J.C., écrit dans son texte *Les femmes*, que le pire des maux que Zeus ait donné à l'homme « n'est pas un beau mal mais la laideur même »³⁸. La dimension profondément négative de l'être féminin est réaffirmée. Si la femme n'est pas toujours laide physiquement, elle l'est néanmoins moralement. Ce que l'on retrouvera dans *Hippolyte* d'Euripide, au vers 616-668, « la femme est un mal. Le père qui l'a engendrée et nourrie lui adjoint une dot. L'époux qui prend dans sa maison ce parasite s'amuse à parer la méchante idole et se ruine aux belles toilettes, le malheureux détruisant peu à peu le bien de sa famille. (...) On devrait d'une femme écarter les suivantes et lui donner pour compagne des animaux qui mordent sans parler (...). Soyez maudites. Jamais je ne pourrai rassasier ma haine

contre les femmes (...) c'est aussi qu'elles ne cessent de faire le mal »³⁹. On retrouve là ce qui est également exposé dans «le mythe de Prométhée, le mythe de Pandore (...) [qui] dénotent le caractère profondément masculin du monde indo-européen (...) [dans lequel] la femme est toujours tenue pour la force trompeuse»⁴⁰. Rappelons aussi que selon Hésiode « à l'âge d'or les femmes n'existaient pas, c'était le monde d'avant l'existence des femmes (...) la parole n'appartenait qu'aux hommes»⁴¹. Dans cette perspective, la femme non seulement vient troubler les relations masculines, mais elle est celle qui incarne le mal. Si elle peut être belle et séduire, sa beauté physique ne peut être qu'une moindre beauté, une infra-beauté. Par contre, la beauté physique, intellectuelle et morale incarnée par l'homme est toute autre. En conséquence il n'y a pas seulement entre l'une et l'autre, une différence de degré mais de nature, dans la mesure où la beauté masculine ne peut se limiter à une beauté de l'apparence.

Ajoutons aussi que le défaut de beauté morale chez la femme est également présent dans les textes de Platon. Dans le *Timée* il écrit : « celui qui a fait bon usage du temps qui lui est accordé, retourne habiter l'astre auquel il est affecté et vit heureux en sa compagnie, mais que celui qui a manqué ce but sera transformé en femme à sa seconde naissance (...) il ne retrouvera l'excellence de son premier état qu'après avoir maîtrisé par la raison cette masse turbulente et déraisonnable »⁴². Non seulement la femme est définie comme une masse turbulente et déraisonnable, mais être transformée en femme est une punition pour qui n'a pas pu s'élever vers la sagesse. Or, affirmer ce type de propos c'est défendre qu'être née femme est le produit d'une infériorité ontologique de l'être dont l'origine est l'incapacité de l'être à tendre vers ce qu'il aurait dû vouloir être, à savoir un être sage. Platon le dit plus clairement encore dans un autre passage : « Parmi les hommes qui avaient reçu l'existence, tous ceux qui se montrèrent lâches et passèrent leur vie à mal faire furent, suivant toute vraisemblance, transformés en femmes à leur deuxième incarnation »⁴³. La punition pour délit de lâcheté est donc d'être transformée en femme, elle est le signe même de la déchéance de l'être. Pour Platon la laideur ontologique de la femme s'enracine dans sa laideur morale qui se traduit par un attachement au monde sensible, au corps et à la matière.

