



**Thèse Présenté par
Béatrice FAYE cic**

**UNIVERSITE CHEIKH
ANTA DIOP DE DAKAR**

**L'énigme de la "différence des sexes" : contribution
philosophique à la perspective genre**

23 Juillet 2005

UNIVERSITE CHEIKH ANTA DIOP DE DAKAR



FACULTE DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES
Département de Philosophie

L'ENIGME DE LA "DIFFERENCE DES SEXES"
CONTRIBUTION PHILOSOPHIQUE
A LA PERSPECTIVE GENRE

THESE DE DOCTORAT DE 3^{ème} CYCLE

Présentée et soutenue publiquement par
Béatrice FAYE c.c.

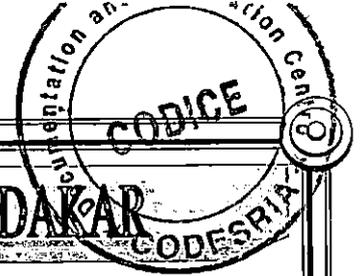
Sous la Direction de M. le Professeur **Sémou Pathé GUEYE**

Composition du Jury :

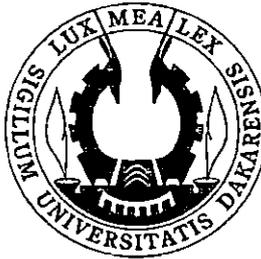
MM. Oumar DIAGNE ,	Professeur titulaire,	Président
Sémou Pathé GUEYE ,	Professeur titulaire,	Rapporteur
Jean Bernard OUEDRAOGO ,	Professeur titulaire,	Secrétaire Adjoint
		CODESRIA ,
		Membre
Mme Eugénie Rokhaya AW ,	Maître Assistant,	Membre

23 Juillet 2005

15 OCT. 2006



UNIVERSITE CHEIKH ANTA DIOP DE DAKAR



14.02.03
FAY
13155

FACULTE DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES
Département de Philosophie

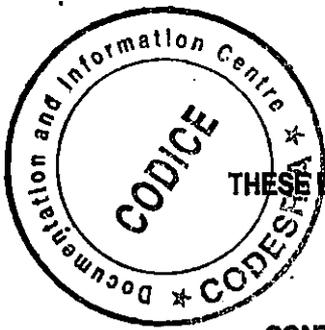
L'ENIGME DE LA " DIFFERENCE DES SEXES "
CONTRIBUTION PHILOSOPHIQUE
A LA PERSPECTIVE GENRE

THESE DE DOCTORAT DE 3^{ème} CYCLE

Présentée et soutenue publiquement par
Béatrice FAYE *cic.*

Sous la Direction de M. le Professeur **Sémou Pathé GUEYE**

23 Juillet 2005



THESE DE DOCTORAT DE 3^{ème} CYCLE (Département de philosophie).

**L'ENIGME DE LA « DIFFERENCE DES SEXES » :
CONTRIBUTION PHILOSOPHIQUE A LA PERSPECTIVE GENRE.**

Présentée par Béatrice FAYE cic.

RESUME

« La différence des sexes » est un fait naturel dont on imagine mal l'étude possible. Entreprendre une réflexion sur une différence d'emblée annoncée comme un paradoxe ou une énigme est un singulier défi. Au centre de notre travail sera donc « la différence des sexes » dans la **perspective genre**. Il s'organise autour de trois parties. La première se veut une réponse à l'énigme de la différence des sexes à travers le **paradigme de l'identité/égalité/différence**. La deuxième réponse est donnée à travers le **paradigme du sexe/genre**. Le concept de genre, au-delà des réalités biologiques des deux sexes, englobe la manière propre d'être et d'agir dans le monde, d'établir des relations, donc de marquer la différence, d'en revendiquer le droit, d'en souligner les potentialités, d'orienter une politique. Entendu dans ce sens large, le genre est nécessairement partout présent, même si, la plupart des chercheurs ou des observateurs s'abstiennent de soumettre leurs analyses à « l'épreuve du genre ». Actuellement, des femmes philosophes prennent au sérieux l'**expérience de leur propre corps**. D'où la troisième partie **femme et corporéité : essai de phénoménologie dans la perspective genre**. La démarche qui consiste à insérer dans le discours philosophique l'**expérience personnelle** (critique personnelle) pose question aux modèles scientifiques que nous avons appris consistant à exclure toute subjectivité dans la recherche. Ainsi, en décryptant le **corps de la femme** différent de celui de l'homme mais en réciprocité avec lui, nous pensons trouver dans ce corps une métaphore du « féminin » qui pourra nous donner la clé de l'être féminin comme une modalité unique et irremplaçable de l'humain. En ce sens, la **phénoménologie du corps** de la femme sera une tentative de plonger dans les expériences vécues par les femmes. Mon **expérience de femme consacrée** en est une. Le **pari de cette thèse** est de prêter attention à cette différence comme source de sens et lieu d'une compréhension ouverte de l'humain.

Mots clés : différence des sexes, identité/égalité/différence, paradigme, énigme, femme, sexe/genre, féminin/masculin, corporéité, expérience personnelle, phénoménologie du corps,

TABLE DES MATIERES

DEDICACE -----	5
REMERCIEMENTS -----	6
AVANT PROPOS. -----	9
INTRODUCTION GENERALE -----	12
PREMIERE PARTIE. -----	35
LE PARADIGME IDENTITE/EGALITE/DIFFERENCE :	
PREMIERE REPONSE A L'ENIGME DE LA « DIFFERENCE DES SEXES »	
Introduction. -----	36
CHAPITRE I -----	41
LA FIGURE DE LA FEMME A TRAVERS LES MYTHES D'ANDROGYNE, D'EVE, DE JOCASTE ET D'ANTIGONE.	
Introduction. -----	42
1. L'Androgyne, alpha et oméga de l'être manifesté-----	44
2. Le premier récit de la création : Adam androgyne ou Eve personnage clef du signifiant femme. -----	46
3. La chute : l'initiation au désir-----	52
4. Jocaste, sujet de désir. -----	55
5. Antigone : mélange identitaire. -----	58
Conclusion. -----	63
CHAPITRE II -----	66
IDENTITE/EGALITE/DIFFERENCE : LE MODELE DU CORPS UNISEXE	
Introduction -----	67
1. L'égalité des femmes liée au devenir hommes-----	70
2. L'écart de type génétique : l'hypothèse d'Aristote. -----	74
3. Influence des philosophes grecs classiques sur les écrivains chrétiens. -----	79
4. La femme est-elle image de Dieu ? -----	80
5. La femme : acte et aide pour la génération selon Saint Augustin et Saint Thomas d'Aquin. -----	80

6. Poullain de la Barre : le visionnaire-----	84
Conclusion. -----	86
CHAPITRE III-----	
LA « DIFFERENCE DES SEXES » DANS L'ETAT DE NATURE ET L'EXERCICE DU SAVOIR.	91
Introduction -----	92
1. La ruse du masculin : Egalité dans l'Etat de nature, domination dans l'Etat politique-----	93
2. « En tout ce qui n'est pas sexe, la femme est homme » -----	95
3. Le caractère du sexe chez Kant-----	98
4. L'économie de respect : condition nécessaire à l'avènement de la morale Kantienne-----	100
5. La féminité de l'intuition. -----	103
Conclusion-----	105
Conclusion de la première partie. -----	108
DEUXIEME PARTIE. -----	114
LE PARADIGME DU SEXE/GENRE DEUXIEME REPONSE A L'ENIGME DE LA « DIFFERENCE DES SEXES » : PENSER LE GENRE	
Introduction -----	115
CHAPITRE I-----	118
QUAND LES FEMMES S'EN MELENT : GENERALISATION DE LA QUESTION DU GENRE	
Introduction. -----	119
1. Le destin, c'est l'anatomie : application au niveau des objets naturels et de l'homme. -----	120
2. « L'essence féminine ». -----	123
3. Le renversement de perspective : la déconstruction derridienne -----	124
4. La différence des sexes est-elle ontologique ? -----	128
Conclusion-----	130

CHAPITRE II-----	132
LA « CONSCIENCE DE GENRE » DANS LE PARADIGME DU SEXE/GENRE : LES FEMMES PLURIELLES	
Introduction -----	133
1. Le débat interne aux féministes et ses enjeux. -----	136
2. « On ne naît pas femme on le devient » -----	142
3. Les féministes novatrices dans tous les domaines : l'écriture féminine. -----	145
4. Levinas et le sexe faible ou l'altérité du féminin. -----	150
5. L'irréductible différence avec Hannah Arendt-----	153
Conclusion-----	158
 CHAPITRE III-----	 162
UNE SI GRANDE DIFFERENCE : CE DESIR QUI N'EN EST PAS UN	
Introduction -----	163
1. La structure œdipienne de l'inconscient, matrice de la théorie psychanalytique. -----	164
2. De « l'envie du pénis » au désir « d'avoir » un enfant : le point de vue de Freud-----	168
3. Les stades de la libido à l'épreuve du genre. -----	170
4. Place de la femme dans le cycle de vie de l'homme selon Nancy Chodorow---	172
5. La névrose culturelle chez Karen Horney et Mélanie Klein. -----	175
6. Le multiple du désir-----	176
Conclusion-----	179
Conclusion de la deuxième partie-----	181
 TROISIEME PARTIE. -----	 185
FEMINITE ET CORPOREITE : ESSAI DE PHENOMENOLOGIE DANS LA PERSPECTIVE GENRE	
Introduction-----	186
 CHAPITRE I-----	 188
PHENOMENOLOGIE DU GENRE ET « CORPS PROPRE »	
Introduction-----	189

1. Le corps propre : l'éclairage de Husserl. -----	189
2. L'apport conceptuel de Maurice Merleau Ponty : « Je suis mon corps », -----	191
3. Le corps de la femme : réceptivité et temps vécu. -----	193
Conclusion. -----	196
CHAPITRE II-----	197
LA MATERNITE ENTRE FEMME ET MERE.	
Introduction-----	198
1. La maternité, une histoire sociale -----	199
2. La maternité comme fonction sociale ? -----	200
3. Penser pour la maternité contre la maternité : le pouvoir médical sur les femmes-----	203
Conclusion. -----	205
CHAPITRE III-----	207
QUE SOMMES- NOUS ? QUI SOMMES- NOUS ?	
Introduction -----	208
1. Des femmes parlent de leur corps. -----	209
2. Premier trait constitutif : femme et réalité-----	214
3. Second trait constitutif : identité à soi-même-----	215
4. Troisième trait constitutif : femme et mystère-----	216
5. Conséquences et implications du langage du corps de la femme dans la société-----	217
Conclusion de la troisième partie. -----	221
CONCLUSION GENERALE-----	223
BIBLIOGRAPHIE-----	232

DEDICACE

A

Elisabeth NDENE, ma MERE.

A travers ELLE,

Je salue toutes les femmes

Dont l'origine de la vocation est la VIE.

REMERCIEMENTS

Qui écrit sur un sujet aussi vaste contracte de multiples dettes. Tout au long de ces trois années, nombreux sont ceux qui m'ont soutenue et aidée. Chaque fois que je perdais confiance dans la pertinence de mon travail ou dans ma capacité de le mener jusqu'au bout, ce sont des amis (es) qui, délibérément m'ont reconfirmée dans la nécessité de continuer et dans la valeur de mon engagement.

Ainsi, je dois plus que des remerciements à Monsieur Sémou Pathé GUEYE. C'est grâce à lui que l'idée a germé et a pris forme. J'ai souvent été tentée d'abandonner n'eût été sa présence, son soutien et son encouragement amical.

Pour m'avoir accompagnée et appuyée tout au long des étapes finales de ce travail, mes sincères remerciements à Adebayo OLUKOSHI et Jean Bernard OUEDRAOGO respectivement Secrétaire exécutif et Secrétaire exécutif adjoint - Chef de département du CODESRIA (Conseil pour le Développement de la Recherche en Sciences Sociales en Afrique). J'ai toujours reçu un accueil chaleureux et encourageant dans les différents Départements fréquentés (Recherche et Documentation, Centre d'Information et de Documentation, Bourse et Etude). Je n'aurais pu écrire cette thèse sans votre appui scientifique en me permettant d'assister à l'Institut Genre, organisé en 2002 (Globalisation, genre et commerce), sans oublier l'appui financier dont j'ai bénéficié pour achever ce travail.

Même s'il m'est impossible de mentionner nommément tous ceux qui m'ont aidée, guidée et soutenue, que tous soient remerciés chaleureusement. Je n'ai écrit que ce que je peux donner. Mais j'y ai consacré toutes les énergies et toutes les capacités de ma disposition. C'est un engagement profond envers les femmes et la volonté de contribuer de toutes mes forces à la promotion d'un nouveau féminisme qui intègre le génie féminin.

Reprenant les propos de regretté Pape Jean Paul II¹, je voudrais adresser un *merci* concret et direct aux femmes, à chacune des femmes, pour ce qu'elles représentent dans la vie de l'humanité.

¹ Cf. *Lettre du Pape Jean Paul II aux Femmes*. Vatican, le 29 juin 1995. p. 1

Merci à toi, *femme-mère*, qui accueilles en ton sein l'être humain dans la joie et dans la peine d'une expérience unique par laquelle tu deviens sourire de Dieu pour l'enfant qui vient au monde, tu deviens le guide de ses premiers pas, le soutien de sa croissance, puis le point de repère sur le chemin de sa vie.

Merci à toi, *femme-épouse*, qui unis d'une façon irrévocable ton destin à celui d'un homme, dans une relation de don réciproque, au service de la communion et de la vie.

Merci à toi, *femme-fille* et *femme-sœur*, qui apportes au foyer familial puis dans le complexe de la vie sociale les richesses de ta sensibilité, de ton intuition, de ta générosité et de ta constance.

Merci à toi, *femme-au-travail*, engagée dans tous les secteurs de la vie sociale, économique, culturelle, artistique, politique, pour ta contribution irremplaçable à l'élaboration d'une culture qui puisse allier la raison et le sentiment, à une conception de la vie toujours ouverte au sens du « mystère », à l'édification de structures économiques et politiques humainement plus riches.

Merci à toi, *femme-consacrée*, qui, à la suite de la plus grande des femmes, la Mère du Christ, Verbe incarné, t'ouvres en toute docilité et fidélité à l'amour de Dieu, aidant ainsi l'Église et l'humanité entière à donner à Dieu une réponse « sponsale »² qui exprime merveilleusement la communion qu'il veut établir avec sa créature.

Merci à toi, *femme*, pour le seul fait d'être *femme* ! Par la perception propre à ta féminité, tu enrichis la compréhension du monde et tu contribues à la pleine vérité des relations humaines.

Je le sais, le *merci* ne suffit pas. Nous avons malheureusement hérité d'une histoire de très forts *conditionnements* qui, en tout temps et en tout lieu, ont rendu difficile le chemin de la femme, fait méconnaître sa dignité, dénaturé ses prérogatives, l'ont souvent marginalisée et même réduite en esclavage. Tout cela l'a empêchée d'être totalement elle-même et a privé l'humanité entière d'authentiques richesses spirituelles. Il ne serait certes pas facile de

² *Sponsal* vient du mot latin *sponsa* qui veut dire épouse. L'amour *sponsal* est la forme la plus élevée de l'amour, c'est l'amour du don de soi. ...

déterminer des responsabilités précises, étant donné le poids des sédimentations culturelles qui, au cours des siècles, ont formé les mentalités et les institutions.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

AVANT PROPOS

J'ai longtemps hésité à faire ce travail sur la femme. Le sujet est irritant, surtout pour les femmes. De plus, il n'est pas neuf. La querelle du féminisme a pour sa part fait couler assez d'encre, à présent elle est à peu près close : n'en parlons plus. Pourtant, on en parle encore. Qu'est-ce donc qu'une femme³ ? A cette question, voici quelques réponses types :

- *On l'ignore. Quelques-uns disent que c'est une chose qui vient de Dieu et qui retourne à Dieu ; d'autres le nient.*
- *Mais enfin de quelle famille de l'ordre de la nature la classe-t-on ?*
- *Les lois de la nature humaine n'étant pas suffisamment reconnues, le classement exact de la femme éprouve quelques difficultés.*
- *Appartient-elle à l'humanité ?*
- *Nos lois ne l'admettent ni comme être propre, ni comme être raisonnable.*

Pourquoi la nécessité de cette interrogation aujourd'hui ? Après tout, des énoncés décisifs n'ont-ils pas déjà voulu clore cette recherche définitionnelle ou conceptuelle ? De plus écrit Lacan, « *la femme n'existe pas ! Il y a les femmes, pas la femme !* »⁴ Paradoxalement, de la psychanalyse en passant par la science, l'histoire, la sociologie, l'économie et la philosophie, la femme est devenue une question centrale, incontournable et dialectisante. La femme, la mère, la sœur au visage de la bonté, de la douceur, la femme qui dans l'amour offre à la question de l'être une place pour faire sujet. Autrement dit, « *Cette femme attribut de l'Autre, éloignée de l'Un, cette femme qui pose dans l'amour la venue de l'être dans la rencontre, n'est-elle pas encore un fantasme pour ceux (des hommes) qui l'interrogent toujours en extériorité* » ?⁵

Construire ou dévoiler ce qu'est une femme pour en faire un concept de vérité pour tous et toutes, hommes et femmes, voilà le but de cette recherche pour en venir au réel, traverser ce

³ Luce Irigaray a déjà répondu qu'il n'était pas question de « répondre ». La question « qu'est-ce que ?... » C'est la question métaphysique à laquelle le féminin ne se laisse pas soumettre.

⁴ Formule que beaucoup de femmes ont entendu comme une dénégation de leur existence mais qui signifie qu'il n'y a pas de définition générale, pas d'essence qui rende compte de ce qu'est l'être femme. Femme n'est pas de l'ordre du définissable et ne peut s'écrire qu'avec un « la » barré. C'est dans cet esprit qu'une féministe comme Luce Irigaray écrira à son tour « *La/une femme* »

⁵ Danièle MAOTTI-GORNET, *Qu'est-ce qu'une femme ? Traité d'Ontologie*, Paris, l'Harmattan, 1999. p. 17

fantasme de chacun qui enferme la femme dans une inexistence, prisonnière d'un regard qui la fait objet de l'Autre. Ce travail a donc pour objectif, à partir d'une présentation des résultats de différentes recherches, de permettre la confrontation et la réflexion commune sur la construction et l'utilisation des concepts de "sexe" et de "genre" et sur les rapports entre ces concepts. En somme, nous voulons non seulement faire l'analyse critique de leur construction et de leur fonction dans la société et les champs disciplinaires qui les utilisent, mais aussi tenter de déconstruire ces catégories, de les redéfinir et de s'en servir autrement. Rassurez-vous, ce n'est pas du féminisme au masculin que je vais faire, mais simplement ce nouveau féminisme dont parle Jean Paul II : « *savoir exprimer le véritable génie féminin dans toutes les manifestations de la vie et ainsi, contribuer à éliminer certains concepts unilatéraux, qui entravent la pleine connaissance de notre dignité* »⁶. La femme présente donc une valeur particulière comme personne humaine et, en même temps, comme personne concrète, du fait de sa féminité.

Dès lors, dans les pages qui vont suivre, on trouvera l'état d'une relation, entre le genre et la réflexion philosophique, à un moment clé, quand de larges fenêtres s'ouvrent vers plus d'égalité et de liberté partagées entre les femmes et les hommes mais quand, dans le même temps, des résistances persistent. Si la réflexion féministe veut que la philosophie soit une réflexion sur aujourd'hui en tant que moment spécifique de l'histoire ; la philosophie ne devrait pas consister en vérités éternelles sur le genre humain. Elle devrait traiter du monde présent de l'histoire, de la question de la réalité contemporaine, et spécialement de la question de qui nous sommes aujourd'hui, en nous incluant nous-mêmes en tant que philosophes qui posons cette question ! La philosophie doit ainsi être une « *ontologie du présent* » et non un type de raisonnement universel et abstrait.

Le fait pour moi de choisir le célibat consacré, choix qui implique le renoncement au mariage, à la sexualité et, il va sans dire, à la maternité au sens biologique, pour se donner totalement à Jésus-Christ et aux autres n'implique-t-il pas une négation de ma féminité ? C'est une question qui m'a constamment été posée et qui mérite réflexion. Paradoxalement, j'ai en moi ce qui me constitue comme « femme » : un corps, ouvert à la rencontre, au temps rythmé par le sang ; une capacité structurale, interne et externe, de porter, de libérer et d'alimenter la vie. Chaque femme a cette spécificité. La différence entre l'être habitable et l'être habité ouvre toutes les possibilités de l'exercice de la liberté et de l'autonomie, ainsi que la

⁶ Jean Paul II, *Vita Consecrata*, n° 57.

possibilité de dialogue d'amour et d'interdépendance mutuelle. Sans perdre de vue toute cette dimension, je suis consciente, en abordant ce thème, des difficultés qui lui sont attachées. Et si devenir religieuse était une bonne manière de devenir femme ?

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

INTRODUCTION GENERALE

« La différence des sexes » est un fait naturel dont on imagine mal l'étude possible. Entreprendre une réflexion sur une différence d'emblée annoncée comme un paradoxe ou une énigme est un singulier défi. Constituer des liens logiques sur un tel sujet relève de la provocation. Mieux encore, faire des recherches sur la « question des femmes » qui, en philosophie, est une réflexion sur la « différence des sexes », peut susciter le doute plutôt que l'étonnement. D'ailleurs, une conversation de couloir lors d'un séminaire me valut ce jugement quelque peu sans appel de la part d'une femme : « Quelle drôle d'idée » de vouloir penser la « différence des sexes » ! Un autre, un homme cette fois, remarqua que les « femmes » étaient un sujet à la mode. Certes, les femmes et la mode entretiennent un lien privilégié. La femme et le vêtement, la femme et l'apparence s'associent avec évidence. De là à ne voir qu'un effet médiatique dans l'intérêt porté à la « question des femmes », il n'y a qu'un pas que les détenteurs de la pensée franchissent aisément.

Selon Jean Jacques Rousseau par exemple, le goût de la parure, de l'ornement, des miroirs, des bijoux, fait partie de la nature féminine. « *Donc femmes dit-il, portez des vêtements, mais qu'ils soient simples, qu'ils vous conviennent, qu'ils mettent en valeur votre beauté sans la dissimuler, car on peut leur passer de suppléer à la beauté mais non de la cacher* »⁷. Mais attention ajoute-t-il, « *évittez de choquer la vue et de faire souffrir l'imagination des hommes ! Eannissez donc le port des baleines qui vous cuirasse car il n'est pas agréable de voir une femme coupée en deux comme une guêpe...* »⁸

Est-ce cela qui explique qu'un travail sur un tel thème a rarement trouvé place en philosophie ? Il n'a guère été accueilli par le sérieux de son discours et de son institution. En effet, la discipline jette d'ordinaire un voile sur les mots sexe, femme ou ne les évoque que dans des classifications convenues. La femme n'est jamais pensée seule : amis en émancipation ou frères en servitude, d'autres l'entourent dans le discours, les enfants, les fous, les esclaves, les ouvriers, les juifs, les colonisés, les bêtes... Aristote par exemple traite simultanément le sexe et la couleur de peau ; Kant noue ensemble femmes, enfants et serviteurs ou sexe, race et peuple.

⁷ Jean Jacques ROUSSEAU, *La nouvelle Héloïse*, 2^{ème} partie, Lettre XXV.

⁸ Jean Jacques ROUSSEAU, *Emile ou de l'Education*, Paris, Flammarion., p. 458.

D'ailleurs, la difficulté consiste, aujourd'hui encore, à penser la différence sexuelle non pas en tant qu'idéologie (cela, nous en débattons et nous nous battons *contre* tous les jours), mais en tant que question, une question qui engage toutes nos conceptions et nos concepts, sans parler de nos préjugés et de nos croyances. Or la question de la différence sexuelle n'est pas « *une question parmi d'autres, un motif marginal et sans conséquences* », elle n'a pas le « *statut d'objet d'une science régionale* »⁹, elle ébranle plutôt tout savoir (ce que la littérature saurait peut-être mieux que la philosophie et la psychanalyse elle-même) jusque dans ses principes premiers, et cela avant « *toute autre intervention ou démarche, qu'elle soit psychanalytique, sociologique ou politique* ». ¹⁰ Souligner l'absence du philosophème « différence des sexes » pourrait signifier que celle-ci est proprement impensable. Il existe en revanche des lieux de pensée où la différence des sexes apparaît et disparaît, des occurrences textuelles où on peut la lire, en déchiffrant le fonctionnement. Plutôt que d'isoler la question des sexes, je pense important d'étudier toujours son voisinage ; celui des femmes précisément.

Notons toutefois qu'au début de la réflexion féministe¹¹, il y a eu un rejet du thème de la « spécificité ». Le fait que, tout au long de l'histoire et des cultures, le « propre » de la femme aurait été la cause de sa subordination, explique cette réaction ; mais nier la différence conduirait à un nivellement massif qui produirait finalement une situation à la fois négative et aliénante. Il est donc nécessaire de rechercher ce qui est particulier à cet être humain, qui a pour identité d'être femme, différente et distincte de l'être homme. Y a-t-il place aujourd'hui pour une nouvelle interrogation concernant la différence des sexes ? Cette interrogation naît d'un ensemble de constatations.

En effet, la différence des sexes est aujourd'hui, l'objet de discours idéologiques contradictoires. D'un côté le discours annonce la fin de la différence des sexes comme ultime étape d'un universalisme en train de se construire ; de l'autre côté le discours exacerbant la différence dans une perspective de valorisation du sexe féminin. Ce dernier comporte une

⁹ Claude LEVESQUE, *Par-delà le masculin et le féminin*, Paris, Aubier, "La psychanalyse prise au mot", 2002, p. 13.

¹⁰ Claude LEVESQUE, *o.c.* p. 12.

¹¹ Être féministe c'est 1 - reconnaître (= connaître !) la subordination des femmes ;
2 : la contester ; 3 : tenter d'y remédier !

dimension d'utopie polémique, où le féminin sert de valeur pour un monde asservi à la rationalité masculine des Lumières. Envisager, imaginer que la différence sexuelle soit un objet philosophique suppose la mise en doute de toute représentation ; telle est du moins **ma première hypothèse**.

Ainsi, je m'intéresserai moins ici aux dires sur les femmes qu'à la nécessité, de passer par une réflexion sur les femmes. D'où la question de l'être-femme dans la pensée. Est-ce à dire que le sujet de la connaissance est femme et non féminin ? La différence naturelle des sexes n'est que le « point de départ » énigmatique du déploiement infini de sens que prend la différence des *genres* dans tous les aspects de la vie sociale. La nature donne deux ; les cultures inventent une multiplicité de déclinaisons possibles de cette dualité. Les humains sont très imaginatifs devant les sexes. La multiplicité même de ces *versions de la différence* indique qu'elles sont le fruit de créations originales. Il existe de très nombreuses versions ou expressions de la différence :

- des expressions politiques qui concernent la distribution du pouvoir. Le masculin sert de modèle au féminin. Ce modèle tend à s'identifier purement et simplement à la culture, au symbolique, en naturalisant le féminin ;
- des expressions esthétiques, qui ont trait à la figuration des sexes, aux formes et aux représentations du masculin et du féminin ;
- des expressions économiques, qui impliquent une division sexuelle des tâches.

Bref, la multiplicité de ces expressions et de leur variété dans l'espace et dans le temps nous permet de penser qu'elles n'expriment rien d'immuable si ce n'est la différence même.

Concrètement, les progrès des connaissances en anatomie et physique de la reproduction ont fournis les données de base indispensables à de nouvelles définitions de la différence sexuelle. Thomas Laqueur la développe dans un de ses ouvrages le plus novateur à savoir : *La fabrique du Sexe*¹². C'est la construction sociale du sexe, et non pas seulement du genre, que nous donne à voir l'historien - ou plutôt leur articulation. Le sous-titre l'explique bien, puisqu'il s'agit à la fois du corps et du genre, des Grecs à Freud. Ces aspects ont donné lieu à

¹² Thomas LAQUEUR, *La fabrique du sexe, essai sur le corps et le genre en Occident*, Gallimard, NRF essais, Paris, 1992. Ce livre remarquable dans le sillage de Michel Foucault et de son Histoire de la sexualité montre comment s'est effectuée à partir du XVII^{ème} siècle, avec l'essor de la biologie et de la médecine, une « sexualisation du genre » qui était jusque-là pensée en terme d'identité ontologique et culturel beaucoup plus que physique.

beaucoup de travaux et sont très présents, par exemple, dans les divers volumes de *Histoire des femmes en Occident*¹³. En effet, Michelle Perrot et Georges Duby, dans le premier volume, *Histoire des femmes en Occident* en introduction à leur réflexion se heurtent à la non définition de la femme, pour le moment encore cachée : « ... C'est que mythiques, mystiques, scientifiques, normatifs, savants ou populaires ces flots de discours récurrents, où il faut parfois beaucoup d'attention pour discerner des modulations et des glissements, s'enracinent dans une commune épistémè. Ils proviennent d'hommes qui disent « nous » et parlent « d'elles » ! « Commençons donc par examiner les conformités et les différences de son sexe et du nôtre » dit Rousseau, d'hommes que leur statut, leurs fonctions et leurs choix tiennent souvent les plus éloignés des femmes –tels les clercs- et qui se les figurent dans la distance et dans la crainte, l'attirance et la peur de cet Autre indispensable et ingouvernable. »¹⁴

L'histoire des sciences le montre : l'anatomie n'est pas seulement un destin intemporel ; elle a aussi une histoire. On serait passé d'un modèle ancien à un sexe, qui prévalait depuis l'Antiquité (hommes et femmes étant alors pensés comme de même nature), à un modèle moderne à deux sexes, modèle qui se met en place au XVIII^{ème} siècle (la différence des sexes serait fondée en nature). « De fait, il est purement et simplement exact qu'hommes et femmes se partagent entre deux sexes »¹⁵. Mais, la simple description anatomique ou physiologique des caractères mâle et femelle a toujours été imprégnée de modèles hiérarchisés empruntés à d'autres champs (technique ou politique par exemple). Ces modèles il faut le souligner, relevaient d'une perspective si radicalement androcentrée qu'ils ont longtemps conduit les spécialistes à décrire ingénument un seul sexe et non deux (l'autre apparaissant comme la forme mutilée ou affaiblie de l'unique sexe mâle).

A y voir de plus près, il y a bien dans la nature de la femme des éléments qui ne semblent que de l'ordre d'une différenciation naturelle : une femme a un bassin plus large, une poitrine plus développée, des organes sexuels spécifiques, cela, la culture n'y peut rien. La différenciation naturelle fait bien d'une femme un être différent d'un homme, mais cela ne

¹³ Georges DUBY, Michel PERROT, Françoise THEBAUD (dir.) *Histoire des femmes en Occident*, 5 tomes.

¹⁴ Georges DUBY, Michelle PERROT (Dir.), *Op. cit.*, t. 1 (*Ecrire l'histoire des femmes. L'Antiquité*), Avant Propos p. 3 Plon, 1991

¹⁵ Thomas LAQUEUR, o.c. P.IV.

suffit pas pour comprendre la féminité dans son essence. Cela n'a trait qu'à sa manifestation objective. Comment comprendre la dimension subjective de la féminité ?

Aujourd'hui, au nom de l'égalité et de la justice sociale, on cherche à éliminer les pratiques discriminatoires entre les sexes¹⁶. Ainsi, il y a une redécouverte dans les **sciences humaines** des différences qui les séparent. Des théories, dont l'objectivité scientifique a été considérée jusqu'à présent sexuellement neutre, s'appuient sur des observations et des évaluations systématiquement partiales. La prétendue neutralité de la science, comme celle du langage, disparaît devant le fait que les domaines de la connaissance sont des constructions humaines. Le point de vue qui a fasciné et inspiré les romanciers du XX^{ème} siècle et la reconnaissance de la relativité du jugement imprègnent également notre compréhension scientifique lorsque nous commençons à nous rendre compte à quel point nous sommes habitués à regarder la vie à travers des yeux masculins. Ainsi, le **discours scientifique** sur la différence des sexes s'est généralement peu soucié de la réalité des faits. D'où la nécessité d'accroître les

¹⁶ Nous avons en mémoire la quatrième conférence mondiale sur les femmes qui a eu lieu à Beijing, en Chine, en 1995. Ce fut la plus grande conférence des Nations Unies jamais organisée : des délégués de 189 pays et de 2 600 organisations non gouvernementales (ONG) y ont participé. À la Conférence, les États membres des Nations Unies ont adopté une déclaration politique et un programme d'action, engageant leurs gouvernements à prendre des mesures pour faire avancer les objectifs de l'égalité, du développement et de la paix pour toutes les femmes.

La Déclaration et le Programme d'Action de Beijing ont cerné douze domaines critiques d'action :

- La pauvreté persistante et croissante des femmes
- Les inégalités et les insuffisances de l'éducation et de la formation, et l'accès inégal à l'éducation et à la formation
- Les inégalités et les insuffisances des soins de santé et des services connexes et l'accès inégal aux soins de santé et aux services connexes
- La violence faite aux femmes
- Les effets des conflits armés ou autres sur les femmes, y compris celles qui vivent sous occupation étrangère
- L'inégalité des structures et des politiques économiques, de toutes les formes d'activités productives et de l'accès aux ressources
- L'inégalité entre les hommes et femmes au niveau du partage du pouvoir et du processus décisionnel
- L'insuffisance des mécanismes pour promouvoir l'avancement des femmes
- La promotion et la protection inadéquates des droits fondamentaux des femmes et le manque de respect à leur égard
- Les stéréotypes entretenus à l'égard de la femme, l'inégalité de l'accès des femmes et de leur participation à tous les systèmes de communication, surtout dans les médias
- Les inégalités de genre dans la gestion des ressources naturelles et dans la protection de l'environnement
- La discrimination persistante contre les fillettes et la violation de leurs droits.

En juin 2000, l'Assemblée générale des Nations Unies a convoqué une Session extraordinaire (Beijing + 5) afin d'examiner, après cinq ans, les progrès réalisés vers la mise en oeuvre du Programme d'action de Beijing.

L'examen après dix ans de la mise en oeuvre du Programme d'action de Beijing (Beijing +10) a lieu du 28 février au 11 mars 2005, dans le cadre de la 49^{ème} Session de la Commission de la condition de la femme.

capacités d'analyse de genre des chercheurs et promouvoir une méthodologie féministe dans le domaine de la science et de la technique¹⁷.

Du point de vue **politique**, l'effondrement des ordres anciens où chacun avait sa place désignée, des anciennes frontières en public et privé, se traduisait par la création d'une nouvelle sphère publique, exclusivement masculine, d'où leur essence corporelle même excluait les femmes. L'idéologie domestique, par exemple, n'était possible qu'en raison de la vertu morale intrinsèque et de la quiétude sexuelle de la femme. Mais depuis presque trente ans, les rapports entre genre et politique ont pris une place de plus en plus importante en science politique et, plus généralement, en sciences sociales. Citons un ouvrage collectif qui présente des analyses devenues classiques sur les rapports entre genre et politique¹⁸ (la citoyenneté, l'Etat, les rapports entre l'espace public et l'espace privé), mais également les textes qui dressent un état des lieux des recherches actuelles.¹⁹

Il est de plus en plus clair dans l'histoire **économique** que la division sexuelle du travail est naturalisée à l'image de la différenciation biologique des sexes. De manière plus spécifique, on constate que les théories économiques restent généralement silencieuses sur la manière dont les rapports sociaux affectent le développement économique. Rien d'étonnant à cela, puisque, la science économique conventionnelle est mal armée pour répondre aux questions les plus fondamentales du développement. Elle n'est guère mieux équipée pour expliquer les rapports sociaux entre hommes et femmes. Elle constitue davantage un obstacle qu'un instrument pour l'analyse de ces rapports comme nous le montre Jeanne BASSILIAT²⁰.

La recherche **anthropologique** confirme également – notamment à travers les travaux de Françoise Héritier²¹ – que les cultures ont été jusqu'ici massivement androcentrées ; que

¹⁷ C'est l'un des objectifs visé par le CODESRIA en organisant en 2003 l'Institut Genre sur *Genre, Science et Technologie*.

¹⁸ Thanh-Huyen BALLMER-CAO, Véronique MOTTIER et Lea SGIER, *Genre et politique Débats et perspectives*, Paris Gallimard, 2000.

¹⁹ Christine BARD, Christian BAUDELLOT, Janine MOSSUZ-LAVAU, *Quand les femmes s'en mêlent. Genre et Pouvoir*, La Martinière, 2004.

²⁰ Jeanne BASSILIAT, *Relations de Genre et développement*, Paris, Orsillon, 1992.

²¹ Françoise HERITIER, *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*. Odile Jacob, Paris, 1996.

partout a régné une hiérarchie masculin/féminin et que le type mâle s'est généralement posé comme le modèle unique de l'humain. Selon cette structure hiérarchique, la femme n'est ni l'autre ni la différence, mais seulement un être incomplet, inférieur ou mutilé. L'inégalité sociale des sexes n'a pas été fondée, comme on le croit trop souvent, sur la reconnaissance d'une différence essentielle, mais, à l'inverse, déduite de la simple infériorité du type féminin au sein d'un genre humain essentiellement masculin. Cette logique du sexe unique ou, si l'on préfère, de l'identification du genre humain au genre masculin, constitue l'armature de tous les androcentrismes. Elle structure non seulement la partie anthropologique de la philosophie, mais aussi sa partie métaphysique. Ce qu'il faut retenir selon Sylviane Agacinski, c'est que « *la différence sexuelle n'est jamais pensée ni pensable hors du différend sexuel* »²².

Le courant théorique qui travaille à dénier ou « déconstruire » la différence des sexes (alors que c'est leur hiérarchie qu'il faut critiquer) s'en prend depuis quelques temps à la **psychanalyse**, stigmatisée comme rempart d'un « ordre symbolique » conservateur, pour autant qu'il n'a pas liquidé la différence des sexes. En construisant une théorie de la sexualité centrée sur la libido, autrement dit, sur l'amour, son sujet et son objet, Freud n'a pas su conjurer malgré la nouveauté de son champ, l'élaboration d'un ordre androcentré²³.

Au regard de toutes ces expressions de la différence sexuelle²⁴, se réfère-t-on au genre (définition culturelle par des qualités morales, affectives, sociales...) ou au sexe (définition par des spécificités anatomiques) ? Ce n'est pas un hasard si le mot sexe signifie dans beaucoup de langues à la fois *sexe* « *physique* » (les organes génitaux), *sexe* « *social* » (le classement des organes génitaux en deux catégories reflétées dans le « sexe » de l'Etat civil, le sexe de la « différence sexuelle » ou du genre), *l'orientation du désir* (on parle d'hétéro ou

²² Sylviane AGACINSKI, *Politique des sexes. Essai précédé de Mise au point sur la mixité*, Ed. Seuil, 2001. p. 11.

²³ Sigmund Freud *La vie sexuelle*. Traduit de l'allemand par Denise Berger, Jean Laplanche et collaborateurs. PUF, 1977.

²⁴ Qu'en est-il du contexte africain ? En fait, l'on n'a presque jamais écrit sur la femme africaine que pour la présenter comme un être mineur, asservi. On n'a presque jamais reconnu et admiré son autonomie par rapport à l'homme, la souveraineté de ses initiatives, la maturité de ses actes, la fécondité des valeurs, les œuvres et les institutions qu'elle a su créer en toute indépendance, sans pour autant sacrifier les devoirs de la maternité et de la vie conjugale. Comme l'a si bien montré le colloque organisé par la Société Africaine de Culture, (*La civilisation de la femme dans la tradition africaine*. Rencontre organisée par la Société Africaine de Culture. Présence Africaine, Abidjan, 3-8 juillet 1972) la femme africaine, au moins dans la société précoloniale, n'est ni un reflet de l'homme, ni une esclave. Elle n'éprouve aucun besoin d'imiter l'homme pour exprimer sa personnalité.

d'homosexualité), et *l'activité sexuelle*. Les personnes qui utilisent le mot sexe font généralement cette quadruple confusion de la même façon que la gestation, l'accouchement et l'éducation des enfants, qui sont autant d'activités distinctes, sont mélangées exprès dans le terme de « maternité ». Le sexe est une classification tellement forte, enracinée et ancienne qu'elle est désormais d'une polysémie presque infinie, toujours ouverte à des interrogations nouvelles, toujours disponible pour de nouvelles subjectivités.

Dans cette même logique, le terme « rôles des sexes » reste utilisé très longtemps et le concept genre en est l'héritier direct²⁵. En effet, le mot sexe se réfère aux différences biologiques entre mâles et femelles : à la différence visible entre leurs organes génitaux et à la différence corrélative entre leurs fonctions procréatives. Le genre, lui, est une question de culture : il se réfère à la classification sociale en masculin et féminin. On a ramassé dans un concept l'ensemble de ce qui, des différences entre les sexes, apparaît comme social et arbitraire : soit effectivement variable de société à société, soit susceptible à tout le moins de changement. Le genre est mentionné au singulier, et non pas les genres au pluriel ; c'est qu'il s'agit du genre comme principe de division.

²⁵ La création du concept « genre » pourrait suppléer à l'absence d'objet philosophique. Par le concept, peut-être, s'imposerait le philosophème. Hors de la facilité de langage à user d'un mot court au lieu d'une périphrase, « différence des sexes », « rapports de sexe » ou d'un terme inexact, les femmes, le genre est un concept.

Dans la langue anglaise, le concept de genre se propose de distancier le sens très biologique de « sexual difference ». En français, « différence des sexes » ne renvoie pas nécessairement aux sciences naturelles et le concept de genre, en revanche, s'entend sous l'acception « genre humain », terme qui prend ensemble les deux sexes pour dire leur unité dans l'espèce humaine ; bref le contraire de ce que « gender » est censé produire, une perception distincte des catégories sexe masculin et sexe féminin.

L'embarras augmente encore si on s'intéresse à la grammaire : car le genre alors signifie l'un ou l'autre sexe, jamais l'ensemble des deux sexes dans leur différence. Que l'anglais n'accorde la sexuaction qu'aux êtres humains quand le français l'accorde également aux choses ne change rien ; l'important ici est le partage du monde grammatical en deux genres, le genre masculin ou le genre féminin. A suivre la langue française, genre désigne parfois l'universel, le genre humain, et parfois le particulier, le genre masculin ou le genre féminin ; un genre asexué, ou deux genres sexués. Cette ambiguïté pourrait paraître pleine de promesses, donnant d'emblée au concept de genre une multiplicité de perspectives. Or cette duplicité désigne précisément la difficulté rencontrée dans la tradition par la représentation du sexe féminin ; soit exclu dans les propos universels (le suffrage universel signifie au XIX^{ème} siècle le suffrage masculin) ; soit renvoyé au particulier comme lorsque la femme, dans les textes, est à elle seule le sexe du genre humain, le Sexe, le Beau Sexe. De fait, ce glissement permanent du général au particulier est un mécanisme essentiel au discours sur la différence des sexes.

Rappelons brièvement que le concept genre (*gender* en anglais) apparaît comme un des derniers des concepts herméneutiques introduits par le féminisme occidental.²⁶ Cette médiation a été introduite particulièrement par les féministes américaines dans les années 80 et reprise un peu plus tard par les féministes françaises²⁷ et québécoises.²⁸ Il n'a donc pas été inventé par nous, nous en trouvons l'inspiration dans les études anthropologiques, sociologiques et culturelles de la littérature, anglo-saxonne essentiellement, consacrée aux rapports entre les rôles et les fonctions des hommes et des femmes dans nos sociétés. Pendant une bonne partie des années 1990,* on hésitait pourtant à dire le mot en français : on parlait plus volontiers de *gender*, notion qui renvoyait à une tradition intellectuelle dite « anglo-saxonne ». Historiquement, ce n'était que justice, puisque nous la devons d'abord à des travaux de langue anglaise²⁹, mais aussi parce que le féminisme universitaire s'est ensuite bien davantage institutionnalisé dans les pays anglophones. Toutefois, politiquement, renvoyer le *gender* vers son origine américaine n'était pas alors sans effets négatifs : dans la France des années 1990, l'antiféminisme jouait volontiers de l'antiaméricanisme³⁰. Avec le mot, n'était-ce pas la réalité d'un féminisme supposé radicalement communautariste qu'on

²⁶ Les théories relatives au GENRE se sont développées en cette fin du XXème siècle. On les trouve dans les nombreux ouvrages publiés par les féministes francophones, mais surtout par les féministes anglo-saxonnes, spécialement par les Nord-Américaines. Nous citerons ici les travaux de la philosophe belge Françoise COLLIN, notamment « *Praxis de la différence – Notes sur le tragique du sujet* », in cahiers du GRIF, n° 46, printemps 1992, Paris, Cité d'Angoulême 75001. Voir aussi Julia KRISTEVA, *Histoires d'amour*, Paris, Denoël, 1983 et Luce IRIGARAY, *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris, Ed. de Minuit, 1977.

²⁷ *Le travail du genre* (sous la direction de Jacqueline Laufer, Catherine Marry et Margaret Maruani, La Découverte, 2003) ; *Rapports de genre et questions de population. I. Genre et population, France 2000* (sous la direction de Michel Bozon et Thérèse Locoh, Dossiers et recherches de l'INED, 2000) ; *Genre et politique. Débats et perspectives* (de Than-Huyen BalmerCao et alii, Gallimard, 2000 - il s'agit d'un recueil de textes « classiques » sur la question) ; *Genre et sexualités*, (Gérard Ignasse, Daniel Welzer-Lang (dir.), L'Harmattan, 2003) ; *La distinction entre sexe et genre* (publié dans *Les Cahiers du genre* justement, sous la direction d'Ilana Löwy et Hélène Rouch, à L'Harmattan en 2003) ; on peut encore citer *Le genre comme catégorie d'analyse. Sociologie, histoire, littérature*, paru en 2003 à L'Harmattan sous la direction de Dominique Fougeyrollas-Schwebel, Christine Planté, Michèle Riot-Sarcey et Claude Zaidman. En mai 2002, un colloque pluridisciplinaire sur « le genre des territoires » a eu lieu à l'Université d'Angers. Une revue scientifique porte aussi le titre *Travail, genre et sociétés*. On n'énumérera pas ici tous les ouvrages recensés qui commencent à constituer un « fonds » non négligeable de travaux sur le genre directement nommé.

²⁸ MATHIEU Nicole, *Identité sexuelle/sexuée/de sexe : trois modes de conceptualisation du rapport entre sexe et genre dans l'anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*, Paris, Côté-Femmes, 1991 ; « Etudes féministes et anthropologiques », dans Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie, Paris, PUF, 1992 ; Jeanne BISSILIAT, *Relations de genre, GENRE et développement*, Paris, Orstom, 1992 ; CEDEAC et Relais Femmes, *Qu'est-ce que le Féminisme ?*, Montréal, 1997.

²⁹ JAMI, Irène, « Sexe et genre : les débats des féministes dans les pays anglosaxons (1970-1990) », *La distinction entre sexe et genre, o. c. pp.* 127-147.

³⁰ EZEKIEL, Judith, « Antiféminisme et antiaméricanisme : un mariage politique réussi », *Nouvelles questions féministes*, 17, 1995, pp. 59-76.

craignait d'importer ? On a ainsi assisté à ce que l'on pourrait appeler une « nationalisation » de la question du genre, dont témoignaient les débats transatlantiques autour de l'essai de Mona Ozouf célébrant, par contraste avec « l'Amérique », la « singularité française » en matière de féminisme et de féminité : le *gender* pouvait être pensé comme étranger à la tradition nationale³¹.

Ainsi, si nous partons de l'affirmation que le genre n'est pas simplement le fait biologique d'être un homme ou une femme, alors, on peut l'envisager comme, « *une construction sociale, une façon d'être au monde, une façon d'être éduquée, une façon aussi d'être perçue, qui conditionne notre être et notre agir* »³². En d'autres termes, le concept de genre, au-delà des réalités biologiques des deux sexes, englobe la manière propre d'être et d'agir dans le monde, d'établir des relations, donc de marquer la différence, d'en revendiquer le droit, d'en souligner les potentialités, d'orienter une politique.

Pour penser le genre, comme pour penser quoi que ce soit, il faut sortir du domaine des préjugés. Autrement dit, renoncer à certaines évidences : « ... *Pour toutes les opinions que j'aurais reçues jusques alors en ma créance, je ne pouvais mieux faire que d'entreprendre une bonne fois, de les en ôter, afin d'y en remettre par après, ou d'autres meilleures, ou bien les mêmes, lorsque je les aurais ajustées au niveau de la raison* »³³ (c'est la fameuse suspension du jugement).

Le genre masculin ou féminin c'est quelque chose que l'on perçoit, avec ses yeux, avec ses oreilles, avec ses sens ; que l'on déduit, avec sa raison, son intellect. Par exemple, je vois cette personne avec sa forte stature, j'entends sa voix grave, j'en déduis immédiatement que c'est un homme. J'ai eu en face de moi un phénomène palpable, physique.

Prenons le problème autrement : je ne vais plus dire : je vois, j'entends, je déduis, je pense, mais « je perçois, je sens, (à la limite) j'imagine, je pressens (un phénomène

³¹ Ozouf, Mona, *Les mots des femmes. Essai sur la singularité française*, Paris, Fayard, 1995. cf. dossier des réactions suscitées par cet ouvrage dans la revue *Le Débat* : « Femmes : une singularité française ? », n° 87, novembre-décembre 1995 ; et, dans une revue américaine, une analyse des enjeux transatlantiques de cette controverse : Fassin, Éric, « Me Purloined Gender : American Feminism in a French Mirror », *French Historical Studies*, vol. 22, n° 1, hiver 1999, pp. 113-138.