- **Etre femme dans la cité grecque**

Dans la Grèce antique, il faut préciser pour spécifier la supériorité de la beauté masculine que les qualités du jeune garçon ou de l'homme diffèrent en tous points de celles de la femme. Celle-ci est « tantôt assimilée à l'enfant, tantôt au barbare, voire à l'animal »⁴⁴. De plus ce que la cité grecque exige des femmes, c'est la réserve et la discrétion. « Sa parure la plus grande est [donc] le silence. (...) [Et] le plus grand éloge que l'on puisse faire d'une femme, disent les auteurs anciens, est qu'elle ne fasse pas parler d'elle⁴⁵ (...). Est associé [ainsi] au féminin tout ce qui est posture de soumission et passivité (...) »⁴⁶. Dans la culture grecque en effet, la femme n'a que peu d'importance en tant qu'épouse⁴⁷. Sa vie s'organise autour du métier à tisser et de l'éducation de ses enfants, plus précisément des garçons jusqu'à 7 ans. « La quenouille, outil de la fileuse est l'un des attributs de la femme, dès le monde homérique (...) »⁴⁸. La femme légitime n'a de rapport avec son époux que dans le but de procréer, à tel point que même la discussion entre mari et femme est relativement rare. Par contre quand il est avec une courtisane, l'homme peut avoir une relation plus proche de celle qu'il entretient avec un jeune garçon. La courtisane est appelée, *hétaïre*, le terme est d'ailleurs le féminin du terme masculin *hétaïros* qui signifie compagnon. *L'hétaïre* est donc la compagne de l'homme dans les banquets, lieu de musique, de danse, de poésie, de discussions et d'amour. Son rôle est de susciter le désir masculin, elle est donc formée à ce type de pratique. Mais alors que la femme légitime n'a reçu aucune éducation autre que celle dispensée par sa mère, *l'hétaïre* étrangère et donc non-citoyenne, reçoit une éducation lui permettant d'avoir des échanges avec les hommes qui ne se limitent pas à la seule relation sexuelle. Aspasia, compagne de Périclès en est un exemple. Elle va l'influencer dans ses décisions. Comme certaines hétaires qui donnent des leçons de philosophie ou de science politique à de jeunes hommes, Aspasia a ouvert une école pour former des jeunes filles. Son enseignement est composé de cours de techniques érotiques, mais aussi de poésie, de danse. Si ce type de femme n'est pas l'égal de l'homme, son statut est néanmoins proche du jeune garçon.

Mais de manière générale, il faut souligner que si la femme a essentiellement pour rôle de donner naissance à des enfants, c'est aussi parce que « l'amour est plutôt réservé aux relations masculines. Aimer les femmes est un signe de faiblesse et de féminité,

et le modèle du séducteur de femmes, Pâris, l'amant d'Hélène, passe pour un efféminé. Quant à aimer sa propre femme, au Ve siècle avant notre ère, c'est un grand ridicule »⁴⁹. Par contre, les rapports entre les hommes et les jeunes garçons est tout autre. L'éducation des jeunes garçons est nourrie par l'art, la philosophie et la pratique sportive. D'ailleurs au gymnase, des salles de discussions permettent aux philosophes et aux poètes de s'entretenir avec les jeunes. Dans ces salles, des statues grecques représentent l'idéal de beauté. La beauté des jeunes garçons est mise en valeur lors des fêtes, des compétitions sportives ou des banquets. Ils s'y présentent le plus souvent nus. Notons d'ailleurs que le terme gymnase, *gymnos* en grec renvoie à la nudité. Or, « la nudité est symbole de beauté et de puissance, (...) [c'] est une preuve de civilisation, [alors que] les barbares sont ceux qui sont habillés (...) [dans la mesure où le fait d'avoir] honte de son corps est une preuve de barbarie. (...). Pour les grecs, les exercices sportifs dans les palestres nécessitaient une nudité intégrale, mais elle ne s'appliquait qu'aux hommes. Si l'homme nu ne choquait pas, la femme nue scandalisait (...) »⁵⁰. « L'opposition du nu et du vêtu recoupe l'opposition du masculin et du féminin. La beauté masculine est corporelle, la beauté féminine réside dans le vêtement et se résume à son visage, sinon à sa chevelure »⁵¹. « Dans l'éducation grecque, la gymnastique, en sculptant et en ciselant les muscles, associée aux massages d'huiles parfumées, aux soins des cheveux et de la barbe suffit à rendre beau naturellement. Le fard relève du simulacre, du mensonge et de l'illusion : il ne donne qu'une beauté éphémère, inauthentique et insignifiante »⁵². Comme le montrera Xénophon la beauté masculine est supérieure à toute beauté féminine, car « la beauté juvénile des garçons, qui fascine les Grecs, est définie comme beauté naturelle »⁵³. Inversement la beauté féminine est dite artificielle et s'obtient par artifice »⁵⁴. Le maquillage des femmes : « teint blanchi de céruse, yeux charbonnés, pommettes et lèvres d'un rouge violent »⁵⁵ en est une constante. « De fait la représentation grecque de la femme oscille entre deux pôles : d'une part c'est une créature sauvage qu'il faut domestiquer et civiliser pour l'intégrer à la société par le mariage, d'autre part c'est une créature hyper artificielle qui séduit l'homme. Dans les deux cas, l'homme veut la femme artificielle, jamais naturelle, jamais mise à nu. Elle doit donc également se vouloir artificielle : bien habillée, maquillée, (...) parée et bijoutée »⁵⁶.

- **La beauté féminine : une infra-beauté**

Cette analyse permet d'affirmer que dans la Grèce antique, la beauté est incarnée par le sexe masculin, la femme ne peut y prétendre de par le fait qu'elle soit née femme. Son statut ne lui permet pas d'être belle au sens fort du terme. Et s'il est toutefois possible de lui reconnaître une beauté esthétique celle-ci ne peut être au mieux qu'une infra-beauté, une beauté de l'apparence, une beauté artificielle. Car cette beauté de l'apparence n'est finalement rien d'autre qu'une beauté sensible, elle traduit une impossible beauté spirituelle. Sans compter qu'elle peut être le signe d'une âme vile, d'une âme qui se serait détournée de toute lumière spirituelle. La beauté grecque implique, répétons-le, l'alliance d'une beauté physique et morale. Mais alors comment expliquer que celui qui est considéré comme le père de la philosophie occidentale ait pu être décrit comme étant laid ?

La laideur de Socrate

Par l'étude des textes platoniciens, cette contradiction semble en partie pouvoir se dissiper. Certes, dans le *Banquet*⁵⁷, Alcibiade énonce que Socrate ressemble à un silène. C'est un personnage grotesque, semblable à un satyre aux traits grossiers. En ce sens, Socrate est physiquement laid. Mais que nous dit Platon dans sa conception de la beauté ? Il insiste d'une part sur le fait que « le propre du beau est d'être saisissable par l'esprit »⁵⁸ et d'autre part que du point de vue sensible, la beauté physique n'est jamais vraiment belle, en ce sens-là elle peut être laide. Dans cette perspective, laideur et beauté physiques peuvent être considérées comme étant négativement déterminées. Si pour Platon, la simple laideur physique renvoyée à elle-même, est négative, il en est de même de la beauté physique quand elle se limite à elle-même. Laideur et beauté dans le monde sensible sont identiques, puisque « aussitôt que la fleur du corps se fane »⁵⁹, la beauté devient laide. De plus comme Platon l'énonce dans *l'Hippias majeur*, la beauté sensible parce qu'elle manque de permanence est laide comparée à la beauté divine. Il écrit : « l'espèce virginale, mise en comparaison avec l'espèce divine, ne sera-t-elle pas dans le même cas que l'espèce marmite comparée à l'espèce vierge ? Une telle comparaison ne fera-t-elle pas paraître laide, la vierge la plus belle ? (...) nous faudra-t-il lui accorder Hippias que la vierge la plus belle est laide par rapport à l'espèce des Dieux ? »⁶⁰ La beauté d'ici-bas est donc

bien peu de chose en comparaison de cette beauté de l'au-delà, ce qui confirme que la vraie beauté n'est en rien sensible, mais intelligible. De ce fait si le silène est doté d'une apparence laide, par contre il peut être riche d'une beauté divine. *Le Banquet* le confirme : « Comment donc concevoir dès lors, (...) l'état d'un homme qui aurait réussi à voir le beau en lui-même, dans son intégrité, dans sa pureté, sans mélange ; qui au lieu d'un beau que souillent des chairs, des couleurs humaines, une foule d'autres balivernes mortelles, serait au contraire capable d'apercevoir, en lui-même le beau divin dans l'unicité de sa nature formelle »⁶¹. Ce que nous dit Platon dans ce passage est explicite, toute beauté sensible est renvoyée au déclin, à la corruption, à la mort. Ainsi, si la laideur peut être laide c'est parce qu'elle échappe à toute dimension intellectuelle. Enfermée dans le monde sensible, elle ne peut être saisie par l'intelligence, elle traduit un manque de spiritualité. Elle est négation de toute trace de l'esprit. Ce qui justifie, comme l'énonce le *Parménide*⁶², que toute Idée du laid soit impossible. Finalement, si la laideur de Socrate, est une petite chose sans importance, c'est parce que sa laideur appartient à l'apparence, et que l'apparence limitée à elle-même ne peut être que discréditée pour Platon, dans la mesure où elle n'est révélatrice de rien d'autre que du changement. Limitées à l'apparence, la beauté ou la laideur de Socrate révéleraient un être dans les deux cas infécond. De ce fait, c'est bien sa quête dialectique qui le hausse à ce qui est susceptible d'une réelle beauté : son esprit. La laideur de Socrate ne corrompt en rien sa réelle beauté. Sans compter qu'elle peut même être considérée de manière plus positive que la beauté sensible, car elle ne risque pas de séduire et de faire ainsi écran à la quête de sagesse. La laideur de Socrate, en fin de compte ne pose pas problème dans la pensée platonicienne. Socrate a une apparence laide mais il n'est pas laid.