³² Ivone GEBARA, *Le mal au féminin. Réflexions théologiques à partir du féminisme*. L'Harmattan. p. 94

³³ René DESCARTES, *Discours de la Méthode*. Texte et commentaire Etienne Gilson, 3^{ème} Ed. 1962. p. 14.

psychique). Cela devient flou. Je n'utilise plus ma raison, mais mon intuition, mon ressenti, mon feeling (pourrait-on dire). J'actionne une autre pédale de mon cerveau. Et là, nous percevons que tout être a une façon très personnelle, unique, et bien à lui d'être homme ou femme, et que la féminité, la virilité sont distribuées tant chez les hommes que chez les femmes, de manières fort diverses. La perception intuitive du genre, au-delà des apparences, nous autorise donc à voir que telle femme en apparence très féminine, dans son allure et ses accessoires, va pouvoir développer des qualités de caractère et de comportement attribuées généralement aux hommes dans un domaine qui sera le sien, de prédilection.

Ainsi, le masculin et le féminin sont dosés différemment selon chaque personne. Au-delà de la réalité des identités masculines ou féminines, il nous paraît très étroit et inadéquat de ne proposer que deux cases pour "classer" les êtres. A nous de nous libérer en mettant en oeuvre d'autres manières d'appréhender nos réalités personnelles, d'abord dans nos têtes et ensuite dans nos vies, en assumant notre genre de manière vraie et personnelle.

Le genre est le système de division hiérarchique de l'humanité en deux moitiés inégales. La notion de hiérarchie est fermement ancrée dans ce concept ; ce qui permet au moins en théorie, de considérer sous un autre angle le rapport entre les parties divisées. On continue de penser le genre en terme de sexe : de l'envisager comme une dichotomie sociale déterminée par une dichotomie naturelle. En somme « *le genre serait un contenu, et le sexe un contenant. Le contenu peut varier, et certaines estiment qu'il doit varier ; mais le contenant est conçu comme invariable ; il est la nature, ce qui ne bouge pas.* »³⁴ Dans la plupart des travaux actuels, y compris féministes, sur le genre, on trouve un présupposé non examiné à savoir l'antériorité du sexe sur le genre. Comment penser le genre par rapport au sexe, et le genre par rapport au pouvoir, à la domination ? Christine Delphy met au jour, dans cet ouvrage remarquable, le présupposé qui fait du sexe une donnée première et immuable, sur lequel le genre serait accolé.

Une vision plus poussée du concept de genre permet de constater que cette notion fait ressortir trois perspectives.

³⁴ Christine DELPHY, *L'ennemi principal. T. 2. Penser le genre*, coll. Nouvelles questions féministes. 2001. p. 248.

- D'abord, elle distingue le sexe biologique du sexe social. Le sexe biologique renvoie à la capacité des hommes à féconder et des femmes à enfanter. Le sexe social renvoie à une construction sociale susceptible de transformation et de renégociation.
- Ensuite, le genre met en exergue le lieu de l'articulation entre l'idée du féminin et du masculin en révélant des asymétries, des hiérarchies et la valorisation différente de l'un et de l'autre. On est femme si l'on est faible, et homme si l'on est fort et chef de famille.
- Enfin, le genre se veut une vision transversale du social, un principe qui structure les perspectives du monde dans son organisation matérielle et symbolique.

Entendu dans ce sens large, le genre est nécessairement partout présent, même si, la plupart des chercheurs ou des observateurs s'abstiennent de soumettre leurs analyses à « l'épreuve du genre ». Le concept genre permet-il de dépasser les contradictions dans lesquelles le féminisme s'était enlqué, de poser l'égalité entre les femmes et les hommes. Permet-il de dire l'unité et la dualité du genre humain ? Autorise-t-il à définir les femmes autrement que par leur fonction maternelle ? Les aide-t-il à échapper aux assignations de genre sans renoncer aux identités vécues ?

Comment concevoir le pouvoir autrement que dans sa version masculine ? Comment le revendiquer tout en le dénonçant ? Comment dénoncer son caractère masculin sans lui opposer en symétrie un autre rapport au pouvoir qui serait celui des femmes ? D'où viendrait celui-ci si ce n'est, en dernière analyse, de leur rôle maternel ? Notre étude voudrait aussi éclairer sous différents angles ces questions éternelles. Mettre la question du genre avec celle du savoir constitue une subversion positive pour la connaissance en philosophie.

Au centre de notre travail sera donc « la différence des sexes » dans la perspective genre. Quelle est cette différence de sexe qui fonde une différence de genre, et qui fait que jamais, dans aucune culture, on ne confond le masculin et le féminin, pas plus qu'on ne confond les hommes et les femmes ? On s'en doute, la différence ne livrera pas tous ses secrets, car, si c'est bien la nature qui l'impose, induisant la loi d'une procréation toujours divisée entre une origine masculine et féminine, ce sont les sociétés, les civilisations qui lui

donnent un sens. Ainsi, il n'y a pas de vérité de la différence des sexes, mais un effort interminable de l'humanité pour lui donner sens, l'interpréter, la cultiver.

Certes, la « différence des sexes » n'est pas une différence comme les autres. « *Différence tranchant sur les autres différences*³⁵ », elle est à la fois la première et la plus universelle. « *Pour qu'il y ait monde, il faut en effet passer de l'un au deux, et deux est la voie qui s'ouvre au multiple, aux milliers, aux millions. Deux est pour ainsi dire le un du multiple, l'ouverture, la naissance* »³⁶. **Ma deuxième hypothèse** est justement que la différence la plus profonde reste celle qui distingue les hommes des femmes avec leurs sexualités diverses. On naît fille ou garçon, on devient femme ou homme. L'espèce humaine se divise en deux, et en deux seulement, comme la plupart des autres espèces. Cette division, qui couvre l'ensemble des êtres humains, sans reste est donc une dichotomie. Autrement dit, tout individu qui n'est pas femme est homme, et tout individu qui n'est pas homme est femme. Il n'y a pas de troisième possibilité.

La simplicité apparente de cette dualité dissimule, on le sait bien, des complications, dans la mesure où la nature semble parfois avoir hésité. Mais ce n'est pas tant l'androgynie qui fait question (car elle est exceptionnelle) que l'identité sexuelle en général. Loin de ne dépendre que d'un programme anatomique, cette identité concerne des choix psychiques conscients ou inconscients et engage des modèles sociaux. La différence nous précède toujours, traversant non seulement notre corps mais notre langue. A l'horizon des formes variables qu'elle a pu prendre dans le temps, selon les cultures et les civilisations, se dessine une constante : sa constance même comme différence³⁷. Est-elle, dès lors à considérer comme

³⁵ Expression d'Emmanuel LEVINAS, *Le Temps et l'Autre*, PUF, 1983, p. 14.

³⁶ Jean Christophe BAILLY, *Le propre du langage*, Seuil, Paris, 1997, p. 37.

³⁷ Dès l'Antiquité, Aristote, par la définition de l'ordre des êtres, et Galien, par la définition du corpus anatomique, fondent le module du sexe unique, qui sera dominant jusqu'au XVIII^{ème} siècle, et dans lequel le genre définit le sexe : hommes et femmes sont rangés suivant leur degré de perfection métaphysique, le long d'un axe dont le sommet de perfection est occupé par l'homme. Au plan anatomique, nulle différence d'organes entre hommes et femmes, sinon que ceux des femmes sont à l'intérieur du corps, non pas à l'extérieur. Le genre est donc un fait immuable de la nature, dicté par la hiérarchie parfaite du cosmos ; le sexe, un effet de conventions, permettant de distinguer utilement dans l'unicité de l'anatomie.

Au XVIII^{ème} siècle, émerge l'autre modèle de la différence sexuelle : le modèle des deux sexes, dans lequel, au contraire du premier, le sexe définit le genre : parce que, au niveau de l'anatomie comme de la physiologie, femmes et hommes sont incommensurablement différents, les genres définissent dès lors qualités, vertus et rôles selon des racines biologiques. Le sexe est un fait immuable de la nature ; le genre, un effet du déterminisme biologique dans l'univers des conventions culturelles, politiques, artistiques et sociales.

une fatalité, une limite inévitable, voire un obstacle, ou est-ce une chance, un signe, une valeur ?

Nous allons porter un regard intéressé sur les théories de la différence aussi bien que sur la place des hommes et des femmes dans notre culture, mettre radicalement en cause la hiérarchie des sexes et la valorisation des modèles masculins ; mais aussi, assumer la différence des sexes, y reconnaître l'origine de la diversité humaine et fonder sur elle l'exigence de nouveaux partages.

Si « *chaque époque, selon Heidegger, a une chose à penser. Une seulement. La différence sexuelle est celle de notre temps* »³⁸. Sans doute parce qu'il est de plus en plus manifeste que, jusqu'à aujourd'hui, la portée d'une telle différence a généralement été occultée. Soit par la suprématie de l'un des deux sexes, soit parce que le combat pour l'égalité a pris le pas sur la question de la différence, le tout conduisant à considérer comme universel, voire comme neutre, un système de valeurs où s'exprime surtout l'un des deux genres, en l'occurrence le masculin. Pour la philosophe Kathérine Zappone, le mouvement des femmes pose à l'humanité des questions fondamentales. « *La différence est-elle différente de l'homme d'une manière différente de celle que l'homme avait pensée ? Qu'est-ce qui détermine la nature de la femme ? Est-ce la biologie, les attentes socio-culturelles ou les expériences historiques ? La biologie affecte-t-elle les caractéristiques intimes et nous prédispose-t-elle à certains rôles sociaux ? La femme est-elle plus proche de la « nature » que l'homme* »³⁹.

Le pari de cette thèse est de prêter attention à cette différence comme source de sens et lieu d'une compréhension ouverte de l'humain. En effet, la différence sexuelle met en échec

Ces deux modèles, toutefois, ne se succèdent pas dans une histoire linéaire : dès le XVI^{ème} siècle, des auteurs posaient l'irréductible différence anatomique : au XX^{ème} siècle encore, d'autres, tel le Freud des *Essais sur la théorie sexuelle* pensent la sexualité selon le modèle du sexe unique... Les deux modèles coexistent dans le temps ; si leur prégnance sur les esprits peut être liée à des évolutions générales elle ne peut en aucun cas être strictement expliquée par celles-ci, et moins encore par les progrès de la connaissance anatomique qui se moulent le plus souvent dans les représentations dictées par chacun de ces modèles.

³⁸ Luce IRIGARAY, *Ethique de la différence sexuelle*, Minuit, 1984, p. 13.

³⁹ Kathérine ZAPPONE, « La nature spéciale de la femme : un horizon différent pour l'anthropologie théologique », *Concilium*, n° 238, 1992, p. 120.

tout projet d'une anthropologie achevée. La critique des stéréotypes⁴⁰ dans lesquels elle risque toujours de se figer, loin de la relativiser, n'en fait que mieux ressortir le caractère premier et fondateur. Penser la différence conduit aussi à s'interroger sur les relations entre nature et culture, entre corps et esprit ou encore entre le particulier et l'universel. Sans perdre de vue les préoccupations empiriques telles que la place de la femme dans la société, les religions ou l'identité paternelle et maternelle, j'ai cependant choisi de privilégier la méthode réflexive et philosophique.

Je voudrais donc réfléchir en liberté, ne pas être trop conditionnée par le rôle assigné traditionnellement à la femme, celui qui fonde tout discours la concernant sur le caractère sacré de sa « nature », et en même temps j'aimerais ne pas être trop marquée par la force rigide de l'idéologie, même si « nous pratiquons tous une discipline qui oblige à prendre parti, que nous le connaissions ou non »⁴¹. J'aimerais aussi ne pas être trop marquée par les revendications féministes de ces derniers temps, qui présentent toujours les traits dits « féminins » comme le pur et simple produit d'une « culture » machiste imposée à la femme, et comme des éléments dénués de toute valeur intrinsèque à sauvegarder.

Constituer l'objet « différence des sexes » relève d'une volonté épistémologique : l'analyse de « rapports sociaux de sexes », la démonstration d'une histoire sexuée, le questionnement sur l'absence de philosophème « différence des sexes », bref la variable « sexe » dans le champ de la pensée reste à devenir aussi banale qu'évidente. C'est loin d'être fait. On peut toutefois marier l'égalité avec la différence des sexes, mais encore faut-il ne pas

⁴⁰ Les stéréotypes sont une ressource automatique pour les individus. Intégrés depuis le plus jeune âge, ils sont inscrits profondément en mémoire et peuvent être activés facilement, indépendamment des croyances et des attitudes propres à chaque individu. Des études prouvent que le racisme est un processus automatique déclenché au moment même de la catégorisation. Plusieurs expériences ont montré que des sujets opposés aux préjugés racistes, soumis expérimentalement à un bombardement d'éléments appartenant à des stéréotypes racistes, ont des réponses proches de celles des sujets affirmant leurs préjugés racistes. Un certain « racisme implicite » se manifeste. Il produit, sans volonté consciente de la part des individus, des réponses conformes au stéréotype, dès lors que le contenu de ce stéréotype est activé en mémoire. Il faut donc distinguer les croyances des stéréotypes, ces derniers se manifestant indépendamment du contenu conscient des croyances. De même, les étiquettes liées au sexe activent inévitablement un réseau d'inférences définies. On peut définir le genre comme un produit sociocognitif, lié aux idéologies relatives à la féminité et à la masculinité, participant elles-mêmes au maintien d'un ordre social donné. Autrement dit, on peut très bien s'affirmer contre le sexisme, sans que cela n'influe sur nos comportements, ceux-ci étant régis par l'activation de stéréotypes qui façonnent notre rapport au monde. Aucun antisexisme n'est imaginable sans une remise en question et un travail sur ses représentations propres.

⁴¹ « A l'école des femmes », in *Le travail du genre. Les sciences sociales du travail à l'épreuve des différences de sexe*, Paris, La Découverte/MAGE, 2003, p. 43.

oublier que c'est une décision épistémologique problématique ? Nous nous en tiendrons donc au champ épistémologique « différence des sexes », où se présente l'identité autant que l'égalité, l'ontologique autant que l'éthique. D'où la **première partie de notre travail : le paradigme de l'identité/égalité/différence** qui constitue une première réponse à l'énigme de la différence des sexes.

L'opposition identité/égalité/différence est d'une richesse suffisante pour s'y attarder. Elle constitue la première version de la différence des sexes. Par les versions de la différence, nous n'entendons pas seulement les formes institutionnelles qu'ont prises dans l'histoire les relations entre les sexes, mais aussi les formes mythologiques et théoriques qui ont donné diverses interprétations de la différence des sexes à travers des représentations ou des systèmes conceptuels.

Identité : voilà bien un concept dans l'air du temps. Recherche de ses origines, particularismes locaux, revendications du terroir, musiques et langues régionales... Du coup, les politiques s'en saisissent, les publicitaires et le marketing aussi. Les changements intervenus dans la place et le rôle des femmes dans la société, au cours de ces dernières décennies, ont profondément bouleversé la vision traditionnelle de la différence entre les sexes. « *Je suis noire, lesbienne, féministe, guerrière, poète, mère.* » A travers cette liste vibrante, l'Américaine Audre Lorde (1934-1992) déclinait son identité. Professeure d'université, militante et écrivaine, posait-elle ainsi une revendication extrémiste ou une simple illustration de la complexité contemporaine de l'identité féminine ?⁴² Peut-on parler d'identités masculine et féminine ? Quels en sont leurs fondements respectifs ? Faut-il doser la différence biologique et l'éducation sociale ? Ou opposer les deux ? Ce sont là les deux directions du féminisme contemporain. C'est aussi la clef de lecture de la crise d'identité vécue par nombre d'hommes et de femmes.

Le devoir des femmes, aujourd'hui est de dégager une ontologie de la femme (en dépassant la division binaire homme/femme), seule manière d'aller vers un progrès, grâce aux outils que la philosophie met à notre disposition. Le premier de ces outils est le mythe. Nous

⁴² « *L'expérience féminine, c'est le mot clé de l'époque avec identité* », dit Françoise Thébaud dans *Ecrire l'histoire des femmes*, la plus récente synthèse historiographique sur le sujet. Le débat sur la parité et la force du féminisme montrent en effet que la différence des sexes demeure enjeu de pouvoir. Ainsi alors que d'aucuns aiment croire que le féminisme est un combat d'arrière-garde (les adjectifs pour le qualifier sont parfois édifiants), il reste avant tout un mouvement diversifié et toujours actuel.

ne pouvons que retourner explorer, avec une problématique neuve, des figures emblématiques de la position du sujet femme. Certains mythes ponctuent ce qu'est une femme. Nous en revisiterons quelques uns dans le **premier chapitre** : le mythe de l'Androgyne, Eve, Jocaste et Antigone. Ces mythes sont la structure et la base qui conditionnent l'ontologie de la femme qui se décline à l'infini dans tous les autres textes grecs, juifs ou chrétiens.

Il est inutile de revenir sur le fait que les sexes ne sont pas toujours l'objet d'un traité spécifique. Notre propos sera de considérer plutôt les lieux philosophiques où la différence est désignée. C'est ce qui nous orientera vers une problématique ontologique qui ne peut plus se satisfaire exactement de la division binaire homme/femme. Le juste souci de l'égalité entre les sexes a souvent masqué l'interrogation sur le sens et la portée de leur différence. D'où le débat autour de l'identité/égalité/différence dans les recherches féministes que nous verrons dans le **deuxième chapitre**.

La « différence des sexes » apparaît ainsi comme le principe organisateur des sociétés. D'ailleurs, une société sans différence des sexes est inconcevable. Mieux, elle est inhérente à la pensée elle-même ; c'est une structure cognitive qui gère les systèmes symboliques et les catégories de langage. Cette différence implique-t-elle nécessairement inégalité ? Le **troisième chapitre** nous aidera à y voir clair.

Infinis peut-être les processus par où la différence des sexes prend part à la philosophie, soit pour parler d'elle, soit pour parler d'autre chose. Ne serait-ce pas comme dans le jeu du furet où l'objet apparaît et disparaît en passant de main en main ? Moyen d'échange ou objet d'échange ? Les deux, tel l'argent qui existe à la fois en soi et pour autre chose ? La question sexuelle serait une monnaie d'échange, d'échange discursif ; d'où son caractère a priori impensable ; à moins de le dire plutôt insaisissable

Aujourd'hui, les repères se sont envolés et l'homme du XXI^{ème} siècle ne sait plus se définir. A la question « qu'est-ce qu'un homme ? », Günter Grass répond : « *un lieu de fâcheuse souffrance... un jouet de fortune... un théâtre d'angoisse et de désespérance* »⁴³. Le propos date justement des années 1970 époque à laquelle les hommes commencent à

⁴³ Günter GRASS, *Le Turbot*, 1977, trad. Française, Seuil, 1979, p. 238.

s'interroger sur leur identité. Prenant exemple sur les féministes qui contestent haut et fort les rôles traditionnels qu'on leur assigne, certains disent vouloir se libérer des contraintes de l'illusion virile.

Ce sont les théoriciens des sciences humaines aux Etats-Unis qui inaugurent ce questionnement sur le rôle idéal masculin, source d'aliénation pour les hommes et de mésentente avec les femmes. Ces années 1970 qui voient naître les premiers travaux scientifiques sur la masculinité⁴⁴ ont le ton de la passion qui accompagne toute dénonciation. Il y a une sorte de joie furieuse à mettre en question la norme et à montrer toutes les contradictions qu'elle fait peser sur le mâle humain. Mais au plaisir de la dénonciation et de la destruction du modèle a succédé dans les années 1980 une période d'incertitude lourde d'angoisse. Plus que jamais, l'homme est un problème à résoudre et non une donnée. L'homme est devenu un vrai mystère. Dans *Lent dehors* Philippe Djian raconte l'histoire d'un homme de l'enfance à la maturité, le héros constate : « *Durant de longues années, je m'imaginai que la femme était le mystère absolu. Aujourd'hui, c'est moi, en tant qu'homme, que j'ai du mal à comprendre... Je crois que je peux comprendre à quoi sert une femme, mais un homme, à quoi sert-il ? Que signifie : je suis un homme ?* » Pour Philippe Djian, l'homme est le « continent noir ». Il se dirige sans boussole⁴⁵. Ce qui fait son essence, sa virilité, voit en outre son unité remise en cause. La classe, l'âge, la race ou la préférence sexuelle deviennent des facteurs de différenciation masculine. Que s'est-il donc passé pour en arriver là ? La deuxième partie de notre travail tentera d'y répondre à travers le **paradigme sexe/genre** qui constitue la seconde réponse à l'énigme de la différence des sexes.

Retenons déjà que beaucoup accusent le féminisme des années 60-70⁴⁶ d'avoir « *déstabilisé les oppositions, réglé et brouillé les repères stables*⁴⁷ ». En réalité, lorsque les

⁴⁴ Il s'agit notamment du livre de Marc FEIGNEN-FASTEAU, *Le Robot mâle*, publié en 1974 aux USA et en 1980 par Denoël GONTIER

⁴⁵ Philippe DJIAN, *Lent dehors*, Bernard Barrault, 1991, pp. 44-63.

⁴⁶ 1970 : la fin de la puissance paternelle. La codification juridique de l'égalité de responsabilité entre les parents est l'une des vieilles revendications des mouvements de femmes. Depuis plusieurs décennies, ceux-ci ont voulu remplacer la traditionnelle toute puissance paternelle par un strict partage parental des droits et des devoirs vis-à-vis de l'enfant et ont fait des propositions de loi. 1970 voit les clivages autour de l'avortement et la sexualité comme nouveau champ révolutionnaire.

⁴⁷ Gilles LIPOVETSKY, *L'Ere du vide*, Gallimard, 1983, p. 80.

femmes commencent à se prendre pour des êtres humains, et non pour une « espèce », un animal à part, rien ne va plus et quelque chose vacille d'un ordre⁴⁸. Comme quoi, « quand les femmes s'en mêlent... » nous le verrons dans le **premier chapitre**. Ainsi, en refusant les leaders, les mandats, les déléguées et les porte-parole, en s'opposant à toute institutionnalisation, en conservant l'exigence, parfois paralysante, d'une démocratie complète, elle implique un autre type de militantisme. Nouveaux aussi sont les thèmes que le Mouvement de Libération des Femmes (MLF) met en avant : la libéralisation totale de l'avortement, la dénonciation du viol et du problème des femmes battues, l'analyse systématique des comportements sexistes, la revendication du partage des tâches⁴⁹, la parité...

En vérité, en mettant fin à la distinction des rôles, et en prenant pied systématiquement dans tous les domaines jadis réservés aux hommes, les femmes ont fait s'évanouir l'universelle caractéristique masculine : la supériorité de l'homme sur la femme. Avec la « conscience de genre », les femmes expriment leur sentiment d'appartenance à un groupe pensé non pas sur la base d'une distinction de classe par exemple, mais selon les catégories de sexes. Cette « conscience de genre » s'articule souvent à l'idée d'une supériorité des femmes comme gérantes de la famille, ferment de la société et remède aux maux de l'Etat. Les stratégies identitaires s'avèrent parfois contraignantes et rendent difficile l'affirmation d'une subjectivité. Comment dire « je » au sein du « nous » ? Comment revendiquer une différence dans l'identité ?

Dès que les femmes ont pris conscience de la nécessité de transformer leur condition et d'agir à cette fin, des divergences se sont manifestées au sein de leurs mouvements d'émancipation. Ainsi, au XIX^{ème} siècle, deux types de stratégies se sont opposées : celle qui privilégiait la conquête des droits civils, et celle qui mettait au premier plan la conquête de la

⁴⁸ « Libération des femmes : année zéro » titrait en 1970 le premier recueil de textes théoriques du Mouvement de Libération des Femmes publié dans *Partisans*, n° 54-55, juillet-octobre. Mais en histoire, il n'y a jamais d'année zéro. Le MLF se situe en fait au carrefour de deux dynamiques. Il introduit des ruptures dans l'histoire des mouvements de femmes depuis la libération. Pour la première fois, un mouvement ne regroupe pas seulement des associations et des organisations ; il est essentiellement composé, surtout à ses débuts, de membres isolées, qui s'unissent pour des actions ponctuelles, des assemblées générales, des initiatives de courte durée et des manifestations de rue.

⁴⁹ Article 152 du Code de la famille au Sénégal "Le mari est le chef de famille. Il exerce cette qualité (et non plus ce pouvoir) dans l'intérêt du ménage et des enfants" constitue le plus grand souci des juristes et des experts, travaillant actuellement sur le projet de loi modifiant le code de la famille au Sénégal. C'est une nouvelle notion dont il va falloir définir le contenu.

citoyenneté. Les mouvements féministes se sont divisés, inévitablement, comme dans toute lutte politique, parce qu'il fallait fixer des objectifs et choisir des stratégies. Quels objectifs les femmes doivent-elles se donner aujourd'hui ? Doivent-elles se réclamer uniquement de l'égalité ? La référence à ce principe ne va pas sans soulever quelques questions que le **deuxième chapitre** abordera.

La psychanalyse a certainement participé de manière puissante à transformer la question de la différence des sexes dans ses enjeux inconscients. Mais il n'est pas très difficile de montrer que de Freud à Lacan la position de modèle du sexe masculin demeure en continuité profonde avec les naturalismes anciens. Un seul terme sert encore de référent comme pour les formulations du féminin et du masculin. Ce qui fait précisément l'objet de notre **troisième chapitre**. Freud a ainsi ouvert un champ immense à l'intelligence du désir, ou plutôt des désirs. Je crois qu'on n'a pas assez interrogé les fondements et les effets de la pensée freudienne : on ne s'est pas assez étonné, notamment, que la psychanalyse ait pu donner un statut psychologique à la différence des sexes en tenant si peu compte de leur dissymétrie dans l'ordre de la fécondité.

En posant aujourd'hui, la question de la différence des sexes en philosophie, nous la mettons en rapport avec notre propre expérience de vie. Si le discours n'est plus considéré philosophique une fois explicitement introduit, résoudre la différence des sexes, ou simplement en parler, ne voudrait-il pas dire sortir de la philosophie. Or, les femmes ont d'abord besoin de se penser en vérité. D'où **notre troisième partie** qui essaiera d'introduire l'expérience personnelle du corps par de-là l'être et l'avoir : **Féminité et corporéité : essai de phénoménologie dans la perspective du genre**.

A ce niveau, les stéréotypes de l'homme viril et de la femme féminine sont pulvérisés. Il n'y a plus un modèle obligatoire mais une infinité de modèles possibles. Chacun tient à sa particularité, à son propre dosage de féminité et de masculinité. « *Les différences nécessaires à la séduction s'établissent dans l'intimité du couple et de moins en moins par le biais de la collectivité* »⁵⁰. La mixité des rôles et des sentiments nous rend de plus en plus difficiles la discrimination sexuelle. Celle-ci a perdu son caractère premier et fondamental, et nous paraît souvent secondaire. La différenciation des individus et des groupes se fait selon des clivages

⁵⁰ E. SULLEROT, *Demain, les femmes*, Laffont, 1965, p. 106.

plus subtils que le sexe, comme, par exemple, l'âge, la culture ou la sensibilité. Cette dernière n'est d'ailleurs pas étrangère à la façon dont nous appréhendons le masculin et le féminin en nous.

Ainsi, la problématique du genre introduit la phénoménologie dans le traitement philosophique de la question féminine. La phénoménologie est, non seulement une méthode d'approche du réel, mais une manière de comprendre notre relation aux êtres humains et non-humains, approche toujours à reprendre selon les différents lieux, temps et perspectives. En ce sens, la phénoménologie est l'affirmation de l'existence de la pluralité, non seulement dans le réel, mais aussi dans nos interprétations. Elle nous ouvre aux différentes perspectives et points de départ pour traiter du même sujet. C'est à cause de cela que cette méthode s'ajuste à une approche de la différence des sexes.

Nous savons qu'une position phénoménologique prend appui sur les données de l'existence concrète, sur les choses qui apparaissent dans le champ de notre expérience. C'est sur cette expérience qu'elle appuie son interprétation et sa réflexion postérieure. La phénoménologie n'explique pas les événements et les choses du dehors, mais essaie de les comprendre du dedans, même si on n'arrive jamais à avoir des « idées claires et distinctes ». C'est une mise entre parenthèse des représentations extérieures pour laisser la chose elle-même apparaître. En ce sens, la phénoménologie du corps de la femme sera une tentative de plonger dans les expériences vécues par les femmes. Mon expérience de femme consacrée en est une.

Avec l'analyse de concept genre, on laisse parler la chose elle-même. Il ne s'agira plus d'un discours sur les femmes mais d'un discours des femmes. La démarche qui consiste à insérer dans le discours philosophique l'expérience personnelle (critique personnelle) pose question aux modèles scientifiques que nous avons appris consistant à exclure toute subjectivité dans la recherche. De ce point de vue, notre méthode de lecture du corps sera descriptive. Nous l'aborderons ainsi comme corporalité dotée d'une façon d'être et d'apparaître : cette morphologie fait partie de son aspect involontaire.

Actuellement, des femmes philosophes⁵¹ prennent au sérieux l'expérience de leur propre corps. Elles s'appliquent à retrouver la spécificité de la femme. Parmi celles qui choisissent de s'exprimer, certaines estiment que le langage et la logique en usage dans notre monde sont des instruments universellement valables, bien qu'ils aient été forgés par des hommes. Elles s'expriment selon des données incontournables tirées de leur réflexion philosophique, mais elles ajoutent à leur discours l'autorité de l'expérience de leur être corporel. S'écartant de Simone de Beauvoir, elles soutiennent qu'il n'y a plus de contradiction entre la liberté des femmes et leur fécondité, qui n'est pas seulement un « *destin biologique* ». C'est ce que nous verrons dans le **premier chapitre**.

Ainsi, en décryptant le corps de la femme différent de celui de l'homme mais en réciprocité avec lui, nous pensons trouver dans ce corps une métaphore du « féminin » qui pourra nous donner la clé de l'être féminin comme une modalité unique et irremplaçable de l'humain. C'est la délicate tâche de notre **deuxième chapitre**.

La relation entre les hommes et les femmes ne dépend d'aucune vérité éternelle : elle résulte d'une longue histoire dont les débats sur l'égalité, la différence, l'identité, la parité voir le corps révèlent un nouvel enjeu. Dans cette structure corporelle se révèle un sens qui transcende le corps lui-même. Dès lors, quel sens donner à la maternité pour la femme. Est-elle un plus ou un moins pour une femme ? Faudrait-il abandonner quelque chose de la femme pour devenir mère ? Et celles qui prennent le risque de ne pas être mère, qui sont-elles ? Être mère ou ne pas être mère est-ce la même chose ? Répondre à ces questions repose sur une tension qui traverse l'histoire des mouvements féministes, que nous verrons dans le **troisième chapitre**, mais aussi celle de nombreuses femmes, aux prises avec des contradictions souvent insurmontables.

⁵¹ Nathalie ANGIER, *Femme ! De la biologie à la psychologie. La féminité dans tous ses états*. Ed. Réponses Robert Lafont. Traduit de l'américain par Bella ARMAN, Paris 2000. Elisabeth BADINTER, *L'Un est l'Autre : des relations entre hommes et femmes* (coll. Points, 29), Paris Odile Jacob, 1986. Catherine BERGERET-AMSELEK, *Le mystère des mères*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996. Simone De BEAUVOIR, *Le deuxième sexe*, (coll. Idées, 152 -153), Paris, NRF, 1949/1974. Francine DUMAS, *L'autre semblable : hommes et femmes*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1967. Luce IRIGARAY, *Speculum de l'autre femme*. Paris, Minuit, 1974. *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris, Minuit, 1978. Yvonne GEBARA, *Le mal au féminin. Réflexions théologiques à partir du féminisme*. Paris, l'Harmattan, 1999. Danielle JONCKERS ; Renée CARRE ; Marie-Claude DUPRE, *Femmes plurielles. Mes représentations des femmes discours, normes et conduites*, Ed. de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 1999. Danièle MOATTI-GORNET, *Qu'est-ce qu'une femme ? : Traité d'ontologie*, Paris, L'Harmattan, 1999. Maria Teresa Porcile SANTISO, *La femme, espace de salut. Mission de la femme dans l'Eglise, une perspective anthropologique*, Paris, Cerf, 1999.

Si je dois nommer les caractéristiques de ce travail qui m'apparaissent fondamentales, ce seraient la lenteur et la précaution. En d'autres termes, je n'avance que bien assurée, et c'est lentement que j'ai essayé de tracer ce qui va suivre. D'abord la première réponse de l'énigme du féminisme à savoir, le paradigme de l'égalité/identité /différence.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

PREMIERE PARTIE.

LE PARADIGME

DE L'IDENTITE/EGALITE/DIFFERENCE :

PREMIERE REPONSE A L'ENIGME

DE LA « DIFFERENCE DES SEXES »

Introduction

La façon la plus évidente qu'ait adoptée l'espèce humaine pour essayer de s'identifier fut, et reste encore, de reconnaître ce qu'elle n'est pas, afin d'établir ce qu'elle est en s'appuyant sur une subjective définition des genres. Françoise Héritier nous apprend que, dès l'aube de l'humanité, une classification, puis une hiérarchisation des sexes, ont façonné des valeurs et des comportements sociaux qui dirigent encore les rapports hommes-femmes. Il n'est pas sûr qu'on puisse sortir du dualisme sexuel, quelle que soit la diversité des versions sous lesquelles il apparaît : c'est une des leçons de son livre⁵².

L'anthropologue contribue en effet à montrer que la différence des sexes, comme donnée naturelle biologique fournit une structure générale que toutes les cultures vont traduire, chacun à sa façon. La nature donne la différence, et la lecture de cette différence produit cet alphabet symbolique universel qu'est le couple masculin/féminin, avec lequel chaque culture « fait des phrases ». Autrement dit, chaque société invente des constructions culturelles et des organisations sociales qui combinent diversement le masculin et le féminin. Ainsi, à partir de son « ancrage » biologique, la différence masculin/féminin constitue un modèle structurant universellement les sociétés, quoique les valeurs et les contenus donnés à cette différence soient culturellement variables.

Mais nous devons aussi admettre que, jusqu'ici, la différence des sexes, toujours et partout, a pris le sens d'une hiérarchie : le masculin est toujours supérieur au féminin, quelles que soient les applications de ces catégories. D'ailleurs, c'est ce que Françoise Héritier appelle « *la valence différentielle des sexes* » : non seulement la différence sexuelle joue partout un rôle structurant, mais, de plus, les deux sexes n'ont jamais une égale valeur. Le masculin est toujours supérieur au féminin.

En considérant que non seulement le fait de la « différence des sexes » est une production sociale, mais que le contenu désigné sous cette catégorie l'est aussi, nous allons d'abord montrer dans cette première partie que le féminisme est traversé par le paradigme,⁵³

⁵² Françoise HERITIER, *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*. Odile Jacob, Paris, 1996.

⁵³ Thomas Khun (né en 1922), historien et philosophe des sciences, montre particulièrement l'importance du concept de communauté scientifique. Toute science ou toute théorie met, à une certaine époque, au centre de ses travaux, un *paradigme*, c'est-à-dire un modèle épistémologique dominant : par exemple, en physique, le

de l'identité/égalité/différence. En quoi constitue t-il une première réponse à l'énigme de la différence des sexes ? Même si « *la femme offre la représentation de ce qui résiste à la réflexion en incarnant la vie, elle fournit en revanche l'empiricité dont toute philosophie cherche d'ordinaire à faire l'élaboration. La femme serait donc ce à partir de quoi le philosophe pense* »⁵⁴. C'est le cas de certains personnages mythiques assez puissants qui rassemblent depuis l'Antiquité, des ramifications si complexes qu'elles n'épuisent ni le questionnement ni les réponses apportées jusqu'à ce jour. Ils parviennent à relancer à travers les siècles, les débats d'être sous des conditions philosophiques, artistiques, politiques, amoureuses, toujours actualisées. Autrement dit, il existe des textes qui, par leur puissance, fondent notre mémoire collective. Ainsi, avec le **premier chapitre** nous verrons la figure de la femme à travers les mythes de l'androgynisme, d'Eve, de Jocaste et d'Antigone.

La mythologie de la femme est-elle seulement une construction gratuite et purement imaginaire, négligeable dans ses contradictions, ses confusions, ses aliénations ? Désigne t-elle un sens ? Ce sens est-il seulement déchiffrable dans l'image mythique elle-même qui est réduction du sens à la pure ambiguïté ? Afin de répondre à ces questions, nous allons essayer de dépasser cette région de l'imaginaire, pour aller vers ce qu'elle désigne obscurément, et dont le symbole est la clé.

paradigme relativiste s'est progressivement substitué, au XXème siècle, au modèle newtonien. Or quand il domine une communauté, le paradigme s'intègre dans ce que Khun baptise *science normale*, c'est-à-dire la forme cristallisée et courante du travail scientifique, s'appuyant sur des manuels et des cours. Dès lors, il apparaît que la science est pratiquée par des collectifs, des groupes, qui s'attachent au paradigme dominant d'une époque et n'ont guère envie d'en changer, pour des raisons « d'Ecoles », de milieux scientifiques, etc. Khun met donc au centre de ses travaux cette idée d'une communauté scientifique qui se regroupe, pendant tel moment autour d'un paradigme jusqu'à ce que ce dernier entre en crise.

Les recherches sur les femmes et les mouvements féministes ont été influencés, bien sûr, par les paradigmes dominants et les discours critiques des années soixante-dix. Deux éléments ont joué un rôle particulièrement important dans les analyses féministes : *la critique de la division du travail* et l'idée d'une *séparation (hiérarchisée) des sphères masculines et féminines*. En partant de ces observations, les recherches sur les femmes ont posé des questions inattendues. Elles ont créé, également, de nouvelles problématiques. L'ampleur de leurs contributions aux débats sociaux et aux discours savants n'est plus à démontrer. Des idées jadis défendues surtout par les femmes, orientent de plus en plus les débats sociaux concernant la nature de la crise actuelle et les limites d'un certain modèle de société. Pour ne donner que ces exemples, d'une part, la critique de la division du travail est en train de céder la place à celle de l'avenir du travail dans nos sociétés. D'autre part, à l'idée des sphères séparées se substitue progressivement celle de la perméabilité de leurs frontières. On revendique même un nouveau lien social, créé à partir de principes et de critères différents.

⁵⁴ Geneviève FRAISSE, *La différence des sexes*, PUF, Paris, 1996. p. 6.

Par quelle magie un être sexué peut-il reproduire un sexe qu'il ne détient pas ? Quel est le rôle joué par l'homme dans l'élaboration de l'espèce humaine ? A ces interrogations, nous verrons que l'homme s'emploie à répertorier les différences anatomiques qui le séparent des femmes, leur attribue une fonction puis une valeur. La fonction féminine paraît évidente et suffisamment contraignante pour que personne ne lui jalouse sa prérogative, la femme sert à reproduire la vie humaine ; l'homme sert à lui donner forme humaine. En d'autres termes, il lui donne le sens, l'esprit, les valeurs du groupe dont l'enfant est l'héritier et qu'il devra transmettre à son tour. C'est lui qui définit le sexe de l'enfant par le biais d'une symbiose, qu'il imagine prendre forme dans le corps des femmes et dont les principaux acteurs sont lui et les dieux. C'est le modèle du corps unisexe qui fera l'objet de notre **deuxième chapitre**. Nous retrouverons les philosophes grecs ensuite Aristote, par la définition de l'ordre des êtres. Ce modèle sera dominant jusqu'au XVIII^{ème} siècle. Homme et femme sont rangés suivant leur degré de perfection métaphysique, le long d'un axe dont le sommet de perfection est occupé par l'homme.

D'où la difficulté d'opposer ou de coupler, égalité et différence, de réfléchir la difficile articulation de l'égalité avec la différence des sexes. De fait, la rencontre entre l'égalité et la différence vient de la substitution du terme d'égalité à celui d'identité dans la supposition que la différence est toujours source d'inégalité. Le couple classique est d'ordinaire celui de l'identité et de la différence. On est identiques ou différents ; on n'est pas égaux ou différents. Rien d'étonnant que le thème de l'égalité et de la différence soit à l'ordre du jour, non seulement dans les milieux de la libération des femmes mais encore dans les discours démocratiques les plus cohérents. En effet, depuis quelques décennies, les débats féministes ont largement eu pour propos des sujets touchant à l'identité, à la différence et à l'égalité⁵⁵.

⁵⁵ En 1992, un colloque sur « Femmes, féminisme, recherche » organisé par les groupes féministes avait marqué un moment important dans les recherches féministes et/ou sur les femmes. Le foisonnement des idées, la diversité des thèmes, la variété des points de vue exprimaient alors, après des années marquées par le mouvement féministe, la nécessité d'un approfondissement. Etape incontournable qu'il fallait inscrire dans le temps. Plus de dix ans après, alors que des changements économiques, politiques et sociaux ont traversé nos sociétés, alors que la place des femmes s'est modifiée et que de nouvelles interrogations se font jour, une nouvelle étape s'imposait.

C'est en 1995, dans le cadre de la préparation de la 4^{ème} Conférence mondiale sur les Femmes qu'un autre colloque est organisé sur le thème : *La place des femmes. Les enjeux de l'identité et de l'égalité au regard des sciences sociales*.

La préparation de la conférence de Pékin, l'élaboration de la « plate-forme d'action » et les débats qui l'ont accompagnée ont été traversés d'une manière implicite par des interrogations sur « l'identité, l'égalité, les différences ». C'est ainsi que la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard

On a prêté attention aux différences entre les femmes et les hommes et, pour beaucoup, les différences entre les femmes ont été considérées comme une question importante.

Voilà pourquoi, jusqu'aux années soixante-dix, l'égalité et la différence ont été les deux tendances majeures du féminisme contemporain. La philosophie féministe de la différence maintenait que, au lieu de devenir les égales des hommes, les femmes devaient développer leurs propres valeurs, ce qui reviendrait à une totale révolution culturelle.⁵⁶ La portée même de la différence sexuelle est devenue objet de débat. Après avoir longtemps confondu différence et inégalité, justifiant celle-ci au nom de celle-là, on en vient communément à confondre égalité et identité.

Pour aborder autrement le féminisme, il nous a paru essentiel de partir du paradoxe de la différence des sexes qui lui est intrinsèque, comme nous le montre Joan Scott : *« A l'heure des révolutions démocratiques, les femmes ont été placées en marge de la politique dans le discours sur la différence sexuelle. Le féminisme est né de la contestation de cette exclusion. Son but était d'éliminer la différence sexuelle de la politique, et pourtant il devait le faire au nom des femmes (qui sont elles-mêmes un produit dans le discours de la différence sexuelle). Et dans la mesure où il œuvrait en faveur des femmes, le féminisme reproduisait cette*

des femmes appelée parfois « convention des femmes » ou (Cedaw 1979) reste d'une grande actualité. En effet, cette dernière a deux caractéristiques majeures du point de vue de l'analyse de la situation des femmes : elle part de l'affirmation que les femmes sont dominées, subordonnées, opprimées ; elle a pour objectifs, indissolublement, l'égalité avec les hommes et la mise en œuvre des droits humains des femmes, ou plutôt pour les femmes. Elle ne reconnaît pas de droits humains qui seraient différents selon le sexe. Ce but général, ou principe, est affirmé dans l'article 1^{er} de la Convention :

« Pour la présente convention, le terme « discrimination contre les femmes » signifie toute distinction, exclusion ou restriction faite sur la base du sexe qui a l'effet ou le but d'amoindrir ou d'annuler la reconnaissance, la jouissance ou l'exercice par les femmes, quel que soit leur statut matrimonial, sur une base d'égalité avec les hommes, des droits humains et des libertés fondamentales dans les domaines politique, économique, social, culturel, civil ou autre. »

⁵⁶ Le style militant du Mouvement de Libération de la Femme (MLF) semble tout entier issu de 1968. En effet, les débats collectifs, le refus de l'organisation, l'accent porté sur le « ici et maintenant », le désintérêt pour la vie politique classique, la remise en question de la séparation entre vie privée et vie publique, tout s'inspire de Mai. Le MLF est apparu seulement quand les femmes ont réalisé que leurs espoirs ne seront pas remplis par le mouvement de Mai et que les discours antihierarchiques des hommes étaient contredits par leur pratique politique. La militante qui tape à la machine sous la dictée d'un militant, celle qui apporte les sandwiches à l'usine occupée, celle qui garde les enfants, celle qui ne parvient pas à prendre la parole pendant un meeting, toutes finissent, écoeurées, par chercher autre chose.

C'est donc pendant les années soixante-dix que les femmes ont développé une réflexion théorique propre, montrant la spécificité de la domination exercée sur les femmes. On a assisté alors à une prolifération d'études et de recherches sur l'asymétrie sexuelle, ses origines et ses mécanismes. Le nouveau regard porté sur les femmes par les organisations appartenant à la famille des Nations Unies, et leurs recommandations aux Etats membres, dans le cadre de la Décennie de la femme, ont également contribué à ce mouvement d'extension.

différence sexuelle qu'il tentait d'éradiquer. Toute son histoire en tant que mouvement politique repose sur ce paradoxe : la nécessité d'affirmer et de refuser à la fois la différence sexuelle. »⁵⁷ C'est ce qui fera l'objet de notre troisième chapitre.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

⁵⁷ Joan SCOTT W., *La citoyenne paradoxale. Les féministes françaises et les droits de l'homme*. Paris, Albin Michel, p. 20.

CHAPITRE I

**LA FIGURE DE LA FEMME A TRAVERS
LES MYTHES D'ANDROGYNE, D'EVE, DE JOCASTE ET D'ANTIGONE**

Introduction

Le mythe, création d'images, est toujours une réponse authentique, auto-dévoilement de l'essentiel. En effet, ce n'est pas son origine qui importe, mais ce dont il est à l'origine, c'est-à-dire en quoi il est constitutif et fondateur, référentiel de nos idées sur les hommes, les femmes, les dieux, les déesses, l'Eternel Divinité... C'est avec le mythe et par le mythe que l'homme a, un jour accueilli le monde et y a reçu sa place. [...]. « Dieu dit : « faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance. Qu'il soit le maître des poissons de la mer, des oiseaux du ciel, des bestiaux, de toutes les bêtes sauvages et de toutes les bestioles qui vont et viennent sur la terre. »⁵⁸

De plus la portée du mythe est universelle car les êtres humains se sont souvent forgé les mêmes mythes, ont su les transporter, avec des variantes, d'un espace à un autre, structurant la mémoire collective et les inconscients individuels⁵⁹. Il est un phénomène social que l'histoire moderne a bien mis au jour et qui se retrouve à toutes les époques et sous toutes les latitudes : quand un groupe humain en opprime ou en domine un autre, il a tendance à justifier cette situation d'inégalité par le recours à une histoire remontant aux origines ou par des pseudo-explications faisant appel à une conception particulière de l'homme et de la société. En d'autres termes, aussi bien dans la vie religieuse que dans la vie sociale, le mythe a toujours une importance capitale pour définir l'identité des gens⁶⁰, leur place dans la société et même leur richesse économique. Il ne faudrait pas croire que ces histoires explicatives soient complètement fausses, pures légendes ; souvent elles ont un point de départ réel mais interprété de façon tendancieuse et partielle, au point que la réalité disparaît sous l'explication

⁵⁸ Gn. 3, 22

⁵⁹ Vladimir Grigorieff, *Les mythologies du monde entier*. Editions Marabout. 1987.

⁶⁰ L'illustration la plus évocatrice du dualisme des créatures reste pour toujours le mythe de l'androgynisme rapporté par Aristophane au *Banquet* de Platon. Jadis dit-il, notre nature était bien différente de ce qu'elle est à présent. Chaque humain était de forme ronde, comme une sphère fermée sur elle-même, avec quatre mains, autant de jambes, deux visages, deux organes de la génération et tout le reste à l'avenant.

Il y avait trois espèces d'hommes et non deux, comme aujourd'hui : le mâle, la femelle et une troisième composée des deux autres. C'était l'espèce androgynique à présent disparue et dont il ne reste qu'un nom décrié. Doués d'une vigueur et d'un courage extraordinaire, ils attaquèrent les dieux qui, pour les punir, les coupèrent en deux. Chacun recherchait désespérément sa moitié. Lorsqu'ils se rencontraient, c'était un prodige que les transports de tendresse, de confiance et d'amour dont ils étaient saisis. L'objet de leurs vœux était de ne plus jamais se quitter, « de se réunir et de se fondre avec l'objet aimé et de ne plus faire qu'un au lieu de deux ». Le désir, né du manque, c'est la source même de l'amour, du sentiment de complétude, lequel réalisé enlève au désir sa raison d'être.

trop intéressée. Ces histoires, remontant souvent aux origines (*in illo tempore*), constituent une bonne partie de ce que l'on appelle une mythologie ; elles sont des mythes destinés à rendre compte d'un phénomène existentiel pour le légitimer ; partant d'un noyau historique réel, le mythe en donne une interprétation rassurante pour la conscience, aussi bien des oppresseurs que des opprimés.

La fabrication de mythes des Grecs anciens a transféré les passions et les antagonistes des hommes, en les agrandissant, sur des dieux anthropomorphes. Et nous y voyons l'instinct de base du Mal exprimé par tel ou tel dieu qui veut punir pour telle ou telle raison les hommes ou encore un des rivaux du dieu à travers les humains.

Mythos, à l'origine chez Homère désignait la parole vraie. C'est l'expression d'une vérité dévoilée en paroles. C'est d'abord un récit, une fable, conformément à l'étymologie grecque, qui met en scène des êtres incarnant des forces de la nature ou des aspects de la condition humaine. Citons par exemple les mythes d'Orphée, de Prométhée⁶¹ ou de Sisyphe.

Par extension, le mythe s'applique à la représentation de faits ou de personnages, réels ou fictifs, qui ont été déformés ou amplifiés par l'imagination collective ; c'est en ce sens que l'on parle du mythe de Don Juan ou du mythe napoléonien.

Le mot désigne également la représentation idéalisée de l'état de l'humanité dans un passé ou un avenir fictif : le mythe de l'Age d'or, du Paradis perdu... En raison des sens précédents, le mot mythe désigne une pure construction de l'esprit et tend à se charger d'un sens péjoratif : la liberté n'est qu'un mythe, dira-t-on. A partir de là, le mot désigne toute image simplifiée, souvent illusoire, que des groupes humains se forment d'un individu ou d'un fait quelconque.

C'est pourquoi, le mythe permet de saisir une vérité de l'être et parle du sujet. Saisir une vérité n'est-ce pas le travail de toute philosophie ? Il nous est apparu d'abord comme l'une des possibilités, pour saisir cet être femme, le recours aux mythes fondateurs de nos sociétés

⁶¹ Prométhée est la figure mythologique emblématique de la science dans tout ce qu'elle contient d'émerveillement et de vertige. Le titan qui dérobe aux dieux le feu pour l'offrir aux hommes, afin qu'ils puissent prendre leur destin en main, se construire, en un mot évoluer, les fait en même temps accéder à la conscience de leur fragilité.

bordées par le judéo-christianisme et l'enseignement antique des Grecs. Si Platon dans le *Thèète*⁶² nous apprend que le « *mythe est le nom de tout ce qui existe et ne subsiste qu'ayant la parole pour cause* », c'est pour nous indiquer que ce qui se joue en parole est bien l'être en tant que reste existant. Précisons que le mythe nous dit toujours comment quelque chose est née.

Abordons ces figures de femmes en quatre étapes. Quatre mythes fondateurs de notre réel qui se conjuguent dans une fusion polythéiste et philosophique nous serviront de point de départ pour arriver au réel ontologique. Il s'agira d'abord d'un rappel du mythe de l'Androgyne ensuite, de la Genèse⁶³ avec Eve qui s'est imposée sans aucune question préalable ; enfin, le mythe de Jocaste et d'Antigone, tragédies qui personnifient les conditions de l'être femme.

1. L'Androgyne, alpha et oméga de l'être manifesté

Habituellement représenté sous la forme d'un visage à double face ou d'un corps surmonté de deux têtes, l'Androgyne évoque les deux facettes essentielles de la vie, masculine et féminine ou mâle et femelle. Cependant, sa double signification dépasse la seule distinction des sexes et se rattache à l'état premier de l'être.

Dans "Le Banquet" de Platon, Aristophane tient un discours sur l'amour tiré d'un mythe. Jadis, ne vivaient que des androgynes formés de deux êtres de sexes opposés, accolés l'un à l'autre. Forts de leur double nature, ils voulurent défier les dieux et Zeus décida de punir les

⁶² Platon, *Thèète* 146 a.

⁶³ Le contexte historique, l'endroit dans lequel nous vivons, l'éducation, l'interprétation des textes, leurs mélanges, les influences qu'ils ont subies, tout cela induit ou produit une vision singulière d'un texte, particulièrement celui de la Genèse. Le seul fait que pendant des siècles n'ait été autorisé que le regard masculin des théologiens de toutes obédiences sur le texte de la création du monde nous apparaît suspect. La confrontation et la discussion autour de ce texte n'ont jamais été mixtes quant au sexe. La vision que nous ont transmise les commentateurs de la Genèse depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours est donc une vision unilatérale par la force des choses, elle donne une certaine identité au texte, mais ne lui permet pas d'autres ouvertures, d'autres points de vue. Le texte est alors enfermé. Les femmes n'ayant jamais pu réellement accéder à l'exégèse, n'ont pas, de ce fait, livré leurs approches symboliques et interprétatives du texte. C'est pourquoi, il semble aujourd'hui inutile et irresponsable de s'attaquer au corpus des commentaires de la Genèse, à coup d'autres commentaires ou d'autres interprétations. Il est d'ailleurs nécessaire de respecter tout le travail accompli auparavant. Il a été fait et ne peut être effacé, il est une réalité d'une façon de voir, de traduire ce mythe de la Création, mais il reste une interprétation du texte et non une confrontation à sa littéralité. Et finalement au nom de quoi, aurais-je le droit de prétendre que telle vision de la Bible serait meilleure ou plus vraie qu'une autre ?

androgynes en les séparant en deux. Ils donnèrent naissance aux êtres humains tels que nous les connaissons. Selon Aristophane, l'amour ne serait rien d'autre que le sentiment de nostalgie de notre ancienne nature et une quête désespérée de l'unité perdue. L'union des êtres, ou des contraires, incarnerait une tentative de re-trouver le chaînon manquant à travers la recherche de l'âme sœur.

Il découle de ce mythe que l'Androgyne représenté à la fois le tenant et l'aboutissant de l'être manifesté, soit que les opposés soient fusionnés à l'état potentiel dans l'être non encore manifesté, soit que l'être manifesté ait réalisé leur ré-intégration et rejoint l'Unité primordiale. Originellement, l'être se situait au-delà des polarités fusionnées dans l'Unité. Il n'était ni masculin ni féminin et fort éloigné des caractéristiques physiques de l'hermaphrodite. En réalité, il se plaçait hors du plan existentiel, à un niveau proprement spirituel.

La tradition inaugurale de la philosophie illustrée par le Banquet⁶⁴, fait de l'androgynie le principe premier des sexes. Mircea Eliade⁶⁵ y voit la nostalgie essentielle de l'humanité, nostalgie d'une unité perdue. L'absence de la pensée du sexe chez le philosophe relève alors vraisemblablement de ce désir de « perfection » comme « unité sans fissures »⁶⁶. L'imperfection serait la dualité des sexes. La philosophie croit-elle à la possibilité de se réfléchir à un niveau de perfection humaine, et par là à la nécessité « d'oublier » la différence des sexes?

A la fois origine et aboutissement de la manifestation des êtres, l'Androgyne est un symbole universel de l'état unifié. Au-delà des polarités, particulièrement masculine-féminine, il représente celui qui a dépassé les souffrances de la vie dans le monde des oppositions et

⁶⁴ Les dialogues de Platon contiennent deux propositions quant à l'origine du masculin et du féminin : la fable bizarre du *Banquet* et le récit plus pessimiste de *Timée*. Dans le premier texte, Aristophane raconte comment les humains originels, qui étaient de trois sortes (mâle, femelle et hermaphrodite), furent sectionnés en deux par Zeus ; depuis lors, les moitiés cherchent à se réunir les êtres antérieurement mâles et femelles dans des rapports homosexuels, les anciens hermaphrodites dans des rapports masculins-féminins. Ces derniers sont essentiels pour la continuation de l'espèce, mais ils sont aussi source de plaisir pour les deux parties, tout comme les unions homosexuelles.

⁶⁵ Mircea ELIADE (1907-1986, né en Roumanie, enseigna à Bucarest, à Paris, puis à l'université de Chicago ; il fut un spécialiste des religions de culture véritablement universelle. A la fin d'une longue carrière scientifique, il tenta de maîtriser et d'ordonner le gigantesque courant des quatre millénaires d'évolution religieuse de l'humanité, de l'âge de pierre à l'époque actuelle, dans les quatre tomes de son *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Paris, 1976-1983.

⁶⁶ Mircea ELIADE, *Métophysiques et l'androgynie*, Paris, Gallimard, 1962, p.133.

réintégré l'Unité première dont il émane. Le passage par le monde de la dualité est une étape nécessaire pour prendre pleinement conscience de la réalité perdue. L'Adam originel était-il androgyne ? Est-il devenu mâle en donnant naissance à Ève à partir de l'une de ses côtes ? Examinons le récit de la création.

2. Le premier récit de la création : Adam androgyne ou Eve personnage clef du signifiant femme.

Lorsqu'on parcourt le livre de la Genèse, on est interpellé très vite par une évidence qui finalement se transforme en un questionnement : y a-t-il un mythe de la création ou deux mythes consécutifs ? A y voir de plus près, le texte exposé rassemble un récit qui comprend deux étapes en trois scènes : 7 jours, le Jardin d'Eden, un serpent (c'est-à-dire le temps, le lieu et l'événement). Ces étapes racontent à leur manière l'avènement de la terre et de l'être humain. Le seul point commun, hormis bien sûr leur thématique, c'est la personne du Créateur. De Lui vient toutes choses, mais les autres personnages sont bien différents d'un récit à l'autre même s'ils sont nommés de la même façon.

Dans le premier récit, ils sont très impersonnels et n'existent que par leur ressemblance à Dieu. Dans le deuxième récit, ils sont beaucoup plus actifs et plus matériels ; de plus apparaît un autre « personnage » : le serpent. Enfin si dans ce second récit l'homme et la femme ressemblent à Dieu c'est parce qu'ils ont mangé le fruit et non pas au regard de leur création sur terre comme dans le premier récit. Il est à noter ici, que la ressemblance ne passe pas par une notion physique mais par des qualités de connaissance. L'homme et la femme ressemblent à Dieu, parce qu'ils discernent le bien et le mal. *« Le Seigneur Dieu dit : Voici que l'homme est devenu comme l'un de nous par la connaissance du bien et du mal ».*

Laissons pour l'instant de côté l'idéologie de ce découpage et de ces intitulés, pour nous intéresser à la problématique. Pourquoi deux façons de présenter la Création ? Quelle nécessité pousse à ces deux récits très différents ? L'un est-il plus important que l'autre ? La Genèse avec la nomination de Eve, n'est-elle pas conçue comme le mythe originel qui fonde notre culture monothéiste et fige en pensée, nos conceptions du devenir de l'humain en deux sexes complémentaires femme et homme ? Si dans ce mythe, l'apparition de la femme est une réalité parlée et attestée, nous ne pouvons échapper à sa lecture et à sa capture littérale.

☉ Le premier récit de la création.

Dans le premier texte⁶⁷, est décrite la puissance créatrice de la Parole de Dieu, qui opère des séparations dans le chaos originare. Apparaissent alors la lumière et les ténèbres, la mer et la terre ferme, le jour et la nuit, les plantes et les arbres, les poissons et les oiseaux, tous "selon leur espèce". Naît ainsi un monde ordonné à partir des différences qui, d'autre part, sont en même temps des promesses de relations. Voilà donc ébauché le cadre général dans lequel prend place la création de l'humanité. "Dieu dit : Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance... Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, il les créa homme et femme"⁶⁸. L'humanité est décrite ici comme articulée, dès son point de départ, par la relation entre le masculin et le féminin. C'est cette humanité sexuée qui est explicitement déclarée "image de Dieu". Selon ce premier récit, la création de l'homme et de la femme semble avoir eu lieu simultanément.

*« Au commencement, Dieu Créa le ciel et la terre. [...]. Dieu dit : faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance. Qu'il soit le maître des poissons de la mer, des oiseaux du ciel, des bestiaux, de toutes les bêtes sauvages et de toutes les bestioles qui vont et viennent sur la terre. Dieu créa l'homme à son image à l'image de Dieu il le créa, il les créa homme et femme Dieu les bénit et leur dit : soyez féconds et multipliez-vous, remplissez la terre et soumettez-la. Soyez les maîtres des poissons de la mer, des oiseaux du ciel, et de tous les animaux qui vont et viennent sur la terre. Ainsi furent achevés le ciel et la terre, et tout leur déploiement. Le septième jour, Dieu avait achevé l'œuvre qu'il avait faite. Il se reposa, le septième jour de toute l'œuvre qu'il avait faite ».*⁶⁹

• Le Deuxième récit de la Création

Dans ce deuxième récit, il y a de nouveau la Création de l'ensemble du monde, mais la partie consacrée à l'univers sans l'être humain ne comprend que peu de lignes et pourrait faire penser à un résumé du premier récit, si nous ne savions pas que l'ordre chronologique des

⁶⁷ Gn 1,1-2,4

⁶⁸ Gn 1,26-27

⁶⁹ Gn. 1, 1... 2, 4.

écrits du mythe a été inversé.⁷⁰ « *Il n'y avait encore sur la terre aucun arbuste des champs et aucune herbe des champs n'avait encore germé, car le Seigneur Dieu n'avait pas fait pleuvoir sur la terre et il n'y avait pas d'homme pour cultiver le sol ; mais un flux montait de la terre et irriguait toute la surface du sol* ».

Ce second récit de la création confirme sans équivoque l'importance de la différence sexuelle. Une fois modelé par Dieu et placé dans le jardin dont il reçoit la gérance, celui qui est encore désigné d'un terme générique comme Adam fait l'expérience d'une solitude que la présence des animaux ne réussit pas à combler. Il lui faut une aide qui lui corresponde. Le mot ne désigne pas ici un rôle de subalterne, mais une aide vitale. Le but est en effet de permettre que la vie d'Adam ne se perde pas dans la seule relation à soi-même, stérile et en fin de compte porteuse de mort. Il est nécessaire qu'il entre en relation avec un autre être qui soit à sa hauteur. Seule la femme, créée de la même "chair" et enveloppée du même mystère, donne à la vie de l'homme un avenir. Cela se vérifie à un niveau ontologique, dans le sens que la création de la femme par Dieu caractérise l'humanité comme réalité relationnelle. Dans cette rencontre, jaillit aussi la parole, qui fait pour la première fois ouvrir la bouche de l'homme dans une expression d'émerveillement: "*Cette fois-ci, voilà l'os de mes os et la chair de ma chair*"⁷¹.

Cette partie du mythe privilégie la création de l'être humain Adam « le Glébeux » comme le nomme André Chouraqui, car il vient de la terre.⁷² Il est l'être humain, sans véritable nom. Le terme Adam restera générique tout le long du récit puisque personne ne lui criera son nom. « *Le seigneur Dieu modela l'homme avec de la poussière prise du sol. Il insuffla dans ses narines l'haleine de vie, et l'homme devint un être vivant. Le Seigneur Dieu planta un jardin en Eden, à l'Orient, et il y plaça l'homme qu'il avait formé. Le Seigneur*

⁷⁰ Grâce aux progrès de la connaissance historique et de la critique des textes bibliques, surtout anglo-saxonne et allemande, on sait depuis le XIX^{ème} siècle que le second récit qui comprend la Création et l'histoire du serpent est le récit le plus ancien, c'est-à-dire en réalité, le premier récit. Mais pourquoi n'a-t-on pas depuis un siècle corrigé plus d'un millénaire d'erreurs ? Il ne peut plus s'agir ici, à mon sens, que de parti pris idéologique, car pour initier la notion de péché et accabler Eve, la femme, celle par qui le scandale arrive, il est nécessaire de rester sur l'idée de sa faute, de sa transgression immorale qui a entraîné (selon les autorités théologiques masculines) la chute et la perte du Paradis, même si l'on doit bafouer la vérité chronologique donc historique de la rédaction de ce mythe, car en vérité, ce qu'ils ont intitulé le premier récit de la Création se termine sur une harmonie totale entre l'Eternel-Divinité et ses deux créatures, égales entre elle, l'homme et la femme.

⁷¹ Gn 2,23

⁷² Danièle MOATTI-GORNET, *Qu'est-ce qu'une femme ? : Traité d'ontologie*, Paris, L'Harmattan, 1999. p. 42

Dieu fit germer du sol tout arbre d'aspect attrayant et bon à manger, l'arbre de vie au milieu du jardin et l'arbre de la connaissance du bonheur et du malheur... le Seigneur Dieu prescrivit à l'homme : « Tu pourras manger de tout arbre du jardin, mais tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance du bonheur et du malheur car, du jour où tu en mangeras, tu devras mourir ».

En négligeant le premier chapitre de la Genèse, dont elle ne connaissait pas encore l'importance comme source indépendante, la tradition chrétienne se concentra sur Gn. 2 : tous les humains, y compris les femmes, sont issus d'Adam, le prototype androgynie. Certes, la ressemblance à Dieu des deux sexes n'est pas contestée, mais elle est fortement limitée en ce qui concerne le sexe féminin ; selon Guillaume d'Auxerre (début de la scholastique du XIII^{ème} siècle), les raisons en sont que :

- l'homme est créé à la ressemblance directe de Dieu, alors que la femme l'est par l'intermédiaire de l'homme ;
- l'homme possède une intelligence plus claire, et la femme, en conséquence lui doit soumission selon l'ordre de la nature ;
- tous les humains, même les femmes, descendent d'un seul homme, de même que toutes les créatures proviennent d'un seul Dieu.

Le déficit de la femme découle de ce qu'elle n'est pas directement l'image de Dieu, elle l'est seulement par l'intermédiaire de l'homme⁷³. « De nature », elle est subordonnée à l'homme, ce qui la rend non ressemblante à Dieu et la place du côté de la création, car elle ne peut ressembler à Dieu dans sa qualité de créateur, dans sa créativité.

Pourtant à y voir de plus près, Eve, n'apparaît en tant que femme définie et nommée que vers la fin du récit. Elle est la seule véritablement nommée et personnifiée, la seule à être reconnue dans ce mythe de la Genèse. *« Au commencement lorsque le Seigneur Dieu fit la terre et le ciel, il dit : il n'est pas bon que l'homme soit seul. Je vais lui faire une aide qui lui correspondra... Il forma une femme et il l'amena vers l'homme. L'homme dit alors : Cette fois-ci, voilà l'os de mes os et la chair de ma chair ! On l'appellera : femme. A cause de cela,*

⁷³ 1 Corth. 11, 7.

*l'homme quittera son père et sa mère, il s'attachera à sa femme, et tous deux ne feront plus qu'un. »*⁷⁴

C'est au cours de ce deuxième récit que se met en place la véritable différenciation de l'homme et de la femme, en tant qu'êtres sexués. C'est le terme *isha*, femme en hébreu qui est prononcé en premier par Dieu, puis la reconnaissance est faite en parole par Adam « *Cette fois-ci, voilà l'os de mes os et la chair de ma chair ! On l'appellera : femme* ». L'homme reconnaît la femme et par symétrie, il devient un homme (*ish*). A ce moment précis, Adam représentant le genre humain, n'est plus seul, il devient un homme et il y a une femme, ils sont deux. Les deux mots (*ish/isha*) montrent bien la différenciation du masculin et du féminin, l'un se définissant d'ailleurs par rapport à l'autre. Pour l'homme, il ne s'agit plus du terme général de *glébeux*, mais de « *ish* » mot en hébreu qui désigne l'homme en tant que genre masculin. Quant à la femme, née immédiatement d'une chair humaine, elle est différente de l'homme par le sexe. Dès lors, le mot qui la désigne se féminise. Chaque sexe a donc sa place et il n'existe nul terme qui désignerait un sexe supérieur à l'autre.

Il est intéressant de voir ici que l'acte de création du genre humain, passe par un être humain générique mais que la distinction mâle et femelle passe par l'apparition de la femme, qui oblige à définir l'homme, alors qu'il est dit à ce moment précis que c'est bien de l'homme qu'elle a été créée. Ainsi, l'acte de création de la femme, transforme sans le nommer, Adam, en homme.

La transformation d'Adam en homme sexué se fait au moment de l'épisode de la côte. Adam en nommant le nouvel être humain façonné par Dieu comme femme se pose comme homme. C'est un positionnement par opposition ; positionnement nécessaire et essentiel à cet endroit du récit mythique, puisqu'il y a eu l'apparition d'un deuxième être humain qui diffère du premier, en place jusque-là. Il faut donc mettre une parole sur cette différence pour éviter la confusion, mais Adam en restera là, alors que pour la femme un nouveau pas sera franchi.

L'homme a donc une identité façonnée en rétroaction à celle de la femme, cela implique déjà dans ce bout de texte, que la sexualité nominative passe par la femme, la mise au monde d'êtres sexués passe par la femme. Pour l'homme, son statut d'homme ne peut-être réalité

⁷⁴ Gn. 2, 4b... 24

qu'en face de la femme. « Il se pose en s'opposant ». Il faut donc une femme à l'homme pour se définir. « *Serait-ce que le statut d'un homme c'est de ne pas être une femme ? (Éclairage positif alors de la prière juive du matin que disent les hommes « merci de ne pas m'avoir fait femme », c'est à dire d'être un homme !)* »⁷⁵ Cela renvoie aussi au livre d'Elisabeth Badinter XY⁷⁶ qui démontre que le sexe référentiel est xx c'est-à-dire le sexe féminin.

Peu importent ici les discussions entre exégètes sur la nature littéraire de ce texte et sur l'historicité des faits qu'il relate. Comme dans le récit global de la création et dans le récit de la chute, il est certain qu'il a incorporé des éléments de récits cosmogoniques communs aux religions orientales et de caractère mythique, non pas légendaires, mais susceptibles de transmettre à travers un langage symbolique un enseignement religieux essentiel : que Dieu est créateur de tout l'univers et que l'homme est appelé à une destinée divine. Ainsi, peut-on se demander ici « pourquoi l'hagiographe a-t-il choisi l'image de la côte pour décrire la création de la femme ? »

⁷⁵ Danièle MAOTTI-GORNET, Op. cit. p. 54. Cette prière, extraite des 18 Bénédictions, est encore récitée aujourd'hui par les Juifs orthodoxes.

⁷⁶ Elisabeth BADINTER, *XY de l'identité masculine*. Ed, Odile Jacob, 1992. XY est la formule chromosomique de l'homme (XX est celle de la femme). S'il n'y a pas d'accident de parcours, ces deux chromosomes déclenchent tous les mécanismes de la différenciation sexuelle qui font qu'un homme n'est pas une femme. Définitivement identifiés en 1956, (Cf. les travaux de J.H. Tjio et A. Levant en Suède. *Hereditas*, 42, 1, 1956.) Les chromosomes sexuels définissent le sexe génétique masculin et symbolisent l'origine de l'histoire de l'homme. Mais si XY est bien la condition première de l'être humain masculin, cela ne suffit pas à le caractériser. Il y a des personnes XY, physiquement normales, qui méconnaissent leur identité masculine et d'autres qui acquièrent cette identité en dépit d'anomalies génétiques. Le devenir masculin met en jeu des facteurs psychologiques, sociaux et culturels qui n'ont rien à voir avec la génétique mais jouent un rôle non moins déterminant, sinon plus. De XY au sentiment d'identité masculine, qui marque l'aboutissement de l'évolution de l'homme, le chemin est long et semé d'embûches. Un peu plus long et un peu plus difficile que le parcours féminin, contrairement à ce que l'on a longtemps cru.

Il y a encore peu, c'était la femme le continent noir de l'humanité et nul ne songeait à questionner l'homme. La masculinité paraissait aller de soi : lumineuse, naturelle et contraire à la féminité. Les trois dernières décennies ont fait voler en éclats ces évidences millénaires. Parce que les femmes ont entrepris de se redéfinir, elles ont contraint les hommes à en faire autant. XY reste la constante, mais l'identité masculine n'est plus ce qu'elle était. Preuve qu'elle n'était pas inscrite dans le marbre.

La remise en question des certitudes les plus intimes est toujours longue et douloureuse. Il suffit de lire les romans masculins de ces dernières années pour s'en convaincre. Mais ce travail de déconstruction n'intervient jamais par hasard. Il prend place quand le modèle dominant a montré ses limites. Tel est le cas du modèle masculin traditionnel, déphasé par rapport à l'évolution des femmes et source d'une véritable mutilation dont les hommes commencent à prendre conscience. Le vieil homme est en train de mourir pour laisser place à un autre, différent, qui naît sous nos yeux et dont on entrevoit à peine les contours. Ce livre se situe dans cette période de l'entre-deux où plus rien n'est très clair et où il faut parfois pallier l'absence de savoir par l'imagination. L'auteure féminine (Elisabeth Badinter qui parle des hommes à pleinement conscience de ses limites.

Nous ne saurions répondre clairement à cette question. Ce récit insiste sur l'unité de l'homme et de la femme. Ce qui importe pour notre propos, c'est que cette compréhension symbolique de tels récits est récente (surtout dans l'exégèse catholique). L'ensemble de la Tradition, non seulement y a vu un récit historique dans tous les détails, mais surtout en a donné une interprétation masculinisante. Ce récit a vraiment fourni le plat de résistance à tous les appétits antiféministes, et cela en une parfaite continuité, depuis la tradition rabbinique jusqu'à l'enseignement chrétien courant, même à une date récente. La logique suivie est toute simple : en déduisant de l'antériorité de l'homme sa supériorité ; le fait que la première femme soit décrite comme tirée de l'homme a été considéré comme déterminant pour toutes les autres femmes.

Mais il y a plus, les commentateurs juifs et chrétiens ont tiré de ce texte deux conséquences très dépréciatives pour la femme : d'abord elle ne pouvait pas en tant que telle être dite « image de Dieu » ; ensuite, elle était constituée pour être soumise à la domination de l'homme. Les conséquences ne sont pas restées théoriques ; elles ont inspiré une image sociale de la femme, des mesures discriminatoires à son égard tout au long des siècles de la tradition chrétienne. Nous avons là certainement, avec le récit de la chute, un des textes fondateurs de tout le sexisme chrétien. L'apparition du serpent a quelque chose d'extraordinaire dans ce mythe, car elle n'est nullement annoncée, ni préparée. Elle vient comme pour renforcer l'image dépréciée de la femme.

3. La chute : l'initiation au désir

« Le serpent était la plus astucieuse de toutes les bêtes que le Seigneur Dieu avait faites. Il dit à la femme : « vraiment ! Dieu vous a dit : « Vous ne mangerez pas de tout arbre du jardin » la femme répondit au serpent : « Nous pouvons manger du fruit des arbres du jardin, mais du fruit de l'arbre qui est au milieu du jardin, Dieu a dit : « vous n'en mangerez pas et vous n'y toucherez pas afin de ne pas mourir ... » Le serpent dit à la femme : « Non, vous ne mourrez pas, mais Dieu sait que, le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront et vous serez comme des dieux possédant la connaissance du bonheur et du malheur. ... »⁷⁷

⁷⁷ Gn. 3, 1-6

Il est à noter que le texte d'origine ne comporte aucun titre, ni même n'est divisé en chapitres. Il a donc été rajouté sur la parole divine. Tout cela semble ambigu, car dans le premier récit de la Création, traditionnellement mis en page, celui des sept jours, Dieu annonce clairement qu'Il a créé l'homme comme la femme à son image et que les deux (homme et femme ensemble) assujettiront les êtres vivants sur la terre. « *Dieu dit : faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance. Qu'il soit le maître des poissons de la mer, des oiseaux du ciel, des bestiaux, de toutes les bêtes sauvages et de toutes les bestioles qui vont et viennent sur la terre. Dieu créa l'homme à son image à l'image de Dieu il le créa, il les créa homme et femme* »⁷⁸

On sait que ce serpent est un animal du champ et que sa caractéristique est d'être nu, plus nu que les autres ! Cette nudité est très importante. La femme est également nue mais elle ne le sait pas encore. Il y a donc en sa compagnie un animal vivant nu, dont le sexe n'est pas précisé et tous deux dialoguent ; ils parlent de l'Éternel-Divinité mais à aucun moment ni Adam – *glébeux*, ni l'homme *ish* ne sont véritablement cités, comme si la femme était devenue l'interlocutrice privilégiée représentant l'espèce humaine.⁷⁹ « *Le serpent dit à la femme : vraiment ! Dieu vous a dit : Vous ne mangerez pas de tout arbre du jardin la femme répondit au serpent : Nous pouvons manger du fruit des arbres du jardin, mais du fruit de l'arbre qui est au milieu du jardin, Dieu a dit : vous n'en mangerez pas et vous n'y toucherez pas afin de ne pas mourir ... Le serpent dit à la femme : Non, vous ne mourrez pas, mais Dieu sait que, le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront et vous serez comme des dieux possédant la connaissance du bonheur et du malheur. ...* »

Y a-t-il une initiation sexuelle faite par le serpent envers la femme ? Le texte ne le dit pas explicitement, en tout cas si rapports il y a eu, ils sont désormais interdits après que la femme et le *glébeux* ont mangé le fruit. Par contre, ce qui est certain, c'est qu'il y a eu par ce dialogue, initiation au désir : la femme va apparaître comme un être de désir et cela s'est accompli par le dialogue entre elle et le serpent. « *La femme vit que l'arbre était bon à manger et séduisant à voir et qu'il était, cet arbre désirable pour acquérir l'entendement* ».

⁷⁸ Gn. 1, 26-27.

⁷⁹ La lecture du récit des origines, chapitres 1 à 3 du livre de la Genèse, nous montre aussi que dans la sentence apparaît implicitement la dimension de la corporéité. Les tâches que l'homme aura à affronter sont en relation avec la terre et le travail, et sont extérieures « à lui-même » (Gn. 3, 17-19) ; en revanche, le « travail » spécifique de la femme sera confondu avec un « labeur » de fonctions corporelles.

Ainsi, la femme a maintenant du désir et ce désir est aiguisé par la vue, la gourmandise, l'envie d'aller vers la connaissance.

Si l'on considère alors le mythe dans son ensemble, avec sa première partie très générale, sa deuxième et troisième parties anecdotiques et événementielles, ou bien les deux mythes, l'un fondateur, l'autre initiatique (avec l'épreuve du serpent) et si l'on se rappelle qu'en réalité l'ordre est inversé, on peut dégager de l'ensemble de ce corpus de textes, une problématique au sujet de la femme.

Ce serait à partir du moment où elle est nommée, où elle a sa place, parce qu'elle l'a prise, choisie, désirée, parce qu'elle possède la connaissance du bien et du mal (deuxième récit) qu'elle peut alors être de nouveau créée avec l'homme à l'image de Dieu, en toute égalité (premier récit). Dieu peut alors créer le monde en sept jours, y placer l'homme et la femme à son image mais périssable sachant alors à quoi s'en tenir sur leur fonction. On voit bien ici l'importance de l'ordre des récits et toute l'idéologie qui pèse sur leur agencement.

« *Or, tous deux étaient nus, l'homme et la femme, et ils n'avaient pas honte* ». Cette phrase n'est pas du tout anodine. Elle ne signifie pas en l'occurrence que l'homme et la femme n'étaient pas habillés, mais plutôt montre l'état de conscience dans laquelle ils se trouvaient. Ils n'avaient pas besoin de se camoufler l'un devant l'autre. On peut d'ailleurs raisonnablement penser que leur corps était paré d'ornements destinés à mettre en valeur les signes de la masculinité et de la féminité. La nudité manifeste la liberté de se donner sans risque d'être chosifié par l'autre. La femme n'était pas pour l'homme un objet, et vice-versa. Ils étaient unis par la conscience du don.

Il a été bien établi dans ces deux récits, d'une part l'égalité de la femme et de l'homme, d'autre part la détermination de la femme comme vie nommée Eve. Sa puissance est vitale, elle l'a puisée dans la connaissance qui est infinie. Elle a exprimé son désir, l'a réalisé, elle a transgressé l'interdit sans subir de répression ou de malédiction. Devenue Eve, elle suit celui avec qui elle est apparue sur terre. C'est elle qui détient maintenant la puissance de porter la création, de la mettre au monde.

La différence sexuelle y est mentionnée seulement pour les êtres humains. Il ne faut donc pas voir cette différence sexuelle sous la lumière biologique, mais dans une dimension divine. L'homme et la femme sont image de Dieu, non pas malgré, mais avec cette différence sexuelle. La sexualité animale ne devient alors qu'un vestige de la sexualité humaine. Le sens de la sexualité n'est donc pas à aller chercher chez les animaux, mais seulement du côté de la ressemblance avec Dieu.

La femme à travers ce mythe est perçue comme un être sujet, ses rapports avec la divinité sont beaucoup plus tranquille que ceux de l'homme et du serpent, elle est la partie féminine de Dieu, celle qui continue son œuvre avec peine, c'est-à-dire travaille mais aussi en étant prête à connaître sa nouvelle vie.

Par rapport à ce mythe, les textes grecs offrent un champ qui, au premier abord, semble plus ouvert, plus touffu et plus diversifié que les textes bibliques. A y voir de plus près, la problématique mythique des Grecs sur la notion de sujet, restreint les possibles. Ils ne créent pas dans leurs mythes, des modèles d'êtres, mais des conditions de possibilité ou d'impossibilité des êtres. Trop immobiles, centrés vers la passion et le fusionnel, qui ramènent toujours à l'Un et non au multiple, leurs personnages se rapprochent des dieux, non des humains. Ils sont transcendants. C'est ce que nous révèlent les mythes de Jocaste et d'Antigone.

4. Jocaste, sujet de désir

Jocaste, c'est tout d'abord la femme de Laïos. Elle est la sœur de Créon. Dans les textes examinés, elle n'existe, comme femme de Laïos que pour avoir mis au monde son fils Œdipe, maudit par l'Oracle⁸⁰. *«Il te naîtra un fils, et, avec lui, le malheur s'abattra sur ton palais. Tu mourras toi-même de sa main.»*

⁸⁰ Dans la mythologie grecque Œdipe est le fils de Laïos et de Jocaste, qui règnent sur Thèbes. Un oracle prédit à Laïos qu'il sera plus tard tué par son fils : plutôt que de le faire périr, il abandonne Œdipe dans la montagne, après avoir pris soin de lui lier les pieds. Mais un berger trouve l'enfant et le confie au roi de Corinthe Polybos, qui l'élève comme son propre fils, sans lui révéler le secret de ses origines, et le nomme Œdipe, celui qui a les pieds enflés.

Un nouvel oracle prédit à Œdipe qu'il sera le meurtrier de son père : ignorant que Polybos n'est pas celui-ci, il quitte Corinthe pour que la prédiction ne puisse se réaliser. Pendant son voyage, il rencontre Laïos et ses serviteurs et tue son vrai père, qu'il prend pour le chef d'une bande de voleurs.

C'est bien parce qu'on l'épouse, elle, cette femme, qu'on devient roi de Thèbes. Il y a bien longtemps, Thèbes était gouvernée par le roi Laïos et la reine Jocaste. Elle est la possibilité de la couronne. C'est la reine qui fait le roi comme c'est la femme qui fait, qui nomme l'homme. A Thèbes, la souveraineté est régulièrement transmise par les femmes, et c'est la main de Jocaste qui est promise au vainqueur du monstre dont Thèbes est prisonnière : le Sphinx, monstre envoyé à Thèbes par Héra, est un être mi-femme, mi-bête, qui possède sexuellement et dévore physiquement de jeunes garçons, ses victimes. C'est une puissance polymorphe, qui combine l'oiseau, le serpent et le lion, et qui se fait énigme vivante. Le destin de Laïos est de n'avoir pas d'enfant mâle ou de périr par la main de fils qu'il aurait le malheur d'engendrer. Pour celui qui veut régner à Thèbes, Jocaste est la Terre, à laquelle il doit nécessairement s'unir.

Elle s'affirme très vite autoritaire, dynamique et volontaire tout comme Eve dans le mythe précédent. C'est aussi une femme liée à la con-naissance dans la même trajectoire qu'Eve. Elle est sujet de son désir de savoir, de connaître la vérité et désire qu'on lui raconte l'histoire et le pourquoi de la querelle entre Œdipe et Créon.

« Jocaste : je veux d'abord apprendre ce qui s'est passé (...) »

« Au nom des dieux apprends-moi, moi aussi, Prince, quelle peut bien être cette affaire qui déchaîne en toi une si furieuse colère. »

« Dis, je verrai si en dénonçant la querelle, tu trouves un langage précis. »⁸¹

Lorsqu'il arrive à Thèbes, but de son voyage, il ne peut entrer dans la ville : un monstre sanguinaire, le Sphinx, en empêche l'accès, tuant et dévorant tous les voyageurs incapables de résoudre l'énigme qu'il leur propose. Mais Œdipe trouve la solution, et le Sphinx se tue lui-même : Œdipe devient un héros adulé par les habitants de la ville, qui le proclament roi et lui donnent comme femme la veuve de Laïos, Jocaste, qui n'est autre que sa propre mère.

De nombreuses années s'écoulent, pendant lesquelles Œdipe et Jocaste, ignorant leurs véritables liens de parenté, vivent fort heureux. Mais un jour une épidémie de peste s'abat sur Thèbes, et l'oracle de Delphes annonce que cette épidémie durera tant que le meurtrier de Laïos ne sera pas châtié. Œdipe alors fait rechercher le coupable, mais il ne tarde pas à se rendre compte que c'est lui qui a tué Laïos sans savoir que celui-ci était son père.

Quand Jocaste apprend la nouvelle, elle se suicide de désespoir, et Œdipe comprend que leurs enfants, Étéocle, Polynice, Antigone et Ismène sont maudits. Il se crève alors les yeux et renonce à la royauté. Quelques années plus tard, il est chassé de Thèbes ; errant çà et là, accompagné d'Antigone sa fille qui lui sert de guide, il arrive dans un lieu de culte non loin d'Athènes, où l'on vénère les Euménides. C'est là qu'il meurt, juste après qu'Apollon lui a promis que l'endroit de sa mort sera un lieu sacré et bénéfique pour Athènes.

⁸¹ Pierre BOLLACK, *Œdipe Roi*, Edition PUF, Lille, 1990. p. 233.

Les verbes : vouloir, voir, dénoncer, les formes impératives montrent bien la détermination de Jocaste pour aller vers la connaissance. Elle demande à Œdipe d'être précis, pour qu'elle puisse émettre à son tour, avec toute la rigueur possible de sa raison et de son intelligence, un jugement sur la situation. Connaître pour une femme est alors, certainement une condition de son être sujet, comme désirer et aimer. C'est le cas de l'amour que Jocaste porte à Œdipe et nulle passion ne l'aveugle. Elle le nomme « prince » et cet amour est réciproque, partagé par Œdipe qui lui porte même de la vénération et qui lui obéit.

« Œdipe : Je parlerai, tu comptes plus qu'eux j'ai pour toi de la vénération. »⁸²

Jocaste, dans son amour pour Œdipe se constitue en tant que sujet, par son désir de connaître le fin mot de l'histoire et de connaître la vérité. Il devient sujet de désir de connaissance. Elle désire que la cité retrouve sa sérénité, elle avance dans l'histoire en prenant le risque immense et non partagé de lutter pour la connaissance, pour la Raison, contre l'obscurantisme et la superstition. Jocaste prend le risque de soustraire la vérité aux dieux. Elle prononce des paroles qui placent la vérité du côté des êtres humains et de la Raison. Mais en prenant ce risque elle soustrait aussi son être à l'amour d'Œdipe, qui la rendait sujet, et le savoir de sa propre histoire la plonge dans le mélange identitaire qui la fait objet de sa destinée et de son désir. Elle rentre alors dans le négatif qui la fait être femme et mère d'Œdipe. L'histoire vécue avec Jocaste paraît engendrer aussi bien la jalousie entre femmes à propos de la conquête de l'homme, que la misogynie de l'homme envers la femme.

Dans cet amour elle est sujet. Sujet par le désir de la connaissance, sujet par la rencontre d'amour qu'elle a faite avec Œdipe et qui lui ouvre l'infini. Fidèle à cet amour qui la rend puissante, elle joint de son désir de connaître, de comprendre pour former son jugement et agir. Cet amour lui permet la distance nécessaire pour nommer et préciser la difficulté dans laquelle se trouve l'autre aimé. Jocaste est dans la même trajectoire que la femme, qui partage avec l'homme le fruit de la connaissance puis qui le suit après l'expulsion du jardin. C'est tout le contraire d'Antigone qui n'est sujet d'aucun désir, ni d'aucun désir de connaissance

⁸² *Op. cit.* p. 233.

5. Antigone : mélange identitaire

Issue de l'union maudite, parce qu'incestueuse, d'Œdipe⁸³ et de Jocaste, elle porte bien son nom (du grec *Antigonê*), celle que sa piété familiale condamnera à une mort atroce sans époux ni descendance, au terme d'une courte vie toute de malheur, d'errance et de déréliction.

Être intermédiaire, déraciné, abandonné de tous, être mort-vivant, c'est-à-dire aussi bien ni mort ni vivant, telle se présente Antigone, et d'abord au cours de son existence même. C'est elle, en effet, qui accompagne son père à Colone lorsque celui-ci, ayant découvert sa faute, se bannit lui-même de Thèbes après s'être crevé les yeux et décide de mendier son pain au hasard des chemins. *« Il partit, appuyé sur un bâton, accompagné de sa fille aînée Antigone. Elle seule avait refusé d'abandonner son père dans le malheur. Bientôt ce couple d'étranges voyageurs fut connu de toute la Grèce : le vieil aveugle conduit par la ravissante jeune fille. Ils erraient tous les deux à la recherche des bosquets des Erinyes, déesses chargées de punir les parricides, car l'oracle avait prédit qu'Œdipe y trouverait enfin la paix ».*

Puis, après la mort d'Œdipe, elle regagne Thèbes, où elle vit avec sa sœur Ismène, mais c'est pour affronter de plus terribles malheurs encore. Dans la guerre des Sept Chefs, ses deux frères, Étéocle et Polynice⁸⁴, se trouvent le premier dans le camp thébain, le second dans

⁸³ Dans la tradition de *L'Odyssee*, Œdipe, père d'Antigone, est l'homme que sa mère Jocaste épouse, sans le savoir, commettant ainsi le "grand forfait". Il n'y a pas de mot en grec pour l'inceste.

Quand Œdipe s'unit à sa mère, il a déjà tué son père Laïos et l'a dépouillé de ses armes. Les dieux révèlent aussitôt le crime qu'ils avaient prédit par l'intermédiaire des oracles avant la naissance d'Œdipe. C'est pour cela que celui-ci avait été abandonné par ses parents, mais recueilli par le roi de Corinthe. Ayant entendu la prédiction des oracles, Œdipe fuit ceux qu'il croit être ses vrais parents et c'est sur la route de Thèbes qu'il tue Laïos. Pourtant Œdipe va régner sur Thèbes, mais torturé par les maux apportés par les Érinyes de sa mère-épouse, qui s'est pendue. La mort du père, à elle seule, semble n'avoir aucune suite. Œdipe n'est inquiet par les Érinyes, levées par le suicide de sa mère, que parce qu'il a, d'une certaine manière, troublé l'ordre.

⁸⁴ Les deux frères ont été tués devant Thèbes mais un seul peut avoir une sépulture officielle. Créon décide arbitrairement que la dépouille d'Étéocle sera honorée et celle de Polynice laissée à la proie des vautours. Les corps des deux frères étaient tellement amputés qu'il était difficile de savoir qui était qui. Un corps laissé sans sépulture condamne l'âme du défunt à errer éternellement. Aussi Antigone décide-t-elle de rendre elle-même une sépulture à son frère, en cachette, car Créon a fait promulguer un édit qui punirait toute personne voulant donner une sépulture à Polynice. Elle est prise en flagrant délit par les gardes qui surveillaient le corps. Elle est condamnée à mort. Mais Créon revient sur sa décision, il accepte que soit rendue une sépulture à Polynice et il veut libérer Antigone. Mais trop tard, Antigone s'est pendue. Hémon, son fiancé, fils de Créon se suicide à son tour sur le corps d'Antigone. Eurydice, femme de Créon apprenant la mort tragique de son fils se suicide à son tour. Créon reste tout seul.

l'armée adverse. Tous deux en viennent à s'affronter lors des combats livrés devant la ville et meurent de la main l'un de l'autre. Créon, le roi de Thèbes, ordonne des funérailles solennelles pour Étéocle mais interdit qu'on ensevelisse son autre neveu. Antigone refuse de se soumettre comme nous le montre ce long extrait du dialogue entre Créon et Antigone.

« Une fois de plus Créon prit le pouvoir. Comme Étéocle était mort pour sauver sa patrie, il eut droit à des funérailles solennelles, quant à Polynice, puisqu'il avait levé les armes contre sa propre ville, son corps fut condamné à rester à l'air libre en dehors de Thèbes. Les oiseaux de proie et les chiens sauvages se partageraient sa dépouille. Quiconque oserait l'enterrer serait puni de mort, et Créon envoya même des gardes pour s'assurer que personne ne désobéissait à son ordre.

Cet arrêt inhumain attrista Antigone : comment l'âme de son frère pourrait-elle trouver la paix, si elle n'était pas enterrée ?

« Ma sœur, » dit Antigone à Ismène, « le corps de Polynice gît hors de l'enceinte de cette ville. Viens avec moi, allons nous occuper de lui avant que les bêtes ne passent à notre place. »

« Ne sais-tu pas que faire cela signifie la mort ? » demanda Ismène, effrayée.

« Mourir pour une action agréable aux dieux et aux hommes est une belle fin, » répondit Antigone.

« Il n'est pas toujours possible de faire le bien, » se défendit Ismène. « Créon est puissant et tu ne lui échapperas pas. »

« Je lui ai déjà échappé, » dit Antigone. « Il peut me tuer pour avoir obéi à l'amour humain et fraternel. Mais il ne peut supprimer l'amour et la charité. Si tu ne veux pas venir avec moi, j'irai seule. »

Elle n'essaya pas davantage de convaincre sa sœur. Profitant de l'obscurité de la nuit, elle s'échappa du palais et sortit de la ville. Le mort était couché le long des remparts de la cité tandis que non loin de là sommeillaient les gardes. Sans bruit elle tira le corps de son frère vers une rivière où elle le lava avant d'oindre son corps d'huile ; puis elle le couvrit de terre. Dès l'aurore elle revint à Thèbes.

La fraîcheur du matin réveilla les sentinelles. Elles s'aperçurent alors que l'endroit où gisait la dépouille était vide et imaginèrent la colère de Créon. Aussi cherchèrent-ils fébrilement des traces de l'enlèvement, et, en les suivant, atteignirent la rivière où ils

découvrirent la tombe inachevée. Ils enlevèrent la terre qui recouvrait le corps et s'embusquèrent pour confondre le coupable.

Ils attendirent ainsi toute la journée et lorsque l'obscurité fut tombée ils remarquèrent une sombre silhouette. C'était Antigone qui allait achever sa tâche. Elle s'arrêta devant la sépulture profanée mais au lieu de s'attarder, prit des poignées de terre et se mit à les jeter pour combler à nouveau le trou. Comme elle se penchait pour la seconde fois, les gardes quittèrent leur cachette et s'emparèrent d'Antigone, qui n'opposa aucune résistance et ne nia pas les faits.

«Comment as-tu pu désobéir à mes ordres?» s'écria Créon, fort en colère.

«Ce n'était pas le commandement de Zeus, mais celui du roi,» répondit Antigone, «donc il ne peut compter davantage que l'amour et la charité. Il y a des lois qui sont au-dessus de celles que peuvent instituer les souverains.»

«Tu es bien la seule à avoir cette opinion,» hurla le roi.

«Non,» dit la jeune fille, «le peuple de Thèbes pense la même chose, mais il n'ose pas te le dire.»

«N'es-tu pas honteuse d'être unique en ton genre?» demanda Créon.

«Je ne regrette pas d'avoir honoré mon frère défunt. La mort donne les mêmes droits au vaincu et au vainqueur. Et tu ne peux m'ôter plus que la vie. »

«Tu parles bravement, mais nous verrons si tu es aussi courageuse devant le chemin qui mène au royaume des ombres. A moi, gardes ! »

Les hommes en armes accoururent à l'appel de Créon qui leur ordonna d'emmener Antigone dans une grotte isolée, puis de l'y enterrer vivante. La troupe était déjà partie avec sa prisonnière lorsque le fils du roi, Hémon, qui était son fiancé, apprit ce qui s'était passé. L'insensible Créon fut sans pitié. Alors Hémon s'enfuit du palais espérant arriver à empêcher l'accomplissement de l'injuste punition.

Pendant ce temps le prophète aveugle Tirésias se fit conduire au palais et mit en garde le roi contre une aussi cruelle décision. De très mauvais présages avaient prévenu le vieil homme que de lourdes menaces pesaient sur la famille royale.

Après son départ, Créon se mit à réfléchir. Puis soudain il prit peur de la punition des dieux immortels. Il fit harnacher ses chevaux, sauta dans son char et galopa jusqu'à la grotte. Mais déjà en chemin lui parvinrent de terribles nouvelles : Antigone s'était pendue à son voile et son fils Hémon s'était transpercé le corps de son glaive devant sa défunte fiancée. Lorsque la femme du roi apprit ce malheur, elle se suicida.

Comme Créon eût été plus heureux s'il avait pu faire revivre les morts ! Mais tel est le destin des rois tyranniques : sur un seul ordre ils peuvent décider du sort de leurs sujets et les priver à jamais du bonheur ; mais nul de leurs ordres ne peut, par contre, rendre le bonheur aux sujets ni la vie aux morts ».

Ce refus constitue le thème de la tragédie qui porte son nom. Pour sa désobéissance, Antigone est condamnée par Créon et enfermée vivante dans le tombeau des Labdacides dont elle descendait, symbole de son être profond.

Nulle tragédie n'a suscité plus de commentaires que celle d'Antigone. Ne pas vouloir jouer d'être une femme, voilà son enjeu principal. « *Voyez-moi donner un dernier regard à l'éclat du soleil. Puis tout sera fini (...) Sans que j'aie eu ma part des chants d'hyménée ; sans qu'aucun hymne ne m'ait saluée devant la chambre nuptiale : l'Achéron seul m'est promis pour époux* »⁸⁵ ou encore :

*« Regardez citoyens de ma patrie sur mon dernier chemin je m'avance et je vois mon dernier soleil. Puis jamais plus (...) et de mon bonheur nuptial dépossédée, et sans qu'au seuil mon époux, le chant rituel m'ait chanté. L'Achéron sera mon époux. Que je dusse mourir, ne le savais-je pas ? Et cela quand bien même tu n'aurais rien défendu. Mais mourir avant l'heure, je le dis bien haut, pour moi c'est tout profit. »*⁸⁶

On a voulu voir en Antigone la tragédie des oppositions : d'un côté le sang, le culte, l'amour « sororal », l'impératif divin, la jeunesse, le dévouement poussé jusqu'au sacrifice ; de l'autre la volonté du souverain, la maxime d'État, la morale de la cité, la petitesse, la rigidité, l'étroitesse du cœur, l'aveuglement de l'âge, l'affirmation de soi au nom du droit poussée jusqu'à la transgression de l'ordre du dieu. Ces oppositions sont réduites à un conflit unique de deux principes en eux-mêmes légitimes.

Commentant Antigone de Sophocle, Hegel affirme que la femme incarne la loi divine, souterraine, invisible, dans l'ordre familial, l'homme au contraire, les lois écrites, le droit humain, la cité. En homme du XIX^e siècle, ce philosophe adhère à l'idéologie bourgeoise

⁸⁵ Sophocle, *Antigone*, *Les belles Lettres*, trad. A. Dain, P. Mazon, Nouvelle éd. 1994. p. 103.