Cette analyse nous permet de préciser deux idées. Tout d'abord, le fait que la véritable beauté ne puisse se départir du développement des facultés intellectuelles, d'une quête de sagesse, et ensuite du fait que si l'on a pu reconnaître à la femme une certaine beauté, qu'elle a pu paraître belle, elle n'a pourtant pas été considérée comme belle car elle n'était pas autorisée à penser. Concernant l'homme, c'est en tant qu'être capable de parvenir à un bon gouvernement de soi qu'il a été considéré comme beau. Ce qui rejoint ce que Sacher-Masoch a écrit : « La beauté que nous vénérons est une beauté intérieure. Elle repose sur le caractère moral, sur la vigueur spirituelle »⁶³. Dans son roman intitulé *L'esthétique de la laideur*, il souligne même que la beauté de la femme n'est que laideur en comparaison de la beauté spirituelle de l'homme. Même si

l'homme est laid et bossu physiquement, il est « beau et riche »⁶⁴ comparé à la femme esthétiquement belle, mais « laide et pauvre »⁶⁵.

De même, si le corps de la femme a été limité à n'être qu'un corps vivant, une simple matière vouée à la dégénérescence, à son encontre le corps de l'homme grâce à son esprit et à son âme, a donné de la beauté à sa forme corporelle. C'est ce que pensait Diderot en énonçant que même vieux, par la lumière de l'esprit, les hommes ne sont pas laids. Ce qui tendrait à expliquer pourquoi « deux « types » de beautés sont dans notre imaginaire, en rivalité permanente, l'une plus « terrible » et « magnifique », plus virile⁶⁶ en fait, et l'autre plus faible mais charmante, plus féminine si ce n'est enfantine »⁶⁷.

Ainsi, en tenant compte de ces analyses, il est possible d'affirmer que la beauté et la laideur de l'homme et de la femme n'ont pas renvoyé aux mêmes variables, et ceci dans la mesure où elles ont été liées aux rapports existants entre le corps et l'esprit selon le sexe du sujet. On a donc attribué à la beauté ou à la laideur féminine une dimension plus corporelle que spirituelle, et à la beauté ou à la laideur masculine une dimension plus spirituelle que corporelle. Sans compter que de manière générale les discours sur la femme ont porté sur son corps,⁶⁸ un corps matière, un corps qui subit, mais aussi un corps secret, un corps inexplicable, un corps lieu de fantasme. Par contre, les discours sur l'homme ont le plus souvent affirmé le fait que l'homme est son corps, mais un corps esprit plutôt que matière. Cette distinction corps objet et corps sujet nous est apparue primordiale dans la mesure où c'est à partir d'elle que la laideur du féminin et du masculin ont renvoyé à une soumission différente.

Si la laideur dans sa définition générale renvoie à une privation, une impuissance, une dégénérescence, qu'elle est de l'ordre de ce qui n'est pas souhaitable, qu'elle est le signe d'un écart par rapport à l'être qui devrait être, qu'elle est de l'ordre de l'imperfection, de la démesure, de l'inconstance, et que le terme ontologie caractérise l'être en tant qu'être, de ce fait parler de la laideur ontologique conduit à montrer que ce qui fait la spécificité de l'être est en défaut, qu'elle caractérise un dérèglement, un empêchement, qu'elle est le signe d'un moindre être.