⁸⁶ Sophocle, *Antigone*, Garnier Flammarion, p. 88- 89.

du privé et de l'intérieur, espace féminin, du public et de l'extérieur, espace masculin, et se sert d'Antigone⁸⁷ pour en fonder la théorie en la plaçant sous condition de l'éthique. L'intuition de Hegel a été de sentir puis de montrer que la pièce de Sophocle tournait autour du thème essentiel de la différenciation des sexes.

Antigone c'est le contrepoint de la femme. Sa rencontre n'est pas avec son désir mais avec son objet. Elle est sous l'emprise du Tout phallique et aucune décision ne relève de son être. Elle est dans le mélange identitaire qui ne permet pas la construction du sujet. Fille et sœur de son père, elle ne sort pas de cette histoire. Sans désir, sans être sujet, elle n'a pas la possibilité de se concevoir en être et donc en ensemble. Elle ne suit pas la logique classique. Sa nature pure se révolte devant le visage répugnant du tyran.

⁸⁷ La question du rapport de la famille à la communauté de la Cité constitue un moment clé de la pensée de Hegel. Elle est reprise sous des formes diverses dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, dans la *Philosophie du droit* et dans la *Première Philosophie de l'esprit* « Par l'esprit de famille, l'homme est envoyé dans la communauté, et trouve en elle son essence consciente de soi ; et comme la famille possède dans cette communauté sa substance universelle, ainsi, par contre, la communauté a dans la famille l'élément formel de son effectivité, et dans la loi divine sa force et sa confirmation ». C'est aussi dans la famille que la femme trouve sa destination substantielle et c'est la piété qui constitue pour elle le sentiment de la vie éthique.

Dans ce moment éthique de la communauté familiale, les deux sexes n'entrent pas de la même manière et n'occupent pas la même position. Le sexe masculin y est présent tout à la fois en gardant son « indépendance personnelle » d'individu singulier et son rapport à l'universel qui se situe pour lui dans la « loi révélée » de l'Etat, tandis que le sexe féminin y trouve « sa destination substantielle », s'y enlise tout entier. « Des deux sexes, l'un est l'élément spirituel en tant qu'il se divise en indépendance personnelle pour soi et en savoir et vouloir de l'universalité libre, c'est-à-dire la conscience de soi de la pensée qui conçoit et le vouloir du but objectif final ; l'autre est l'élément spirituel qui se maintient dans l'unité en tant que savoir et vouloir de ce qui est substantiel, mais sous la forme de l'individualité concrète et du sentiment. En relation avec l'extériorité, le premier est puissance et activité, le second passivité et subjectivité. C'est pourquoi, l'homme a sa vie substantielle effective dans l'Etat, dans la science et choses semblables, par suite dans la lutte et dans le travail qui le mettent aux prises avec le monde extérieur et avec lui-même. Ce n'est qu'au prix d'une telle séparation et par son combat qu'il peut acquérir l'unité véritable avec lui-même ». La féminité semble donc, pour Hegel, s'arrêter à cette figure, le développement ultérieur de l'Esprit dans la Cité ou l'Etat ne la concernant plus.

Hegel recouvre pour les besoins du système, et enferme ainsi définitivement la féminité dans une figure déterminée, tandis que se poursuit la dialectique de réalisation de l'Absolu ou de l'Universel. En témoigne cet extrait :

« Le moment négatif de la féminité est identifié comme stérile. C'est pourquoi, la piété est représentée avant tout comme étant la loi de la femme, la loi de la substantialité subjective sensible, de l'intériorité qui n'est pas encore parvenue à sa complète réalisation, la loi des anciens dieux, des êtres souterrains, la loi éternelle dont personne ne sait quand elle est apparue et qui est représentée en opposition avec la loi révélée à tous, la loi de l'Etat. Cette opposition constitue l'opposition éthique suprême et, par conséquent, l'opposition au plus haut degré tragique, celle qui s'individualise dans l'opposition entre la virilité et la féminité ». Est-ce à dire que l'accès des femmes au monde doit se faire par adoption du modèle masculin plutôt que par élaboration d'un contre modèle ? C'est l'Antigone de Sophocle que commente ici Hegel. Note de J. Hyppolite in Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. J. Hyppolite, Aubier, T2, 1941, p. 24

En elle, le respect aux morts symbolise l'attachement aux lois fondamentales de la vie, et celles-ci, dans les relations entre les hommes, prennent la forme de règles de base harmonieuses qui reflètent les Lois fondamentales de l'Harmonie universelle, d'où le commencement et l'éternité de la vie prennent leur source. « *Tu connaissais mon édit ?* » demanda Créon. « *Oui,* » dit Antigone. « *Et tu as transgressé la loi ?* » « *Ta loi, qui n'est pas celle des dieux ni celle de la Justice* » dit Antigone. « *Les lois non écrites qui nous viennent des dieux ne sont ni pour hier ni pour demain mais de tous les temps.* ». Ismène sortit en pleurant du palais et vint se placer à côté de sa soeur. « *Je l'ai aidée* », dit-elle. Mais Antigone protesta. « *Elle n'est pour rien dans ce qui s'est passé* » dit-elle à Créon, et elle pria sa soeur de ne plus ajouter un mot. « *Tu as choisi de vivre et moi j'ai choisi de mourir.* »

Comme on l'emmenait à la mort, elle s'adressa aux assistants :

« *Regardez-moi, voyez ce que je souffre
Pour avoir observé la plus haute loi* ».

La confrontation entre Créon et Antigone a un caractère symbolique qui doit servir de leçon aux humains, les raisonner et diriger. D'un côté, nous avons la force du fer du pouvoir et de l'autre la présence nue et fragile d'une fille pure mais conduite par l'exaltation morale qui constitue la force vivifiante de l'être humain créateur de valeurs. Cette force qui vaincra, qui avancera malgré les cercles de mort continus et répétés qui entravent sa route par sa deuxième nature, la négative, celle qui est dominée par l'instinct fondamental du Mal.

Ces mythes grecs sont un complément du mythe biblique, qui au contraire, voit Eve nommée en être et en singularité du sujet.

Conclusion

A travers l'étude de ces quatre mythes, il nous faut ressaisir comment s'articule la femme dans ces quatre récits : le mythe de l'Androgyne, Eve, Jocaste et Antigone.

Si l'on considère les trois espèces mythiques décrites par Aristophane, que sommes-nous d'autres sinon l'une des parties de l'androgynie ? Et de quoi est faite une partie de l'androgynie ? A lire notre philosophe, celui-ci était constitué de deux moitiés hétérogènes, l'une toute féminine, l'autre toute masculine, réunies en leur centre. Lorsque Zeus les sépara,

il fit naître deux créatures distinctes et complémentaires, mais qui avaient perdu toute nature duelle. L'espèce androgynale avait disparu puisqu'il était entendu que la créature féminine était dorénavant étrangère à son ancien compagnon comme lui vis-à-vis d'elle.

Eve, c'est la femme nommée en être et en singularité de sujet. Il demeure qu'il n'en fut pas ainsi historiquement, ni culturellement. En effet, les grands mythes ont une fonction fondatrice, mais ils ne sont pas destinés à nous fournir pour les siècles des siècles, et sans la moindre révision, un manuel de savoir être, de savoir-faire et de savoir-vivre dans la famille et la société.

Jocaste symbolise la femme choisie pour subir l'épreuve suprême de devenir la mère des enfants de son fils, pour le voir s'aveugler et s'exiler, maudit, pour assister au déchirement d'Étéocle et de Polynice et pour les suivre ensuite dans la mort. Jocaste est aussi une femme à la recherche d'une connaissance sur sa propre histoire. Elle semble être dans l'autorité de son être mais aussi dans la perte de son sujet de désir, lié au savoir de l'horreur de son réel. Par elle, on sait qu'une femme a une parole contre la tradition, mais la solitude de cette parole la trahit, elle n'a pas de force. Par elle on sait aussi qu'il ne faut pas outrepasser les droits de la mère sous peine de mort. Il y a donc toujours un lien d'existence entre le nom de la femme et le nom de la mère mais celui de la mère ne doit pas capter celui de la femme. La femme Jocaste engendrerait-elle la mort, comme mère incestueuse ?

Antigone est le cercle totalement fermé d'une tragédie humaine répétée. Elle symbolise le Mal éternel, le drame répété qui, comme une malédiction, accompagne le genre humain. Ce Mal change de forme et d'expression en s'adaptant aux conditions du lieu et du temps ; sa substance reste pourtant la même. Antigone, c'est aussi la femme phallique et qui le reste. Elle ne peut pas être sujet de son désir : être femme, être mère pour Antigone, ne signifierait-il alors rien ?

Au regard de tout ce qui suit, « *force est de passer par le multiple de l'être femme, à savoir les noms catégoriels Eve, Jocaste, Antigone pour former le compte pour un, de l'ensemble femme, l'élément 1 qui appartient à l'ensemble.* »⁸⁸ L'éparpillement, dans ces mythes, du nom de la femme permet de lister les conditions de l'être femme ou de montrer ce

⁸⁸ Danièle MAOTTI-GORNET, Op. cit., p. 160.

qui fait impasse à ces conditions. C'est ce qui fait dire à Michelle PERROT que « l'objet « femmes » est nécessairement pluriel, multiforme, pluridisciplinaire. »⁸⁹ L'humanité est constitutivement une humanité d'hommes et de femmes.

Nous essayerons de comprendre comment la question de la « différence des sexes » prend-elle place et se déplace t-elle dans les dispositifs philosophiques après avoir jeté un regard panoramique sur quelques auteurs à propos de la femme. La féminité est-elle une donnée biologique ou une construction idéologique ? La question oppose les tenants du déterminisme biologique aux culturalistes qui s'appellent aujourd'hui « constructivistes ». Contrairement aux apparences, ce n'est pas seulement le vieux débat des anciens et des modernes, des traditionalistes contre les libéraux, c'est aussi celui qui oppose âprement deux courants féministes contemporains qui prétendent l'un et l'autre fonder l'égalité des sexes : l'un sur le dualisme absolu des deux genres, l'autre sur la ressemblance des sexes et l'infinité des genres humains.

C'est dans un contexte d'interrogations fructueuses et prometteuses ou en impasses, car formulées à partir de préjugés, d'affirmations non démontrées ou de vérités assénées que, ce « qu'est-ce qu'une femme ? » s'impose, pour pouvoir créer des concepts. Voyons à travers ce **deuxième chapitre** le modèle du corps unisexe qui pose le débat autour de l'identité/égalité/différence.

⁸⁹ Michelle PERROT, *Les femmes ou les silences de l'Histoire*, Paris, Flammarion, 1998. p. 395.

CHAPITRE II

IDENTITE/EGALITE/DIFFERENCE : LE MODELE DU CORPS UNISEXE

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

Introduction

C'est peut être le thème de l'identité qui a été le plus fréquemment abordé et qui se révèle le plus riche⁹⁰. En effet, la définition du « masculin/féminin » est souvent - pas toujours - centrale dans la pensée philosophique, religieuse, morale, comme dans le discours médical qui, à certaines époques, se prétend regard de la science. Jusqu'au XIX^{ème} siècle, lorsque se présentait un cas d'intersexualité⁹¹, on croyait qu'un tel sujet pouvait changer d'identité sans grands bouleversements intérieurs. Il n'y a pas de doute que l'acquisition d'une identité (sociale ou psychologique) est un processus extrêmement complexe qui comporte une relation positive d'inclusion et une relation négative d'exclusion. On se définit par des ressemblances avec certains et des différences avec d'autres. Le sentiment d'identité⁹² sexuelle obéit lui aussi

⁹⁰ C'est ce que nous avons essayé de montrer dans notre Mémoire de DEA (2001) sur *L'identité féminine en questions. Contribution philosophique à l'approche « Genre »*. Il s'agissait pour nous de revisiter un certain nombre d'œuvres majeures et authentifiées comme telle par la tradition académique afin de faire apparaître le sens de l'identité féminine. Cette première étape de notre travail a été donc une retransposition de la tradition philosophique à la lumière du concept genre. Par une analyse de la signification du discours sur l'identité féminine nous avons essayé de repenser quelques unes de ces œuvres. L'intérêt était d'interroger ce qui se joue dans la fixité apparente du discours, dans le manque d'audace ou le durcissement des positions qu'on observe surtout à des moments de bouleversement.

En effet, quel est le « fait », « trait », ou « facteur » de la femme tellement universel qu'il engendre toujours, dans des situations, cultures ou religions aussi différentes les unes des autres et aussi éloignées dans le temps et dans l'espace, la même vision d'infériorité de la femme par rapport à l'homme ? Ou encore, y aurait-il des éléments constitutifs, morphologiques qui, à toute époque, dans tous les lieux géographiques, et dans toutes les cultures, font qu'une femme soit femme ? Autrement dit : que signifie être une femme ?

Suivant le fil de l'histoire, nous avons constaté que les femmes sont considérées comme des êtres humainement inférieurs et juridiquement mineurs. A y voir de plus près, le débat sur la question féminine met au jour trois points de vue. Les uns, dans la lignée de Poulain de la Barre, privilégiaient la similitude des sexes et militaient pour leur égalité. La perspective est d'essayer d'acquiescer les mêmes droits que les hommes. D'une certaine façon, et sans en être suffisamment conscient, c'est à un modèle masculin que l'on se réfère. Dans ce cas, c'est l'obtention de « droits égaux » qui prévaut. D'autres, d'accord sur ce principe, insistaient surtout sur leur nécessaire complémentarité. Enfin, une majorité, à la suite de Rousseau, continuait de penser la féminité comme l'irréductible différence.

⁹¹ Il y a deux sortes d'intersexualité qui posent des problèmes d'identité. Dans un cas, les organes génitaux externes sont d'emblée d'apparence ambiguë. Dans l'autre, ils ont un aspect comparable à la normale, mais l'évolution des caractères sexuels secondaires à la puberté est en dysharmonie avec l'apparence. Cf. Léon Kreisler, « Les intersexuels avec ambiguïté génitale » in *La Psychiatrie de l'enfant*, vol. XIII, fasc. I, 1970, pp. 5 à 127.

⁹² Robert Stoller, spécialiste de la transsexualité distingue le sexe, le genre et le noyau de l'identité de genre. Le mot *sexe* (état de mâle ou de femelle) renvoie au domaine biologique. Pour déterminer le sexe, il faut analyser chromosomes, organes génitaux externes et internes, gonades, état hormonal et caractères sexuels secondaires. *Le genre* a des connotations psychologiques ou culturelles. *L'identité de genre* commence avec la perception que l'on appartient à un sexe et pas à l'autre. *Le noyau d'identité de genre* est la conviction que l'assignation de son sexe a été correcte. « *Je suis un mâle ou une femelle* » s'impose avant l'âge de deux ans et persiste généralement de façon inaltérable.

à ces processus. Dès lors, est-il préférable d'œuvrer à l'égalité des sexes en réclamant leur similitude ou par la reconnaissance de la différence ?

De plus, les trois thèmes d'identité, égalité, différence sont au cœur des débats philosophiques. La pensée féministe elle-même s'y inscrit. En effet, « *l'identité des sexes et leur différence ont été pensées en fonction l'une de l'autre. Cette mutuelle dépendance pourrait être selon Geneviève FRAISSE le point de départ d'un travail philosophique* ».⁹³ Le lien entre ces trois termes c'est, en somme, la notion de genre définie comme construction sociale et culturelle de la différence des sexes. L'identité désigne ce qui constitue le même, en opposition à l'altérité qui désigne l'autre. La différence quant à elle s'oppose à l'unité. L'égalité est un principe qui pose une équivalence.

Signalons toutefois que les trois termes d'identité, égalité, différence ne constituent pas des alternatives. Même si, pour la commodité de notre travail, nous les distinguons, c'est quelque peu artificiel. Ils doivent être pris ensemble. Du reste, « *La question de la différence des sexes n'est ni celle de l'identité ni celle de leurs différences mais celle de la rencontre sexuée et de son conflit, donc celle des rapports sexués.* »⁹⁴ L'opposition entre identité biologique et identité sociale ou culturelle ne suffit pas à rendre compte de la différence entre sujet masculin et sujet féminin. En fait, elle ne tient pas compte d'un donné intermédiaire entre l'identité corporelle et l'identité sociale qui correspond à une identité relationnelle.

Faut-il représenter les femmes comme identiques ou différentes des hommes ? A cette notion de choix plus ou moins nécessaire, Geneviève Fraisse préfère opposer l'idée d'une situation aporétique. En effet dit-elle, « *je ne comprends pas pourquoi il faudrait choisir. Au couple d'opposés identité/différence, peut se substituer le terme d'aporie ; à l'opposition peut se substituer une conjonction : nous sommes semblables et différentes des hommes. Mais comme cette proposition semble bêtement positive, simpliste peut-être, j'insiste sur les résonances programmatiques du terme d'aporie : non pas l'absence d'issue, l'impossibilité d'une solution, mais le jeu de l'ouverture entre les deux limites d'une expression de la*

⁹³ Geneviève FRAISSE, *L'exercice du savoir et la différence des sexes*, l'Harmattan, Paris, 1991, p. 21.

⁹⁴ Geneviève FRAISSE, *o. c.* p. 9.

différence des sexes pour chacun, le semblable et le dissemblable. L'aporie est fructueuse comme telle, par l'ouverture qu'elle donne plus qu'elle n'enlève aux représentations »⁹⁵

L'analyse des arguments et des représentations de l'inégalité pourra nous aider à y voir clair dans ce deuxième chapitre. En effet, tantôt cette différence des sexes est franche et massive, affirmation tranquille d'une évidence voulue par Dieu, dictée par la Nature et, de surcroît, nécessaire au fonctionnement familial et social. Cette différence sexuelle semble donc ne jamais se présenter directement, en quelque sorte à l'état brut, mais se donner toujours à travers une interprétation qui inscrit d'avance le couple masculin/féminin dans une hiérarchie. Aristote a par exemple élaboré une théorie hiérarchique de la différence sexuelle naturelle traversant tous les champs où cette différence s'exprime : en particulier le champ « biologique », avec le rôle du masculin et du féminin dans la génération, et le champ politique avec la place des hommes et des femmes dans la cité.

Du point de vue de cette identité relationnelle, l'homme et la femme sont très différents, différents sur un mode encore méconnu. S'il faut déconstruire certaines identités socioculturelles aliénantes, il est tout autant, sinon plus, nécessaire de construire des identités et subjectivités de genre à partir de ce statut relationnel initial. Ainsi le modèle culturel relationnel qui nous fait encore la loi est un modèle construit en fonction des nécessités du sujet masculin.

D'ailleurs, depuis l'Antiquité grecque jusqu'à une époque récente et dans la plupart des civilisations, le statut de la femme a été celui d'une mineure, sous prétexte d'une « nature plus faible », dont l'illustration la plus durable a été la conception aristotélicienne de « *l'homme manqué* », faussée parce que fondée sur une théorie erronée de la génération. Bien qu'Aristote, (comme Platon d'ailleurs), réponde de manière ambiguë à la question de savoir si l'homme et la femme sont différents de nature, il est tout à fait conforme à sa vision fonctionnelle des choses de dire qu'en ce qui concerne la reproduction, « *un mâle est mâle en vertu d'une capacité particulière, et une femelle en vertu d'une incapacité particulière* ».

⁹⁵ « La place des femmes. Les enjeux de l'identité et de l'égalité au regard des sciences sociales », in Geneviève FRAISSE, *Entre égalité et liberté*. Collection « Recherches ». 1995, p. 387.

Lorsque, plusieurs siècles après, les écrivains chrétiens adoptèrent, ou adaptèrent, les mêmes arguments ils s'efforçaient de réinstaurer les normes sociales prévalentes à des communautés parfois indisciplinées, sollicitées de l'intérieur par l'idéal d'une « communauté de disciples égaux » et de l'extérieur par ceux qui soupçonnaient le christianisme, comme les autres religions orientales, de représenter une offensive contre les institutions de la société gréco-romaine. Il y avait aussi, sans nul doute, au sein des communautés, ceux que dérangeait le basculement des cadres de vie « normaux ».

Dans la représentation corporelle qui remonte aux Grecs, les signes, dans le corps étaient bien moins distincts, bien moins critiqués qu'ils n'allaient le devenir. Le sexe et la sexualité n'étaient pas encore des attributs définitifs du corps, tandis que les différences qui importaient figuraient sur un continuum : plus ou moins de chaleur vitale, plus ou moins de fermeté, plus ou moins de force pour changer la forme, si elle ne relevaient pas de la métaphysique, avec la distinction aristotélicienne entre causes formelles et matérielles.

En retraversant les différents dialogues de Platon par exemple, on peut voir que l'affirmation égalitaire qui se fonde sur un présupposé d'identité minimisant tout ce qui pourrait le contester est souvent mise à l'épreuve.

1. L'égalité des femmes liée au devenir hommes

Dans *Le Timée*, Platon soutient que les hommes qui, dans leur première vie, « étaient lâches ou qui passaient leur vie dans l'injustice furent changés en femmes à la seconde naissance »⁹⁶, attestant ainsi de ce qu'être femme est une punition du sort. L'égalité des femmes semble liée à leur devenir hommes. Tout en posant le principe de l'égalité des hommes et des femmes, Platon le ruine par l'affirmation que « toutefois la femme est en toute chose inférieure à l'homme ».⁹⁷

Certaines des idées de Platon sur l'humanité viennent peut-être du Socrate historique. Par exemple, dans *Ménon*, Platon montre Socrate contestant l'assertion de Gorgias qui voulait que la vertu diffère chez les hommes et chez les femmes. Les vertus requises pour administrer

⁹⁶ PLATON, *Le Timée*, Œuvres complètes, t. II, p. 52.

⁹⁷ Platon, *République* VII, 454^e

une ville ou diriger une maison relèvent, selon *Ménon*, d'une différence de degré, non de genre. Nous voyons comment Socrate ironise sur le propos de son interlocuteur selon lequel il y aurait des vertus propres à chaque sexe car les vertus viennent de l'âme et l'âme n'a pas de sexe. En fait, cela préparait le terrain pour l'égalité potentielle des hommes et des femmes gardiens dans la République.

En revanche, dans *Le Timée* est suggéré une certaine infériorité de la raison féminine par rapport à la raison masculine. Ainsi, ceux qui cherchent la procréation par le corps se tournent vers les femmes, et ceux qui cherchent la sagesse préfèrent la procréation par l'esprit, et se tournent vers les hommes. On voit ainsi réapparaître en divers points la doctrine platonicienne des affirmations selon lesquelles les femmes auraient des tendances les portant aux activités inférieures ou auraient les mêmes qualités que les hommes mais moins affirmées. On peut penser qu'il s'agit de dérives dues à la nature : la loi est faite pour les endiguer et révéler une capacité féminine fondamentalement égale à celle des hommes.

Par ailleurs, on trouve dans le *Timée*, que seuls les mâles sont créés directement par les dieux et reçoivent une âme. Ceux qui ont bien vécu retournent vers les astres, mais « *ceux qui étaient lâches ou qui passaient la vie dans l'injustice, c'est un propos vraisemblable qu'en femmes ils furent changés à la seconde naissance* ». Cette régression peut se poursuivre à travers des réincarnations successives, à moins d'être renversée. Dans cette situation, manifestement, seuls les hommes sont des êtres humains complets et qui peuvent espérer l'accomplissement définitif ; le mieux que puisse espérer une femme est de devenir un homme.

Il semble que cette ambivalence au sujet de la différence innée entre les femmes et les hommes et de leur valeur égale ou inégale se reflète dans les deux dialogues « *utopiques* » ou « *politiques* » qui sont les plus proches dans le temps du *Banquet* et de *Timée*, à savoir, respectivement, *la République* et *les Lois*. Le changement d'opinion de Platon sur les femmes entre les dialogues du *Banquet/La République* et de *Timée/les Lois* peut être dû à un changement d'attitude vis-à-vis des théories physiologiques d'Hippocrate, passant de l'acceptation antérieure au rejet⁹⁸. Mais c'est peut-être simplement, comme le voit Susan

⁹⁸ Hippocrate (460-380), à la différence d'Aristote assigne à la femme un rôle biologique égal dans la reproduction.

Moller Okin, que *La République* représente un État modèle, que Platon n'avait aucun espoir de voir se réaliser, et que l'État « second », dans *Les Lois*, ressemble davantage à ce qu'il pensait pouvoir être réalisé dans la Grèce du IV^{ème} siècle.

En effet, dans *La République*, Platon pose l'affirmation stupéfiante que, si les femmes en tant que classe doivent toujours être inférieures aux hommes en tant que classe, elles n'en possèdent pas moins la même nature et peuvent être, en tant qu'individus, tout aussi capables d'accomplir les mêmes tâches. Il fait dire à Socrate que certaines différences affectent les formes d'activité dans lesquelles on s'engage, qu'elles constituent des qualifications pour ces activités, d'autres non. Et, selon Platon, les fonctions de reproduction ne constituent pas des qualifications ou disqualifications absolues pour gouverner. Si la différence évidente est celle-ci, que la femme enfante tandis que l'homme engendre, il affirme que rien du tout n'a encore été par là davantage prouvé quant à la différence, relativement à ce dont nous parlons, entre la femme et l'homme. Platon continue au contraire à penser que, pour les gardiens et pour leurs femmes, les objets de leurs occupations doivent être les mêmes.

Ainsi donc, dans *La République*, où la partition du privé et du public est supprimée, les enfants étant élevés en commun, les femmes sont appelées aux mêmes charges publiques que les hommes. [... « *Ce qu'on a donné aux hommes, c'est la musique et la gymnastique ; aux femmes aussi, il faudra donc que soit attribuée cette double discipline, avec ce qui regarde la guerre, et il faudra qu'elles soient employées aussi dans les mêmes conditions...* »⁹⁹. Voilà pourquoi, les mêmes capacités de l'âme sont présentes chez les hommes et les femmes. Les uns et les autres méritent la même éducation. Mais à aucun moment n'est envisagée la décision des femmes elles-mêmes, pas plus que n'est remise en cause leur subordination générale aux hommes.

Ce bref parcours montre que, pour Platon, la « nature » n'était pas fixée, mais qu'elle était autant le produit de l'éducation que de la naissance, peut-être davantage. *La République* et *les Lois* sont essentiellement des œuvres de théorie éducative. Au centre du programme d'égalité entre hommes et femmes dans la classe des gardiens de *La République*, intervenaient deux changements par rapport à l'état de choses que connaissait Platon à Athènes : l'égalité d'éducation pour les garçons et les filles et l'abolition de la famille. Avant que les femmes

⁹⁹ PLATON, *La République*, V, 452-456, in Œuvres complètes, Gallimard, La Pléiade, 1984, T, I, p. 1021- 1028.

puissent devenir les égales des hommes et se charger de tâches égales, il fallait qu'elles cessent d'être la propriété de leur mari ; d'où l'abolition de la propriété privée chez les gardiens, qui comportait l'élimination du statut de propriété mobilière des femmes. Les gardiens devaient former, en fait, une « famille » unique détenant tout en commun, y compris les uns les autres, et ne se propageant que dans la mesure requise par la nôtre. Ils devaient jusqu'à ignorer quels enfants étaient les leurs, de façon à pouvoir les chérir tous également. Ces dispositions ne s'appliquaient cependant qu'aux gardiens ; le statu quo était maintenu pour les ordres inférieurs de la société.

La différence essentielle entre *La République et Les Lois*, en ce qui concerne les femmes, est que, dans ce dernier dialogue, l'institution du mariage monogame est restaurée pour tous ; les citoyennes, aussi bien que les femmes de la classe des artisans, sont de nouveau attachées à des hommes particuliers, et la famille est rétablie. Un corollaire nécessaire est la restriction des activités des femmes, qui, une fois de plus, sont centrées autour du foyer et laissent peu de temps au service public.

Le postulat de la nécessaire égalité entre tous et toutes pose donc déjà le problème à ce titre ; il suppose un modèle unique à égaler, ou une soumission du sujet à l'objet unique qui sert de mesure. Ainsi, pour ce qui est des seules femmes, et du seul secteur du travail, l'égalité à l'homme ne semble pas, pour la plupart d'entre elles, la meilleure solution. Il vaudrait donc mieux parler d'équivalence de droits dans le respect des différences plutôt que d'égalité des droits.

En résumé, la différence sexuelle semble ne jamais se présenter directement, en quelque sorte à l'état brut, mais se donner toujours à travers une interprétation qui inscrit d'avance le couple masculin/féminin dans une hiérarchie. Ceci apparaît mieux encore dans la confrontation entre la version aristotélicienne de la différence sexuelle et une version théorique pourtant fort éloignée d'elle comme celle de Freud – éloignée dans le temps autant que différente par le point de vue, puisqu'il s'agit d'histoire naturelle dans un cas et de psychologie dans l'autre. On constate cependant, et c'est ce qui nous intéressera, que tout en s'appuyant sur des « faits » totalement différents, ces deux versions relèvent de la même logique : la logique binaire qui oppose le 1 au 0, la présence à l'absence, et le sexe masculin à sa privation, la castration féminine. Dans les deux cas, il paraît évident que la femme manque

de quelque chose dont l'homme dispose, et, dans les deux cas, le théoricien fait comme si ce manque relevait d'un simple constat empirique. Nous reviendrons plus tard sur la vision de Freud. Voyons d'abord Aristote.

2. L'écart de type génétique : l'hypothèse d'Aristote, mâle/forme, femelle/matière.

Il faut dire d'emblée que, lorsque les philosophes grecs classiques traitaient de différences entre les hommes et les femmes, à l'exception partielle de Platon, ils ne contestaient pas une situation existante ou ne tentaient pas d'y remédier. Ils constataient simplement, et rationalisaient, les conditions de vie dans la Grèce classique tardive. En réalité, le questionnement des philosophes sur les femmes, atteste de ce qu'elles sont à savoir les « *autres* » du sujet parlant et pensant mais aussi du sujet désirant. En revanche, il bute sur leur rôle prééminent dans le phénomène de la génération. Comment comprendre cette présence/absence de la différence des sexes dans les textes philosophiques ? Ne serait-ce pas un moyen d'échange dans le discours plutôt que l'objet même du discours ?

L'élève de Platon, Aristote de Stagire (384-322 av. J.-C.), n'avait que faire des théories utopistes de son maître. L'objectif du programme complet de la philosophie naturelle et morale d'Aristote était uniquement de soutenir et de renforcer les choses telles qu'elles sont. Sa conception de la connaissance scientifique se fondait sur le principe que ce que nous savons n'admet pas d'être autrement. Pour ce qui regarde les différences entre hommes et femmes, Aristote considérait qu'il devait décrire l'état de choses existant et expliquer pourquoi il devait nécessairement être tel. Quant aux choses qui admettent des changements, dès qu'elles échappent au regard de l'esprit, nous ne pouvons nous prononcer sur leur existence ou leur non-existence. Ainsi, ce qui est l'objet de science existe de toute nécessité et a, par suite, un caractère « éternel ».

Il expose sa théorie sur la polarité des sexes d'une façon très systématique en « *démontrant* » que l'homme est naturellement supérieur à la femme. Selon sa conception, la femme est subordonnée à l'homme et lui est inférieure en sagesse et en vertu. Même dès la conception, on peut remarquer la différence marquée entre l'homme et la femme¹⁰⁰. Pour Aristote donc, le caractère propre à l'humain qu'est l'âme est par essence plus masculin que

¹⁰⁰ Aristote, *Histoire des animaux*, 7, 3, 583b.

féminin. Il nous démontre que c'est la nature qui justifie que l'homme soit supérieur à la femme. Pour lui, l'homme est destiné à commander et la femme à obéir ; dans ces conditions, la femme est soumise à l'autorité de son mari. Cette nature spécifique de la femme lui confère une raison de qualité inférieure à celle de l'homme. Cette théorie démontrant que la femme est imparfaite par nature est le résultat du système de pensée d'Aristote : dans la reproduction sexuelle, la forme (le mâle) est supérieure à la matière (la femelle) et, dans la reproduction, la forme est séparée de la matière pour que l'inférieur ne soit pas mélangé au supérieur dans le même individu¹⁰¹. Suivant son idée, une chose existe pour ce qu'elle est et en prévision de sa fonction ; donc pour la femme, sa fonction de reproduction gouverne l'ensemble de sa vie. La femme trouve son sens dans le service de la reproduction. Ainsi, nous pouvons faire une distinction très importante entre l'homme et la femme : l'homme de la classe libre symbolise l'intégrité de l'humanité et a comme destinée d'être servi par les autres ; la femme, qu'elle soit libre ou esclave, est par essence, non pleinement humaine et destinée à servir

A y voir de plus près, la philosophie d'Aristote est fonctionnaliste. Les choses se définissent par leur fonction, et une chose est bonne ou mauvaise selon son aptitude à faire ce qu'elle est censée faire. La « fonction », cela va de soi, n'existe qu'en relation ; le corollaire du fonctionnalisme d'Aristote est donc une vision hiérarchique des choses, où la « fin » ou raison d'être de l'inférieur est de servir le supérieur. Cela n'a rien de surprenant, les humains sont au sommet de l'échelle des mortels, et le reste de l'univers existe pour eux. Mais il explique que les « êtres humains », au sens plein, sont les seuls hommes libres : Aristote doute de l'humanité des esclaves, et les femmes, manquant de la « faculté délibérative » qui rend les humains pleinement humains, sont aussi placées aux échelons inférieurs et donc mises au service de ceux qui sont au-dessus. Ainsi apparaît une distinction importante : les mâles, aussi longtemps qu'ils sont membres de la classe libre, ont la plénitude de l'humanité et sont destinés à être servis par les autres ; les femmes, qu'elles soient libres ou esclaves, sont par définition moins que pleinement humaines et destinées à servir. Pour Aristote, le sexe existait à des fins de génération, qu'il tenait pour la forme paradigmatique du devenir, du changement dans la première catégorie de l'être. Le mâle représentait la cause efficiente, la femelle la cause matérielle.

¹⁰¹ Aristote, *De la génération des animaux*, I, 728.

« Or, toujours la femelle fournit la matière, et le mâle le principe créateur : c'est là, en effet, selon nous, la fonction propre à chacun d'eux, et c'est cela être femelle et être mâle [...] Le corps est fourni par la femelle et l'âme par le mâle.¹⁰²

[...] comme principes de la génération on pourrait poser à juste titre le mâle et la femelle, le mâle comme possédant le principe moteur et générateur [la cause efficiente], la femelle le principe matériel ».¹⁰³

Deux interrogations majeures se dégagent de la pensée d'Aristote : si la distinction forme-matière caractérise non seulement les êtres humains mais aussi l'ensemble des êtres du cosmos, comment peut-elle être ramenée à la distinction des sexes ? De plus, si tous les êtres humains partagent la même forme et sont semblables du point de vue métaphysique, comment penser les « femelles » comme l'écart monstrueux de l'humain parfait ?

Dans ce domaine, les observations biologiques d'Aristote sont profondément colorées par sa vision des choses telles qu'elles sont et doivent donc être. Sa thèse que les femmes sont « imparfaites par nature » est bien connue, mais elle était la conséquence de son système. Puisque c'était pour lui un principe fondamental que, des deux facteurs ou composants de tout être, la « forme » est supérieure à la « matière », la reproduction sexuelle n'était considérée comme bonne que parce qu'elle exigeait que celui qui donne la « forme » (le mâle) soit séparé de celle qui donne la « matière » (la femelle). Ainsi, l'« inférieur » n'est pas mélangé au « supérieur » dans le même individu. La femelle, parce qu'elle manque de chaleur naturelle, est incapable de « cuire » le fluide menstruel jusqu'au point d'affinage où il va devenir semence. Sa seule contribution à l'embryon est donc d'offrir sa matière, et un « champ » où il peut croître. Son incapacité à produire la semence est son imperfection : une femme, est pour ainsi dire un mâle infertile.

Dans un long développement, Aristote contrairement à ses prédécesseurs, envisage cette différence fondamentale en qualité de chaud et froid, qui implique et justifie la différence anatomique des organes. « Les uns dit-il prétendent que cette opposition existe dès le début, dans les germes, par exemple, Anaxagore et d'autres naturalistes disent que le sperme vient

¹⁰² Aristote, *De la génération des animaux* 2. 4. 738b 20-23

¹⁰³ Aristote, *De la génération des animaux* 1. 1. 716a 5-7

du mâle, que la femelle fournit le lieu. Le mâle vient de droite, la femelle de gauche, comme dans l'utérus les mâles sont à droite et les femelles à gauche. Pour d'autres, comme Empédocle, la différenciation se fait dans la matrice. D'après lui, les germes qui pénètrent dans un utérus chaud deviennent mâles, et femelles dans un utérus froid, et la cause de cette chaleur et de ce froid, il l'attribue au flux menstruel, suivant qu'il est plus froid ou plus chaud, plus ancien ou plus récent. Quant à Démocrite d'Abdère, il affirme bien que la différenciation de la femelle et du mâle a lieu dans la mère, mais d'après lui ce n'est pas la chaleur ou le froid qui font dans un cas une femelle, dans l'autre un mâle, c'est la prédominance du sperme de l'un des parents, ce sperme venant de la partie par laquelle se caractérisent la femelle et le mâle »¹⁰⁴.

Le mouvement, c'est ce qui vient de l'homme et caractérise sa puissance générique et individuelle. La matière est ce qui vient de la féminité. Par principe, il faut entendre le premier moteur, que l'action soit menée en lui-même ou en un autre être. Pour Aristote donc, la « faiblesse congénitale » de la femme « atteint l'âme elle-même » et elle n'a ni la faculté de « délibérer » ni celle de « décider »¹⁰⁵. L'homme et la femme sont de même inégaux dans la procréation : c'est le mâle qui transmet l'humanité, porteuse du principe divin ; la femme n'apporte que la matière.¹⁰⁶ Le principe actif de la vie est la semence masculine, la femme n'est qu'un réceptacle passif.

A part le fait que le principe de la matière introduit la corruption¹⁰⁷ et la mort dans l'univers, il est cause aussi de la monstruosité. C'est dire très nettement la responsabilité maternelle du monstre. La monstruosité proprement dite s'applique au cas où l'engendré n'est pas de même espèce que le géniteur. Une simple dissemblance suffit à constituer une monstruosité au sens large : c'est ainsi que la femelle engendrée au lieu d'un mâle est un monstre. « Le tout premier écart du type génétique est la naissance d'une femelle au lieu d'un mâle »¹⁰⁸. Aristote a beau affirmer que ce monstre qu'est la femelle est nécessaire pour

¹⁰⁴ Aristote, *De la génération des animaux*. Paris. ; Les Belles Lettres, 1963. p 136-149

¹⁰⁵ Aristote, *La Politique* I, 1260a

¹⁰⁶ Aristote, *De Anima* II, 1, 412 a

¹⁰⁷ Entendu au sens de décomposition, pourriture.

¹⁰⁸ Aristote, *De la génération des animaux*, livre IV, 2.

sauvegarder la différence de sexes, la femme n'en est pas moins présentée comme un échec de l'humanité. « *Les femelles sont par nature plus faibles voire plus froides, et il faut considérer leur nature comme une déféctuosité naturelle. Il y aura monstruosité également lorsqu'un enfant mâle ressemble à sa mère* »¹⁰⁹. La différence des sexes n'est pas pensée pour elle-même, elle obéit à une pensée de la finalité, c'est en vue d'analyses de l'Être ou du Bien qu'Aristote rencontre la différence des sexes.

Puisque, pour Aristote, une chose est ce qu'elle est en vue de sa fonction, cet état reproductif régit l'ensemble de la vie : les femmes existent pour reproduire les humains ; quand les choses vont bien, elles produisent des hommes, et quand les conditions sont mauvaises, elles produisent des hommes imparfaits, c'est-à-dire des femmes, regrettable accident mais, dans la nature des choses, bénéfique pour la continuation de l'espèce. Dans son enseignement politique et éthique, Aristote a développé un code de conduite cohérent pour le chef de famille, que ; contrairement à Platon, il regardait comme un fondement nécessaire de la société. L'homme libre était le chef naturel de sa maison, qui comprenait l'épouse, les enfants et les esclaves.

Ce qu'invente Aristote n'est pas une définition des genres, ou leur séparation dans des identités fixes ; mais l'institution du genre masculin aux dépens du genre féminin qui ne brille que par son absence. Il refuse aux femmes une humanité de genre. Ce qu'il décrit être le genre féminin n'est que le reflet de son identité biologique, corporelle. Une identité naturelle subie, opposée à une identité de concept, plus noble à ses yeux.

Il peut paraître étrange que nous envisagions à présent le christianisme, dont les origines n'ont rien de philosophique, puisqu'il s'est constitué, comme doctrine religieuse, aux premiers siècles de notre ère. Ainsi, bien qu'il soit extrêmement difficile de déceler des lignes d'influence directe des philosophes grecs classiques sur les écrivains chrétiens du 1^{er} siècle, nous pouvons discerner certains mouvements, dans le christianisme primitif, dont les idéaux sociaux étaient très semblables à ceux de Platon dans ce qu'il y a de plus radical, ainsi qu'une série de contre-mouvements dans la ligne aristotélicienne. C'est ce que nous montrent Augustin et Thomas D'Aquin.

¹⁰⁹ Ibidem, IV, 6, 775a

3. Influence des philosophes grecs classiques sur les écrivains chrétiens

Les Pères de l'Eglise sont-ils misogynes ? La question a été souvent posée, et les réponses fusent dans une joyeuse diversité. Les uns soutiennent qu'ils ont maintenu et même aggravé le discrédit qui frappait les femmes et se sont opposés à toute tentative d'émancipation. Que l'on se souvienne seulement de certaines prises de positions de quelques uns. Saint Augustin, par exemple, disait : « *La femme est un animal inconstant et faible.* » Ou Tertullien : « *Les femmes sont les portes de l'enfer.* » Ou encore Saint Thomas d'Aquin plus tard : « *La femme est un être dû au hasard, un homme manqué* ».

Pourtant, ces mêmes Pères de l'Eglise nous donnent la clé qui permet de comprendre en vérité quelle est l'essence de la femme et de tout être humain : « *Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il les créa, homme et femme il les créa* ». Voilà pourquoi d'autres prétendent que dans le sillage ouvert par la Bible et particulièrement l'Evangile, ils ont apporté la révolution et rendu à la femme la dignité qui lui faisait défaut, et avec elle la liberté sans laquelle la dignité est vide de sens. Les deux thèses s'appuient sur des références irréfutables. C'est vrai qu'il court, chez les Pères, sur l'unité des sexes et leur égalité devant Dieu un souffle que l'Antiquité n'avait pas connu. Cette émancipation fut si vigoureuse qu'on vit au Moyen Age de grandes abbesses régner sur des couvents d'hommes.¹¹⁰ Mais il est vrai aussi que le jeune christianisme fustige la femme comme nul d'entre les anciens n'avait osé le faire.

Comment trancher ? En interrogeant les Pères eux-mêmes ? Ils répondront qu'ils ont tout fait pour le salut des femmes (car à l'époque on parle plus de sauver que de « libérer ») ; et les femmes elles-mêmes seraient probablement de cet avis, puisqu'elles restaient chrétiennes, au sein des persécutions, ou se convertissaient sous l'influence des évêques. Ces mêmes Pères ajouteraient sans doute qu'ils songeaient d'abord au salut de l'humanité globale, homme et femme, et que, s'ils ont séparé les sexes, c'est conformément aux usages de leur

¹¹⁰ Le pouvoir des abbesses au Moyen Age s'accrut notablement au point que, dans certains cas, elles avaient presque l'autorité d'un évêque sur le clergé et les fidèles de leur territoire, déterminant des décisions partagées par les autorités ecclésiastiques. Le Canon 75 du Concile d'Aquisgrana (789) défend aux hommes consacrés de voiler les vierges ; et le Pape Innocent III (1198-1216) condamna quelques abbesses espagnoles qui consacraient leurs propres religieuses, écoutant leurs confessions, lisant les Évangiles et prêchant (PL 116,336). Il y a le cas bien connu de l'Abbaye de Saint Benoît de Conversano, dans les Pouilles (le soi-disant monstre d'Apulia) dont l'abbesse avait presque le pouvoir d'un évêque sur son territoire et même d'autres jusqu'au début du 19^{ème} siècle.

temps, à propos des rôles et des devoirs ; les différences établies ne touchant nullement à l'être lui-même, dont ils affirmaient l'unité par-delà les particularités des sexes. D'où cette interrogation :

4. La femme est-elle image de Dieu ?

Être ou non image de Dieu n'est pas une question secondaire dans une civilisation fortement marquée par la religion, juive ou chrétienne. En effet, Dieu étant le sommet de tout, le maître et créateur de l'univers, *être son image constitue la source de toute la dignité humaine et donc des droits découlant de cette dignité*. Ce n'est pas saint Paul, comme on pourrait le croire, qui a inauguré cette interprétation antiféministe : il *n'a fait que suivre sur ce point l'enseignement rabbinique* qui l'avait si fortement marqué ; cet enseignement, dans le judaïsme tardif et presque unanimement¹¹¹, soutenait que seul l'homme pouvait revendiquer l'honneur d'être image de Dieu, et cela en raison d'un principe bien simple : ce qui est antérieur est plus précieux que ce qui vient après ; or comme la femme a été tirée du corps de l'homme elle est moins proche de la source divine, donc moins digne que l'homme.

C'est cet enseignement que l'on retrouve dans le fameux passage de l'épître aux Corinthiens où saint Paul précise : *« L'homme, lui, ne doit pas se couvrir la tête, parce qu'il est l'image et le reflet de Dieu ; quant à la femme, elle est le reflet de l'homme. Ce n'est pas l'homme en effet qui a été tiré de la femme, mais la femme de l'homme, et ce n'est pas l'homme, bien sûr, qui a été créé pour la femme, mais la femme pour l'homme »*¹¹². Une telle argumentation a eu évidemment une influence considérable dans la suite.

5. La femme : acte et aide pour la génération selon Saint Augustin et Saint Thomas d'Aquin

On trouve dans les écrits de l'évêque d'Hippone (354-430) trois convictions : d'abord, c'est en se référant à la loi divine qu'on peut réagir contre les discriminations à l'égard des

¹¹¹ Une école rabbinique minoritaire mettait dans le couple lui-même l'image de Dieu. Par contre une tradition rabbinique, en rattachant à la circoncision (signe de l'Alliance avec Dieu) la ressemblance avec Dieu, y trouvait un argument pour la refuser à la femme.

¹¹² 1 Co 11, 7-8.

femmes dans les moeurs et la législation civile ; ensuite, il y a égalité fondamentale de l'homme et de la femme devant Dieu ; finalement, la dignité de la femme se mesure dans l'ordre de l'amour, qui est essentiellement un ordre de justice et de charité. Quoi qu'il en soit, son anthropologie théologique a eu une grande influence sur sa conception de la nature et du rôle de la femme.

Pour Augustin, l'être humain est un composé de deux éléments distincts : l'âme rationnelle, qui en est la substance spirituelle, et le corps. Parce qu'Augustin considère l'âme comme asexuée, compte tenu de son essence spirituelle, elle est de nature identique chez l'homme comme chez la femme. L'équivalent de la femme avec l'homme au plan spirituel est de ce fait indéniable pour le grand docteur de l'Eglise. Effectivement, pour Augustin, la femme comme l'homme est, au plan spirituel, image de Dieu dans son âme. Autrement dit, elle n'est pas inférieure à l'homme dans sa ressemblance à la Trinité, du fait de la triade des forces de l'âme qu'Augustin a rendues célèbres (la mémoire, la raison, la volonté). Ceci n'est pas sans importance, puisque c'est le point de départ de la foi et de la grâce, et que l'égalité de la femme a son fondement dans la rédemption. Mais le « manque » de la femme se manifeste dans la non-vocation à dominer, et ceci va à l'encontre de *Gn. 1, 26-28*, de la mission de création accordée aux deux sexes. La contradiction apparaît quand on dit que la femme aurait perdu cette vocation par son rôle de séductrice¹¹³.

La différence entre l'homme et la femme se situe donc au niveau corporel. C'est par le corps seulement que l'être humain *homo* se différencie comme *vir*, être humain de sexe masculin, et comme *femina*, être humain de sexe féminin. C'est parce qu'elle est différente de l'homme *vir*, aussi modèle de l'être humain général *homo*, dans sa substance corporelle, que la femme est subordonnée à celui-ci. Ainsi, la femme pour Augustin est « subordonnée dans la mesure où elle se distingue du vir sur le plan corporel ; elle est équivalente dans la mesure où elle lui est identique sur le plan spirituel »¹¹⁴

A y voir de plus près, Saint Augustin semble trouver une solution élégante, grâce à une subtile distinction : chez tout être humain (*homo*) il faut distinguer deux aspects : son âme spirituelle

¹¹³ Gn 3, 3

¹¹⁴ Kari Elisabeth BORRESEN, *Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Paris, Mame, 1968, p. 240.

et asexuée (capable d'intelligence) qui détermine *l'homo* intérieur, et son corps sexué qui détermine *l'homo* extérieur. Or chez l'individu de sexe masculin (*vir*) il n'y a pas de vraie dualité entre ces deux éléments ; aussi est-il exemplaire. Par contre chez la femme ; son corps par son sexe ne reflète pas son âme ; il y a en elle une dualité qui la rend inférieure. Bref, *pour saint Augustin, le masculin est tout simplement le spécifiquement humain ; la femme ne l'est que par son âme. Ainsi la relation spirituelle avec Dieu n'est pas différente selon les sexes, et l'homme et la femme à ce niveau sont images de Dieu. Mais l'homme l'est de façon plus plénière car son corps ne lui crée aucune infériorité, au contraire de la femme. On a là l'exemple le plus typique d'une explication idéologique identifiant la femme à la sexualité, explication se greffant sur un texte biblique pour sauvegarder deux exigences opposées, reléguant l'une dans le domaine purement intérieur et légitimant l'autre qui introduisait une profonde inégalité entre des êtres humains : l'homme est pleinement image de Dieu en tout son être, corps et âme ; la femme ne l'est que par son âme, et de plus, vu que son corps (= sa féminité) est plus ou moins en opposition avec son âme, il est un obstacle à l'exercice de sa raison ; celle-ci ne peut qu'être inférieure à celle de l'homme auquel doit se soumettre d'ailleurs la femme, toujours de par sa nature corporelle, essentiellement pour lui permettre d'avoir des enfants⁹.*

Mais le rôle instrumental qu'Augustin attribue à Eve dans la chute originelle témoigne bien de sa conception de l'être-femme. Le diable, qui est tombé après avoir été un ange de Dieu, désire se soumettre l'humain par jalousie de sa fidélité constante à Dieu. Il utilise le serpent pour séduire la femme. *« Il commença par la partie la plus faible du couple humain pour parvenir au tout par degrés ; pensant bien que l'homme serait moins crédible et moins disposé à tomber lui-même dans l'erreur qu'à céder complaisamment à l'erreur d'autrui ».*¹¹⁵

Même si la femme fut concrètement absente de la vie de Saint Thomas d'Aquin (1225-1274), on retrouve dans l'ensemble de son œuvre suffisamment d'éléments pour faire ressortir la part qu'il attribue à la détermination du corps de la femme sans sa finalité comme personne humaine. Plus de huit siècles après, saint Thomas reprenait cette même interprétation du récit de la création de la femme ; et lui aussi, soucieux de maintenir l'équilibre entre l'égalité des sexes devant Dieu (au plan de la grâce) et le primat de la masculinité, précisait la distinction introduite par son grand prédécesseur : l'homme et la femme sont tous deux images de Dieu

¹¹⁵ Augustin, *De civitate Dei*, XIV, 11, 2.

dans ce qui est essentiel et principal en eux, leur âme spirituelle et intellectuelle ; mais, pour ce qui est de certains traits secondaires, l'image de Dieu se trouve dans l'homme (le mâle) d'une façon qui ne se vérifie pas dans la femme ; en effet, l'homme est le principe et la fin de la femme, comme Dieu est principe et fin de toute la création ».