Or, à partir du moment où l'on a déterminé que la femme était dans son être même, un être diminué, que son être ne pouvait être qu'un être déficient, on a nié en elle ce qui fait sa singularité, son unicité, sa spécificité et ceci du simple fait qu'elle soit née femme. Pourtant, si tout individu est ce qu'il est à partir du moment où il se singularise

par ses propos et ses actes, par contre si avant même d'avoir eu la possibilité de montrer qui il est, on lui attribue une essence négative, ce qu'il dira ou fera sera interprété en fonction de celle-là, et ainsi on le dévaluera et niera en lui ce qui fait sa personnalité. Or ce que la femme pouvait dire ou faire n'a jamais été pensé en dehors d'une lecture relative avant tout à son être féminin. Cette dévaluation de la femme en tant que femme a mené à la voir laide ontologiquement, et potentiellement laide, moralement et physiquement. La laideur ontologique, en tant que fondement de tout type de laideur physique, intellectuelle et morale semble s'être clairement inscrite dans l'histoire du féminin.

Bibliographie.

- AGACINSKI Sylviane, *Politiques des sexes*, précédé de *Mise au point sur la mixité*, Paris, Éditions du Seuil, 1998.
- ARISTOTE, *Génération des animaux*, trad. J. Barthélémy Saint Hilaire, Paris, Hachette, 1887.
- ARISTOTE, *Physique*, trad. Henri Carteron, Paris, Les Belles Lettres, 1926.
- BARTHE-DELOISY Francine, *Géographie de la nudité, être nu quelque part*, Bréal, 2003.
- BEAUVOIR DE Simone, *Le deuxième sexe*, tome 1, Paris, Gallimard, coll. Folio essais, 1976.
- BRETON Stanislas, *Matière et dispersion*, Grenoble, Editions Jérôme Million, 1993.
- DESANTELS Jacques, *Dieux et mythes de la Grèce ancienne : la mythologie gréco-romaine*, Presses universitaires de Laval, 1988.
- DIAGNE Ramatoulayne, *Philosophie et représentation de la femme : la longévité du modèle aristotélicien*, in *La recherche féministe francophone, langues identités et enjeux*, sous la direction de Fatou Sow Editions Karthala, 2009.
- DORLIN Elsa, *La matrice de la race, généalogie sexuelle et coloniale de la nation française*, préface de Joan W. Scott, Paris, Ed. La Découverte, 2009.
- FOUCHARD Alain, *Aristocratie et démocratie, idéologies et sociétés en Grèce ancienne*, Presse Universitaires de Franche Comté, 1997.
- FRONTISI-DUCROUX Françoise, *Idéaux féminins : le cas de la Grèce ancienne*, Topique 2003/1, n° 82.
- GAGNEBIN Murielle, *La Fascination de la laideur*, Lausanne, Champ Vallon, 1978.
- LIEBAULT Jean, *Trois Livres des maladies et infirmités des femmes*, (1585), Lyon, chez Jean Veyrat, 1648.
- LORAUX Nicole, *Les enfants d'Athéna*, Paris, Editions La découverte, 1981.
- MILTON John, *Le paradis perdu*, trad. Chateaubriand, livre X, V, 869-881, Paris, Pourrat Frères Editeurs, 1837.
- MOSSE Claude, *La femme dans la Grèce antique*, Paris, Albin Michel, 1983.
- PAQUET Dominique, *Miroir, mon beau miroir, Une histoire de la beauté*, Paris, Gallimard, (col. Découvertes Art de Vivre), 1997.

NAHOUM-GRAPPE Véronique, *Beauté et laidéur, histoire et anthropologie de la forme humaine, France XVIe-XVIIIe siècle*, thèse, Paris, E.H.E.S.S., 1985.

PARRE Ambroise, *Œuvres*, vol. 3, 4, Paris, Ed. Roger-Henry Guerrand et Fernande de Bissy, Union latine d'éditions, 1976.

PLATON, *Timée*, trad. Emile Chambry, Paris, Flammarion, 1973.

PLATON, *Œuvres Complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1950.

PLOTIN, *Deuxième Ennéades*, livre IV, trad. fr. É. Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 1963.

SACHER-MASOCH, *Esthétique de la laidéur*, Paris, Buchet-Chastel, 1967.

REY Alain (dir.), *Dictionnaire culturel en langue française*, Paris, Le Robert, 2005.

SAINT THOMAS, *Somme Théologiques*, Paris, Eugène Belin, 1853.

SIMMEL Georg *La tragédie de la culture*, Rivage Poche, petite bibliothèque, Paris, 1988.

SNYDER Patrick, *Représentation de la femme et chasse aux sorcières, XIIIe-XVe siècles*, Québec, Fides, 2000.

VENET Gisèle, *Avant-propos*, in *La beauté et ses monstres dans l'Europe baroque du 16 et 18^e siècles*, Sorbonne nouvelle, 2003.

1 Notons d'ailleurs que dans le *Dictionnaire de l'Académie Française*, (tome 1, 6e édition, Paris, Imprimerie et Libraire de Firmin Didot frères, 1835, p. 740), la femme est définie d'une part en tant que femelle et d'autre part en tant que compagne de l'homme.

2 Alain Rey (dir.), *Dictionnaire culturel en langue française*, Paris, Le Robert, 2005, p. 943.

3 J. Milton, *Le paradis perdu*, trad. Chateaubriand, livre X, V, 869-881, Paris, Pourrat Frères Editeurs, 1837, p. 353.

4 Plotin, *Deuxième Ennéades*, livre IV, trad. fr. É. Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 1963

5 Stanislas Breton, *Matière et dispersion*, Grenoble, Editions Jérôme Million, 1993, p. 8.

6 Aristote, *Physique*, 1, 9, 192 a, 25-27, trad. Henri Carteron, Paris, Les Belles Lettres, 1926, p. 49.

7 Aristote, *Génération des animaux*, livre II chapitre 1, §4, vol. 2, trad. J. Barthélémy Saint Hilaire, Paris, Hachette et Cie, 1887, p. 3

8 Cf. *Ibid.*, IV, 3.

9 P. Allen résume ainsi la thèse d'Aristote : « 1- le fait que l'homme soit principe du mouvement dans l'ordre de la conception, trait qui est davantage lié à la divinité alors que la femme n'est que la matière, le place dans une situation à part. 2- La femme est en quelque sorte un homme qui serait infertile. 3- La femme est en quelque sorte un homme qui serait déformé. 4- L'homme est supérieur par nature, et la femme inférieure ; et le premier commande alors que le second obéit » *The concept of woman*, Montréal-London, Eden Press, 1958, p.121. Cité in Patrick Snyder, *Représentation de la femme et chasse aux sorcières, XIIIe-XVe siècles*, Québec, Fides, 2000, p. 48.

10 Aristote, *Génération des animaux*, *op. cit.*, I, 20.

11 « La femme n'est ni l'autre ni la différente, mais seulement un être incomplet, inférieur ou mutilé », comme le dit Sylviane Agacinski, *Politiques des sexes*, précédé de *Mise au point sur la mixité*, Paris, Éditions du Seuil, 1998 et 2001 pour la préface, p.10.

12 *Ibid.*

13 Ramatoulayne Diagne, *Philosophie et représentation de la femme : la longévité du modèle aristotélicien*, in *La recherche féministe francophone, langues identités et enjeux*, sous la direction de Fatou Sow Editions Karthala, 2009, p. 102.

14 Saint Thomas, *Somme Théologiques*, 1, qu. 92, art. 1, r., Paris, Eugène Belin, 1853.

15 *Ibid.*

16 Aristote, *De La génération des animaux*, trad. Pierre Louis, Les Belles Lettres, Paris, 1961, I, XIII, 727a.

17Elsa Dorlin, *La matrice de la race, généalogie sexuelle et coloniale de la nation française*, préface de Joan W. Scott, Paris, Ed. La Découverte, 2009, p. 23.

18Jean Liébault, *Trois Livres des maladies et infirmités des femmes*, (1585), Lyon, chez Jean Veyrat, 1648, p. 2.

19*Ibid.*, p. 5.

20*Ibid.*

21Ambroise Paré, *Œuvres*, vol. 3, 4 vol., Paris, Ed. Roger-Henry Guerrand et Fernande de Bissy, Union latine d'éditions, 1976, p. 984.

22Elsa Dorlin, *La matrice de la race op. cit.*, p.23.

23*Ibid.*, p. 22.

24*Ibid.*, p. 24.

25*Ibid.*, p. 37.

26*Ibid.*, p. 24.

27*Ibid.*, pp. 24-25.

28*Ibid.*, p. 109.

29*Ibid.*, p. 24.

30*Ibid.*, pp. 31-32.

31*Ibid.*

32*Ibid.*

33Alain Foucard, *Aristocratie et démocratie, idéologies et sociétés en Grèce ancienne*, Presse Universitaires de Franche Comté, 1997, p. 136.

34Cf. *Ibid.*, p. 135, p. 198, p. 244, p. 259, pp. 312-314.