Sur la différence des sexes, Saint Thomas est prolix. Selon lui, cette finalité est d'être l'auxiliaire de l'homme dans la génération. Il empruntera à Aristote l'idée que l'homme et la femme s'opposent de la même façon que la forme et la matière¹¹⁶. Son originalité tient à son effort pour adapter les enseignements d'Aristote et les rendre compatibles avec la tradition patristique. Sa réhabilitation de la Nature et de la Raison confère à sa théologie un caractère particulièrement ouvert et « *libéral* ». C'est précisément parce qu'il s'efforce de réhabiliter la raison humaine que le fait d'en priver la femme a des conséquences plus graves.

Thomas d'Aquin distingue en effet la sujétion de l'esclave et celle de la femme : la première n'est qu'une conséquence du péché alors que si la seconde est naturelle c'est qu'il aurait manqué à la multitude humaine ce bien qu'est l'ordre, si les uns n'avaient pas été gouvernés par d'autres plus sages. C'est par ce genre de sujétion précisément que, par nature, la femme est soumise à l'homme car, par nature, l'homme est plus largement pourvu du discernement de la raison.

L'être humain suppose une unité ; il est une substance unique où l'âme intellectuelle est la forme substantielle du corps. De ce fait, l'âme donne sa substance au corps et les organes sensoriels du corps lui permettent d'exercer son activité intellectuelle. Le corps de la femme, voué à la procréation, est d'une perfection moindre que celui de l'homme. Parce que Thomas conçoit chaque être humain comme une substance unique, l'âme rationnelle de l'être humain, unie à son corps, est donc de qualité moindre que celle de l'être-homme.

Le cartésien Poullain de la Barre¹¹⁷ pour sa part, soutient l'idée nouvelle de l'égalité de l'homme et de la femme¹¹⁸. L'infériorité de la femme n'est qu'un préjugé hérité des Anciens.

¹¹⁶ Son système de pensée se fonde sur l'anthropologie philosophique d'Aristote, ce qui influence grandement la conception qu'il se fait de la femme.

¹¹⁷ Poullain de la BARRE, *De l'égalité des deux sexes*, réédité dans le Corpus des œuvres de philosophie en langue française, sous la direction de M. Serres, Fayard, 1984. Dans ce livre passé inaperçu à l'époque (1673), Poullain de la BARRE établit une des thèses les plus révolutionnaires : l'égalité est totale parce que hommes et

Pas plus que l'homme, la femme ne doit être définie par ses fonctions : maternité et soins domestiques. Etre de raison avant tout, elle n'est pas destinée à subir l'autorité de son compagnon. Domination et dépendance doivent être abolies entre eux.

6. Poulain de la Barre : le visionnaire.

Puisqu'ils participent à la raison homme et femme partagent, selon Poulain de la Barre, une identité essentielle, « *non seulement quant à l'âme en vertu de son entière autonomie substantielle, mais aussi quant au corps, dont la substance demeure semblable, quels que soient les modes qui la diversifient [...]. Les fonctions biologiques ont beau relever de lois mécaniques, nous pouvons nous affranchir de ce déterminisme par l'entendement qui, par sa seule décision, interdit au corps d'influer de façon décisive sur notre comportement* ». ¹¹⁹

L'esprit est libre à l'égard du corps par les raisons de son antériorité ontologique, et cela est vrai pour tout humain quel que soit son sexe.

Poullain de la Barre pousse très loin les conséquences de son analyse. Puisqu'il n'y a pas d'essence de la féminité et que celle-ci n'est qu'un « *état extérieur* », il faut modifier l'éducation traditionnelle des femmes qui encourage en elles un esprit « factice » de subordination. Poullain de la Barre ouvre donc la porte non seulement à la libération psychologique et morale de la femme, mais aussi à sa libération intellectuelle. En proclamant l'indépendance totale de la pensée à l'égard des conditions physiques de la sexualité, il affirme l'égalité aptitude de la femme et de l'homme à toutes les œuvres de l'entendement. ¹²⁰

D'où cette formule révolutionnaire que ne démentiront pas les plus féministes : « *L'esprit n'a pas de sexe.* » ¹²¹

femmes, doués d'une même raison, sont semblables en presque tout. La nature féminine est si homogène à la nature humaine qu'il rêve de voir les femmes accéder à tous les emplois de la société.

¹¹⁸ Pierre FAUCHERY, *La Destinée féminine dans le roman européen du XVIII^{ème} siècle*, A. Collin, 1972, p. 9.

¹¹⁹ Paul HOFFMANN, dans son admirable thèse, *La femme dans la pensée des Lumières*, p. 388, Ed. Ophrys, fascicule 158, 1977.

¹²⁰ Paul HOFFMANN, *op.cit.*, p. 300.

¹²¹ Poullain de la BARRE, *op.cit.*, p. 109.

En conséquence les femmes sont aussi aptes aux sciences que les hommes, leur étude aussi nécessaire à leur bonheur qu'à celui de leurs compagnons. Elles peuvent prétendre à tous les emplois y compris toutes les fonctions publiques. Il serait donc justice de leur en ouvrir l'accès. Poullain de la Barre restaure, à l'intérieur de sa démonstration de l'égalité des sexes, l'idée de singularité de la femme. La maternité est à ses yeux une supériorité qui « *rend comme naturelle en elle et aisée la vertu, dont la compassion et la bienfaisance sont les formes les plus hautes. L'idée d'une supériorité morale de la femme prend chez lui la relève de l'égalité qui était au principe de son discours.* »¹²²

La femme incarne donc les plus hautes valeurs de l'humanité : la raison, la paix, le repos et l'amour. Valeurs que Poullain de la Barre oppose aux titres dont se pare l'héroïsme guerrier. C'est l'amour et non la force, par définition violente, qui est le signe de notre filiation divine. Par une sorte de pied de nez à tous les Pères de l'Église, et notamment à Saint Augustin, Poullain de la Barre conclut que la femme est la créature qui reflète le mieux son créateur : « *l'amour est le commencement, la fin, le bonheur et la perfection de l'homme [...]. Cet amour fait agir les femmes d'une manière plus approchante de celle de Dieu [...]. Ce sont elles qui donnent l'être, l'accroissement, la perfection, la vie.* »¹²³

Cette plaidoirie sans précédent pour la condition féminine n'eut pas les échos qu'elle méritait. A la même époque, on écoutait plus volontiers les propos réactionnaires du Chrysale de Molière.¹²⁴ On admirait sans réserve l'idéal féminin exposé par Fénelon, qui affirmait avec autorité que les femmes ont d'ordinaire l'esprit encore plus faible et curieux¹²⁵ que les hommes. Hobbes estime qu'à l'état de nature, les femmes sont égales aux hommes car il n'existe pas, entre les deux sexes, une différence de force ou de prévoyance qui puisse déterminer le droit sans guerre. Sans doute, Hobbes se soucie-t-il peu de la liberté des femmes. L'enjeu de son affirmation subversive est autre : il veut établir que la domination, toute domination, est d'origine politique, contractuelle, volontaire, issue du consentement. Il

¹²² Paul HOFFMANN, op.cit, p. 306.

¹²³ Poullain de la BARRE, *De l'excellence des hommes contre l'égalité des sexes*, Paris, 1675, p. 308.

¹²⁴ *Les femmes savantes*, 1672, actes II, scène VII.

¹²⁵ La curiosité est considérée ici comme un vilain défaut.

envisage donc l'égalité dans l'état de nature et la domination dans l'état politique. Nous y reviendrons dans le troisième chapitre.

Conclusion

Au regard de tout ce qui suit, la différence entre homme et femme, pour Platon, consistait en premier lieu dans leurs fonctions reproductrices différentes, mais la différence ne déterminait pas l'ensemble de la vie : dotées de l'éducation convenable et en l'absence d'occupations familiales leur vie durant, les femmes étaient capables, en principe, de tenir les mêmes rôles que les hommes au sein de leur classe. Ceci, du moins, est la façon de voir optimiste de Platon ; le *Timée*, par ailleurs, semble affirmer une infériorité « naturelle » des femmes, à laquelle il n'est point de remède.

Dans la même ligne, sur le thème de la génération et de la détermination du sexe, Aristote a élaboré un des plus beaux modèles explicatifs qui soient, modèle philosophique, complet, argumenté et raisonné. Le livre I *De la Métaphysique* consacré à « l'Un » n'ignore pas la « contrariété » de la différence des sexes ; la reproduction sexuelle n'est absente ni de *La Physique*¹²⁶, ni *De l'âme*¹²⁷, ni bien sûr *De la Génération*. C'est Aristote qui lui offre sa légitimité rationnelle et philosophique. L'homme devient le principe générateur : l'être qui engendre dans un autre. L'homme est l'animal politique chargé de structurer la société de telle sorte qu'elle ne puisse l'oublier et que les traces qu'il lui laisse soient indélébiles.

Pour sa part, l'évêque d'Hippone, marqué par un a priori en ce qui concerne l'être féminin, a la conviction qu'il est et doit être subordonné à l'homme. Son interprétation de l'ordre primitif, institué par la Création, est empreinte de cette certitude. En conséquence, la nature et le rôle d'Eve, établis par le Créateur, sont considérés comme normatifs. « *La nature et le rôle d'Eve deviennent la nature et le rôle de la femme. La raison d'être d'Eve devient la raison d'être de la femme comme telle* »¹²⁸.

¹²⁶ Aristote, *La Physique*, II, 9, 200

¹²⁷ Aristote, *De l'âme* II, 415.

¹²⁸ Ibid., p. 240.

Quant à Thomas d'Aquin, la raison d'une femme a pour fonction de comprendre son identité spécifique et le plan de la nature où elle joue son rôle. Rôle naturel induisant un rôle social, et tous deux signifiant qu'une femme se soumet toujours à une instance supérieure à elle-même, à un ensemble qui inscrit son individualité dans un tout.

En somme, Platon, Aristote et les Pères de l'Eglise trouvent les femmes imparfaites. Ils définissent les différences fonctionnellement : les femmes et les esclaves, d'une manière différente, existent au bénéfice des hommes. Ils soulignent que les avantages sont mutuels, bien que le membre le plus élevé reçoive assurément l'avantage majeur, et c'est ce qui doit être. Les femmes diffèrent des hommes précisément par leur imperfection : il leur manque la pleine capacité reproductrice, il leur manque la pleine faculté délibérative, et elles sont manifestement déficientes en matière de force physique. Mais elles sont bien adaptées pour être des véhicules reproductifs et pour entretenir le foyer familial, qui est la meilleure de toutes les formes de société humaine.

Comme nous le verrons plus tard, dans la position généralement adoptée par les féministes, l'égalité est vue comme devant être formelle et réelle : mesurée à des critères concrets, comme la place dans l'échelle sociale, le niveau de rémunération, le degré d'autonomie. En révisitant ces différents auteurs, nous remarquons que la différence n'est pas le contraire de l'égalité mais de l'identité : deux choses sont soit identiques, soit différentes, même si un objet peut être identique à un autre d'un certain point de vue, et différent d'un autre point de vue, ou sous un autre aspect. Ainsi l'homme et la femme sont différents par certains caractères, et semblables par d'autres. Quant à l'égalité, elle s'oppose à l'inégalité, et non pas à la différence. En parlant donc de différence et d'égalité, nous nous référons particulièrement aux trois positions adverses qui constituent les pôles opposés du mouvement féministe, que l'on peut schématiser très rapidement de la manière suivante :

- Le différencialisme analyse la société patriarcale¹²⁹ comme un déni des différences de sexes au profit de la seule masculinité, déni que nous avons à démystifier pour faire apparaître dans toute leur splendeur les spécificités propres à chaque sexe et montrer l'équivalence de leurs valeurs respectives. Cette première tendance souligne fortement la condition de subordination de la femme, dans le but de susciter une attitude de contestation. La femme,

¹²⁹ Armande SAINT-JEAN, *Pour en finir avec le patriarcat*. Montréal, Edit. Primeur opinions, 1983

pour être elle-même, s'érige en rival de l'homme. Aux abus de pouvoir, elle répond par une stratégie de recherche du pouvoir.

Ainsi, comme nous venons de le voir, les femmes ont été traditionnellement présentées comme passives et réceptives et les hommes comme actifs et créatifs. Cette imagerie remonte à la théorie de la sexualité selon Aristote et a été utilisée, des siècles durant, comme un concept « scientifique » permettant de confiner les femmes dans des rôles subordonnés, utiles aux buts de l'homme.

Depuis des siècles, la femme fut associée à la nature. La nature se présentant tantôt sous un aspect généreux et agréable, tantôt dangereux, l'homme, avec le temps, conçut la femme comme passive et devant être dominée. De là à passer à la manipulation et à l'exploitation, il n'y eut qu'un pas. Ce pas fut facilement franchi, soutenu par les traditions judéo-chrétiennes qui prêchent la croyance en un seul dieu mâle, sage et pouvoir suprême.

Ainsi naquit le patriarcat où les hommes, par la force, la pression directe, les rituels, la tradition, la loi, le langage, les coutumes, l'étiquette, l'éducation et la répartition du travail, déterminent le rôle que la femme jouera ou ne jouera pas et dans lequel la "femelle" est toujours soumise au "mâle". De par sa situation sociale entre autres, nous en sommes venues à considérer la femme comme étant passive, faible, impuissante, non-rationnelle, intuitive, devant pratiquer l'abandon, l'humilité, prodiguer amour, tendresse, soutien, détente et dont la fonction principale est de se préoccuper de la vie et des relations interpersonnelles.

Pendant ce temps, le petit garçon, pour devenir un homme, un « vrai », doit développer l'esprit de compétition, l'objectivité, l'honneur, le contrôle de soi (en évitant entre autres l'expression de ses sentiments), la domination et l'exploitation (y compris sur l'environnement), la fierté, l'agressivité, l'affirmation de soi. Ce processus conduit à une rivalité entre les sexes, dans laquelle l'identité et le rôle de l'un se réalisent aux dépens de l'autre, avec pour résultat d'introduire dans l'anthropologie une confusion délétère, dont les conséquences les plus immédiates et les plus néfastes se retrouvent dans la structure de la famille.

- A l'inverse, l'égalitarisme considère les différences comme dénuées d'effets autres que purement mythiques ou idéologiques. Autrement dit, il s'agit de la petite différence et de ses grandes conséquences. Cette deuxième tendance apparaît dans le sillage de la première. Pour éviter toute suprématie de l'un ou l'autre sexe, on tend à gommer leurs différences, considérées comme de simples effets d'un conditionnement historique et culturel. Dans ce nivelage, la différence corporelle, appelée sexe, est minimisée, tandis que la dimension purement culturelle, appelée genre, est soulignée au maximum et considérée comme primordiale. L'occultation de la différence ou de la dualité des sexes a des conséquences énormes à divers niveaux. Une telle anthropologie, qui entendait favoriser des visées égalitaires pour la femme en la libérant de tout déterminisme biologique, a inspiré en réalité des idéologies qui promeuvent par exemple la mise en question de la famille, de par nature biparentale, c'est-à-dire composée d'un père et d'une mère, ainsi que la mise sur le même plan de l'homosexualité et de l'hétérosexualité, un modèle nouveau de sexualité polymorphe

La racine immédiate de cette tendance se trouve dans le cadre de la question de la femme, mais sa motivation la plus profonde doit être recherchée dans la tentative de la personne humaine de se libérer de ses conditionnements biologiques. Selon cette perspective anthropologique, la nature humaine n'aurait pas en elle-même des caractéristiques qui s'imposeraient de manière absolue : chaque personne pourrait ou devrait se déterminer selon son bon vouloir, dès lors qu'elle serait libre de toute prédétermination liée à sa constitution essentielle.

- Dans la décennie 1960-1970, s'est répandue la troisième théorie que les experts qualifient généralement aujourd'hui de « constructionniste »¹³⁰ selon laquelle l'identité sexuelle du « genre » (*gender*) ne serait pas seulement le produit de l'interaction entre la communauté et l'individu, mais serait même indépendante de l'identité sexuelle personnelle. En d'autres termes, dans la société, les genres masculin et féminin seraient exclusivement le produit de facteurs sociaux, sans aucune relation avec la dimension sexuelle de la personne. Toute attitude sexuelle serait ainsi justifiable,

¹³⁰ Diverses théories constructionnistes soutiennent aujourd'hui des conceptions différentes sur la façon dont la société tendrait - c'est du moins ce qu'elles soutiennent - à évoluer en s'adaptant aux différents « genres » (par exemple dans l'éducation, la santé, etc.). Certains estiment qu'il existe trois genres, d'autres cinq, d'autres sept, d'autres enfin un nombre qui peut varier en fonction de plusieurs considérations.

même l'homosexualité. C'est à la société de changer, pour faire place, dans l'organisation de la vie sociale, à d'autres genres, outre le masculin et le féminin.

Au regard de tout cela, comment ne pas s'interroger sur égalité et différence à propos de l'emploi féminin lorsqu'on parle de temps de travail, particulièrement de temps partiel, et de précarité ? Ou encore lorsqu'on constate la persistance des violences exercées à l'encontre des femmes, comment ne pas poser les mêmes questions à propos de la pauvreté et de l'exclusion, avec cette constatation que si les femmes sont davantage exposées que les hommes à la pauvreté, elles résistent mieux qu'eux à l'exclusion ? Que dire du corps de la femme ? Comment ne pas revenir à l'accès aux sphères du pouvoir, notamment du pouvoir politique que les femmes ont tant de mal à investir ?

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

CHAPITRE III
LA « DIFFERENCE DES SEXES » DANS L'ETAT DE NATURE
ET L'EXERCICE DU SAVOIR.

Introduction

Nous pouvons percevoir une série de changements radicaux entre la fin du XVII^{ème} siècle et l'aube du XVIII^{ème} dans la compréhension de la différence sexuelle, de la part des médecins, certes mais aussi d'autres commentateurs. A un moment ou à un autre de ce long XVIII^{ème} siècle, tout cela parut changer. En effet, on a cessé de voir dans les organes génitaux des deux sexes une reconfiguration topologique mutuelle pour les juger désormais radicalement distincts. Autrement dit, le sexe, tel que nous le connaissons devint fondateur, le genre social n'en étant plus que l'expression. D'où le « modèle des deux sexes ». En vérité, le rejet du vieux modèle du sexe et du corps faisait manifestement partie du grand projet des Lumières¹³¹ : en finir avec des millénaires de cléricature et de philosophie pour mettre à leur place une histoire naturelle de l'homme. Une nature organique, un corps fermé, autonome et moralement déterminant évincèrent le vieux corps ouvert du modèle unisexe.

Suivant cette approche, la ruine du modèle unisexe et le triomphe des deux sexes résultèrent d'un enchaînement de développements en d'autres domaines, plus primaires. Les structures économiques, intellectuelles et politiques connurent des changements démontrables qui se soldèrent par un changement également démontrable touchant l'intelligence du corps sexuel. Autrement dit, c'est quelque part au XVIII^{ème} siècle que vit le jour ce que, nous pouvons appeler le « corps moderne ».

Ce chapitre nous emmènera à voir d'abord les théoriciens politiques, qui soutiennent que c'est en vain que l'on chercherait dans la nature, la loi divine ou un ordre cosmique transcendant la moindre forme d'autorité spécifique de l'homme sur la femme. Pour Hobbes

¹³¹ Terme qui désigne le XVIII^{ème} siècle en tant que période de l'histoire de la culture européenne, est marquée par le rationalisme philosophique et l'exaltation des sciences, ainsi que par la critique de l'ordre social et de la hiérarchie religieuse, principaux éléments de l'idéologie politique qui fut au fondement de la Révolution française.

L'expression était déjà fréquemment employée par les écrivains de l'époque, convaincus qu'ils venaient d'émerger de siècles d'obscurité et d'ignorance et d'entrer dans un nouvel âge illuminé par la raison, la science et le respect de l'humanité. Les précurseurs, les philosophes rationalistes du XVII^{ème} siècle, tels que René Descartes et Baruch Spinoza, les philosophes politiques Thomas Hobbes et John Locke, et certains penseurs sceptiques en France comme Pierre Bayle peuvent être considérés comme les précurseurs des Lumières, bien que certains éléments de leurs doctrines qui allaient à l'encontre des conceptions empiristes et antiautoritaires des penseurs du XVIII^{ème} siècle eussent été rejetés par ces derniers. Les découvertes scientifiques et le relativisme culturel lié à l'étude des civilisations non européennes contribuèrent également à la naissance de l'esprit des Lumières.

comme pour Locke, une personne est essentiellement un être sensible, une créature asexuée dont le corps n'est d'aucun intérêt politique.

L'exposé plus compliqué de Rousseau¹³² est peut-être la plus théoriquement élaborée des théories libérales des corps et des plaisirs et celle qui se préoccupe le plus concrètement du rapport de la différence sexuelle avec les origines de la société, mais il n'est qu'un exemple, parmi une multitude, de l'implication profonde de la nouvelle biologie dans la reconstruction culturelle.

Deux domaines d'applications nous permettront ensuite de voir comment une certaine idéalisation des femmes, peut être suspecte car elle a toujours été au cours de l'histoire l'envers de leur rabaissement. Il s'agit dans un premier temps du *respect des femmes* chez Kant. Comment ce concept sert à l'établissement de sa loi morale ? Pourquoi un sexe aurait-il le monopole moral du respect de l'autre, d'une catégorie particulière, et unilatérale, de son respect ? Ensuite de *l'intuition dite féminine*, pourquoi cette féminité de l'intuition a-t-elle persisté dans le dire populaire ?

1. La ruse du masculin : Egalité dans l'Etat de nature, domination dans l'Etat politique

Le point de départ de l'œuvre majeure de Hobbes publiée en 1651, le *Léviathan*¹³³ est que l'homme, individualité corporelle, est mu par la puissance de ses désirs. La démarche par laquelle il inscrit dans l'état naturel de l'homme l'obligation de « choisir » l'assujettissement se veut avant tout logique et scientifique. A l'état de nature, les animaux humains sont des machines mues par le mouvement vers l'assouvissement de leurs désirs sans autre rapport que celui qui les oppose entre eux dans leur désir d'acquérir une même chose.

¹³² Rousseau s'y connaît en femmes. Les femmes ont joué dans sa vie un rôle considérable, et l'expérience qu'il en a eue, son "vécu des femmes", éclaire ses théories, fût-ce de manière réactive. Rappelons que sa mère est morte à sa naissance, perte atroce, et le petit garçon sera élevé (assez maternellement) par son père. Il rencontre à l'âge de 16 ans Madame de Warens, qui l'initie à l'amour et le fait se convertir au catholicisme. Mais ses rapports sexuels avec elle seront toujours "froids". Il l'appelle "Maman", et saisit l'obstacle que présente cet aspect "incestueux" et "respectueux" de leur relation. Il avoue l'aimer trop pour la désirer. Il a plusieurs autres amours impossibles, platoniques, problématiques ou pathologiques avec de grandes dames, mais ne trouve un épanouissement sexuel qu'avec des prostituées, et, à l'âge de 33 ans auprès de Thérèse Levasseur, lingère, avec qui il se met en ménage. Elle lui donnera 5 enfants, tous placés aux Enfants-Trouvés.

¹³³ Thomas HOBBS, *Léviathan*, Dalloz, 1999 (tra., F. Tricaud)

D'où la nécessité d'un acte volontaire par lequel ces individus/loups, qui sont toutefois dotés de raison, se fabriquent une seconde nature, une volonté unique, en aliénant définitivement leur liberté, leur droit naturel, au profit de la toute-puissance du monstre Léviathan, machine et « *homme artificiel* » à la fois, qui, « *par la terreur qu'il inspire* », les unifie et les protège tous (malgré eux) contre les ravages de cet autre monstre biblique qu'est le Béhémoth de la guerre civile.

Concernant les femmes, Hobbes ne parvient pas à assumer jusqu'au bout sa rupture avec le naturalisme. Abandonnant ici l'hypothèse logique pour lui substituer une hypothèse historique, il réinscrit dans la nature des choses une institution manifestement incompatible avec l'hypothèse d'une nature des hommes/champignons. Il fait donc peser un doute durable sur la validité de sa construction de la nature humaine et de l'artifice politique. Si les familles étaient, comme il l'affirme, des « *petits royaumes* », existant déjà à l'état de nature, il y aurait des individus qui seraient naturellement soumis à des « *petits souverains* ». Et si ce sont ces petits souverains qui ont créé l'artifice de la République, celle-ci n'est donc pas le produit volontaire d'individus libres et égaux, mais se compose déjà de groupes organiques pré-politiques.

Par conséquent, si pour les femmes, la démonstration du caractère artificiel et conventionnel du pouvoir laisse la place aux coutumes, à l'état de fait, à l'ordre naturel des choses, c'est qu'elles n'ont pas volontairement participé à la création de l'Etat. L'argument se retourne contre Hobbes : car si les femmes ne sont pas, à l'égal des hommes, les véritables auteurs du Léviathan, pourquoi auraient-elles l'obligation de lui obéir ?

J. Locke nous donnent quelques éclaircissements sur la question à travers le pacte de sujétion. En effet, lieu de liberté privée pour le propriétaire-chef de famille, l'espace domestique devient pour la femme lieu de privation de cette liberté première qu'est la propriété dont Locke¹³⁴ fait « *l'origine et la fin de toute République* ». Il « *prive* » ainsi les

¹³⁴ Locke n'a certes pas thématiqué, comme l'a fait Machiavel l'exclusion des femmes du politique. Mais en recourant à la nature pour fonder la puissance conjugale, il affirme la supériorité générale de *tout* homme sur *toute* femme, dans et en dehors de la famille. Sa distinction Privé-public dépouille les femmes non seulement de l'autonomie requise pour une participation active dans la vie politique, mais aussi des « raisons » pour lesquelles les hommes ont consenti à l'institution de la société politique. N'appartenant ni à la catégorie de propriétaires autonomes ni à celle de travailleurs qui vendent « librement » leur force de travail, elles n'ont ni la liberté requise ni les « raisons » de signer ce contrat qui fonde l'obéissance de la majorité de la population masculine aux lois civiles. Naturellement inférieures et pourtant autorisées à négocier, les femmes deviennent,

femmes de la propriété de leur corps et de leur force de travail dont les produits reviennent à la gestion du mari. Il les prive aussi du droit de « *léguer leur fortune à ceux qui leur sont agréables* », et de l'autorité que confère ce pouvoir de transmission des biens. En révélant aussi radicalement le caractère artificiel et conventionnel de toute domination politique, Hobbes, rompt avec les métaphysiques naturalistes antérieures. Mais, paradoxalement, en prétendant ainsi mieux fonder l'absolutisme, il le fragilise. Qui dit convention dit instabilité : ce que l'homme fait, il peut le défaire.

Lorsque pour sa part Rousseau s'attache à définir le couple Emile et Sophie, c'est volontairement qu'il fait de celle-ci le complément de celui-là. Tout semble clair et déclaré ouvertement. Depuis des siècles, son œuvre fait l'objet d'interprétations aussi passionnelles que contradictoires. Il n'y a pas lieu, ici, de discuter de cette diversité de lectures. « *Le problème des femmes n'est pas traité en quelques pages sous formes plus ou moins rhapsodique comme il l'est dans l'Anthropologie kantienne. Des femmes, chez Rousseau, il n'est question que de ça, partout et quel que soit le genre de textes et leurs propos : correspondances, confessions, théâtre, roman, conte, discours, traité de l'éducation, leur admiration ou leur mépris, leur estime, leur émotion auxquels il est sensible, hypersensible. D'où ce raccourci où tient toute l'ambiguïté de Rousseau* »¹³⁵.

2. « En tout ce qui n'est pas sexe, la femme est homme »¹³⁶

Les propos de Rousseau sur les femmes s'expriment le plus abondamment dans deux très gros (et beaux) romans qui ont connu - paradoxe - un immense succès auprès des femmes¹³⁷

du fait de « l'inconsistance » de cette théorie lockienne, une anomalie dans la communauté politique moderne. Impliquant la supériorité de « tous » les hommes, le fondement dont Locke dote la puissance conjugale implique la sujétion de « toutes » les femmes, y compris celles qui ne sont pas mariées. Dans ce cas, à qui, les célibataires et les veuves doivent-elles obéissance ? Sans doute pas à tous les hommes, à moins que tous les hommes ne s'accordent à leur donner les mêmes ordres. Au regard de son immense influence, on mesure les conséquences ravageuses de sa misogynie. N'y a-t-il pas, d'ailleurs, à partir de l'époque moderne et du déclin de la métaphysique, un usage nouveau de la différence des sexes que les philosophes auraient identifié sans en mesurer toujours l'enjeu conceptuel ?

¹³⁵ Sarah Kofman, *Le respect des femmes (Kant et Rousseau)*, Galilée, Paris, 1982. p 78.

¹³⁶ J. J. ROUSSEAU, *Emile ou de l'Éducation*, Livre V. Ed ; Flammarion. p 465.

¹³⁷ J. J. ROUSSEAU, *Julie ou la Nouvelle Héloïse* (1761), et *Emile ou de l'éducation* (1762).

Retenons seulement que, à l'origine des questionnements les plus inquiets, on trouve le statut complexe et déroutant que Rousseau assure à la nature. Scrutant l'origine de l'inégalité parmi les hommes, il déclare superbement « *écarter tous les faits* ». L'homme est libre comme l'animal, à cette nuance près que la nature programme l'animal en toutes ces actions alors que l'homme y concourt « en qualité d'agent libre ».

Bref, aucune nécessité extérieure ne saurait peser sur les choix et les volontés d'un homme dont la sensibilité se perfectionne par l'exercice de la raison : ce n'est donc qu'un « *concours fortuit de causes étrangères* » qui va le rendre méchant en même temps que civilisé. Une suite d'accidents et de contingences engendre corruption, concurrence et inégalité. Confrontés à un tel malheur, les hommes choisissent d'organiser leur sécurité et de protéger leurs propriétés. « *Puisque la Nature parle plus clairement en ce qui concerne les femmes, il serait absurde selon Rousseau de ne pas la laisser parler et de la contredire en éduquant les filles comme des garçons. Du point de vue de son sexe, la femme est femme mais, pour le reste, elle appartient, comme l'homme à l'espèce humaine. En d'autres termes, la femme est davantage une « vraie » femme : « le mâle n'est mâle qu'en certains instants, la femelle est femelle toute sa vie ou du moins toute sa jeunesse » ; tout la rappelle sans cesse à son sexe, et pour en bien remplir les fonctions, il lui faut une constitution qui s'y rapporte* ».¹³⁸

En somme, l'enfermement des femmes dans la famille rousseauiste fait partie d'un effort pour réconcilier l'individualisme du droit naturel avec les valeurs de la communauté, la liberté et l'autonomie individuelles avec la solidarité et la réciprocité indispensables dans la vie en société. C'est pourquoi, « *la femme a plus d'esprit, et l'homme plus de génie ; la femme observe, et l'homme raisonne : de ce concours résultent la lumière la plus claire et la science la plus complète que puisse acquérir de lui-même l'esprit humain, la plus sûre connaissance, en un mot, de soi et des autres qui soit à la portée de notre espèce. Et voilà comment l'art peut tendre incessamment à perfectionner l'instrument donné par la nature* »¹³⁹.

¹³⁸ Jean Jacques Rousseau, *o. cit*, livre V. p. 470.

¹³⁹ Idem, p. 466.

Ayant longuement défini Emile comme une créature active, impétueuse, forte, courageuse et intelligente, le philosophe trace le portrait d'une épouse passive, timide, faible et soumise. « *Faite spécialement pour plaire à l'homme* », Sophie sera élevée pour être coquette, peu intelligente et se contenter des seconds rôles... Telle est sa « *nature* » de *n'avoir pas été créée pour elle-même, mais « pour être subjuguée par l'homme... lui être agréable... lui céder et supporter même son injustice »*¹⁴⁰. Comme toute femme, Sophie est naturellement pudique : ses devoirs sont plus stricts que ceux d'un homme. Faut-il l'élever dans l'ignorance et la borner aux seules fonctions du ménage ? Non, sans doute. Elle doit apprendre beaucoup de choses, mais seulement celle qu'il lui convient de savoir : Autrement dit, la femme et l'homme sont faits l'un pour l'autre, mais leur mutuelle dépendance n'est pas égale : « *les hommes dépendent des femmes par leurs désirs ; les femmes dépendent des hommes et par leurs désirs et par leurs besoins ; nous subsisterions plutôt sans elles qu'elles sans nous. Pour qu'elles aient le nécessaire, pour qu'elles soient dans leur état, il faut que nous le leur donnions, que nous voulions le leur donner, que nous les en estimions dignes ; elles dépendent de nos sentiments, du prix que nous mettons à leur mérite, du cas que nous faisons de leurs charmes et de leurs vertus* »¹⁴¹. Ainsi, pour la préparer à sa « *vocation* » d'épouse et de mère, il est nécessaire de lui former un caractère doux, l'exercer à la contrainte, lui apprendre que la dépendance est un état naturel aux femmes.

Mais parce que la femme est faible et que la nature ne la veut pas malheureuse, elle lui octroie une série de dédommagements « *très équitables* » qui lui permettent d'être la compagne et non l'esclave de l'homme, d'être son égale ou, plutôt, de le gouverner tout en lui obéissant. Rousseau répète le discours philosophique traditionnel, celui d'Aristote, qui sera aussi celui de Kant et celui de Freud¹⁴², celui de toute la philosophie passée et à venir : l'un des sexes, dit-il (disent-ils), doit être actif et fort, l'autre passif et faible. L'un doit vouloir et pouvoir, l'autre résister peu, mais résister. Les vertus fondamentales, sacrées parce que naturelles, sont donc pour l'homme l'audace qui lui permet d'attaquer et la puissance ; pour la femme, l'art de plaire.

Voilà pourquoi, les hommes respectent les femmes, mais ils cherchent toujours aussi à

¹⁴⁰ J. J. ROUSSEAU, *op. cit.*, p. 693-731.

¹⁴¹ Ibid. livre V.

¹⁴² Pour Freud, il faudrait d'ailleurs nuancer. cf. notre *Enigme de la femme*, Galilée, 1980.

les tenir en respect. Le respect consiste à tenir les femmes à distance et à les contrôler, dans la crainte (le « *respect* »). Le respect est un parapluie. Nietzsche, on le sait, recommande de ne pas l'oublier. Surtout quand on va chez les femmes, dans « *l'habitation des femmes* » dirait Rousseau. Comme toute grandeur, il faut, en effet, les regarder à une certaine distance et toujours d'en bas. Car « *tout le charme des femmes, leur effet le plus puissant est une "action à distance", effet qui nécessite avant tout précisément ... une distance*¹⁴³ ». Que signifie ce respect dû aux femmes ? Ce sentiment apparemment très moral, n'est-il pas un masque qui recouvre une opération de maîtrise ? Kant paraît exemplaire parce que rien, à première vue, dans ses analyses fameuses du respect comme sentiment moral a priori, comme mobile de la raison pure pratique, ne laisserait soupçonner cette fonction économique.

3. Le caractère du sexe chez Kant.

Kant a imposé un tel changement de perspective qu'on peut dire qu'il a réalisé, en philosophie, la révolution que Copernic avait accompli en astronomie. Plus personne, après Kant, ne peut penser comme on le faisait avant lui. Kant a rédigé toute sa vie une oeuvre critique, déterminante. Il explique les révolutions de la nouvelle philosophie, c'est la morale qui fonde la métaphysique, comme l'esprit constitue les lois de la réalité. La Raison, base et fondement, se fixe trois problèmes : l'âme, l'univers et Dieu. Et elle les analyse de façon rationnelle.

A une philosophie qui prétendait donner un système global de l'Univers, à une philosophie du point de vue de Dieu, Kant substitue une philosophie du point de vue de l'homme, qui n'a pour but que de répondre à une seule question : que peut légitimement notre raison ? Cette question se subdivise en trois : que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ?

Sa théorie des femmes apparaît dans l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, publiée en 1797 à partir de cours qui remontent aux années 1770-80. « *On appelle faiblesse les traits de féminité. On en plaisante, les sots en font raillerie, mais les gens raisonnables voient bien que ce sont des leviers pour diriger les hommes et les utiliser au gré des femmes. Il est facile d'analyser l'homme ; la femme, elle, ne trahit pas ses secrets, tout en gardant mal*

¹⁴³ Nietzsche, *Le Gai Savoir*, p. 60 ; Nietzsche. *Humain trop humain*, p. 430.

celui des autres (à cause de son bavardage). L'homme aime la paix domestique, et se soumet facilement à son gouvernement, pour n'être pas gêné dans ses affaires ; la femme ne répugne pas à la guerre domestique, où la langue est son arme ; et à cet effet la nature lui a fait don du bavardage et de cette volubilité passionnée qui désarme l'homme.

Mais dans l'état de sauvagerie naturelle, il en est autrement : la femme n'est qu'un animal domestique. L'homme marche en tête, les armes à la main, et la femme le suit chargée des ustensiles »¹⁴⁴.

La pensée sur les femmes apparaît dans la deuxième partie de l'ouvrage : "La caractéristique anthropologique". On y trouve, successivement : le caractère de la personne, le caractère du sexe, le caractère du peuple, le caractère de la race. A y voir de plus près, Kant affirme que « la nature a fait don à la femme du bavardage qui est cette volubilité passionnée qui désarme l'homme ». Autrement dit : « comme la nature voulait inspirer des sentiments plus raffinés qui relèvent de la culture, c'est-à-dire ceux de la sociabilité et de la bienséance, elle a donné au sexe féminin maîtrise sur les hommes, par la moralité, l'aisance de la parole et de l'expression, elle lui a donné un bon sens très précoce et la prétention à recevoir des hommes un accueil fait de douceur et de politesse, si bien que ceux-ci se trouvent par leur propre générosité, enchaînés sans s'en apercevoir par un enfant et conduit par là, sinon à la moralité, du moins à ce qui la revêt, à cette bienséance qui lui sert de préliminaires et de recommandation. En ce qui concerne les femmes savantes, elles en usent avec leurs livres comme avec leurs montres : elles la portent pour montrer qu'elles en ont une, bien qu'à l'ordinaire elle soit arrêtée, ou ne soit pas réglée sur le soleil. En somme pour Kant, la femme doit régner, l'homme doit gouverner ; car l'inclination règne, mais l'entendement gouverne ».¹⁴⁵

Qu'est-ce donc, pour Kant, que le caractère du sexe ? Il commence par dire, très poliment (respectueusement ?), que la prévoyance de la nature a mis plus d'art dans l'organisation du sexe féminin que dans celle du sexe masculin. L'homme est doté de plus de force que la femme "pour les amener tous deux à l'union corporelle la plus intime, mais aussi, en tant qu'êtres raisonnables, au but qui lui est le plus cher, à savoir le maintien de l'espèce.

¹⁴⁴ Emmanuel KANT, *l'Anthropologie du point de vue pragmatique*. Du caractère des sexes. p.148

¹⁴⁵ Emmanuel KANT, *Caractéristique anthropologique*. P. 150 - 153

Or, pour l'unité et l'indissociabilité d'une union, la rencontre occasionnelle de deux personnes n'est pas suffisante ; un élément doit être *soumis* à l'autre (c'est Kant qui souligne), et, réciproquement, celui-ci doit être supérieur. Dans le progrès de la civilisation, la supériorité d'un élément doit s'établir de façon hétérogène : l'homme doit être supérieur à la femme par la force corporelle et le courage, la femme par la faculté naturelle de se soumettre à l'inclination que l'homme a pour elle ; au contraire, dans un état qui n'est pas encore celui de la civilisation, la supériorité ne se trouve que du côté de l'homme. « *La nature a confié au sein de la femme son gage le plus cher : celui qui permet à l'espèce de proliférer et de se perpétuer, la nature a éprouvé comme une crainte pour le maintien de l'espèce, et a enraciné cette crainte dans la nature de la femme : crainte devant les atteintes corporelles et timidité devant les dangers physiques, cette faiblesse autorise à la femme à demander protection aux hommes* »¹⁴⁶. D'où le respect que l'homme doit à la femme.

4. L'économie de respect : condition nécessaire à l'avènement de la morale kantienne

Rien chez ce philosophe célèbre pour sa rigueur critique et son rigorisme moral, pour le peu de place qu'il accorde aux femmes dans sa vie et dans son œuvre, ne semble donc laisser présager qu'il attribuerait au « respect des femmes » une attention particulière.¹⁴⁷ Or nous le montrerons, le respect des femmes, loin d'être pour lui un exemple parmi d'autres, est une condition nécessaire à l'avènement de la moralité, nécessaire pour éduquer l'homme au respect en général. Il joue donc un rôle privilégié, sinon dans les fondements ou les principes de la morale, du moins dans son histoire ou sa généalogie. Et ce privilège, en dernière analyse, relève de toute une économie sexuelle. Le respect des femmes y joue de façon explicite un rôle fondamental. Respecter, c'est d'abord et avant tout respecter les femmes, et c'est là un signe incontestable de vertu. Si une femme perd sa respectabilité, elle perd tout, devient capable de tous les crimes. Si vous voulez lutter contre la corruption des mœurs, un seul remède : rappeler les femmes au respect d'elles-mêmes, exhorter les hommes à retrouver le respect des femmes.

¹⁴⁶ Emmanuel KANT, *Caractéristique anthropologique*. p. 150.

¹⁴⁷ Kant ne semble avoir connu les femmes que dans les livres de Rousseau. Ses idées sur les femmes s'inscrivent souvent dans des constructions littéraires, où elles se donnent comme des opinions. Chez Kant, la pensée de la femme est théorique, conceptuelle et prétend au "scientifique".

En effet, Kant décrit les rapports des sexes comme une guerre de domination réciproque. La description qu'il donne du rapport entre les sexes n'est pas celle de rapports moraux où chacun respecterait l'autre en tant que représentant de la sublimité de la loi morale, mais plutôt celle de rapports de guerre où chacun lutte pour la domination, celle-ci étant définie comme l'utilisation d'autrui pour une fin personnelle ayant comme mobile la crainte d'être dominé « *Dans cette guerre, c'est le sexe dit faible qui l'emporte précisément grâce à sa faiblesse (...)*¹⁴⁸ Autrement dit, « *grâce au respect, malgré sa faiblesse, telle une reine, la femme domine* »¹⁴⁹. C'est à cause de la priorité accordée au respect des femmes avant toute loi morale que justement la figure de la femme préfigure, chez Kant la loi.

Respecter les femmes est-ce simplement obéir à l'impératif catégorique qui exige le respect à l'égard d'autrui en tant que personne morale ? Les femmes sont-elles alors seulement de simples cas particuliers, des exemplaires ou exemples de la loi morale qu'elles présenteraient et rendraient visible, acquérant par là même, comme toute personne morale, une dignité inaliénable qui les mettrait au-dessus de tout prix ? C'est, comme personne morale que l'homme (en général) possède une dignité, c'est-à-dire une valeur intérieure absolue qui force l'homme à respecter l'homme (moral) dans sa personne et dans celle d'autrui, par-delà toute considération sociale, d'âge ou de sexe, et lui permet de se mesurer avec tout autre créature raisonnable en s'estimant sur un pied d'égalité.

Aussi Kant distingue-t-il le respect comme *sentiment comparatif* du respect comme *sentiment moral*. Le premier procède de la comparaison de notre valeur personnelle avec celle d'autrui comme le sentiment qu'éprouve par simple habitude un enfant envers ses parents, un élève à l'égard de son maître, un inférieur en général envers un supérieur. Le second implique la restriction de l'estime que nous nous portons à nous-mêmes par la prise en considération de la dignité de l'humanité dans une autre personne. Comme sentiment moral, le respect est l'effet d'une maxime par laquelle chacun s'oblige à se tenir dans ses limites - à sa place - afin de ne rien ôter à l'autre de la valeur qu'il a le droit, en tant qu'homme, de poser en lui. Alors que, comme sentiment comparatif, le respect implique une distance mesurable et appréciable

¹⁴⁸ Geneviève FRAISSE Op. cit. p. 30

¹⁴⁹ Geneviève FRAISSE Op. cit. p. 30

d'un homme à l'autre qui peut aller jusqu'à faire estimer que l'un est susceptible d'être un moyen pour les fins de l'autre jugé supérieur et d'être traité en quelque sorte comme une simple marchandise ayant un certain prix, comme sentiment moral, le respect suppose non tant l'absence de distance, qu'une distance incommensurable exigeant de ne ravalier aucun homme à jouer le rôle de simple moyen pour les fins d'autrui, ni a fortiori de contraindre l'un à renoncer à lui-même pour devenir l'esclave des fins de l'autre. Si nous voulons agir moralement, nous devons nous poser la question de savoir si l'intention qui est à la source de notre acte peut être universalisable, c'est-à-dire nous poser la question de savoir si tout être humain soucieux de moralité et réfléchissant de manière rationnelle serait capable de reprendre l'intention qui nous anime. Pour Kant, ceci est le critère décisif de la morale et de la moralité.

La représentation de la femme en est scindée : d'une part, la femme en tant que désir, mal, menace à la moralité ; d'autre part, la femme en tant que loi sainte, sublime, figure du primordial, de l'origine. Doit-on, peut-on dire, à partir de là, que la figure de la loi et de sa sublimité est une « *grandiose sublimation* » de la figure de la mère ? Chez Kant nous dit Sarah Kofman, « *c'est la représentation empirique de la loi qui châtré et paralyse la raison, l'émascule en lui ôtant son pouvoir (viril) de force impulsive. Celle-ci, d'un point de vue subjectif, s'appelle le respect. Le respect évite l'émasculat[i]on de la raison en mettant en branle l'imagination transcendante (...). Kant interdit donc la représentation (empirique) mais non l'esthétisation de la loi morale qui, par l'infinité du mouvement de l'imagination qu'elle provoque, est adéquate à la sublimité de la loi.* »¹⁵⁰ S'il en est ainsi, l'économie du respect est une économie de la peur (de castration) il évite la mort de l'espèce humaine et celle de la philosophie qui a toujours identifié le logos et le phallus. Dévoiler la loi alors que Kant proteste soudain dans le dernier texte mentionné, contre une personnification de la loi morale par la figure explicite d'Isis, dévoiler son origine (féminine), signifierait peut-être justement découvrir son hétéronomie, découvrir que quelque chose précède l'a priori lui-même. Ce qui risquerait de défaire tout le système kantien.

Qu'en est-il de l'intuition dite féminine ? Les philosophes qui l'ont traitée, d'Aristote à Bergson en passant par Descartes, Kant, Husserl jusqu'à Heidegger, n'ont jamais sexué cette notion qu'ils ont transformée du passif à l'actif, de l'apparence au savoir.

¹⁵⁰ Sarah Kofman, *Le respect des femmes (Kant et Rousseau)*, Galilée, Paris, 1982. p 48-49

5. La féminité de l'intuition.

Dans les mythes précédemment étudiés, les figures féminines sont toutes dépourvues d'intuition. Lorsque la femme Eve mange le fruit de son désir de connaissance, elle ne connaît rien, ni n'est supposée connaître, pas même qu'elle est nue ! Jocaste qui se bat contre la superstition et qui croit savoir que les prédications des dieux sont fausses n'a pas l'intuition de sa situation incestueuse. La femme n'a donc pas plus d'intuition que l'homme, l'intuition est sans sexe. Comme l'a démontré Kant, l'intuition est une pure intellection dans une approche « transcendante » de la pensée sur la chose en soi et elle vient a priori, dans l'étude des phénomènes. Si comme l'affirme Jacques Lacan, « *la fondation d'un savoir est que la jouissance de son exercice est la même que son acquisition* »¹⁵¹, alors jouir d'être une femme produit cette connaissance fondatrice d'un savoir qui est l'ontologie féminine.

La première chose qui doit nous être donnée pour que la connaissance a priori de tous les objets deviennent possible, c'est le divers de l'intuition. Mais soulignons la difficulté qui demeure posée par l'incommensurabilité de la simplicité de l'intuition et des moyens dont nous disposons pour l'exprimer, forcément impropres : puisque le langage est par essence séparable, il empêche l'expression de l'immédiateté de l'intuition. « Par *intuition* dit Descartes, *j'entends, non pas le témoignage changeant des sens ou le jugement trompeur d'une imagination qui compose mal son objet, mais la conception d'un esprit pur et attentif, conception si facile et si distincte qu'aucun doute ne reste sur ce que nous comprenons.* »¹⁵² Autrement dit : c'est un mode de connaissance immédiat (c'est-à-dire sans raisonnement), saisie directe et instantanée d'un objet par l'esprit.