35Gisèle Venet, *Avant-propos*, in *La beauté et ses monstres dans l'Europe baroque du 16 et 18^e siècles*, Sorbonne nouvelle, 2003, p. 8.

36 Jacques Désantels, *Dieux et mythes de la Grèce ancienne : la mythologie gréco-romaine*, Presses universitaires de Laval, 1988, p. 206.

37 *Ibid.*, pp. 206-207.

38 Nicole Loraux, *Les enfants d'Athéna*, Paris, Editions La découverte, 1981, p. 99.

39 Cité in Jacques Désantels, *Dieux et mythes de la Grèce ancienne : la mythologie gréco-romaine*, *op. cit.*, 1988, p. 246.

40 *Ibid.*, pp. 206-207.

41 *Ibid.*, p. 207.

42 Platon, *Timée*, 41 d, trad. Emile Chambry, Paris, Flammarion, 1973.

43 *Ibid.*

44 Françoise Frontisi-Ducroux, *Idéaux féminins : le cas de la Grèce ancienne*, *Topique* 2003/1, n° 82, p. 112.

45 Cette analyse a aussi été développée par Simone de Beauvoir dans *Le deuxième sexe*, tome 1, Paris, Gallimard, coll. Folio essais, 1976, pp. 149-150.

46 Françoise Frontisi-Ducroux, *Idéaux féminins : le cas de la Grèce ancienne*, *op. cit.*, p. 113.

47 Claude Mossé, *La femme dans la Grèce antique*, Paris, Albin Michel, 1983.

48 Françoise Frontisi-Ducroux, *Idéaux féminins : le cas de la Grèce ancienne*, *op. cit.*, p. 114.

49 *Ibid.*, p. 116.

50 Francine Barthe-Deloisy, *Géographie de la nudité, être nu quelque part*, Bréal, 2003, p. 35.

51 Françoise Frontisi-Ducroux, *Idéaux féminins : le cas de la Grèce ancienne*, *op. cit.*, p. 117.

52 Dominique Paquet, *Miroir, mon beau miroir, Une histoire de la beauté*, Paris, Gallimard, Découvertes Art de Vivre, 1997, p. 20.

53 « Ainsi les femmes qui se parent détruisent-elles, à l'image de Pandore, les harmonieuses dispositions de la nature et exercent-elles une sorte d'*hubris* (démésure) qui contrevient à la beauté naturelle». écrit Dominique Paquet, in *Miroir, mon beau miroir, Une histoire de la beauté*, *op. cit.*, 1997, p. 18.

54 Françoise Frontisi-Ducroux, *Idéaux féminins : le cas de la Grèce ancienne*, *op. cit.*, p. 117.

55 *Ibid.*

56 *Ibid.*

57 Platon, *Le Banquet*, *op. cit.*, 215 a-b.

58 Murielle Gagnebin, *La Fascination de la laideur*, *op. cit.*, p. 125.

59 Platon, *Le Banquet*, *op. cit.*, 183 e.

60 Platon, *Hippias Majeur*, 288 a-b, *op. cit.*

61 Platon, *Le Banquet*, 211d-e. *op. cit.*

62 Platon, *Le Parménide*, 130c-d. *op. cit.*

63 Sacher-Masoch, *Esthétique de la laideur*, trad. Georges-Paul Villa, Paris, Buchet-Chastel, 1967, p.127.

64 *Ibid.*

65 *Ibid.*

66 Comme le soulignait également Georges Simmel, dans *Philosophie de la modernité*, Paris, Payot, 1990, : « Tandis que l'homme doit sortir de lui-même, signifier quelque chose qui se trouve hors de lui...l'essence de l'être féminin implique une certaine complétude organique dans l'harmonie des parties entre elles...La femme est celle qui est et l'homme celui qui devient...».

67 Cf. Véronique Nahoum Grappe, *Beauté et laideur, histoire et anthropologie de la forme humaine*, *op. cit.* p. 32.

68 « (...) une place privilégiée à l'esthétique du corps féminin ; privilégiée mais problématique : il ne va pas de soi qu'une femme se définisse par son apparence ; en fait, l'histoire de ce lien si « naturel » est à construire. » Véronique Nahoum-Grappe, *Beauté/Laideur, l'esthétique du corps en question. Un essai de sémiologie historique (France XVI^e-XVIII^e)*, p. 32.