L'intuition dite « féminine » serait vulgairement cette appréhension des choses sans médiation en le devinant sans d'ailleurs forcément chercher à les comprendre, à les détailler, à les modifier. C'est-à-dire qu'il y aurait dans l'intuition « féminine » une passivité, une réceptivité, une faculté que la femme posséderait (un gène) et qui aiguiserait ses sens jusqu'à lui faire saisir la chose de l'intérieur sans l'étudier. Définissant le sentiment qui accompagne

¹⁵¹ Jacques LACAN, *Séminaire XX, Encore*, Edition du Seuil, Paris, 1975. p. 89.

¹⁵² René DESCARTES, *Règles pour la direction de l'esprit*, 1701 (posth.) [Règle III, trad. G. Le Roy, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, p. 43]

la naissance de l'amour Mercedes Gomez-Ferrer parle « *d'intuition intelligente* »¹⁵³. Il s'agirait d'une intuition parce qu'il n'y a rien en lui de calculé, parce que l'attrait mutuel est instinctif, parce que tout y est en germe. Mais cette intuition si peu calculée, il faut la nuancer de l'adjectif « intelligente ». Cette intuition ne serait reliée ni au savoir, ni au désir mais donnée en soi. Donnée par qui ? De plus cette généreuse donation n'aurait été prodiguée qu'à la femme !

Ainsi, de la philosophie antique à la philosophie classique et contemporaine, il n'y a aucune mention de cette intuition « féminine ». Pourtant la définition qu'Aristote donne de l'intuition se rapproche de celle du sens commun qui la déclare « féminine ». Mais l'intuition a été théorisée par des hommes.

*« La doctrine aristotélicienne du savoir porte à un très haut degré la solidarité des composantes de celui-ci : l'expérience sensible signale ou annonce l'idée dont la noésis¹⁵⁴ prend possession et dont la déduction développe les implications. Dans l'économie du savoir, l'intuition intellectuelle a le rôle initiateur, elle fournit le point de départ et l'orientation des opérations rationnelles »*¹⁵⁵.

Ici, l'intuition devient intuition « intellectuelle ». Comment s'expliquer un si long et si rigoureux questionnement sur l'intuition, sans jamais aborder, ce qui semble pour le moins admis sans débat, la féminité de cette intuition ? Un ensemble de problématiques se noue pour faire part de cet étrange phénomène : première hypothèse, cette notion d'intuition « féminine » est d'emblée décrétée par la philosophie comme idéologique, c'est-à-dire comme l'envers d'un réel et comme une erreur scientifique. En somme l'opinion se trompe, elle est comme ces personnages qui vivent dans la caverne du mythe platonicien et qui croient que le monde est sans lumière et que les êtres vrais sont les ombres. L'intuition « féminine » ne serait alors que l'ombre de l'intuition qui n'est ni « féminine » ni « masculine » mais se veut conceptuelle et opératoire.

Ce rejet de l'intuition « féminine » comme incohérence de l'opinion se marque par le désintérêt des philosophes, non sur la question de l'intuition mais sur la qualification sexuée.

¹⁵³ Mercedes GOMEZ-FERRER, *Une voix de femme*, Paris, Cerf, 2001, p. 33.

¹⁵⁴ Faculté de pensée, action de se mettre dans l'esprit.

¹⁵⁵ N. Mouloud, Op. Cit. P. 45

En effet, si l'intuition est un acte de pensée, alors, elle n'est ni féminine ni masculine, elle opère en tant que telle dans une position féminine ou dans une position phallique. Nous dirons alors que l'intuition n'est pas sexuée et que, si elle s'articule au désir de connaissance de la femme, c'est dans l'unique corrélation de sa non sexuation. C'est-à-dire qu'elle n'est nullement en rapport avec la femme ou constitutive de l'être femme. Dès lors, une femme n'est pas un être qui a de l'intuition, la femme n'en est pas plus pourvue que l'homme.

Conclusion

Cette brève traversée des théories relatives à l'institution sociale nous amène à la conclusion que les femmes sont rendues invisibles sur deux plans : en tant qu'actrices sociales, voire même en tant qu'êtres humains ; et en tant que groupe socialement construit. Ce qui est corrélatif de leur sur-visibilisation comme êtres pensés plus naturels que les hommes. La puissance du chef de famille par exemple constitue un des points les plus problématiques de la théorie classique du droit naturel. L'idée d'une différence naturelle, voire d'une disparité des sexes interprétée plus ou moins explicitement dans le sens de la hiérarchie, y est soutenue ou considérée comme une évidence, même si des qualités spécifiques sont reconnues aux femmes.

Pour Hobbes comme pour Locke, les hommes se retrouvent finalement à la tête des foyers et des nations. Ce sont les hommes non les femmes, qui font le contrat social. La raison de cette subordination, veulent-ils croire, n'est pas inscrite dans l'ordre du monde ; elle ne tient pas à des raisons surannées telle que la supériorité de l'esprit sur la matière ou la domination historique que Dieu octroya à Adam. Pas plus qu'ils ne semblent vouloir l'attribuer à la « pure nature », où un enfant serait plus porté à obéir à sa mère qu'à son père. En fait, il semble qu'elle se soit affirmée au fil de l'histoire, à la suite d'une série de luttes qui laissèrent les femmes dans une position inférieure.

Les situations des hommes et des femmes ne sont pas le produit d'un destin mais sont d'abord des construits sociaux. Hommes et femmes sont bien autre chose qu'une collection d'individus biologiquement distincts. Ils forment deux groupes sociaux qui sont engagés dans un rapport social spécifique : les rapports sociaux de sexe.

Dans certaines sociétés, ce qui distingue l'homme de la femme est moins le sexe que le pouvoir de fécondité. La femme stérile a un statut particulier. Dans certains pays d'Afrique noire par exemple, elle est assimilée à un enfant : *« ce qui donne à la jeune fille le statut de femme, ce n'est pas la perte de virginité, ni le mariage : c'est la conception. Il suffit d'une grossesse dont il importe peu qu'elle soit suivie d'une fausse couche ou d'une naissance. La femme stérile n'est pas considérée comme une vraie femme ; elle mourra jeune fille immature et sera inhumée dans le cimetière des enfants »*¹⁵⁶.

De notre troisième chapitre, nous pouvons dégager quelques lignes de force :

- ⇒ Le rapport de domination apparaît comme constitutif des rapports sociaux entre les sexes et comme déterminant des modes d'appréhension et des places dans le jeu social de chacune des deux catégories de sexe. En cela, ce rapport s'apparente à d'autres rapports de domination. Mais il a toutefois ses spécificités, telles sa permanence dans l'histoire et sa transversalité dans l'ensemble des rapports sociaux.
- ⇒ Les phénomènes d'asymétrie entre les deux catégories de sexe, constatés tant dans les représentations que dans les conduites, ne sont interprétables que mis en relation avec une hiérarchie sociale qui assigne aux femmes des places et des statuts inférieurs à ceux des hommes. Cette relation asymétrique, qui génère discrimination et attitudes discriminatoires, est omniprésente dans la réalité culturelle et sociale. C'est ainsi que, contrairement à ce qu'on pourrait croire, elle apparaît aussi dans les mythes et les pratiques androgynes. Particulièrement manifeste dans la valeur « générique » attachée au sexe masculin, en contraste avec le caractère « spécifique » du sexe féminin, elle peut aller jusqu'à l'absorption pure et simple du féminin par le masculin ou jusqu'au rejet de la femme hors de l'humain. Ce qui apporte, notons-le au passage, une réponse définitive à la vieille question « la femme a-t-elle une âme ? »...
- ⇒ Les représentations de l'identité sont le lieu d'une dichotomie particulièrement affirmée : les marqueurs de l'identité féminine sont situés du côté de la nature, ceux de l'identité masculine du côté de la culture ; autre façon de dénier aux femmes leur spécificité humaine.

¹⁵⁶ Françoise HERITIER, *Le fait féminin*, Fayard, 1978, p. 392. Elle montre que le sort de la femme stérile est tragique. Comme les Samo redoutent que le corps qui n'a jamais connu la douleur de l'enfantement, la déchirure des reins, connaisse ces souffrances après la mort, il est d'usage en certains endroits du pays Samo de procéder sur la femme stérile, avant de l'enterrer, à une opération qui vise à lui briser les reins.

➤ Plusieurs auteurs ont montré comment, dans l'histoire, des mouvements de « dénaturalisation » de la différence des sexes se sont transformés, parfois de façon paradoxale, en une « renaturalisation ». Celle-ci passe soit par la résurgence en force du déterminisme biologique, soit par l'assimilation des femmes à la nature et des hommes à la culture. Les mécanismes de la domination, dans leur permanence, ont donc toujours tendance à se camoufler derrière la nature.

➤ L'étude des conditions nécessaires de l'accession des femmes au statut de sujet social montre qu'une de ces conditions réside dans les stratégies qu'elles élaborent elles-mêmes pour résister à leur domination.

D'où, affirmer et refuser tout à la fois la « différence des sexes » devient l'énigme incontournable que traînent avec elles les féministes. Dès lors, les théorisations, les pratiques de subversion, les utopies, les luttes individuelles ou collectives qu'elles entreprennent depuis deux siècles sont vues comme des tentatives pour résoudre cette énigme, fonctionnant à la manière d'un paradigme, c'est-à-dire d'un ensemble de valeurs, de croyances partagées, de schèmes cognitifs qui, d'une part, structure une vision du monde partagée par une communauté et, d'autre part, propose des solutions concrètes d'action. Cette perspective permet de penser à la fois la variabilité produite, par le féminisme, dans la conceptualisation de la différence des sexes et la permanence de l'énigme, consubstantielle à son existence.

En somme, les relations entre hommes et femmes sont entrées dans une phase nouvelle, ambiguë et complexe. Dès lors, faut-il représenter les femmes comme identiques ou différentes des hommes ? L'aspiration à l'égalité entre hommes et femmes peut-elle se conjuguer avec la reconnaissance et la valorisation des différences entre eux ? La forte demande d'égalité est-elle compatible avec la revendication, qui ne paraît pas avoir totalement disparu, de mesures spécifiques de protection pour les femmes ? L'égalité ne constitue-t-elle pas un piège ?

CONCLUSION DE LA PREMIERE PARTIE

Le mythe d'Androgyne, la lecture du récit des origines, chapitres 1 à 3 du livre de la Genèse, le mythe de Jocaste et d'Antigone, tragédies qui personnifient les conditions de l'être femme, nous ont initiés au thème de la différence sexuelle. Cette différence, avons-nous vu est présente dès les origines de la philosophie. En réalité, le questionnement des philosophes sur les femmes, atteste de ce qu'elles sont, à savoir les « autres » du sujet parlant et pensant mais aussi du sujet désirant.

Principe organisateur des sociétés, ces dernières interprètent diversement la différence sexuelle. Partout, on cultive cette différence et on établit une hiérarchie entre les sexes : le masculin domine le féminin et même l'efface pour figurer à lui seul le genre humain. Il se pose alors la question de la place de la femme dans l'institution sociale. Cette construction de l'inégalité entre hommes et femmes reflète les différences de traitement qui existent dans la société. Les discours religieux ne sont pas en reste dans l'approche de cette différence des sexes. Reconnaître aux femmes la même dignité humaine et leur place à part entière c'est contribuer à l'humanisation de notre monde.

Dans la Grèce classique et dans la société hellénistique, les différences entre hommes et femmes dans les rôles reproductifs constituaient un paradigme qui indiquait la « véritable essence » de l'homme et de la femme et prescrivait la forme de leur vie. Pour les hommes libres, c'était une règle de libération ; pour les femmes, libres ou esclaves, c'était une règle de subordination et d'astreinte. Toute contestation des rôles sociaux prescrits aux femmes exigeait donc qu'on s'attaque au système familial centré sur le paradigme reproductif.

Retenons que la première couche inconsciente, concernant les rapports de l'homme et de la femme s'est constitué, très tôt. Par la suite, l'idéologie s'est emparée de cette dichotomie première, et l'a étendue à tous les niveaux de la vie et à tous les aspects particuliers de la connaissance.

Au terme de ce long débat sur l'identité/égalité/différence, nous pouvons dire que la différence des sexes et le féminin s'entrecroisent avec la critique du même, de l'identique et de l'Un. Avec le féminin, c'est l'autre, le multiple qui entrent sur la scène philosophique.

Tout le problème est de ne pas retomber dans les pièges de l'attribution à « *la femme* » de caractères fixes, d'un rôle fonctionnel, de faire agir la différence, comme « *une structure formelle qui découpe la réalité dans un autre sens et conditionne la possibilité même de la réalité comme multiple* ». ¹⁵⁷

L'identité féminine ne se limite pas à ce que les femmes pensent ou penseraient d'elles-mêmes. Elle est aussi l'image que la culture leur transmet et qui leur est imposée par l'ordre symbolique en vigueur. Il existe en plus la réalité du vécu féminin, de l'expérience. Il faut prendre cette dernière, ainsi que l'identité mimétique transmise par l'autre, comme s'il n'y avait pas de contradiction entre les deux.

La combinaison des notions d'égalité et de différence pense la différence sexuelle comme n'impliquant pas une essence à proprement parler, mais une détermination du social par le biologique ; cette détermination cependant n'est que partielle, elle ne détermine pas des « essences », mais seulement des rôles sociaux différents. L'égalité est un principe, mais elle est conçue comme égalité formelle : les inégalités entre les femmes et les hommes sont pensées comme découlant de rôles sociaux différents eux-mêmes pensés comme découlant de la nature. Il n'est donc pas question de « corriger » ces inégalités qui ne sont d'ailleurs pas vues comme telles, ou si elles le sont, qui sont vues comme inévitables.

Le progrès des connaissances en anatomie et physiologie de la reproduction fournissent les données de base indispensables à de nouvelles définitions de la différence sexuelle. De fait, il est purement et simplement exact qu'hommes et femmes se partagent entre deux sexes. Suivant cette approche, la ruine du modèle unisexe et le triomphe des deux sexes résultèrent d'un enchaînement de développements en d'autres domaines, plus primaires. Les structures économiques, intellectuelles et politiques connurent des changements démontrables qui se soldèrent par un changement également démontrable touchant l'intelligence du corps sexuel. Autrement dit, c'est quelque part au XVIII^{ème} siècle que vit le jour ce que, nous pouvons appeler le corps moderne.

Ainsi, dans l'histoire de la civilisation masculine, l'homme passait pour le représentant de l'humanité. Tandis que la femme n'était que le « *négatif* » de l'homme, son autre. La

¹⁵⁷ Emmanuel LENIVAS, *Le Temps et l'Autre*, Montpellier, Fata Morgana, 1979 ; Paris, PUF. P. 77- 78.

femme a souvent été considérée comme un prolongement de l'homme, et seulement comme telle. D'où les fictions névrotiques et les transports hystériques, d'où la passion de l'ambivalence. Dans la conscience populaire, la femme est tantôt Carmen, tantôt Joconde, tantôt dame de pique : c'est la variante sadique. Dans d'autres cas au contraire, elle est Ophélie : c'est la variante masochiste. Ici, on la met sur un piédestal, là on la traite en esclave : fée ou sorcière¹⁵⁸, vierge ou putain, Eve pécheresse ou Marie immaculée. La femme inspire répulsion ou respect, elle charme ou effraie. Elle est, comme le disait Freud, le « continent noir ». Dans presque toutes les civilisations, on rencontre des traces d'hostilité ou de crainte à son endroit¹⁵⁹. L'égalité est suspendue à l'identité, une identité calquée sur le modèle masculin, qui rejette dans l'ombre les caractéristiques féminines mais non celles des hommes prises comme référence. C'est ce qui ressort de l'analyse de l'institution sociale chez Hobbes et Rousseau, voire même du respect des femmes comme nous l'avons déjà vu avec Kant.

Il y a une différence entre être femme et être féminine. Être femme est une caractéristique qui se fonde sur la nature. Être féminine est une caractéristique qui est une acquisition culturelle. Peut-être est-ce un faux débat : tout est naturel et tout est culturel en l'homme, ce n'est qu'une différence de concept et de point de vue qui nous fait privilégier soit ce que la nature a fait, soit ce que la culture reprend, modifie, interprète.

La féminité est, en langage platonicien, une essence, elle est intemporelle, tandis que l'image culturelle de la femme est elle, temporelle, de même que le féminisme lui, est historique. L'essence ne se laisse rencontrer que dans la dimension de l'intériorité. L'âme porte en elle à la fois le féminin et le masculin, il y a des valeurs qui sont plus orientées d'un côté et de l'autre.

¹⁵⁸ Pendant des siècles, l'Europe a cru en l'existence de personnages maléfiques cherchant à nuire à autrui, qu'elle nommait « sorciers » mais qu'elle imaginait généralement comme de sexe féminin. La sorcellerie serait affaire de femmes. Qu'en est-il de l'Afrique où l'existence de la sorcellerie est affirmée dans la quasi-totalité des sociétés ? Quel rôle jouent les femmes dans ce phénomène ? Dans certaines populations, rares il est vrai, les hommes sont considérés comme incapables de pratiquer la sorcellerie et il n'existerait que des sorcières. cf. *Femmes plurielles. Les représentations des femmes discours, normes et conduites*. Sous la direction de Danielle JONCKERS, René CARRE, Marie-Claude DUPRE p.189-201.

¹⁵⁹ Gabrielle RUBIN, *Les sources inconscientes de la misogynie*, Paris, 1977.

Il est assez remarquable de constater que cette dimension intérieure peut-être appréhendée en contradiction avec la nature biologique. Est-ce seulement une question d'image culturelle ? Non. Le problème ne se pose que parce qu'il y a une question d'identité. Si je pense être un homme, si je pense que mon identité est masculine, et que la nature a fait de moi une femme, alors cette recherche de l'identité précipite la difficulté d'être dans un corps que je ne reconnais pas mien. Peut-être que je me trompe et que ma véritable identité est au-delà de cette opposition masculin/féminin. Les valeurs de la féminité ne se réduisent pas à une caricature, telle que la femme-objet, pas plus qu'elles ne sont pleinement éclairées par le militantisme féministe.

La différence qui caractérise hommes et femmes est donc comme telle insignifiante ; son importance déterminante et socialement structurante est un effet des rapports de pouvoir. C'est le « *On ne naît pas femme, on le devient* »¹⁶⁰, et on le devient à partir de la domination exercée par les hommes sur les femmes, quelles que soient les origines ou les formes de cette domination et les causes qui l'ont rendue possible. L'égalité est ici couplée à l'identité, Il ne s'agit pas seulement de postuler les mêmes droits pour les hommes et les femmes mais de dissoudre les catégories d'hommes et de femmes. Il s'agit de penser chaque homme, chaque être humain, comme un sujet autonome égal aux autres sujets et partageant la même raison.

En définitive, le principe organisateur de la catégorisation de sexe semble bien être celui qui sous-tend la construction du système du genre : le rapport de domination des hommes sur les femmes. Englobement, assimilation, invisibilisation, « complémentarité », hiérarchisation, tensions, telles sont les relations instaurées par la construction du masculin et du féminin, qui rendent possibles et créent les inégalités de sexe.

En achevant cette première partie, je vois tout ce qui manque, tout ce qui fait défaut. L'absence de philosophème « différence des sexes » tient à l'empiricité fondamentale de la différence sexuelle ; celle-ci est un fait à partir duquel l'humanité se pense. Construire l'objet « différence des sexes » ne serait possible qu'à travers une lecture de la tradition et une mise à l'épreuve de ses concepts. Le statut incertain de la différence des sexes dans la tradition philosophique se présente comme une monnaie, un lieu d'échange, un espace discursif où le sexe est à la fois pour lui-même et pour autre chose.

¹⁶⁰ Simone DE BEAUVOIR, *Le Deuxième Sexe*, Paris, Gallimard, 1976, Tome 1. p. 185

Il y a une vingtaine d'années, l'état du savoir académique sur les hommes et sur les femmes se traduisait par une multiplicité de travaux et écrits de toutes disciplines sur la femme et sa spécificité et rien de tel sur l'homme. Pourtant, les femmes étaient et sont encore très systématiquement écartées de la constitution du savoir général, les connaissances sur l'humain étant établies à peu près exclusivement à partir des hommes. La prise en compte de ce paradoxe apparent, sous l'impulsion du mouvement des femmes et dans le cadre d'un examen critique des démarches scientifiques, a marqué un tournant dans l'orientation d'un nombre important de travaux.

C'est à ce niveau de la réflexion que se produit le changement de paradigme. En effet, le paradigme de l'identité/égalité/différence ne parvient plus à expliquer de manière adéquate et satisfaisante la différence des sexes.¹⁶¹ L'ancien paradigme se manifestait par une approche rationnelle, mécaniste, dualiste, réductionniste pour expliquer les phénomènes touchant aux nombreux aspects de la vie. Les découvertes de notre dernier siècle ne correspondent plus aux explications de l'ancien paradigme et nous obligent à élargir notre conception du monde.

Le nouveau paradigme émerge de plusieurs constatations. D'abord, pour nous faire une représentation de la réalité, nous la cartographions, ce qui nous implique comme sujet et nous rend incapables d'une objectivité totale. Il devient important d'examiner les différents aspects du sujet-observateur, l'être humain. Ces aspects, le corps, le cerveau, les émotions, l'esprit et la conscience, non seulement ne sont pas totalement disjoints dans les faits mais interagissent. L'intérêt que présente la notion de paradigme est de permettre d'envisager la co-présence de différentes configurations aujourd'hui encore.

Le passage d'un paradigme à un autre étant de l'ordre de la révolution, nous allons dans cette deuxième partie saisir l'endroit où elle se loge pour pouvoir l'analyser. C'est ce qui nous pousse à dire que le paradigme du sexe/genre correspond aux années 70. Il s'agit de la deuxième vague dans la périodisation du féminisme. Point minuscule sur la ligne de l'évolution humaine, les années soixante, quatre-vingts ont transformé le rapport entre

¹⁶¹ Cf. Thomas S. KUHN, *La structure des révolutions scientifiques*. Paris : Flammarion. 1983, p. 205. Pour l'histoire des sciences kuhnienne, l'imposition d'un autre paradigme, l'ancien étant remplacé en totalité ou en partie, est une affaire de conviction et de persuasion. Ainsi, même si des théories nouvelles rendent possibles des prédictions différentes, aucune accumulation de preuves ne saurait démontrer leur validité supérieure. Dans ce cadre, il est entendu que « les termes, les concepts et les expériences se trouvent les uns par rapport aux autres dans un nouveau rapport.

hommes et femmes dans une large partie du monde sans qu'on en ait encore pleinement pris conscience aujourd'hui.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

DEUXIEME PARTIE.

**LE PARADIGME
DU SEXE/GENRE**

**DEUXIEME REPONSE A L'ENIGME
DE LA « DIFFERENCE DES SEXES » :
PENSER LE GENRE**

Introduction

A l'heure où les repères sociaux s'évanouissent, où s'impose la plasticité des rôles sexuels, où les femmes peuvent choisir de ne pas être mères, la différence spécifique entre l'homme et la femme devient de plus en plus difficile à cerner. La mise en lumière croissante de notre nature bisexuelle achève de nous désorienter. A part l'irréductible différence chromosomique, nous voilà réduits aux distinctions par le plus et le moins. Selon Badinter, « *chacun mesure qu'on ne bouleverse pas impunément la relation entre homme et femme. Au carrefour de la nature et de la culture, elle n'est pas seulement le paradigme de toute société, elle influence aussi notre être le plus intime. Nous avons voulu modifier les rapports de pouvoir au sein de notre société et nous nous retrouvons en train de changer de nature, du moins en percevons-nous des aspects restés jusque-là inconnus. Nos certitudes les plus primordiales sont ébranlées et transforment les évidences en problèmes* »¹⁶².

Si l'on a pu définir le patriarcat par le contrôle de la fécondité des femmes et la division sexuelle du travail, les vingt dernières années sont marquées par une double conquête féminine : la maîtrise de leur fécondité et le partage du monde scientifique et économique avec les hommes. Depuis lors, elles ne sont plus des objets.

Le premier chapitre essaiera de montrer comment la notion de genre s'est développée à partir de celle des rôles des sexes. Penser le genre c'est repenser la question de son rapport au sexe, et pour penser cette question, il faut la poser, ce qui implique que l'on abandonne l'idée qu'on connaît la réponse. Le genre est un projet, une capacité, quelque chose que l'on poursuit.

Le deuxième chapitre examinera la notion de « *conscience de genre* » avancée notamment par Eleni Varikas¹⁶³ à propos des femmes grecques du XIX^{ème} siècle pour désigner le sentiment d'une similarité de condition et de destin exprimé par un « *nous les femmes* » qui peut aussi bien préluder à un féminisme ardemment égalitaire qu'ancrer les femmes dans

¹⁶² Elisabeth BADINTER, *L'un est l'autre. Des relations entre hommes et femmes*. Odile Jacob, 1986. p. 259-260.

¹⁶³ Eleni VARIKAS, *La révolte des Dames. Genèse d'une conscience féministe dans la Grèce du XIXème siècle*, thèse, université Paris -VII, 1988.

l'acceptation de leur irréductible différence. C'est donc l'expression d'une « conscience de genre » entendue ici comme l'expression d'une identité à la fois personnelle et collective, et définie par les expériences communes vécues par les femmes.

La question du rapport entre sexe et genre est non seulement parallèle à celle du rapport entre division et hiérarchie, mais elle est la même question. Un bilan sur la réflexion des féministes nous permettra de voir leur parcours novateur. Avec l'accumulation des études prouvant, domaine par domaine, l'arbitraire des rôles de sexes et le non-fondé des stéréotypes, l'idée d'une indépendance du genre par rapport au sexe, ou plutôt, puisque cela ne concerne que les contenus, des genres par rapport aux deux sexes, progresse. La part reconnue à ce qui, dans « *les rôles sexuels* » et les places sexuelles, est construit et non déterminé par la biologie s'agrandit. Certes, la ligne de partage entre ce qui est de l'ordre de la nature n'est pas tracée par tout le monde au même endroit ; le contraire serait étonnant. Il est normal que ce débat reste ouvert.

Les pionnières, ces femmes « exceptionnelles » qui déplaçaient les frontières, devaient toujours affronter individuellement le soupçon qui pesait sur leur féminité : étaient-elles bien des femmes, celles qui sortaient du pré carré de leur sexe ? Le cas de George Sand¹⁶⁴ auteur du XIX^{ème} siècle est à cet égard exemplaire. C'était bien le problème de Virginia Woolf, Hannah Arendt ou de Simone de Beauvoir¹⁶⁵. Pour Badinter, « *la mort du patriarcat résulte d'un double bouleversement : le père a perdu son prestige et Eve modifie la donne. Le XVIIIème siècle et le XIXème siècle avaient dépossédé le père de son parrainage divin, le*

¹⁶⁴ Celle dont Flaubert disait qu'elle était le « seul grand homme » du siècle, tout en faisant l'hypothèse qu'elle pourrait bien être du « troisième sexe », tergiversait. Tantôt elle revendiquait sa féminité, voire sa maternité dont elle se faisait bonheur et gloire, y voyant l'ancrage, voire la destinée de toutes les femmes... Tantôt, elle la récusait énergiquement, dénonçant l'esclavage des femmes, scellé par le mariage, marque d'un patriarcat qui rendait à ses yeux présentement impossible l'accès à la citoyenneté politique : d'où son refus cinglant de la candidature que des femmes lui offraient en 1848. Sand acceptait le sexe, dont elle niait parfois la différence même : « il n'y a qu'un sexe. Un homme et une femme, c'est si bien la même chose que l'on ne comprend guère les tas de distinctions et de raisonnements subtils dont se sont nourries les sociétés sur ce chapitre-là » disait elle.

¹⁶⁵ Tout comme Simone de Beauvoir, les intellectuels veulent libérer les femmes des mythes qui les emprisonnent, et consacrent de nombreux articles au dualisme « mythes et réalités ». Mérie GREGOIRE, « mythes et réalités », *Esprit*, nouvelle série, n° 5, mai, 1961 ; Andrée MICHEL, « la personne, la femme et le mythe », *Maternité heureuse*, n° 12, 1960 ; Andrée MICHEL et Geneviève TEXIER, *La condition de la Française d'aujourd'hui*, volume I : Mythes et réalités, Paris, Gonthier, 1964.

*XXème siècle achèvera de lui retirer son autorité morale et l'exclusivité du pouvoir économique*¹⁶⁶.

Une relecture de Lévinas nous permettra de poser la question de la motivation philosophique indépendante de la notion du « sexe faible » qui, de nos jours, ne semble plus être qu'un cliché. Dans cette relecture, ce que nous soulignerons, c'est le danger que comporte toute élaboration philosophique d'un concept qui se fait à partir d'un langage donné, sans se débarrasser d'abord de la sémantique historique acquise et partagée.

Enfin, le troisième chapitre nous permettra d'abord de voir comment à travers « *un regard de garçon* » Freud a répondu à la question infantile de la différence des sexes. Incidemment, le cas de la petite fille est immédiatement assimilé à celui du garçon de sorte que celle-ci ne peut qu'envier intensément le précieux attribut masculin et que sa féminité en est définitivement inscrite dans la *logique du manque* et de la castration que l'enfant viendra au mieux réparer. Une fois programmée, cette logique androcentrique va marquer l'ensemble de l'histoire de la sexualité féminine au point de faire dériver le désir d'enfant de la castration et de la trop fameuse « *envie du pénis* » attribuée à la fille. Ainsi, la structure œdipienne de l'inconscient constitue la matrice de la théorie psychanalytique. Mais quel est ce désir qui n'en est pas un ?

Une perspective moins historiciste, cherchant moins dans l'enfance la genèse du désir, nous permettra ensuite, d'interroger davantage les positions masculine et féminine dans la vie sexuelle génitale. Il n'est pas toujours facile de distinguer ce qui est attribuable, d'une part, à la fonction sexuelle et, de l'autre, à la discipline sociale comme nous le montreront Nancy CHODOROW, Karen HORNEY et Mélanie KLEIN.

¹⁶⁶ Elisabeth BADINTER, o.c., p. 224.

CHAPITRE I

**QUAND LES FEMMES S'EN MELENT :
GENERALISATION DE LA QUESTION DU GENRE.**

Introduction

Le genre est un outil pour analyser l'organisation sociale de la différence des sexes, mieux, un concept pour penser la domination hommes/femmes. Comment expliquer qu'il soit si difficile de l'introduire dans les recherches philosophiques ? Aujourd'hui encore, les hésitations des chercheurs perdurent, malgré les doutes épistémologiques qui polluent les certitudes positivistes. La polysémie du mot, l'illisibilité de son emploi dans le mode de penser le politique, l'apparence statique d'une catégorie (féminine) - reflet de l'espèce supposée (femme) -, le donné de la fonction grammaticale qui la désigne semblent inconciliables avec l'historicité d'une construction sociale de la différence. Toute la difficulté de l'usage du genre, comme outil d'analyse des sociétés, se trouve placée devant cette alternative : faut-il décrire ce qui est, ce qui est advenu, ce qui se fait ? Ou, au contraire, est-il nécessaire d'interroger les données historiques comme des représentations sociales qui participent de la construction des catégories, objets d'étude. Le bon usage du genre suppose de prendre en compte la conflictualité entre les deux volets de cette alternative.

Si la résistance des disciplines se focalise sur le mot, c'est, me semble-t-il, pour éviter le questionnement critique d'une apparence, celle d'une invariante complémentarité entre le masculin et le féminin. Certes, il ne s'agit pas d'inventer une guerre des sexes, inintelligible dans une vision ordinaire des conflits. Il s'agit d'analyser un système social où l'antagonisme de sexes se révèle fondateur des dispositifs hiérarchiques des sociétés, ce qui suppose de penser historiquement les enjeux de pouvoir à l'œuvre dans les pratiques de domination des hommes sur les femmes.

Cette réalité conflictuelle, irréductible aux formes d'exploitation et d'aliénation de type économique, a trop souvent été déniée par les disciplines, malgré le renouvellement des réflexions épistémologiques dans de nombreux domaines, sociaux et culturels. On a procédé par analogie, par ressemblance, par identification entre catégories « soumises », en reléguant la domination hommes/femmes dans un ailleurs improbable, en deçà des conflits de classes et aux confins des luttes de races.

Le premier terme clé qui se présente lorsqu'il est question de la femme, est celui de « Nature »¹⁶⁷. Tout le problème de la femme semble devoir être résolu lorsqu'on aura exploré suffisamment sa nature. Qu'est-elle ? Comment la définir ? Il semble avéré que la femme est un phénomène descriptible et classifiable, et que si l'on possédait la formule exacte de sa nature, on pourrait alors établir un programme cohérent pour résoudre les problèmes féminins. S'agit-il d'une différence essentielle ou d'une nature féminine irréductible ? Autrement dit : la féminité est-elle un artifice de culture, ou une différenciation de nature ? Quand les femmes s'en mêlent les concepts de « nature » et « d'essence » retrouvent un sens nouveau.

Sans entrer dans trop de nuances philosophiques, nous allons essayer de dégager les différentes manières d'exprimer ce fait de la « nature » propre d'un être, ou d'une série d'êtres parmi les autres, et de la possibilité de la penser, de la définir, de l'exprimer. D'où l'approche intéressante de Jacques Derrida dans sa théorie de la déconstruction qui nous permet de passer des oppositions conceptuelles au couple de concepts. Dès lors, la différence des sexes est-elle ontologique ?

1. Le destin, c'est l'anatomie :

application au niveau des objets naturels et de l'homme.

• Première application : les objets naturels.

On définit la « nature » d'un corps chimique en isolant, par analyse, puis en liant synthétiquement dans une formule, ses propriétés fondamentales, sa structure atomique, le système de relations qui lie ces différents éléments de façon stable. H₂O exprime par exemple l'« essence » de l'eau, en donnant sa structure définie à partir de l'observation de ses éléments constituants et de ses propriétés, ainsi que de sa place dans le système général des corps. Et cette formule est exhaustive à son niveau. Il y a donc ici une « essence » qui est tout entière « nature », les deux termes sont interchangeables. En effet, l'être visé se donne à l'esprit connaissant comme entièrement fait de relations stables, déterminables, intelligibles,

¹⁶⁷ Par *nature*, on entend – dans le contexte traditionnel – ce qui constitue les caractères propres d'une existence donnée, et ce qui oriente en quelque sorte son devenir. Il est dans la nature du feu de brûler. Il est dans la nature du gland de devenir un chêne et certainement pas un abricotier, il est dans la nature du bouton de rose de devenir une rose et pas un lilas, ou un tournesol. La nature contient en germe les virtualités qui sont appelées à se réaliser, conformément à la Nature, conformément aux lois de la Nature, lois non humaines qui déterminent le devenir de toutes choses.

générales, comme un nœud précis, à l'entrecroisement de séries naturelles constantes. Si ce qui est connaissable, c'est ce qui est prévisible et calculable, on peut dire que la « nature » de l'eau est connue.

Cependant cette connaissance va sans cesse se modifiant en fonction de l'approfondissement de la connaissance des déterminismes, et de son autocritique. Si bien qu'à chaque pas, la « nature » de l'objet envisagé n'est jamais adéquate rigoureusement, n'exprime pas son « tout », son « essence » qui recule sans cesse au-delà de l'intelligibilité. Le fond de l'être de la chose et sa raison d'être sont inaccessibles à une connaissance toujours en chemin, et qui remet constamment en question ses propres instruments, ses concepts, son langage, ses points de repère. Cette variation de l'essence en tant que telle est d'ailleurs indifférente à la science elle-même, qui considère cette quête de l'être, de l'absolu objectif, de l'essence de la chose au sens philosophique.

La nature ou l'essence des choses tend donc à être définie comme objet de définition, système de relations et de propriétés, mouvement déterminable de développement, processus identifiable et prévisible. Elle est pure donnée de la connaissance, explorable, intelligible. En outre l'objet naturel est indifférent, il est étranger au monde des valeurs, c'est le regard humain qui lit en lui la vérité de ses lois et de ses rapports, la beauté de son apparence, la puissance de son énergie. On s'aperçoit alors que l'ordre de la Nature, c'est la lecture qu'en fait l'homme. Le sens de la Nature n'existe que pour une connaissance, il est dévoilé par l'intelligence humaine, qui ne peut donc y être comprise et qui se situe à distance, sur un autre plan. Le sujet qui déchiffre le sens, l'homme qui questionne, pose le problème de sa propre essence en tant que questionneur. On se trouve alors en présence du deuxième cas : comment peut-on définir l'essence de l'être humain ?

• Deuxième application : l'homme

Si l'on veut appliquer le système de déchiffrement des objets naturels à l'homme, donné d'abord lui aussi comme objet naturel, on s'aperçoit qu'il échappe et fuit. « *L'homme passe infiniment l'homme* », dit Pascal. Il est objet naturel, et simultanément, il ne l'est pas. Il est œil vu et regard voyant. Il est objet du monde, et il est en même temps « extra-mondain ». Le point où cela éclate, c'est son imprévisibilité. Sa « nature » au sens d'essence, c'est

précisément d'échapper à la Nature. Il est toujours au-delà de toute définition qui le vise.

Et c'est pourquoi l'« essentialisme » de la philosophie classique est traité de « chosiste » par l'existentialisme car, à vouloir cerner l'être humain dans une définition, on le réduit à ne plus être dans son existence que le déroulement mécanique et prévisible d'un plan, le récitant d'un rôle écrit d'avance, l'objet d'un Destin qui écrase toute option, que l'auteur de ce plan soit une Nature cosmique impénétrable, ou un Dieu fabricant d'automates, comme semble le penser Sartre. Sa « nature », en ce sens, ne pourrait être que détermination, sa destinée serait immanence, son « pour-soi » ne serait plus qu'un « en-soi », - traduisons qu'il ne serait plus sujet, mais objet, chose sans intériorité ni conscience.

Or l'essence de l'homme, ce qui permet de le désigner, de le distinguer, de le prendre comme objet de pensée, comme « cogitatum », c'est justement qu'il ne peut être un objet défini stable, c'est qu'il est sujet, c'est qu'il est raison, qu'il pense le monde, qu'il se pense soi-même, c'est qu'il est cogito. Sa facticité, le fait qu'il est donné à lui-même, qu'il ne se donne pas l'être, est ouverture, interrogation, distance, question. En d'autres termes, son essence c'est d'ex-ister, c'est-à-dire d'être situé à distance de soi-même. C'est d'être conscient de son « mystère », au sens de Gabriel Marcel¹⁶⁸.

La « nature », l'essence propre de l'homme n'est donc jamais donnée, elle est à la fois mystère et engagement, absence et présence, angoisse et certitude, déchirement et communion, distance et proximité : son existence dans le monde, en tant qu'objet du monde, lui apparaît comme une question posée, comme un appel à être, auquel il lui faut répondre, et répondre de façon sensée, en dévoilant son propre sens, sa propre valeur, et sa propre situation dans le monde de l'être, auquel il appartient, dans lequel il est donné à lui-même, mais à distance. Il est ambiguïté, problème, il n'est jamais donné dans la clarté d'une intelligibilité totale et fermée, d'un système. Peut-on dès lors encore parler d'une « essence » féminine ? Comment définir la nature féminine sans retomber dans les vieux clichés ? Comment parler de « nature » sans mettre en péril la liberté ? A ces questions difficiles, les réponses sont

¹⁶⁸ Gabriel Marcel, *Le Mystère de l'Être*. 1951. L'auteur rompt avec le rationalisme strict qui voudrait exprimer tout l'univers en termes d'intelligibilité, pour laisser au mystérieux sa place et son poids. Nous sommes engagés au sein d'un monde concret et inépuisable, irréductible aux abstractions appauvrissantes de l'intellectualisme. « *Le problème* est quelque chose qu'on rencontre et qui barre la route... *Le mystère* est quelque chose où je me trouve engagé, dont l'essence est par conséquent de n'être pas tout entier devant moi... » Le mystère a une priorité manifeste sur le problème, le premier étant de l'ordre de l'inquiétude, le second appartenant à la curiosité.

multiples et opposées.

2. « L'essence féminine ».

L'essence, tout d'abord, c'est ce qu'est un être, ce sont ses qualités, c'est ce qui le distingue d'un autre. C'est ce qui constitue la « nature » d'un être, par opposition au fait d'être, qui est ce qu'on appelle l'existence. Ce qui fait qu'une chose est celle-là, se distingue de toute autre. Selon Descartes, l'essence* et la nature d'une chose sont identiques, et c'est pourquoi l'essence est inséparable de la chose. C'est ce par quoi la chose est ce qu'elle est. C'est, à un autre point de vue, ce qui est considéré comme le fond de l'être par opposition aux variations ou changements superficiels ou passagers, les « accidents ». C'est le permanent sous le changeant, l'un sous le multiple. C'est donc l'intelligible, c'est l'objet de la définition, c'est ce que Socrate et Platon cherchent à atteindre par la dialectique. De là, avec eux et leurs disciples, on vient facilement à penser que l'essence d'une chose, c'est l'intelligible pur, l'Idée en soi, « *le pur, le toujours existant, l'impérissable, ce qui est toujours pareil à soi-même* »¹⁶⁹.

Autrement dit, la nature ou l'essence est ce point focal qui concentre les rayons de la connaissance, et dont en même temps émane la lumière de l'intelligibilité c'est le point de visée sur un être. Mais cela ne veut pas dire qu'il soit en lui-même limpide et que l'on puisse le cerner, le posséder totalement ; au contraire, c'est le nœud du mystère de l'être. Que signifie dès lors l'essence des objets et de l'homme ?

Si l'essence archétypique, en tant que donnée, est à transcender toujours pour viser le seul Archétype qui n'est plus définition, c'est-à-dire détermination et donc aliénation, mais liberté, alors il devient impossible d'enfermer la femme, être humain, dans la définition statique d'une essence de la féminité, définition d'ailleurs très variable, mais qui prétend cependant être décisive et exprimer ce qu'est la femme en elle-même, fondamentalement, au cœur de son être, quelle que soit sa liberté, quels que soient ses « accidents » sociologiques, psychologiques, somatiques. Autrement dit, « *la féminité qui n'est ni nature, ni essence, ni même condition ? est seulement une « situation » indiquée à travers les données physiologiques, mais toujours modifiables par la force de la volonté et de l'esprit* »¹⁷⁰.

¹⁶⁹ Phédon, 78 d.

¹⁷⁰ Mona OZOUF, *Les mots des femmes. Essai sur la singularité française*, Gallimard, 1995. p. 306.

Concrètement, en me proposant, à moi, femme, la conformité à l'Archétype de la féminité comme étant mon être propre, mon essence, on m'enferme dans la répétition, donc dans le Mythe, dans l'a-temporel et dans l'irréalité, on me rejette à un mode de représentation du monde étranger à l'explosion de ma liberté, qui est création de moi-même. On me chosifie. Il faudrait, pour faire cesser toute équivoque, insister sur ce que cette « essence » qui est mon authenticité, ma vérité, n'est pas un modèle intemporel, préexistant, auquel il s'agit de s'identifier, un rôle à jouer par cœur ; mais au contraire, elle doit s'élaborer dans le temps, hic et nunc, dans le concret de mon existence, de mon être-au-monde.

L'essence ne peut pas davantage, d'ailleurs, être considérée comme le mûrissement naturel, l'épanouissement progressif et inéluctable d'un schéma d'organisation. Je n'assiste pas passivement à l'éclosion en moi de ma féminité qui se dirigerait vers un apogée. J'y suis concernée, j'accepte ou je refuse, je modifie, je me fais être.

La valeur du don de soi, par exemple, s'annonce à elle en plein dans le monde des relations humaines, en tension vécue, en affirmation voulue et maintenue. Elle la pose, elle la ratifie en la faisant être, parfois dramatiquement, toujours difficilement à sa manière propre, personnellement féminine, en tant que femme et dans la situation où elle se trouve engagée, puisqu'elle est donnée à elle-même comme étant femme. Mais en même temps, elle découvre là comme une vie, comme un sens au-delà de toute situation, signifiant l'universel qui la transcende et la justifie, et qu'elle rompt comme un pain avec autrui. C'est en cela que nous pouvons envisager l'identité de soi.

Les choses ne se distinguent qu'en s'opposant. D'où l'importance de la « différance » que nous approfondirons avec Jacques Derrida. Ce dernier comme on le sait a initié et alimenté un courant d'interprétation de la différence sexuelle à travers sa théorie de la déconstruction.

3. Le renversement de perspective :

la « Déconstruction » et la catégorie du féminin

Le point de départ de la réflexion de Jacques Derrida se trouve dans la lecture de la phénoménologie de Husserl. Derrida l'interprète comme la dernière étape historique de la

métaphysique occidentale, où l'on voit clairement se manifester le préjugé fondamental qui règne sur elle depuis ses origines : le logocentrisme. Le primat de la parole sur l'écriture, du signifié sur le signifiant, la supériorité ontologique de la présence constituent les principes non questionnés du code de la métaphysique. A partir de ce moment, l'essentiel de l'effort de Derrida consistera à organiser des stratégies de déconstruction, sans cesse reprises et déplacées. Que signifie cette « déconstruction » ?¹⁷¹ Comment s'effectue-t-elle et que vise-t-elle ?

« Déconstruire, c'est un geste à la fois structuraliste et antistructuraliste : on démonte une édification, un artefact, pour en faire apparaître les structures, les nervures ou le squelette mais aussi, simultanément la précarité ruineuse d'une structure formelle »¹⁷². Selon les propres termes de Derrida la « déconstruction » s'effectue ainsi : « Les mouvements de construction ne sollicitent pas les structures du dehors. Ils ne sont possibles et efficaces, ils n'ajustent leurs coups qu'en habitant ces structures ; en les habitant d'une certaine manière, car on habite toujours et plus encore quand on ne s'en doute pas. Opérant nécessairement de l'intérieur, empruntant à la structure ancienne toutes les ressources stratégiques et économiques de la subversion, les lui empruntant structurellement, c'est-à-dire sans pouvoir en isoler des éléments et des atomes, l'entreprise de déconstruction est toujours d'une certaine manière emportée par son propre travail »¹⁷³.

Que vise la déconstruction ? Elle vise à revenir au couple parole-écriture, à dépasser, d'une manière générale, toutes les oppositions conceptuelles rigides, (parole/écriture ; masculin/féminin ; nature/culture ; réalité/apparence ; etc.), ne pas traiter les concepts comme s'ils étaient distincts les uns des autres. En vérité, chaque catégorie garde une trace de la catégorie opposée. Déconstruire, c'est donc répudier les raides oppositions conceptuelles et enraciner les couples de concepts (corps-esprit ; parole-écriture ; signifiant-signifié ; masculin-féminin, etc.) dans un phénomène que Derrida appelle *différance*. La pensée derridienne de l'écriture est préparée à assumer la catégorie du « féminin », ce qu'elle fera

¹⁷¹ La théorie de la déconstruction empruntée aux grammairiens et qui désigne l'acte de défaire une structure, de la démonter. La déconstruction derridienne vise donc à dépasser les oppositions et dualités rigides (intelligible/sensible, parole/écriture, etc.) pour enraciner les couples de concepts dans la différence.

¹⁷² Jacques DERRIDA, in Entretiens avec Le Monde. 1-Philosophie. La Découverte- Le Monde, 1984, p. 84.

¹⁷³ Idem., De la Grammatologie, Ed. de Minuit, p. 30

plus tard : c'est donc l'élaboration de la *différance* comme catégorie philosophique qui va éclairer la différence des sexes et la pensée du féminin, et non l'inverse. Le féminin sera plus tard explicitement comme une catégorie assumable par les deux sexes et non comme le propre des femmes. « *Si nous nous considérons comme détenant certaines qualités positives, est-ce qu'il ne vaut pas mieux les communiquer aux hommes que les supprimer chez les femmes ?* »¹⁷⁴. En ce sens, chacun peut dire « je suis une femme ». Le féminin n'appartient ni aux hommes ni aux femmes : il précède ou outrepassé le régime des oppositions.

La pensée de Jacques Derrida initie et alimente donc un courant d'interprétation de la différence sexuelle qui, à côté du courant dit universaliste revendiquant l'identité (il y a de l'un), et du courant essentialiste affirmant la dualité des sexes et donc une définition propre des femmes et du féminisme, distincte du masculin (il y a du deux), soutient une différence toujours indécidable (il n'y a ni un ni deux) ; ni mot ni concept. Il y a l'un et l'autre le semblable et le dissemblable.

En d'autres termes, les choses ne se connaissent que par distinction et donc différenciation ; mais ces différenciations peuvent être, et sont souvent, multiples : à côté des choux et des carottes, qui ne sont pas des « opposés » l'un de l'autre, il y a les courgettes, les melons, les pommes de terre, etc. Ces distinctions, de surcroît, ne sont pas forcément hiérarchiques : les légumes ne sont pas classés sur une échelle de valeur. Elles sont souvent même vues comme une contradiction apportée à toute tentative de hiérarchisation ; quand on dit qu'il ne faut pas additionner des choux et des carottes, on signifie que ces deux choses sont incommensurables : elles n'ont pas de mesure commune, donc ne peuvent être comparées. A fortiori évaluées en termes de plus ou de moins, de mieux ou de moins bien.

D'abord l'identité personnelle a été tenue pour illusoire dans la philosophie empiriste. Pour celle-ci, l'idée d'identité personnelle ne correspond à aucune réalité puisque seul le divers des impressions s'offre à l'observateurs, et que « *nulle impression invariable n'existe à l'idée d'un soi* »¹⁷⁵. L'illusion trouve plutôt sa raison dans le travail de l'imagination et de la

¹⁷⁴ *Simone de Beauvoir et la lutte des femmes*, L'Arc, n° 61, p. 12.

¹⁷⁵ *Idem*, p ; 153.

croissance qui nous persuade d'être identiques à nous-mêmes. L'échec ici de la saisie d'un soi identique n'est-il pas dû à une option épistémologique inopérante, à savoir la vérification ?

Ensuite, l'identité a été réduite à une extension de la mémoire des moments réflexifs dans lesquels nous nous saisissons comme identiques à nous-mêmes. Cette attitude laisse cependant irrésolus les problèmes posés par les phénomènes psychiques (défaillances mnésiques). Mais « *plutôt de dire que la personne existe pour autant qu'elle se souvient, n'est-il pas préférable d'assigner la continuité de la mémoire à l'existence continue d'une âme-subsstance ?* »¹⁷⁶

Enfin, la personne fut ravalée au statut de « *fait supplémentaire* », épiphénomène, réductible à l'ordre des événements, et descriptible à l'impersonnel. Les paradoxes qui l'entourent montrent du reste que l'identité personnelle n'est pas toujours déterminable, et qu'en elle on s'affronte à des indécidables et à des « *cas troublants* ».

Nous voici en un temps où l'interrogation sur le féminin ne peut pas ne pas être corrélatrice d'une interrogation sur le masculin, où il apparaît de plus en plus qu'être homme est au moins aussi problématique qu'être femme comme nous le montre Elisabeth Badinter : « *les statistiques, les témoignages et l'expérience personnelle de chacun montrent, sans conteste, qu'hommes et femmes sont en train de modifier en profondeur l'image qu'ils se font d'eux-mêmes et de l'Autre. Les bouleversements que nous connaissons sont peut-être d'une autre nature qu'une simple évolution. Le changement de modèle ne remet pas seulement en cause nos comportements et nos valeurs, il touche à notre être le plus intime : notre identité, notre nature d'homme et de femme. C'est pourquoi, l'inquiétude prend la forme d'une véritable angoisse existentielle qui oblige à reposer la grande question métaphysique : Qui suis-je ? Quelle est mon identité, ma spécificité d'homme ou de femme ? Comment nous distinguer l'Un de l'Autre ? Comment vivre l'Un avec l'Autre ? (Semblable et dissemblable).* »¹⁷⁷. Autrement dit, l'homme et la femme parlent-ils de la même chose lorsqu'ils parlent du sexe ou des sexes ? Si ce soupçon pouvait être vérifié, cela signifierait qu'il n'y a pas de commune mesure entre le masculin et le féminin et que ce que l'on appelle

¹⁷⁶ Idem, p. 152

¹⁷⁷ Elisabeth BADINTER, *L'Un et l'Autre. Des relations entre hommes et femmes*. Odile Jacob, p. 9-10.

différence sexuelle est à penser comme une différence ontologique irréductible, sans réconciliation ni synthèse possibles

4. La différence des sexes est-elle ontologique ?

On s'était toujours posé la question : pourquoi des hommes et des femmes ? Toutes les langues anciennes portent la trace d'une réflexion élaborée : des mots distincts pour exprimer l'être humain en général et l'être sexué. « *Tout le monde est adama, anthrôpos, homo et plus tard homme ou Mensch* »¹⁷⁸. Il existe une humanité commune, unique. Mais dès qu'on entre dans le détail, il faut se séparer et l'hébreu est l'une des rares langues à exprimer cette différence justement par une similitude. Pour le masculin et le féminin, il use de la même racine ish¹⁷⁹.

Nous trouvons cette question du statut ontologique de la différence des sexes dans la pensée de Jean François Lyotard, de Gilles Deleuze et de Luce Irigaray. La philosophie place la différence, de même que le féminin, la « femme », en général par delà la raison. Autrement dit, les femmes seraient-elles admises en philosophie seulement si elles admettent la neutralisation de leur sexe ? Ainsi, ne pourrait faire de la philosophie qu'un être déssexualisé, désincarné. Voilà pourquoi, « *des femmes ont pensé que la seule manière théorique d'assurer la dignité de la différence serait de la placer en un lieu plus profond, non plus au niveau formel structurellement, mais au niveau ontologique même.* »¹⁸⁰. En d'autres termes, la femme transcende le registre psychologique, elle appartient à la dimension plus profonde de l'être humain : à ce qu'elle *est*, non à ce qu'elle *fait* ou *ressent*.

Que la *question* de la différence sexuelle ne se soit jamais posée radicalement à travers l'histoire, pas même à travers la courte histoire de la psychanalyse, qui a pourtant fait du

¹⁷⁸ France QUERE, *La femme et les Pères de l'Eglise*, Desclée de Brouwer, 1997. p. 101.

¹⁷⁹ Les deux mots (*ish/isha*) montrent bien la différenciation du masculin et du féminin, l'un se définissant d'ailleurs par rapport à l'autre. Pour l'homme, il ne s'agit plus du terme général de glébeux, mais de « *ish* » mot en hébreu qui désigne l'homme en tant que genre masculin. Quant à la femme, née immédiatement d'une chair humaine, elle est différente de l'homme par le sexe. Dès lors, le mot qui la désigne se féminise. Chaque sexe a donc sa place et il n'existe nul terme qui désignerait un sexe supérieur à l'autre.

¹⁸⁰ Rada IVEKOVIC, *Le sexe de la philosophie. Essai sur Jean François Lyotard et le féminin*. Paris, l'Harmattan, 1997, p. 53.

devenir sexuel de l'enfant l'un de ses objets privilégiés, est assez troublant selon Claude Lévesque.¹⁸¹

La pensée de Jean François Lyotard à ce sujet mérite notre attention. Lyotard est bien disposé à l'égard de la théorie féministe, et l'examine de près. Il a une manière toute particulière d'anticiper et de prévoir les reproches éventuels. Le féminin en tant « qu'autre » s'inscrit dans son admiration et dans son penchant général pour l'autre en tant que tel, ainsi que pour les « faibles ». En tant qu'autre, le féminin garde pour lui la liberté. Dans cette question, il s'intéresse d'abord à la matière. Peut-on penser sans corps se demande-t-il ? Nous pourrions répondre que c'est ce que les hommes ont le plus souvent tenté de faire. « *Je ne sais pas*, avoue Jean François Lyotard *si la différence sexuelle est une différence ontologique. Comment le saurait-on ?* ».¹⁸² On pourrait supposer qu'il veut dire comme les bouddhistes, que les questions ontologiques restent indécidables ?

Luce Irigaray ne s'explique pas tout à fait sur la question du statut ontologique ou non-ontologique de la différence des sexes. Elle la dit radicale, impensable, mais pas explicitement ontologique. On pourrait imaginer qu'en la déclarant radicale, elle vise surtout le statut indécidable et instable de cette différence. Mais sait-elle si la différence est ontologie ou non ?

A vrai dire, la féminité serait en quelque sorte une manifestation de l'âme qui réside dans les profondeurs de la conscience et ne constitue en rien le moi de surface. Les valeurs féminines sont des manifestations subtiles de l'âme, dont les interprétations culturelles sont une expression de surface. Que dans une culture, on révère la vierge noire, Marie, ou Sita, c'est pour manifester l'essence de la féminité, essence qui transcende l'espace et le temps où se déploient les cultures.

Cette essence de la féminité, dans ses valeurs les plus délicates, dans tout ce que la femme peut représenter en terme d'amour, de compassion, de soin universel, de beauté, de délicatesse, dans ce que la femme incarne en tant qu'autorité tendre et ferme à la fois, nous ne pouvons pas ne pas penser que le monde de demain en a un urgent besoin. On a l'habitude de

¹⁸¹ Claude Lévesque, *Par-delà le masculin et le féminin*, Paris, Aubier, " La psychanalyse prise au mot ", 2002, p. 9.

¹⁸² Jean François LYOTARD, *L'inhumain. Causeries sur le temps*. Galilée, Paris, 1988. p 29.

dire que la femme est l'avenir de l'homme. Nous pourrions en appeler le programme et souhaiter que davantage de féminité descende dans ce monde brutal qui est le nôtre. Pourquoi ne pas vouloir un monde où les valeurs féminines seront enfin respectées comme des valeurs modèles ? Pourquoi ne pas tenter de reconstruire le monde sur un mode féminin ?

Conclusion

Le problème est donc de savoir si la Nature féminine en tant que Nature, quel que soit son contenu, suffit à déterminer radicalement l'être de la femme et ses modalités. Ainsi, nous serions alors en droit de parler aussi d'une nature de la femme qui est encore en puissance dans la petite fille, puis qui s'éveille quand elle devient femme et que naturellement, elle devient femme, sans qu'intervienne autre chose qu'un processus naturel par lequel se réalise ses potentialités féminines. Les potentialités de l'Idée de la femme s'ouvrent et se déploient comme le bouton de rose à un moment devient rose, sans que cela fasse mystère. La jeune fille devient femme et découvre ce qu'elle est, s'en étonne elle-même, car elle est devenue femme. L'objet de la réflexion est ici bien évidemment l'être féminin en tant qu'il est féminin.

L'essence, c'est une manière d'être originale de l'homme, c'est une « forme » générale qui rassemble tous les individus de l'espèce humaine sous une même idée, qui les désigne dans une même direction. Cette « essence » rejoint l'idée de nature au premier sens, en ce que l'être humain la reçoit comme une donnée, comme un fait, et en ce qu'elle est liée à certaines lignes, ou structures de surgissement, de développement, de manifestation.

Etre femme, ce n'est donc pas copier une idée en soi de la Féminité, idée vaste, confuse, bourrée d'images, d'affectivité, de phrases toutes faites, d'aspirations plus ou moins valables. Mais c'est découvrir et utiliser les ressources de la « nature », au sens premier où elle a été décrite, et des déterminations concrètes où elle s'enracine, pour s'inventer soi-même sans cesse, pour sortir de l'inauthenticité, du mensonge, du mythe de l'« ego », pour exister toujours plus, pour renouveler constamment les richesses élaborées librement à partir de la « matière première » qu'elle est en tant que sexuée, ordonnée biologiquement à l'espèce, objet du monde.

Ce n'est pas davantage se projeter dans un vide total, dans une absence de valeurs, dans l'indifférence du néant ou de l'absurde, - mais c'est prendre appui sur ce qu'elle est comme surgie au monde en tant que femme, inscrite dans un monde de faits et d'existences, pour valoriser ces faits et leur donner un sens, y déchiffrer sa fin, ses devoirs, son être. Ce n'est pas elle *qui crée* arbitrairement les valeurs : elle les dévoile en les faisant être, elle les découvre en les vivant. Elle ne les découvre qu'incarnées, à partir de l'indignation, de l'admiration, de la douleur, de la frustration, de l'espoir, de la joie des hommes, et d'elle avec les hommes.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

CHAPITRE II
« LA CONSCIENCE DE GENRE » DANS LE PARADIGME DU SEXE/GENRE :
LES FEMMES PLURIELLES

Introduction.

Les mouvements féministes se sont constitués en dehors du monde des hommes. Exclues et dispersées, les femmes ont d'abord dû se rassembler en s'opposant à un « ennemi commun ». Le premier acquis du féminisme a été d'arracher les femmes à leur isolement et aux rapports toujours médiatisés par les hommes qu'elles entretenaient. Mais si elles ont d'abord cru se réunir dans une fusion de « sororité » (différent de fraternité), elles se sont vite aperçues que la pluralité, les divergences, les conflits, le dialogue font partie de l'unité. « *La différence est présente au sein même du sujet femme : elle l'est aussi entre les femmes, l'être femme n'étant pas univoque* ». ¹⁸³

D'abord, il y a quelques années encore, les femmes négociaient, à juste titre, des « parts » et des « positions » comparables à celles des hommes dans l'ensemble des sphères. C'est alors qu'une vague de féminisme gynocentrique voit le jour. Ces féministes mettent en avant et exaltent à la fois les qualités et les aptitudes qu'elles tenaient pour celles de la féminité ou propres à la femme. Empruntant ces paroles très actuelles de Mary ASTELL ¹⁸⁴ elles expriment leur souhait : « *Accordez-nous, autant qu'il vous sied des lunettes pour corriger notre vue, et, autant qu'il vous est permis, de bons arguments pour convaincre notre entendement : mais n'exigez point de nous de voir les choses telles que peuvent seuls les découvrir des hommes qui disposent d'esprits plus vifs, ou que nous ne comprenions et ne sachions rien que par ouï-dire, car ce n'est ni voir ni comprendre que d'être si complaisant* ».

¹⁸³ Françoise COLIN, *La même et les différences*, article repris dans le volume : la société des femmes, les cahiers du Grif (volumes thématiques), éd. Complexe, 1992, p. 88

¹⁸⁴ Théologienne érudite, fine connaisseuse de la tradition du droit naturel et théoricienne influente de l'opposition tory au début du XVIII^{ème} siècle, Mary Astell formule l'une des premières critiques majeures de l'assujettissement des femmes dans la modernité. L'intérêt de l'œuvre de Mary Astell ne réside pas dans son caractère « précurseur », mais, au contraire, dans le fait qu'elle est solidement ancrée dans son propre temps, une époque de transition où la naturalisation de la domination ne faisait que commencer et où la différenciation hiérarchique des sexes n'était pas encore devenue « la » différence. Elle permet ainsi de revenir sur un des mythes les plus puissants de nos traditions politiques qui voit dans les formes modernes de la sujétion des femmes la survivance d'une conception « traditionnelle » ou « archaïque » de la nature. « *Il ne s'agit pas de dénier que la coutume du monde a placé les femmes, en général, dans une position de sujétion. Mais le droit ne peut le justifier* ». « *Réflexions sur le mariage* », in *Political Writings*, Cambridge, Springborg ed. 1996 (trad. De Patrick Savidan et Eleni Varikas), p. 9-12.

Mais cette « conscience de genre » peut déboucher sur l'analyse de l'inégalité. Elle fonde la revendication anglo-saxonne de la citoyenneté qui s'appuie sur le droit des femmes à être représentées en tant que telles, au nom de leur spécificité, argument que déroule John Stuart Mill¹⁸⁵. C'est alors que la question de l'identité croise celle très liée de l'égalité et de la différence. C'est ce que nous avons vu précédemment.

Vient ensuite la rupture épistémologique inaugurée par Beauvoir, elle est caractérisée par son non-essentialisme et par son non-naturalisme lesquels impliquent un non-différentialisme. Beauvoir affirme ainsi que dans la collectivité humaine rien n'est naturel, et qu'entre autres la femme est un produit élaboré par la civilisation. Et elle précise : « *quand j'emploie les mots femme ou féminin, je ne me réfère évidemment à aucun archétype, à aucune immuable essence ; après la plupart de mes affirmations, il faut sous-entendre dans l'état actuel de l'éducation et des mœurs* »¹⁸⁶. Adoptant une perspective sociologique et historique, Beauvoir rejette tout biologisme. « *Ni leurs hormones, ni de mystérieux instincts, ni les cases de leur cerveau ne définissent les femmes, pas plus qu'ils ne leur dictent leurs conduites. Ce qui importe, ce sont les situations où elles se trouvent, la manière dont les femmes ressaisissent, à travers les consciences étrangères, leur corps et son rapport au monde* »¹⁸⁷.

Le Deuxième Sexe rompt avec la pensée naturaliste, alors largement dominante. Simone de Beauvoir conteste tout déterminisme biologique ou dessein divin et reprend la perspective

¹⁸⁵ John Stuart Mill, célèbre économiste politique et féministe libéral du 19^{ème} siècle, figure dominante de la philosophie et de l'économie politique, soutient pour sa part que, la doctrine du libre échange a des fondements aussi solides que le principe de la liberté individuelle. Il a été très tôt convaincu du bien-fondé de l'égalité des sexes. C'est dans ce cadre qu'il publie en 1869 *De l'assujettissement des femmes* : un véritable manifeste des droits des femmes. L'assujettissement des femmes n'est donc pas seulement le résultat de leur exclusion de la vie publique ; il s'enracine dans la famille et les rapports de pouvoir qui s'y exercent, portant atteinte au plus profond de l'individualité des femmes : en les privant de toute autonomie financière, puisque tout ce qui est à elles est à leurs maris. Mill affirme, certes, que les femmes doivent être libres de choisir la carrière qui leur convient sans être obligées de se marier pour subvenir à leurs besoins. L'accès égal à l'instruction et au travail rémunéré devait assurer leur autonomie financière, transformer le mariage d'obligation en choix, ce qui par ailleurs pouvait contribuer à résoudre la question de la surpopulation. Mais si elles choisissaient le mariage, les femmes devaient se plier à la division du travail qui « *selon l'usage ordinaire charge l'homme de gagner le revenu et la femme de diriger les dépenses domestiques* ».

¹⁸⁶ Simone de Beauvoir, t. 2, p. 495.

¹⁸⁷ Ibid., t. 2, p. 495.

hégélienne : « *Être, c'est être devenu, c'est avoir été fait tel qu'on se manifeste* ». ¹⁸⁸ Pour les êtres humains, pour les hommes comme pour les femmes, il n'y a aucun être donné, aucune essence définitive : « *On ne naît pas femme on le devient* » ¹⁸⁹ L'unification des sexes est une autre façon de contourner l'obstacle de la dualité sexuelle. Simone de Beauvoir ouvre par exemple *Le Deuxième Sexe* par un appel de son projet initial et de son besoin de poser la question : « *Qu'est-ce qu'une femme ?* » Ce qu'elle fait par la suite, deux volumes durant, consiste à présenter les différentes réponses données à cette question, à montrer combien elles sont inadéquates, et même indiscutablement nuisibles. Sa tâche première était donc de désavouer totalement cette question. La « *femme* dit-elle, rejetant radicalement puis réexaminant les termes de la question, *n'est pas une réalité figée mais un devenir* » ¹⁹⁰ Serions-nous face à une « insaisissable différence » comme le suggère Xavier Lacroix ¹⁹¹ ?

Enfin, si aujourd'hui les grandes luttes du féminisme sont devenues légitimes, il n'est pas certain que la « libération de la femme » représente un mouvement achevé (heureusement d'ailleurs puisqu'on achève un animal lorsqu'il n'est plus bon à rien). Les féministes

¹⁸⁸ Simone de BEAUVOIR, t. 1, p. 27.

¹⁸⁹ Simone de BEAUVOIR, t. 2, p. 185. *Le Deuxième Sexe*, paru en 1949, dans la prestigieuse collection blanche de Gallimard, suscitera des réactions violentes dans le monde intellectuel et journalistique. C'est en effet, le premier ouvrage qui analyse dans son ensemble l'histoire et la structure des rapports entre les sexes au regard de la condition des femmes. Après une période de latence, cet ouvrage va devenir une référence internationale incontournable pour la réflexion théorique et pratique du féminisme. Il donnera lieu à des analyses et interprétations diverses. Recourant aux sources de l'histoire, de la sociologie, de l'ethnologie, de la psychanalyse, Simone de Beauvoir décrit les modes de constitution de la féminité à travers les époques et les cultures, féminité qui assigne les femmes à l'exclusion ou du moins à la marginalisation dans un monde défini et approprié par l'autre sexe. La réalité féminine apparaît ainsi comme le produit de rapports de domination et non comme le donné naturel auquel la tradition la renvoie. Elle analyse les mécanismes de la constitution et de la reproduction de ces rapports, et indique les conditions de leur dépassement. Signalons que Simone de Beauvoir ne s'inscrit pas dans une tradition féministe. Elle n'a jamais caché sa découverte tardive de la « question des femmes ». « *C'est étrange confie-t-elle dans ses mémoires et c'est stimulant de découvrir soudain, à quarante ans, un aspect du monde qui crève les yeux et qu'on ne voyait pas* ».

« *On ne naît pas femme on le devient* ». Cette phrase célèbre de Simone de Beauvoir nous invite à supposer qu'il n'y a pas coïncidence entre l'identité naturelle ou biologique et l'identité du GENRE. C'est bien là que se situe l'apport du féminisme et particulièrement l'apport des réflexions à partir de l'identité sociale des hommes et des femmes selon une analyse du genre. Cette phrase semble donc indiquer que l'être femme n'est qu'un produit de la domination et devrait s'effacer avec celle-ci. Ce n'est pas un état défini en nature mais un produit par la culture, et par une culture dominée par le sujet masculin. Pour devenir un humain à part entière il faut dès lors se débarrasser de la féminité, abandonner cette spécificité, réductrice. Cette opération est requise pour les femmes mais non pour les hommes, ceux-ci étant supposés incarner déjà l'humain en tant que tel.

¹⁹⁰ Simone de BEAUVOIR, *Le Deuxième Sexe*, T.1, p. 73.

¹⁹¹ Xavier LACROIX (dir.) *Homme et femme. L'insaisissable différence*, Paris, Cerf, 1999.

cherchent à élaborer une conception de la société, de la citoyenneté, de la politique au sens de participation à la vie de la cité, qui ne soit plus basée sur la prédominance de qui que ce soit (les hommes en l'occurrence). En d'autres termes, il s'agit de repenser l'humain, le rapport à l'autre. C'est ce qui nous a amené à interroger de manière plus théorique, plus philosophique, le statut du mouvement féministe, de son éventuelle ou nécessaire existence en tant que mouvement politique, sa spécificité, ses présupposés. Y a-t-il que les femmes qui sont concernées ? Une tentative de réponse sera donnée par Hannah Arendt et Emmanuel Levinas.

Les débats féministes ont largement eu pour propos des sujets touchant à l'identité à la différence et à l'égalité. On a prêté attention aux différences entre les femmes et les hommes et, pour beaucoup, les différences entre les femmes ont été considérées comme une question au moins aussi importante.

Le débat philosophique, toujours ouvert chez les féministes actuelles, consiste à savoir s'il faut privilégier l'identité ou la différence, donner la priorité au concept de nature humaine ou à celui de nature féminine. A une époque où la différence entre les sexes s'amenuise, tant au plan social que psychologique, comment entrevoir une synthèse possible entre le maintien d'une stricte égalité entre les sexes (tous deux réalisant l'intégralité de la personne humaine) et une légitime et salutaire différence, afin d'éviter de tomber dans un nivellement négateur de la richesse représentée par la dualité sexuelle.

1. Le débat interne aux féministes et ses enjeux

Depuis trente ans, la domination masculine fait l'objet d'une traque incessante. On l'observe partout : dans les institutions, la vie quotidienne privée ou professionnelle, les relations sexuelles et l'inconscient. L'androcentrisme est partout, d'autant plus redoutable qu'il avance masqué. Comme certain virus, il est multiforme. Dès que l'on croit en avoir terminé, il se reproduit de façon différente. Aujourd'hui, leur éclatement en trouble plus d'un. Fort heureusement, la « condition » et la place des femmes ont considérablement changé. Ces changements sont-ils dus à une inéluctable modernisation ? Quel rôle le féminisme a-t-il joué à cet égard ? Beaucoup d'observateurs (historiens, sociologues, politologues) insistent sur la faiblesse d'un féminisme qui ne correspondrait pas à

la tradition des rapports de sexes, marquée par une courtoisie et une galanterie incorporées à l'universalisme. Il y a, de toute évidence, un disparu à rechercher.

Geneviève Fraisse a été l'une des premières à s'interroger sur une historiographie qui révèle un manque patent de prise en considération pour cette action qui, pourtant, sort les femmes de leur éventuelle passivité et les constitue en protagonistes de l'histoire¹⁹². Même Simone de Beauvoir n'en percevait pas la portée. Pour l'auteur de *Deuxième Sexe*, l'analyse de la condition féminine relève davantage de l'anthropologie (Margaret Mead, Claude Lévi-Strauss) que d'une histoire à ses yeux inexistante. D'une certaine manière, un demi-siècle plus tard, Pierre Bourdieu dira à peu près la même chose. D'où les débats qu'a suscités *La domination masculine*¹⁹³ en dépit de sa novation.

Ainsi le féminisme est-il doublement un enjeu : comme événement et comme récit. Et l'on comprend pourquoi les militantes du MLF des années 1970-1975, en dépit de leurs soucis prioritaires, ont éprouvé le désir de retrouver les traces de leurs ancêtres, de « rendre visibles » ces figures des luttes passées, aux côtés du triptyque classique des femmes « exceptionnelles », « reines-saintes », « courtisanes ».

De ce féminisme, dont on a souligné maintes fois la diversité et la pluralité, on discerne les modes d'expression - en particulier un usage récurrent et avisé des pétitions et surtout de la presse -, les formes d'organisation, nécessairement intermittentes, informelles, parfois secrètes en raison de leur illégalisme (Planning), les réseaux, les revendications, la pensée dont Joan W. Scott a souligné les inévitables « paradoxes »¹⁹⁴ ; les hésitations aussi, provoquées par les résistances rencontrées (ainsi pour le droit de vote, ou le droit à l'avortement), par un antiféminisme tenace¹⁹⁵ et par une autocensure liée à un moralisme latent, dont Geneviève Fraisse, Christine Bard, Marie-Jo Bonnet ont analysé les ressorts, notamment en matière de sexualité. Plus le féminisme s'affirme comme un acteur social à

¹⁹² Geneviève FRAISSE, « Singularité féministe. Historiographie critique de l'histoire du féminisme en France », Penot, Michelle (dir.), *Une histoire des femmes est-elle possible ?* Paris-Marseille, Rivages, 1984, pp. 190-204.

¹⁹³ Pierre BOURDIEU, *La domination masculine*, Paris, Le Seuil, 1998.

¹⁹⁴ Scott, Joan W., *La citoyenne paradoxale. Les féministes françaises et les Droits de l'homme*, Paris, Albin Michel, 1998 (traduit de l'américain, 1996).

¹⁹⁵ Bard, Christine (dir.), *Un siècle d'antiféminisme*, Paris, Fayard, 1999.

part entière, plus il se complexifie, se divise même en fonction de la disparité des passions et des intérêts que recouvre une « conscience de genre », éventuellement identique dans ses racines.

On a tenté aussi d'en mesurer les effets, dans le public comme dans le privé, en matière politique, sociale (travail), juridique, sexuelle etc., en tant que force de transformation du système. Quel rôle le féminisme a-t-il joué dans les mutations considérables de la « condition » et de la place des femmes ? Est-il le moteur, ou simplement le signe, de cette « révolution sexuelle inachevée mais profonde » qui traverse notre histoire contemporaine, et que certains ont tendance à attribuer au seul progrès des sciences, des techniques, des moeurs, en somme à la « modernité » ? Quel est le bilan - controversé - des conquêtes féministes ? S'agit-il d'une avancée décisive, comme celle que constitue le droit à la contraception et à l'avortement, véritable *habeas corpus* pour les femmes (Geneviève Fraisse)¹⁹⁶, et, à un moindre degré, la parité ? Ou, au contraire, d'un progrès douteux, payé très cher, y compris par la « capitulation » liée à l'intégration pure et simple aux valeurs masculines ? Et, de toute manière, fragile et illusoire, selon Gilles Lipovetsky. Celui-ci, sans mésestimer l'importance de l'émancipation féminine, très secondairement attribuée au féminisme, phénomène américain, conclut à la persistance d'une « domination masculine » d'une rare ténacité : « *La crise de la virilité est davantage une image littéraire qu'un phénomène social de fond : l'homme est l'avenir de l'homme et le pouvoir masculin, l'horizon insistant des temps démocratiques*¹⁹⁷. »

Dans le camp d'une « domination masculine » de longue durée, quasi structurelle, il est du reste en fort bonne compagnie. C'est aussi, d'une tout autre manière, la thèse de Pierre Bourdieu et celle de Françoise Héritier qui, dans *Masculin-Féminin. La pensée de la différence* (1996), fait de la dualité et de la « valence différentielle » des sexes le fondement même de la pensée. Toutefois, la révolution contraceptive lui paraît d'une telle importance que, dès 1999, elle nuance son propos, et publie, en 2002, un second tome, sous-titré

¹⁹⁶ Fraisse, Geneviève, « *L'habeas corpus des femmes : une double révolution ?* », Beaulieu, Étienne-Émile, Héritier, Françoise, et Léridon, Henri (dir.), *Contraception : contrainte ou liberté ?* Paris, Odile Jacob, 1999, pp. 53-64.

¹⁹⁷ Lipovetsky, Gilles, *La troisième femme. Permanence et révolution du féminin*, Paris, Gallimard, 1997, p. 307. L'auteur oppose le féminisme français au féminisme américain, « saisi par la fièvre victimaire », dont il dénonce le manichéisme en matière de harcèlement sexuel et de viol, pp. 70 sq.

*Dissoudre la hiérarchie*¹⁹⁸, qui incorpore les objections, formulées surtout par des historiennes, à une vision structuraliste et anhistorique du monde et du temps. Nul doute qu'on est là au coeur d'une réflexion sur le changement et le rôle des acteurs, dont le féminisme et les rapports de sexes sont partie prenante. Où l'on voit que l'impact du féminisme ne peut être apprécié qu'à l'aune du genre.

Contestation d'un ordre des sexes donné comme immuable, le féminisme met en cause l'éternité des structures. Il induit toutes sortes d'interrogations, générales et particulières. Celle de la domination masculine, du consentement des femmes à leur rôle, que les régimes ou les partis totalitaires¹⁹⁹ s'efforcent de manier avec plus ou moins de cynisme ; celle de la possibilité et du sens d'une « culture » des femmes, exprimée dans les gestes quotidiens, les travaux et les jours, ou les formes de la création (y a-t-il une écriture féminine ?) ; celle de l'adhésion aux modèles hégémoniques de relations entre les sexes.

De manière générale, tout croisement du féminisme avec telle ou telle notion - politique, travail, religion, race, ethnie, sexualité, État, Dieu, etc. - introduit forcément la confrontation avec le masculin qui fonde leur conception et leur organisation. Parce qu'il se déploie dans la cité des hommes pour en contester les principes et le fonctionnement, parce qu'il est un produit de la différence des sexes, le féminisme requiert une lecture sexuée.

Si l'on veut donner un rapide panorama des théories féministes avec le risque de ne pas rendre compte suffisamment des subtilités à chaque auteur, on peut distinguer cinq approches :

- une approche féministe libérale, qui renvoie pour beaucoup au mouvement social pour des droits égaux à ceux des hommes ;
- une approche radicale qui s'inspire du marxisme mais voit dans l'oppression des femmes le fondement des autres formes d'oppression ;

¹⁹⁸ Bourdieu, Pierre, *La domination masculine*, Paris, Le Seuil, 1998 ; Héritier, Françoise, *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 1996 ; *Masculin/Féminin, II. Dissoudre la hiérarchie*, Paris, Odile Jacob, 2002.

¹⁹⁹ Cf. sur ce point, Venner, Fiammetta, et Lesselier, Claudie (dir.), *L'extrême droite et les femmes*, Paris, Golias, 1997.

- une approche psycho-analytique qui met l'accent sur l'altérité et le positionnement des rapports de genre et d'identité différenciés entre garçons et filles ;
- une approche postmoderne qui insiste sur la construction sociale et discursive de ce rapport à l'altérité et qui en analyse les effets de vérité, en essayant de décentrer les postures de domination masculine ;
- enfin, une approche de théorie critique qui se fonde sur les expériences pratiques des femmes dominées et qui vise à remonter jusqu'à l'arbitraire des positions de domination les plus légitimées

Si les trois premières approches mettent l'accent sur la différence des sexes et en induisent des comportements différenciés à l'égard du monde (par rapport à la violence, à l'engagement, à la compassion, à l'empathie), les deux dernières refusent une telle corrélation et y voient au contraire une forme d'aliénation. Elles mettent l'accent sur la construction du rapport de genre dans chaque société, en refusant d'en faire une constante immuable et éternelle.

La plupart des auteurs féministes contemporains qui ont pris la parole dans le débat en relations internationales appartiennent plutôt à ces approches réflexives. Elles ont remis en cause les thèses premières sur la différence naturelle de sexe, induisant des comportements sociaux et politiques différents, au profit d'une analyse de la construction sociale de la domination masculine, qui passe par des variations historiques importantes et par le fait que des femmes peuvent « masculiniser » leurs comportements pour obtenir des positions de domination. Dès lors, dans le débat, le libéralisme féministe, le radicalisme féministe et le mouvement psychanalytique traditionnel essentialisant la posture féminine sont plutôt en perte de vitesse, de même que le mouvement homosexuel plaidant pour la différence absolue.

Il existe aujourd'hui, un engouement fort pour la *Queer theory*²⁰⁰, de même que le constructivisme féministe qui a attaqué cette naturalisation du genre, la différenciation

²⁰⁰ J'avoue que je n'ai pas encore beaucoup lu des théoricien/ne/s queer et que je n'ai qu'une perception superficielle. Le terme américain "queer" signifie étrange, louche, de travers. Insulte du vocabulaire populaire équivalent au français "pédé", avec la connotation de "tordue", queer s'oppose à "straight" (droit) qui désigne les hétérosexuels. L'un de ses usages sociaux en a fait une insulte à l'encontre des homosexuels. Ce courant de pensée militant (Queer Theory) né dans les années 1990 remet en cause les catégories d'identité sexuelle : identités de genre (homme et femme) et d'orientation sexuelle (hétérosexuelle et homosexuelle). Repris comme une sorte d'étendard par les gays et les lesbiennes, il est devenu le concept fédérateur d'un mouvement

physique impliquant des types de comportements différents par nature, et pour le féminisme postcolonial qui a promu une analyse des types de comportements variant selon les classes et les inégalités raciales. Une analyse où le genre est socialement construit à partir des associations et distinctions qui positionnent les hommes du côté de la force, du droit, de la rationalité, et les femmes du côté de la faiblesse, de l'émotion, de l'irrationalité, mais où la variable genre est elle-même surdéterminée par la posture coloniale induisant un clivage entre les femmes (et féministes) occidentales et les autres.

Les approches postmodernes ont poussé plus loin la déconstruction de la naturalité en refusant l'idée que l'identité personnelle est fixée, y compris par les rapports sociaux, et en considérant qu'elle est toujours en excès, en décalage par rapport à ceux-ci. Le rapport à l'identité passe alors par le rapport du corps, de ses possibles avec le réseau de discours qui unit le pensable et la relation à l'autre, à l'étrangeté, à l'altérité.

Cette évolution des vingt dernières années a profondément modifié ce que le féminisme peut apporter au débat philosophique. Dans les années 1960, la question du genre était encore confondue avec celle de la répartition des rôles entre les sexes. On critiquait le fait que les femmes soient associées à des traits « négatifs », comme la passivité, l'émotion et l'irrationnel, alors que les hommes étaient présentés comme actifs, rationnels et objectifs. Les ouvrages

intellectuel quelque peu hétéroclite, la théorie *queer*, constitue aujourd'hui l'un des lieux ordinaires du discours social, politique et intellectuel aux États-Unis. Le *queer* se veut précisément une perspective critique sur ce qu'on appelle « l'homosexualité » ou les « homosexuels ».

La "Queer theory" est donc une possibilité de penser le sexe et le genre. Ce qui est vital pour toutes les personnes en questionnement sur leur identité ou confrontés à la répression hétéro normative. C'est aussi pour elles une possibilité de sortir du stress de l'isolement et de contribuer à l'élaboration de réflexions communautaires. Il s'agit d'un instrument non discriminant d'analyse transversale des identités. Cet instrument nous permet de lutter contre les tentatives de "reprivatisation" de la parole sur le sexe et le genre, de son enfermement dans des ghettos communautaire ou entre les quatre bords d'un divan. La "queer theory" est un encouragement à la polyphonie des corps, à la multitude des corps et des sexualités.

Par ailleurs, il semblerait que le succès de la "théorie queer" soit largement basé sur un phénomène de mode : il est "cool" d'être queer comme il est cool d'être piercé et tatoué. Quant aux théories proprement dites, pour ce que j'en ai lu, certaines me semblent manquer de profondeur ; sans compter que ce mouvement se base également sur la misère humaine afin d'élargir ses effectifs. Mais le "Queer" a l'avantage de ne pas se limiter à la moitié de l'humanité. Il recentre la critique de la société sur " l'être " plutôt que sur " l'avoir " dans une vision non-naturaliste de " l'être ". Au-delà des questions de genre, le Queer ouvre à nouveau les débats de l'origine de l'écologie entre " naturalisme conservateur " et " naturalisme subversif ", en développant les questions de la "nature humaine ". Quelle(s) nature(s) humaine(s) produisent l'hétérosexualité, la concurrence, la croissance, la consommation ? Comment s'inscrivent-elles dans les corps ? Quelle(s) nature(s) humaine(s) peuvent contre-produire les expérimentations alternatives (militantisme non-violent, éco-villages, usage du vélo, sieste quotidienne, etc.) ? Ces questions sont rarement l'objet de débats philosophiques, politiques explicites.

évoquaient simplement l'idée d'une discrimination non justifiée entre les hommes et les femmes. Le débat sur la différence est soulevé dans les années 1970 (cf. *Le Deuxième Sexe*). C'est la société, et non la différence biologique, qui construit les rôles sociaux et vise à ce que les individus se conforment selon leur sexe à ces stéréotypes.

2. « On ne naît pas femme on le devient »

Si ce slogan fait mouche d'emblée auprès des lectrices, c'est bien parce qu'il résume tous les espoirs d'une génération. On peut donc voir l'œuvre de Simone de Beauvoir comme un immense courrier du cœur, du corps, de l'esprit des femmes. En fondant la relation entre les femmes et les hommes comme un rapport d'oppression spécifique, *Le Deuxième Sexe*, a pour sa part rendu pensable la transition vers le paradigme du sexe/genre. Il constitue un jalon dans l'histoire du féminisme et son analyse de la construction sociale de la « nature » humaine sexuée nourrit encore la réflexion féministe sur l'institution du genre et du sexe biologique en tant que fondement de partage du monde. La thèse du livre peut se résumer ainsi : La femme est construite comme l'Autre, elle n'a d'existence que relative à l'homme ou à la famille ; elle est l'objet, il est le sujet, et cette injustice doit changer. En d'autres termes, l'idée de femme, c'est un produit culturel au même titre que la politique, les croyances et le langage, un concept culturel parmi d'autres, un concept relatif, donc variable d'une culture à l'autre.

A partir de l'emphase donnée à la prégnance du social, de son discours fondateur émerge la catégorie « genre » qui nourrit les théories et les mouvements féministes. Mais les critiques féministes actuelles se penchent sur les cadres de pensée qui ordonnent les catégories sexe/genre dans la production du savoir et les effets de pouvoir qu'elles engendrent. Les femmes ont d'abord besoin de se penser en vérité. A cette fin, *Le Deuxième Sexe* reste l'arme irremplaçable, intellectuelle, morale et politique, dans toute lutte privée ou publique qu'elles mènent aujourd'hui.

Ainsi, dans *Le Deuxième sexe*, on peut mettre en évidence une décision épistémologique, celle prise par Beauvoir de constituer son objet d'enquête. Elle entreprend de réunir un savoir multiple et de l'organiser. Mais quel est l'objet ? Plutôt que de dire qu'il s'agit « des femmes » (ce qui n'implique pas a priori un féminisme), précisons que l'objet

L'intention de Beauvoir n'est pas seulement de substituer un registre d'explication à un autre (ou de rétablir un registre pertinent). La rupture évoquée plus haut prend la forme d'un véritable renversement épistémologique. Ce qui était considéré comme requérant explication devient ce qui fournit l'explication.

En philosophe de la conscience, Beauvoir fait du processus de reconnaissance la condition de la constitution de l'être humain, « ... afin d'accéder à la certitude d'exister en soi et pour soi, la conscience de soi doit être reconnue comme conscience de soi par une autre conscience de soi. »²⁰²

Malgré l'ambiguïté de ce terme, la réflexion de Simone de Beauvoir, a été marquée par tout l'apport sur le sens du choix humain développé dans la philosophie de Sartre. « *L'existence précède l'essence* ». J'ex-siste, c'est-à-dire « *je suis ce que je me fais être par mon projet.* » Signalons toutefois, que la question des femmes ou du rapport entre les sexes n'est pas l'objet explicite de la réflexion de Sartre, même s'il lui arrive de se prononcer occasionnellement à ce sujet. En dialogue avec Simone de Beauvoir, il se déclare en faveur de l'égalité, tout en avouant son propre « *machisme* »²⁰³.

Dans la perspective de Simone de Beauvoir, le rapport à la situation n'est donc pas le même pour un homme et pour une femme. La situation de cette dernière n'est pas fortuite : elle est produite et maintenue par l'autre qui y trouve son intérêt. On peut penser que la situation de l'homme par contre n'est pas produite ou du moins qu'elle est auto-produite, et qu'il peut tout à la fois s'y appuyer et s'en détacher pour s'affirmer comme sujet. Il y a donc adéquation de l'universel avec la masculinité, alors que la féminité est une particularité.

propre manière de devenir (une liberté, cette fois, un devenir agi). La nouveauté est qu'il est impossible d'étendre cet argument au vieil âge. Une fois encore sans doute, on ne naît pas vieux, on le devient. Mais, dans ce devenir-ci, tout est subi. Simone de Beauvoir souligne elle-même le changement de registre : « *une femme peut passer à travers la vie en refusant d'admettre qu'elle est fondamentalement, par ses valeurs, son expérience, sa façon d'aborder la vie, différente des hommes. Mais il est très difficile de ne pas se rendre compte qu'on est vieux.* »

²⁰² Eva GOTHLIN, *Sexe et Existence. La philosophie de Simone de Beauvoir*, Paris, Michalon 2001, p. 34.

²⁰³ La position de Sartre sur cette question est d'abord significative par son défaut. En effet, alors qu'il déclare en reconnaître le bien fondé, il ne l'intégrera jamais à sa problématique politique, centrée sur la question des classes. A aucun moment, la « question des femmes » n'est pour lui objet de théorie. On ne peut donc qu'en surprendre le traitement occasionnel dans son œuvre.

Autrement dit, les hommes peuvent concilier sans difficulté leur caractère d'êtres humains et leur particularité sexuée. Les femmes sont partagées entre ces deux registres et généralement assignées à leur seule particularité sexuée. Le privilège que l'homme détient et qui se fait sentir dès son enfance, c'est que sa vocation d'être humain ne contrarie pas sa destinée de mâle. Par l'assimilation du phallus et de la transcendance, il se trouve que ses réussites sociales ou spirituelles le dotent d'un prestige viril. Il n'est pas divisé. L'homme est un être humain sexué ; la femme n'est un individu complet, et l'égale du mâle, que si elle est aussi un être humain sexué. Renoncer à sa féminité, c'est renoncer à une part de son humanité »²⁰⁴. « *On ne naît pas homme on le devient* » semble non pertinent dans le discours beauvoirien où l'homme a été désigné comme celui qui occupe non seulement la position du maître mais du sujet, ces deux statuts étant ainsi confondus.

La féminité semble ainsi marquée d'un indice purement négatif dans la description qu'en donne Beauvoir. Cet indice négatif outrepassé d'ailleurs parfois les limites de la seule situation produite par la domination pour s'étendre à la réalité corporelle et physiologique toute entière. Pourtant, le texte de Simone de Beauvoir manifeste une ambiguïté quant au fait de savoir si la libération des femmes, leur devenir humain, accentuera ou abolira entièrement la différence sexuelle ou s'exercera dans le maintien d'une différence sexuelle décaillée de ses aspects réducteurs. L'égalité n'est pas l'identité : on peut concevoir, comme elle le dit, « une égalité dans la différence » à condition que celle-ci soit exempte de toute discrimination et hiérarchisation.

Ainsi à l'interprétation dite « universaliste » du *Deuxième Sexe*, qui voit la féminité comme un pur produit de la domination faisant obstacle à l'accès des femmes au statut d'individu autonome, se substitue une interprétation qui met l'accent sur un accès différencié à ce statut. Dans le premier cas la libération consiste à dissoudre la sexuation ; dans le second cas, la libération consiste à assumer une sexuation qui soit le support ou du moins qui ne fasse pas obstacle à la position d'humain à part entière. L'égalité efface la différence ou bien l'égalité se réalise dans la différence, celle-ci n'entraînant pas de discriminations sociales.

En somme, l'égalité, ce n'est pas d'être comme un homme, la véritable égalité, c'est d'évoluer dans une société, un homme comme un homme, une femme comme une femme.

²⁰⁴ Simone de BEAUVOIR, *Le Deuxième Sexe*, Paris, Folio Gallimard, 1999, vol. I, p. 600-601.

L'humanité est faite de couple non de deux pôles semblables. Il est nécessaire d'aller au-delà d'une fade équivalence égalitaire ou d'une attitude de défi. La reconnaissance de l'une par l'autre doit permettre une différenciation des attitudes mais dans une perspective de collaboration et de dialogue, dans un équilibre mobile des tâches qui s'entrecroisent. A ce niveau, les féministes se révèlent être novatrices dans tous les domaines.

Dans le domaine idéologique et scientifique, elles ont démasqué et poussé dans leur retranchements les vieilles idéologies politiques qui, de droite ou de gauche séparaient le public et le privé, donnant la primauté aux hommes dans le secteur public et refoulant les femmes dans le privé. Elles ont montré que cette distinction était politique, et qu'elle occultait la relation fondamentale d'exploitation et de dépendance des femmes à l'égard des hommes.

3. Les féministes novatrices dans tous les domaines : l'écriture féminine

Un parcours rapide de la littérature sur le genre nous fait constater que l'exclusion des femmes commence (et persiste partout) dans et par le langage. Leur libération commence donc par le langage. En effet, les hommes parlent, discutent affirment des positions ; les femmes par contre, bavardent, font du bruit ou racontent leurs émotions (ce qui ne peut intéresser les autres). La langue publique, officielle, celle qui se parle haut, est étrangère aux femmes, elles ne la connaissent que pour l'entendre, jamais pour la pratiquer. Ce n'est pas la leur. La langue du pouvoir, avant même d'être une rhétorique de classe, est une rhétorique de sexe. Le danger est de vouloir prendre la parole comme les hommes et ainsi oublier l'élément féminin au sein même d'un discours féministe. Dès lors, comment un authentique combat féministe peut-il se développer dans un discours d'universalité qui abolit les inégalités sexuelles ? Voyons rapidement le portrait ou l'autoportrait de « l'écriture féminine ».

La notion « d'écriture féminine » repose avant tout sur des refus clairement affirmés. Nous en avons dégagé trois, qui nous sont apparus comme essentiels. Ces trois refus ont pour corollaire trois propositions, affirmées tout aussi nettement et avec une même convergence.

➤ Le premier lieu de refus « féminin » : le rôle mineur imparti aux femmes

Il y a d'abord le rejet du pouvoir des hommes. La prise de parole féminine est conçue comme une rupture, une contestation du rôle mineur traditionnellement imparti aux femmes. Hélène Cixous l'évoque, dans la *Venue à l'écriture*, en des termes percutants : « *On t'attrape par les seins, on te plume le derrière, on te fout dans une cocotte, on te fait sauter au sperme, on t'attrape par le bec, on te met dans un foyer, on t'engraisse à l'huile conjugale, on t'enferme dans ta cage. Et maintenant, ponds. Comme on nous rend difficile de devenir femme, quand c'est devenir volaille que cela signifie* »²⁰⁵.

De la même manière, l'écriture des femmes récusé les thèmes dits « féminins » et les valeurs imposées par l'homme qui les sous-tendent. Annie Leclerc répertorie dans *Parole de femme*²⁰⁶ ces valeurs « aliénantes » : beauté, jeunesse, vertu, dévouement, reconnaissance... Dans un dialogue avec Marie Cardinal, elle en relève l'impact dans le langage : « *A l'heure actuelle tous les mots ont deux sens, deux sexes, selon qu'ils sont employés par un homme ou par une femme. Quand une femme écrit « table »... on lit cette table comme si elle était servie, nettoyée, utile, cirée, fleurie ou poussiéreuse. Quand un homme écrit [...] « table », on lit cette table comme si elle était faite de bois ou d'une autre matière, l'œuvre d'un artisan ou d'un ouvrier, le fruit d'un travail, le lieu où on va s'asseoir pour manger ou pour parler. Ce mot simple vit différemment selon que c'est un homme ou une femme qui l'a écrit* ». ²⁰⁷

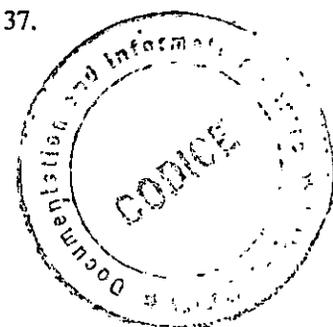
Ce premier refus témoigne du désir exprimé par les femmes écrivain(e)s d'aborder enfin à une parole authentique : une parole prise, non plus reçue et dirigée : « *je ne demande que la parole. Vous me la donnez, mais ce n'est pas celle-là que je veux. C'est la mienne que je veux, pas la vôtre à laquelle je ne fais plus confiance. Car il ne me suffit pas de parler de moi pour trouver une parole qui soit mienne. [...] Toute la littérature féminine a été soufflée à la femme par la parole de l'homme. Toutes les gammes, toutes les mélodies de la féminité étaient jouées d'avance. Inventer, est-ce possible* »²⁰⁸ ?

²⁰⁵ Hélène CIXOUS, *Entre l'écriture : La Venue à l'écriture*, Ed. des Femmes, 1986, p. 37.

²⁰⁶ Annie LECLERC, *Parole de femme*, Grasset, 1974, p. 34.

²⁰⁷ Marie CARDINAL et Annie LECLERC, *Autrement dit*, 1977.

²⁰⁸ Annie LECLERC, *Parole de femme*, p. 9 ;



Cet accès au rang de sujet n'est rien d'autre selon Hélène Cixous qu'une « naissance » à soi. Luce Irigaray en recherche également le chemin. Dans *Le Temps de la différence*, elle le trace dans une claire volonté d'ancrer tout « savoir » dans la primauté de l'expérience subjective. Un tel renversement procède d'une transformation plus radicale encore, en quoi nous voyons la deuxième des revendications de l'écriture féminine. En effet, le deuxième refus constitutif de la prise de parole féminine porte sur la langue elle-même.

➤ Le deuxième lieu de refus « féminin » : la langue.

Les femmes écrivain(e)s contestent l'idée reçue de la neutralité. Les formes du discours ne sont pas universelles, vraies, intangibles. Historiquement déterminées, elles reflètent un état de la société : voilà pourquoi, *analyser l'ordre de la langue est quelque chose d'indispensable*²⁰⁹. Luce Irigaray consacre un chapitre du *Temps de la différence* à cette remise en question de la langue. Elle y étudie l'idée d'un sexe caché des mots²¹⁰ et s'interroge sur les raisons de l'attribution du féminin à certains concepts, à certains objets. Elle y souligne également l'arbitraire des lois grammaticales qui régissent l'équilibre entre le masculin et le féminin. Consciente de la domination reflétée par la langue, l'écriture féminine tentera d'en jouer à son profit, innovant dans le but de modifier en profondeur.

Ainsi, le « parler-femme »²¹¹ auquel nous assistons n'est pas parler de la femme. Ce n'est pas plus parler des hommes que de la femme. Il ne s'agit pas de produire un discours dont la femme serait l'objet, ou le sujet. Cela dit, parlant-femme, on peut tenter de ménager un lieu à « l'autre » comme féminin. On peut formuler la question telle que l'avait posée, en 1974, La Quinzaine Littéraire, au sujet de l'écriture sexuée : « *Dans le projet et la pratique, être un homme ou une femme engage-t-il le texte dans un certain sens ? On est un homme ou une femme, on écrit : ce facteur se retrouve-t-il dans l'écriture produite ?* ».

Autrement dit, pour aucune de ces « écrivaines », il ne semble faire de doute que *toute femme qui veut tenir un discours qui lui soit propre ne peut se dérober à cette urgence*

²⁰⁹ Luce IRIGARAY, *Le Temps de la différence*, Le Livre de poche, coll. « Biblio-Essais », 1989, p. 15.

²¹⁰ IRIGARAY, *Le Temps de la différence*, p. 69-70.

²¹¹ Luce IRIGARAY, *Ce sexe qui n'en est pas un*. Ed. de Minuit p. 133.

extraordinaire : inventer la femme »²¹². Il s'agit d'affirmer cette « nature féminine » enfin reconnue et qui se définit par un enracinement dans le corps. Elle est une jouissance d'être et d'être femme. En somme, *toutes les femmes sentent, dans l'obscurité ou la lumière, ce qu'aucun homme ne peut éprouver à leur place, les incisions, les naissances, les explosions dans la libido, les ruptures, les pertes, les jouissances dans nos rythmes.*²¹³ Cette « nature » retrouvée n'est pas seulement un vivier de thèmes propres à l'écriture féminine : en elle s'enracine aussi la recherche d'un rythme spécifique qui viendrait se substituer au logos masculin. La parole structurée, fragmentée des hommes fait ainsi place à un discours flux, rythmé en versets plus ou moins amples. Cette écriture qui se veut profondément différente donne naissance à des ouvrages d'un genre nouveau, ni poèmes, ni romans, ni essais, ni autobiographies mais tout cela en même temps, puisqu'en eux se mêlent réflexion et expérience, lyrisme et précision technique...

La féminité appelle au fond une manière d'écrire radicalement neuve. D'où le troisième lieu de refus « féminin » qui concerne la forme même de la pensée.

➤ **Le troisième lieu de refus « féminin » : la forme de la pensée**

L'écriture n'est plus une action lucide, délibérée et comme mise à distance par la volonté même qui lui donne naissance. Elle est la parole même de l'être féminin, une expansion naturelle de son « moi » corps, affectivité et intelligence indissolublement mêlés sur le papier Hélène Cixous dira, « *je ne commence pas par écrire : je n'écris pas. La vie fait texte à partir de mon corps. Je suis déjà du texte. L'histoire, l'amour, la violence, le temps, le travail, le désir, l'inscrivent dans mon corps, je me rends où se donne à entendre la 'langue fondamentale', la langue corps en laquelle se traduisent toutes les langues des choses, des actes et des êtres, dans mon propre sein, l'ensemble du réel travaillé dans ma chair, capté par mes nerfs, par mes sens, par le labeur de toutes mes cellules, projeté, analysé, « recomposé en un livre ». Donner la parole au corps féminin, 'corps sans fin', sans 'bout', sans 'parties', ensemble mouvant et changement illimité, cosmos qu'éros parcourt sans repos* »²¹⁴

²¹² Annie LECLERC, *Parole de femme*, p. 6

²¹³ Hélène CIXOUS, *Entre l'écriture : La Venue à l'écriture*, p. 67.

²¹⁴ Hélène CIXOUS, *Ibid.*, p. 63.

Pour sa part, Clémence Royer, « *philosophe et femme de sciences* », ²¹⁵ traductrice de Darwin, auteur de nombreux ouvrages philosophiques, scientifiques et littéraires, écrit un court texte sur les femmes et la philosophie. Elle y énonce sa transgression, sa recherche « *d'une expression féminine de la science* » et appelle à une présence subversive des femmes à l'intérieur du savoir philosophique : « *La science est demeurée tout empreinte du caractère viril, et la vérité n'a été qu'un marbre beau de proportion et de forme, mais glacé et inanimé. Puisse-je être le Pygmalion de cette statue !* » ²¹⁶ Simone de Beauvoir se voit également femme dans l'exercice de la pensée, et écrit un livre entier sur les femmes que nous avons vu précédemment.

En somme, Après la contestation de la science économique des hommes qui occulte complètement la production non marchande des femmes, les postulats de l'anthropologie, de l'histoire, de la psychologie, de la psychanalyse, de la sociologie furent l'objet de la démythification des féministes qui reprochent à ces sciences de véhiculer sous un jargon pseudo-scientifique les préjugés les plus traditionnels à l'égard des femmes. En effet, *l'homme a tracé à l'encre de son sexe le lieu d'exercice possible de toute pensée en général. Et les questions jaillies du sol de l'intérêt viril ne cessent d'être viriles. [...] L'impuissance de la pensée féminine à éclore dans un espace véritablement neuf n'est que l'effet de sa modestie, ou aliénation fondamentale, c'est pareil, par laquelle elle acquiesce à la trajectoire toute particulière de la pensée virile, comme si cette pensée était en effet ce qu'elle prétend être, universelle, neutre, bref, asexuée. Et je ne peux encore véritablement bien penser qu'une*

²¹⁵ Geneviève FRAISSIE, *Clémence Royer, philosophe et femme de sciences*, Paris, La Découverte, 1985.

²¹⁶ o.c., p. 106.

Pygmalion sculpteur (ou roi) légendaire de Chypre, misogyne ou selon une autre version, indigné par la prostitution sacrée d'Amathonte, se voua à un célibat absolu ce qui lui permettait en même temps de se consacrer tout entièrement à la sculpture.

Parmi toutes ses oeuvres, la statue à laquelle il consacrait tout son génie représentait une femme. Jour après jour, il travaillait à cette statue d'ivoire et sous ses doigts habiles elle devenait de plus en plus belle.

Cette passion singulière ne demeura pas longtemps ignorée de la déesse de l'Amour et Aphrodite, pour se venger, le rendit éperduement amoureux de sa statue.

Mais devant les tourments du malheureux sculpteur qui passait ses journées et ses nuits à contempler sa statue, et ses ferventes prières, elle décida de lui donner vie. Ainsi, Pygmalion put épouser sa statue et Aphrodite honora leur mariage de sa présence. Pygmalion a créé une femme parfaite ; le seul problème est qu'elle est faite de pierre, et qu'elle figure ainsi la radicale négation du désir que le sculpteur ressent pour elle.

*chose : c'est qu'une pensée féminine est possible, qu'elle est nécessaire afin que s'achève, non pas la virile pensée, mais son soliloque ridicule ou tragique*²¹⁷.

Dans le domaine de la vie privée, les féministes furent également des novatrices en refusant dans leur vie quotidienne d'ériger une barrière entre vie privée et vie publique, entre engagement idéologique et pratique quotidienne. Les statistiques de tous les pays occidentaux accusent une baisse de la nuptialité et de la natalité, une hausse des divorces surtout demandés par les femmes, preuve qu'elles ne se précipitent plus dans le mariage comme leurs mères. Les statistiques révèlent que plus le niveau d'éducation des femmes s'élève, moins souvent elles se marient et plus souvent elles divorcent. Cette évolution ne signifie pas que ces femmes rejettent le mariage et la famille mais elle révèle qu'elles n'acceptent plus les relations d'inégalité à l'intérieur du couple, en particulier la charge exclusive des tâches domestiques. Le développement de l'union libre et de la famille monoparentale, la recherche de la vie amoureuse ailleurs que dans l'hétérosexualité sont autant d'alternatives au mariage traditionnel que les féministes ont suggérées dans leurs écrits et dans leurs pratiques quotidiennes. La révolution des mœurs accompagne la révolution féministe des idées, mais elle n'a rien à voir pour les féministes avec la révolution sexuelle prônée par les hommes.

La réflexion sur l'altérité que nous allons voir, abordera comme une de ces dimensions le rapport sexué : « *L'altérité s'accomplit dans le féminin* », écrit Levinas dans son essai de jeunesse intitulé *Le Temps et l'Autre*²¹⁸.

4. Levinas et le sexe faible ou l'altérité du féminin

C'est une philosophie de l'altérité que déploie l'œuvre levinassienne, philosophie de l'altérité qui est aussi une philosophie du temps, car le rapport à l'autre est anachronique, « dérangement ». Ce rapport à l'autre, lié au temps ne s'effectue pas dans le registre dialectique de la totalité mais dans le registre de l'ouverture à l'infini : *Totalité et Infini*²¹⁹ est le titre de l'œuvre majeure de Levinas. Le rapport à l'infini s'inscrit dans le rapport au fini.

²¹⁷ Annie LECLERC, *Parole de femme*, p. 130-131.

²¹⁸ Emmanuel LEVINAS, *Le Temps et l'Autre*, Paris quadrige, PUF. 1994.

²¹⁹ Emmanuel LEVINAS, *Totalité et Infini*, éd. Nyhoff, La Haye, 1961.

Le visage de l'Autre se présente comme visage d'un autre, unique en son genre. Autrui, avec qui j'ai rapport, est par essence inappropriable : il est mon maître, dit Levinas. Ainsi le moi est toujours second par rapport à lui. Contrairement à la structure duelle du sujet-objet, du regardant-regardé que déploie Sartre, et qui repose sur la réciprocité, le visage est ici irréductible à l'objectivation de l'être vu. Ce n'est pas en tant qu'il est tel autre qualifiable, mais en tant qu'il est l'Autre, qu'autrui m'interpelle, indépendamment de ses caractéristiques propres : mon voisin peut être le plus étranger. Autrui, il est mon hôte et il fait appel à mon hospitalité comme à ma responsabilité, non à ma connaissance.

En parlant de l'altérité du « féminin » qui se manifeste dans l'amour, Levinas la définit comme « faiblesse », « *L'amour vise Autrui, il le vise dans sa faiblesse. La faiblesse ne figure pas ici le degré inférieur d'un attribut quelconque, la déficience relative d'une détermination commune à moi et à l'Autre. Antérieure à la manifestation des attributs, elle qualifie l'altérité même. Aimer, c'est craindre pour autrui, porter secours à sa faiblesse. Dans cette faiblesse, comme dans l'aurore se lève l'Aimé qui est Aimée. Epiphanie de l'Aimé, le féminin ne vient pas s'ajouter à l'objet et au Toi, préalablement donnés ou rencontrés au neutre, le seul genre que la logique formelle connaisse. L'épiphanie de l'Aimée ne fait qu'un avec son régime de tendre. La manière du tendre consiste en une fragilité extrême, en une vulnérabilité. Il se manifeste sur la limite de l'être et du ne pas être, (...). La simultanéité ou l'équivoque de cette fragilité et de ce poids de non-signifiante, plus lourd que le poids du réel informe, nous l'appelons féminité.* »²²⁰

On voit que Levinas essaie de définir une notion de faiblesse qui ne soit pas un attribut quelconque : c'est un mode d'être qui, pourtant, semble être réservé à cet autre qu'est le féminin, la féminité. En s'efforçant de dépasser le piège de l'ontologie occidentale qui ne fait que réduire l'Autre au Même – l'on sait que c'est là le centre de l'entreprise philosophique de Levinas – et en redéfinissant la relation buberienne du Moi et Toi, il semble adopter une notion dont il ne met pas en cause le fondement historique (et qui est par conséquent lié à l'usage d'un langage). Pour y voir un peu plus clair, relisons encore un passage d'un texte qui

²²⁰ *Le temps et l'autre* pp. 142 – 144.

précède *Totalité et Infini*, à savoir le recueil des conférences : *Le Temps et l'Autre* qui remontent au début des années cinquante, et dans lesquelles on voit déjà en gestation tout le système philosophique de *Totalité et Infini* :

« *La différence des sexes n'est pas non plus la dualité de deux termes complémentaires, car deux termes complémentaires supposent un tout préexistant. Or, dire que la dualité sexuelle suppose un tout, c'est d'avance poser l'amour comme fusion. Le pathétique de l'amour consiste dans une dualité insurmontable des êtres. C'est une relation avec ce qui se dérobe à jamais. La relation ne neutralise pas ipso facto l'altérité, mais la conserve. Le pathétique de la volupté est dans le fait d'être deux. L'autre en tant qu'autre n'est pas ici un objet qui devient nôtre ou qui devient nous ; il se retire au contraire dans son mystère. Ce mystère du féminin – du féminin, autre essentiellement – ne se réfère pas non plus à quelque romantique notion de la femme mystérieuse, inconnue ou méconnue. Si, bien entendu, pour soutenir la thèse de la position exceptionnelle du féminin dans l'économie de l'être, je me réfère volontiers aux grands thèmes de Goethe ou de Dante, à Béatrice et à l'Ewig Weibliches, au culte de la Femme dans la chevalerie et dans la société moderne (qui ne s'explique certainement pas uniquement par la nécessité de prêter main-forte au sexe faible), (...), je ne veux pas ignorer les prétentions légitimes du féminisme qui supposent tout l'acquis de la civilisation.»*

Le mouvement de l'amant devant cette faiblesse de la féminité, ni compassion pure, ni impassibilité, se complaît dans la compassion, s'absorbe dans la complaisance de la caresse. (...) La faiblesse de la féminité invite à la pitié pour ce qui, en un sens, n'est pas encore, à l'irrespect pour ce qui s'exhibe dans l'impudeur, et ne se découvre pas malgré l'exhibition, c'est-à-dire se profane.»²²¹

Comment se fait-il alors que la faiblesse de la femme invite à une telle attitude sentimentale et physique ? Et, question encore plus importante, y a-t-il un lien entre la faiblesse et sa manifestation, et la compassion ? Si l'identité des sexes et leur différence sont

²²¹ *Totalité et Infini*, pp. 235, 240

pensées en fonction l'une de l'autre, nous allons voir cette mutuelle dépendance avec Hannah Arendt²²² à travers sa réflexion sur l'espace public.

5. L'irréductible différence avec Hannah Arendt.

Tout en considérant que les femmes peuvent comme les hommes s'illustrer dans tous les domaines – et en tout cas en philosophie malgré sa tradition séculairement masculine, Hannah Arendt semble cependant réserver aux seuls hommes certains comportements peu enviables, tels l'ambition et le goût du pouvoir. Ainsi, interrogée sur l'influence qu'elle exerce, elle répond avec vivacité : « *C'est – si je puis me permettre d'être ironique – une question toute masculine. Les hommes ont toujours terriblement envie d'exercer une influence*²²³ ... » Et elle évoque à plusieurs reprises les préjugés masculins dans l'abord de certaines questions. Ces préjugés, si c'est de cela qu'il s'agit, peuvent aller jusqu'au refus de reconnaître à une femme la capacité de penser. Ainsi, dialoguant avec un journaliste, elle affirme la capacité des femmes à assumer toutes les fonctions, y compris celle de philosophe, qu'elle décline pour elle-même. En voici un extrait :

Günter Gans : « *Madame Hannah Arendt, vous êtes la première femme à apparaître dans cette série. Vous êtes aussi la première femme à exercer une profession que l'on imagine d'ordinaire réservée aux hommes puisque vous êtes philosophe. A partir de cette remarque préliminaire, voici ma première question : votre rôle, dans le cercle des philosophes, nonobstant la reconnaissance et le respect dont vous bénéficiez, vous apparaît-il comme une bizarrerie, ou bien abordons-nous là un problème d'émancipation qui n'a jamais existé pour vous ?*

²²² Hannah Arendt n'a pas rallié la cause féministe ni dans sa jeunesse en Allemagne où le mouvement des femmes était important, ni aux Etats-Unis dans la dernière partie de sa vie quand il s'est redéployé avec force à la fin des années 1960. Cette abstention peut être éclairée sinon expliquée d'abord par les circonstances. En Allemagne, dans les années 1920 et 1930, Hannah Arendt est amenée par la conjoncture à se définir surtout comme juive, et à rallier le sionisme : « [...] quand on est attaqué en tant que juif, c'est en tant que juif qu'on se défend » - d'autant que le mouvement des femmes ne fut pas toujours très clair sur l'antisémitisme. On constatera cependant que quand elle veut consacrer une thèse universitaire à la position historique des juifs dans la société occidentale, c'est le cas d'une femme qu'elle élit : Rahel Varnhagen. Et elle publie en 1933, l'année même de son exil, une recension plutôt positive d'un livre d'Alice Rühle-Gerstel : « le Problème de la femme dans le monde contemporain ». Au-delà de toutes ces considérations, le propos de Hannah Arendt révèle tout à la fois la conscience d'une différence irréductible des sexes et une dénonciation de la marginalisation dont celle-ci est le prétexte, assortie d'une exigence d'égalité qui ne soit pas d'assimilation.

²²³ « Seule demeure la langue maternelle », in *La Tradition cachée*, p. 225 (Entretien télévisé avec Gunter Gans en 1964.)

Hannah Arendt : *Je crains d'avoir à protester d'emblée : je n'appartiens pas au cercle des philosophes. Mon métier – pour m'exprimer de façon générale - c'est la théorie politique. Je ne me sens nullement philosophe et je ne crois pas non plus que j'aie été reçue dans le cercle des philosophes, contrairement à ce que vous dites fort aimablement. Mais venons-en à l'autre question soulevée par votre remarque préliminaire : vous dites qu'il s'agit là, généralement, d'un métier d'homme. Certes, mais il n'est pas pour autant nécessaire qu'un tel état de fait subsiste : il pourrait fort bien y avoir un jour une femme philosophe... »*²²⁴

Sa lucidité se formule au moins une fois sans détour à propos de Heidegger, dans une lettre qu'elle adresse à son ami Jaspers : « *Je sais qu'il n'a pas supporté que mon nom apparaisse en public, que j'écrive des livres, etc. Toute ma vie j'ai pour ainsi dire triché avec lui, j'ai toujours fait comme si tout cela n'existait pas et comme si je ne savais pas compter jusqu'à trois, à moins qu'il ne s'agit de l'interprétation de ses propres œuvres ; dans ce cas, il était toujours très heureux que je sache compter jusqu'à trois et parfois même jusqu'à quatre. Et puis j'ai perdu le goût de tricher et j'ai aussitôt pris un coup sur le nez. Pendant un moment, j'ai été furieuse mais je ne le suis plus du tout. J'estime plutôt que j'ai mérité ce qui m'arrive du fait que j'ai triché et soudain cessé de jouer le jeu*²²⁵. »

Cette remarque, et d'autres bien éparées, donnent bien à entendre que dans un monde d'hommes, être une femme et être intellectuelle ne va pas de soi pour peu que l'on ne se « *tienne pas à sa place* ». Si elle avoue avoir ici « *joué le jeu* », pour être aimée, elle sait aussi qu'elle a payé un prix élevé. Et toute autre circonstance, il est probable qu'elle refusa de payer ce prix. Ainsi sa déclaration personnelle la plus fondamentalement féministe consiste-t-elle à affirmer : « *En réalité j'ai simplement fait ce que j'avais envie de faire* »²²⁶, sautant ainsi par-dessus le processus de libération pour affirmer sa liberté. Elle soutiendra toujours que la libération n'est qu'un préalable de la liberté, et peut-être même qu'il n'y a pas de libération qui ne soit déjà habitée par la liberté.

²²⁴ Hannah ARENDT, *La Tradition cachée*, Bougois, 1987, p. 221-223.

²²⁵ Correspondance avec Karl Jaspers, 1961, lettre 197, p.614-615.

²²⁶ Hannah ARENDT, *La Tradition cachée*, p. 224

Nous le savons, Hannah Arendt n'a adhéré ni au féminisme de l'Allemagne de sa jeunesse, ni à celui qui se développe aux Etats-Unis à la fin de sa vie : elle manifeste même quelques réticences à l'égard de ce mouvement.²²⁷ Pourtant, si la question des femmes n'est pas un motif central de son œuvre, articulée fondamentalement à la question juive, et donc à la problématique nationale plutôt que sexuée, elle la parcourt cependant et émerge explicitement çà et là. Ainsi, de nombreuses remarques critiques concernant la situation des femmes se présentent occasionnellement dans son œuvre comme dans ses interviews ou sa correspondance.

« Dans une certaine mesure, dira-t-elle, l'émancipation des femmes est devenue un fait. La femme a aujourd'hui accès à presque toutes les professions, elle jouit des mêmes droits que l'homme dans la vie sociale et politique, elle a le droit de vote actif et passif. Face à ce progrès incommensurable, les restrictions qui lui sont imposées, notamment dans le mariage, une femme n'ayant droit ni à l'activité salariée ni à la propriété privée sans l'accord de son mari, semblent n'être que les persistances d'un autre temps, sans réelle signification de principe. Or si l'on regarde de près, cette égalité, garantie par les principes, n'est que formelle. D'un point de vue légal, la femme est l'égale de l'homme en droit, mais elle ne l'est pas dans l'évaluation sociale »²²⁸.

Sa question philosophique centrale est : « A quelle condition un monde commun est-il encore possible ? » Ainsi qu'elle l'expose entre autres dans *La Condition de l'homme moderne*²²⁹, ces conditions ne résident pas ou pas seulement dans un régime et ses institutions mais d'abord dans le dialogue pluriel, requérant la vigilance et l'imagination de chacun en rapport avec les autres. Elle oppose ainsi à la fusion indistincte de la masse composée d'unités interchangeable, propre au rapport social et économique, l'espace public, propre au rapport politique, dans lequel chacun s'affirme comme « quelqu'un », soutient l'espace commun « *par la parole et par l'action* », confronte publiquement son opinion avec celle des autres, et pratique la « faculté de juger » c'est-à-dire de décider, et de décider même à

²²⁷ Son œuvre a cependant donné lieu ces dernières années à de nombreuses lectures féministes ou féminines notamment *Les Cahiers du Grif*, n° 33, 1985. Julia Kristeva la situe quant à elle dans le cadre du « génie féminin », Fayard 1999.

²²⁸ Hannah Arendt, *Les Cahiers du Grif*, n° 33, 1985, trad. Anne-Sophie Astrup, p. 69-72

²²⁹ Hannah Arendt, *La condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, Paris, 1961

l'encontre de l'ordre donné. « *La pluralité est la condition de l'action humaine, parce que nous sommes tous pareils, c'est-à-dire humains, sans que jamais personne soit identique à aucun autre homme ayant vécu, vivant ou encore à naître* »²³⁰.

Le caractère originaire de la pluralité, incluant la différence, est en effet affirmé dans le mythe de la fondation de l'humanité par un homme et une femme.²³¹ Le monde commun ne peut en faire l'économie. La liberté s'exerce à partir de ce donné originaire et non dans sa méconnaissance : la liberté n'est jamais abstraite mais incarnée. Le monde commun n'est pas la résolution ou la dissolution, mais la prise en compte de cette pluralité, voire de cette hétérogénéité. L'humanité est une pluralité des « exceptions », des uniques, tant dans la contemporanéité que dans la succession des générations.

Hannah Arendt définit l'agir comme le seul élément de la *vita activa*, qui se joue directement entre les hommes, sans l'intermédiaire de la matière, du matériel et des choses. La condition première de l'agir est la pluralité, le « *fait que non un seul être humain mais plusieurs vivent sur terre* ». Le texte de Gn 1 qui présente la création des humains, homme et femme, répond, selon elle, à cette condition fondamentale ; elle critique par contre le récit de la création en Gn 2 : « *Le pluriel n'est pas ici accordé originellement aux hommes ; leur diversité est expliquée par la multiplication. L'idée que l'on se fait de l'homme comprend la pluralité comme résultat d'une reproduction qui se diversifie sans cesse à partir d'un modèle originel* »²³².

A diverses reprises Hannah Arendt évoque ensemble l'émancipation de la classe ouvrière et celle des femmes, tout en soulignant cependant que cette émancipation, ou libération, ne garantit pas leur accès à la liberté, c'est-à-dire pour elle au politique. On perçoit mieux le social et le politique quand il s'agit de penser l'émancipation de certains groupes. Si la question juive est bien une question politique qui requiert une solution politique et qui préfigure même la question politique de l'avenir, la question ouvrière, la question noire et, dans une moindre mesure, la question des femmes, semblent requérir pour elle des solutions sociales de type assimilateur. Mais elle insiste sur la différence sexuelle et désigne

²³⁰ *idem*, p. 15-17

²³¹ Sur ce point voir Françoise COLLIN, *L'homme est-il devenu superflu*, Hannah Arendt, Odile Jacob, 1999

²³² Hannah ARENDT, *Vita activa*, 1960, 15-16.

l'émancipation des femmes et des ouvriers comme un important facteur de novation : l'ambiguïté touchant à ces catégories n'est pas tranchée, car elles ne sont l'objet de sa réflexion qu'à titre second.

L'espace public qu'Arendt illustre préférentiellement par l'image de l'agora ou de l'assemblée des pères fondateurs américains confère à la pluralité une dimension de mêmeté. On les voit rassemblés, ces hommes (sans femmes), de même provenance, de même couleur, et presque de même âge, qui dialoguent dans la même langue, déployant une diversité d'opinions qui semblent tenir à des motifs purement désincarnés. Êtres singuliers certes, mais dont la singularité s'exerce sur un fond de similitude : les égaux sont des pairs. Le pouvoir est autoproclamé avant d'être ratifié. La « différence » serait ici incongrue : elle est renvoyée aux ténèbres du privé comme ce qui doit être impérativement caché. L'apparaître en public est inondé de lumière. Depuis les grecs, nous savons qu'une vie politique réellement développée conduit à une remise en question du domaine de la vie privée, à un profond ressentiment vis-à-vis du miracle le plus troublant : le fait que chacun de nous a été fait ce qu'il est – singulier, unique et immuable. Toute cette sphère du strictement donné, reléguée au rang de la vie privée dans la société civilisée, constitue une menace permanente pour la sphère publique, parce que cette dernière se fonde sur la loi d'égalité avec la même logique que la sphère privée repose sur la loi de la différence universelle et sur la différenciation.

Ce n'est pas par hasard qu'Hannah Arendt indique à plusieurs reprises que la pluralité qui est constitutive de l'espace politique trouve son fondement et sa forme première dans la différence des sexes, dans le fait que l'humanité se répartit entre hommes et femmes. Elle y revient à plusieurs reprises en opposant la lecture de la Genèse selon laquelle « *Dieu les créa homme et femme* » à celle qui privilégie la création du seul Adam, dont dérive Eve, et qui donne lieu à la démultiplication ultérieure de l'humanité, le multiple étant ainsi sortie de l'un. Sur ce point, on affronte de manière directe la question qui nous préoccupe ici à savoir celle de l'inscription des différences dans la pluralité, celle de l'affirmation originale d'une pluralité de différents.

L'humanité est constitutivement une humanité d'hommes et de femmes : pluralité et différence se conjoignent dans la fondation du politique. Se manifester par la parole et par l'action sur la scène publique est le propre de l'un et l'autre sexe, et les uns n'y peuvent parler

à la place des autres mais seulement avec les autres. La féminité de Hannah Arendt va donc bien de pair avec sa conscience de femme, égale parmi les égaux, paire parmi les paires, avec leurs petites et leurs grandes différences. Ainsi, s'éclaire mieux ce qu'elle dit un jour à son ami le philosophe Hans Jonas et qu'il rapporte : « *Je vais tout de même pas renoncer à mes privilèges* », et aussi la réponse amicalement ironique qu'elle fit à sa question : « *Dis-moi s'il te plaît, Hannah, est-ce que tu me trouves stupide ? Mais pas du tout, je pense seulement que tu es un homme* »²³³. L'ironie peut parfois, doit parfois, être « lieu-tenant » de la vérité, en tenir lieu.

Conclusion.

Alors que l'impact du texte de Beauvoir en tant que classique de la pensée féministe et en tant que moteur de l'évolution de cette pensée, a été et continue à être reconnu comme étant de la plus grande importance, on commence seulement maintenant à comprendre que de profondes questions philosophiques générales se trouvent impliquées dans l'analyse du genre par Beauvoir. L'une des conséquences de ce fait est que la philosophie féministe émigre et quitte la périphérie du débat philosophique pour gagner son centre ; une autre conséquence est de conférer au *Deuxième sexe* un statut encore plus décisif en le consacrant comme l'un des grands textes philosophiques du 20^{ème} siècle. Or ce n'est pas simplement le statut de la philosophie féministe qui s'en voit ainsi modifié : car c'est seulement grâce à la prise en considération philosophique du genre que se sont révélées certaines questions philosophiques. On peut donc affirmer qu'en ce sens, c'est l'ensemble du cours de la philosophie qui s'est trouvé infléchi par *Le Deuxième Sexe*.

En effet, il a contribué, en ouvrant l'espace épistémologique qui a rendu possible la formation du paradigme du sexe/genre, à transformer la question féministe. Il est aujourd'hui largement admis que *Le Deuxième Sexe*, a inspiré les féministes des années 70. De nombreux travaux ont montré qu'il était à l'origine de la tentative systématique de dénaturiser les sexes portée aujourd'hui par toutes les théories féministes constructivistes²³⁴. Il n'est donc pas

²³³ Hans JONAS, *Entre le néant et l'éternité*, Paris. Belin, 1996, p. 84

²³⁴ Pour ne citer que quelques-unes des plus récentes : Sylvie CHAPERON, « La deuxième Simone de Beauvoir ». *Les temps modernes*, 593, 113-143. ; *Les années Beauvoir (1945-1970)*, Paris, Fayard 2000
Elaine STAVRO, « Re-reading The Second Sex. ». *Feminist Theory*, 1 (2), 131-150

étonnant d'y situer l'avènement du féminisme, du paradigme sexe/genre. Mais comment *Le Deuxième Sexe* opère une rupture épistémologique révolutionnaire en fondant, à partir d'une interprétation genrée de la dialectique du maître et de l'esclave, la relation entre les femmes et les hommes comme un rapport d'oppression spécifique. Si Simone de Beauvoir s'appuie sur une telle conception du rapport social, elle lui apporte cependant un profond changement au moment de caractériser la nature de la relation entre les sexes. Puisqu'on devient femme, on peut tout aussi bien devenir autre, inventer un nouveau devenir. Simone de Beauvoir place la liberté et la responsabilité au sommet des valeurs éthiques. Elle ne reprend pas le sujet tout-puissant de *L'Être et le néant*, mais insiste au contraire sur un sujet « en situation », dont la liberté peut être bornée de mille manières²³⁵, notamment parce que les relations interpersonnelles ont un rôle déterminant dans la formation de l'individu. Beauvoir ne conçoit pas la nature comme un donné immuable, mais comme une réalité dont la valeur varie selon la façon dont les cultures l'appréhendent. Ainsi en est-il également de la différence des sexes

L'absence de ralliement à une cause n'empêche pas Hannah Arendt d'être sensible à une question qu'elle ne systématise pas mais qui, au-delà de ses remarques spontanées et circonstanciées, affleure dans son œuvre sous forme d'un ensemble de notations ou de notes en bas de page qui y forment un fil discontinu. De plus, les exemples ou aphorismes dont elle émaille son texte sont souvent empruntés à l'expérience féminine du quotidien, qu'il s'agisse du talon de chaussure employé comme marteau ou du ménage répétitif incomparable avec le coup d'éclat unique des écuries d'Augias²³⁶. Manifestement la philosophe, ou du moins la théoricienne du politique comme elle se qualifie, prend un certain plaisir à rappeler de temps en temps avec ironie qu'elle garde, même dans le maniement des idées, un sens féminin du

²³⁵ Plusieurs personnes ont montré comment *Le Deuxième Sexe* s'écarte très sensiblement de l'existentialisme de Sartre. La première à avoir noté cette « salubre dissidence existentialiste » est Françoise d'Eaubonne dans *Le Complexe de Diane*, Paris, Julliard, 1951, Michel Le Doeuff, *L'Étude et le rouet*, Paris Le Seuil, 1989, montre comment Simone de Beauvoir refuse le sujet tout-puissant pour lui substituer une liberté toujours limitée par une certaine situation sociale.

²³⁶ Comparaison au cinquième Travail d'Héraclès qui consistait à nettoyer, en un seul jour, les écuries (en fait plutôt des étables) d'Augias, qui étaient dans un état de saleté répugnante. Or, le fumier dans les Écuries d'Augias n'avait pas été enlevé depuis trente ans et sa puanteur infecte se répandait à travers tout le Péloponnèse. En outre, les pâturages de la vallée étaient recouverts d'une couche si épaisse de bouse et de crottin qu'on ne pouvait plus guère les labourer pour y planter du grain. Héraclès salua Augias de loin et proposa de curer ses écuries avant la nuit en échange d'un dixième de son troupeau. Augias se mit à rire; il pensait que la chose n'était pas possible et il appela Phylée, son fils aîné, pour être témoin de l'offre d'Héraclès. Héraclès jura et Augias, de même, prêta serment.

concret. Le rappel du bon sens prend ainsi discrètement et furtivement sa revanche sur la spéculation. Dans le déploiement du texte, une petite musique est fredonnée à laquelle ses lectrices plus que ses lecteurs sont sensibles.

La distinction entre les deux sexes est déjà énoncée par Genèse 1, 27, fait remarquer Hannah Arendt. Dieu a bien créé Adam, mais le récit de la Création précise aussitôt : « *il les créa mâle et femelle.* » Ce texte, selon la philosophe, suggère que la diversité humaine est la condition nécessaire de l'action, la différence originaire entre homme et femme étant au départ de toute pluralité. Ainsi donc, la féminité ne serait pas seulement une donnée originaire, mais une différence intrinsèque et indispensable à l'action dont nous savons qu'elle est, pour Arendt, l'essence du politique. La féminité ne se cantonne pas dans le corps serf, mais constitue d'emblée la pluralité du monde duquel elle participe. En effet, *la pluralité est la condition de l'action humaine, parce que nous sommes tous pareils, c'est-à-dire humains, sans que jamais personne ne soit identique à aucun autre homme ayant vécu, vivant ou encore à naître.* »²³⁷

La différence des discours nous amène à réaliser que, face aux mêmes problèmes, les difficultés vécues par les différents groupes humains ne sont pas identiques. Et cette différence n'est pas seulement masquée par l'appartenance à une classe sociale, à un groupe ethnique, à une religion mais surtout à un sexe. La sexualité culturelle devient aujourd'hui un lieu spécifique d'étude de la différence et de vérification des inégalités inhérentes à cette condition humaine.

L'un des enjeux posés par le genre est celui du partage de la parole, la transformation du monologue séculaire en dialogue pluriel²³⁸, le dialogue des différents, de tous les différents. Le dilemme identité/différence est une opposition fondamentale, radicale et surtout irréductible.

Ces éléments peuvent servir d'indices permettant non pas d'élaborer à la place de Hannah Arendt une pensée qui n'a pas été la sienne, mais de comprendre que la question de la

²³⁷ Hannah Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, op. cit. p. 16-17.

²³⁸ Le terme est repris à Hannah Arendt qui, dans *La condition de l'homme moderne*, pense la différence des sexes comme matrice première et originaire de la pluralité. p. 15-17

différence des sexes faisait partie, au moins discrètement et comme une instance critique, et de son expérience et de sa réflexion. Nous l'avons signalé au début de ce travail : il y a toujours chez Arendt au moins deux voies qui poursuivent leurs discours parallèles ou croisés sans que s'instaure entre elles un dialogue explicite. Il y a dans sa pensée du « deux en un », comme elle le formule, une voix majeure et une voix mineure. Si ce deux peut être désigné comme le deux du Grec et du juif, il peut pareillement désigner, quoique de manière moins explicite, comme le deux du masculin et du féminin.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

CHAPITRE III

**UNE SI GRANDE DIFFERENCE :
CE DESIR QUI N'EN EST PAS UN.**

Introduction

Je n'ai pas l'intention de décrire toute l'évolution de la féminité à travers la puberté jusqu'à l'âge adulte. Nos données d'ailleurs n'y suffiraient pas. Ainsi, sur ce développement ultérieur de la sexualité féminine, je me contenterai de citer quelques détails, de faire connaître quelques particularités de la féminité, telle qu'elle nous apparaît, une fois achevée, à la lumière de la psychanalyse.

Ainsi, recherchant l'origine de la faculté d'aimer qui est un symptôme de maturité et de santé psychique, Freud la situe dans le contraste entre l'amour pour la mère et l'amour de soi ; d'où son Complexe d'Œdipe. Il partage le monde de l'amour entre, d'un côté, le narcissisme, et de l'autre, les relations d'« objet ». Sa vision de l'amour éclaire le développement des hommes alors qu'elle obscurcit encore plus celui des femmes. Le problème provient de ce que le contraste entre la mère et soi-même provoque deux images différentes des relations. Comme Freud utilise les images de la vie des hommes pour suivre le cheminement de la maturation humaine, il ne peut pas identifier, chez les femmes, le développement des rapports avec autrui, de la morale ou d'une claire perception de soi. Malgré ses efforts, il ne parvient pas à faire entrer l'expérience féminine dans la logique de sa théorie et il finit par considérer les femmes comme un genre à part. Leurs relations ainsi que leur vie sexuelle sont pour lui un « *continent noir de la psychologie*²³⁹ ».

En effet, Freud a désigné le lieu du sexe comme celui d'un attribut anatomique masculin, le féminin devenant, de façon implacable, celui d'une absence ou d'une énigme. C'est ce que nous allons voir à travers la structure oedipienne de l'inconscient et « l'envie du pénis » dans la théorie psychanalytique.

De là, on peut se demander si le fait que le fondateur de la psychanalyse est un homme, doté d'une histoire singulière, qui éprouve dans une auto-analyse ses concepts de base, et qui est en outre pétri de préjugés sexistes de son époque, si toutes ces conditions sont entièrement suspendues dans la fondation de la nouvelle « science » de l'inconscient : la science du désir est-elle indemne du désir (masculin) qui préside à son élaboration ? Question que se posent les féministes.

²³⁹ Sigmund FREUD, *La question de l'analyse sociale*, Paris Gallimard, 1926, p. 212.

1. La structure œdipienne de l'inconscient : matrice de la théorie psychanalytique

Cette structure répartit les positions du père, de la mère, de la fille et du fils, et détaille le long périple à travers lequel chacun apprend à assumer sa réalité sexuée, ou plutôt à s'y résigner s'agissant de la fille. La loi du père, en interdisant la possession de la mère, premier objet de désir, qui devra se reporter sur une autre femme, et sur l'autre sexe pour la fille, inaugure l'accès à la maturité et à la capacité du symbolique, à travers l'épreuve de la castration.

Quand au rapport fille-mère, Freud avouera dans ses vieux jours que « *la durée de l'attachement à la mère avait été fortement sous-estimée* »²⁴⁰, « *qu'un certain nombre d'êtres féminins restent attachés à leur lien originare avec la mère et ne parviennent pas à le détourner véritablement sur l'homme* », que *la phase de pré-Œdipe de la femme atteint par cela une importance qui ne lui avait jamais été attribuée* », au point « *qu'il semble nécessaire de revenir sur l'universalité de la thèse selon laquelle le complexe d'Œdipe est le noyau des névroses* »²⁴¹. Le complexe d'Oedipe désigne un ensemble, un nœud, un croisement de sentiments et de représentations inconscientes par lesquels l'enfant, entre deux et cinq ans, se situe par rapport à ses parents, éprouvant amour et désir pour le parent de sexe opposé, rivalité et jalousie pour celui de même sexe. La disparition du complexe d'Oedipe est une étape essentielle de la construction de la personnalité et de l'accès à l'âge adulte.

Voyons brièvement comment Freud a élaboré sa théorie. La pensée freudienne a souvent enfermé les femmes dans la logique oppressive du manque, de l'hystérie, ou de l'envie du pénis. On sait moins que, dans ses premiers textes, le fondateur de la psychanalyse fut un « cryptoféministe » qui élaborait, à partir de l'observation de ses patientes, une réflexion attentive et inventive, de nature à rendre compte de la spécificité de la problématique féminine : ce que nous avons nommé « le paradigme féminin ». L'on découvre ainsi avec surprise la modernité des premières conclusions du psychanalyste qui appréhende le sujet féminin sous l'angle d'une « rébellion sacrilège » déclenchée aussi bien par la pression pathogène d'une

²⁴⁰ Idem., p. 140.

²⁴¹ Ibidem.

éducation aliénante que par l'institution oppressive du mariage. Mieux, la femme n'est pas perçue comme un creux, un vide, mais comme une plénitude ouverte sur la liberté et la connaissance.

Si riche que soit le chef-d'oeuvre de Sophocle, la célébrité d'Oedipe aujourd'hui tient pour beaucoup à l'invention de la psychanalyse. C'est par l'expression « Complexe d'Œdipe » que Freud, au début du siècle, a désigné une des découvertes majeures de cette nouvelle science humaine. Consécration suprême, le complexe d'Oedipe est même devenu un nom commun, l'Oedipe, étape essentielle de l'existence de chaque individu. Le mythe antique d'Oedipe, échappant à la mythologie et à la littérature, s'est constitué grâce à Freud en un véritable mythe de la psychanalyse.

Freud donc se reconnaissait à l'époque, comme étant « *le seul chercheur dans un domaine nouveau* ». ²⁴² Selon Paul-Laurent Hassoun ²⁴³, si la psychanalyse a pu rendre compte du désir des femmes, elle reste impuissante devant leur vouloir, lequel ne coïncide pas avec leur désir. Cette difficulté et cette obscurité tiennent de l'a priori de la position masculine de l'observation et du privilège que pour des motifs à la fois culturels et singuliers Freud confère à celle-ci. Notons qu'il n'ignore pas le rôle que joue la culture dans la détermination de la place des femmes, même si cette considération ne remet pas en question la structure œdipienne, considérée comme transculturelle.

Il est important de souligner que vers la fin de sa vie, et après un long silence sur la question, Freud effectuant sur lui-même un retour critique, n'hésite pas à affirmer, qu'au terme de son parcours, quelque chose de la féminité, ce « *continent noir* », continue à lui échapper. Et il adresse à Marie Bonaparte la question demeurée célèbre : « *que veut une femme ?* » à laquelle il ne sera pas donné réponse.

Freud impute à la féminité un narcissisme plus développé qui influence le choix objectal, de sorte que, chez elle, le besoin d'être aimée est plus grand que celui d'aimer. Soit, mais la femme a-t-elle bien à opter entre « aimer » et être aimée ? En admettant que cette description du choix objectal féminin corresponde de quelque façon à la réalité. L'instauration

²⁴² Sigmund Freud *La vie sexuelle*. Traduit de l'allemand par Denise Berger, Jean Laplanche et collaborateurs. PUF, 1977. P. 124

²⁴³ Paul-Laurent HASSOUN, *Freud et la femme*, Paris, Calmann-Levy, 1983, pp. 14-19.

de la féminité se fait par une poussée de passivité, par la transformation des pulsions primitives de la fillette en pulsions à « but passif », par la perpétuation, aussi, du pôle « objet ». En toute rigueur, la femme n'élira donc pas, ne désirera pas, un « objet » d'amour, mais elle fera en sorte d'être désirée par un « sujet » comme « objet ».

C'est encore l'envie du pénis qui provoque la vanité corporelle de la femme, celle-ci considérant ses charmes comme dédommagement tardif et d'autant plus précieux à sa native infériorité sexuelle. Autrement dit, la vanité corporelle de la femme, dédommagement à sa native infériorité sexuelle, serait provoquée par l'envie du pénis. Admettons. Mais, là encore, la question se pose de savoir si la femme a le choix entre être et n'être pas vaniteuse de son corps pour correspondre à sa féminité qu'on attend d'elle.

Selon Freud, les individus des deux sexes semblent traverser de la même manière les premiers stades de la libido. Contre toute attente, la petite fille, au stade sadique-anal, ne témoigne pas de moins d'agressivité que le petit garçon. En effet, les impulsions agressives de la fillette ne sont ni moins vives, ni moins nombreuses que celles du petit garçon. Dès le début de la phase phallique, les similitudes sont infiniment plus marquées que les divergences. Nous devons admettre que « *la petite fille est alors un petit homme* ». Comment pourrait-il en être autrement ?

A y voir de plus près, ce « *petit homme* » subira une évolution plus pénible et plus compliquée que le garçonnet pour devenir une femme normale. Bien plus, c'est un *petit homme* désavantagé, dont la libido subira une répression plus grande. En revanche, la faculté de sublimer les instincts restera plus faible. Un *petit homme* dont la nature tiendra moins compte de ses exigences et qui, pourtant, n'aura pas de part à la culture. Un *petit homme* plus narcissique du fait de la médiocrité de ses organes génitaux ; plus pudique, parce que honteux de cette comparaison défavorable ; plus envieux et jaloux, parce que moins bien doté ; sans attrait pour les intérêts sociaux, partagé par les hommes. Un *petit homme* qui n'aurait d'autre désir que d'être, ou de rester, un homme.

Ainsi, l'accès au stade phallique signifiant l'accès au plaisir procuré par le phallus désigne le « sexe masculin ». Mais pourquoi Freud décrit-il ce stade phallique comme une étape nécessaire au « devenir une femme normale » ? A ce stade, le petit garçon s'adonne à la

masturbation. La petite fille se sert dans le même but d'un équivalent supposé du pénis : le clitoris. Il font tous les deux la même chose, plus ou moins bien. Mais cet état n'est pas stationnaire chez la fille. A mesure que se forme la féminité, le clitoris doit céder tout ou une partie de sa sensibilité, et par là de son importance, au vagin. *« C'est justement une des deux difficultés que la femme est obligé de surmonter pendant son évolution, tandis que l'homme, plus favorisé, n'a qu'à continuer durant sa maturité sexuelle ce qu'il a ébauché pendant la période de sa première éclosion sexuelle »*²⁴⁴.

La seconde difficulté qu'aurait à vaincre la fillette pour devenir femme serait ce que Freud appelle le changement d'objet. En effet, le premier objet d'amour du garçonnet, c'est sa mère à laquelle il demeure fixé pendant la formation du complexe d'Œdipe et, en somme, pendant toute la vie. Pour la fille aussi le premier objet c'est la mère ou les personnes qui la remplacent : nourrice, bonne d'enfants, etc. Les premiers investissements objectaux découlent de la satisfaction des besoins vitaux essentiels, les soins étant identiques pour les enfants des deux sexes. Toutefois, dans la situation oedipienne, la fille reporte son amour sur son père et elle doit, quand l'évolution s'opère normalement, passer de l'objet paternel au choix objectal définitif. Elle se voit ainsi contrainte de changer et de zone érogène et d'objet. *« Nous avons compris depuis longtemps, écrit Freud, que le développement de la sexualité féminine se complique de la tâche de renoncer, au profit d'une nouvelle zone génitale, le vagin, à la zone génitale originellement prédominante, le clitoris. Une deuxième transformation du même ordre, l'échange de l'objet original (la mère) contre le père ne nous semble maintenant pas moins caractéristique et important pour le développement de la femme »*.²⁴⁵

Bien qu'elle soit définie comme caractéristique d'un stade pré-génital, le stade anal, elle continue à marquer la différence masculin-féminin de même quelle détermine les rôles respectifs de l'homme et de la femme dans la procréation. Il s'agit, dès lors, de se demander comment s'effectue cette transformation. De plus, pourquoi la fille, primitivement attachée à sa mère, s'attache ensuite à son père, en d'autres termes, comment elle évolue de la phase virile vers la phase féminine à laquelle elle est biologiquement destinée. Mises à part les

²⁴⁴ Luce IRIGARAY, *Spéculum de l'autre femme*, Minuit, 1974, p. 31.

²⁴⁵ Idem P. 139.

normes qui découlent de cette analyse, retenons quelques interrogations par rapport à « l'envie du pénis ».

2. De « l'envie du pénis » au désir « d'avoir » un enfant : le point de vue de Freud.

Si l'homme demeure fixé à son premier objet d'amour, à sa mère, pendant toute sa vie, qu'elle sera la fonction de la femme dans son économie sexuelle ? Y aura-t-il jamais un quelconque rapport entre les sexes ?

Si la femme doit, pour correspondre au désir de l'homme, jouer le rôle de, s'identifier à la mère de celui-ci, il sera à quelque titre le frère de ses enfants, ayant le même objet d'amour : maternel. Comment dès lors se posera, se résoudra, la question du complexe d'Œdipe, pivot pour Freud de la structuration de la différence sexuelle ? Pourquoi le travail du devenir de la sexualité incombe-t-il à la femme ?

Ce modèle parfait, d'amour humain pourra dès lors se reporter sur le mari, le bonheur conjugal restant mal assuré tant que la femme n'a pas réussi à faire de son époux son enfant. Le parcours difficile que la fillette, la femme, doivent assurer pour réaliser leur féminité trouve donc son terme dans la mise au monde d'un fils, dans le maternage du fils. En définitive, la théorie freudienne consacre la supériorité phallique de l'homme, puisque la femme désire l'organe mâle, en même temps qu'elle enferme la femme dans la fonction reproductrice, puisque l'enfant devient le substitut du pénis. Puisque seuls les mâles détenaient tous les droits, les femmes en sont venues inconsciemment à cristalliser tous leurs désirs d'achèvement « *sur l'organe dont la seule possession paraissait assurer à l'homme tous les privilèges* »²⁴⁶

Si pour le garçon la « *mère est le premier objet d'amour et le reste jusqu'à ce qu'on lui substitue un autre objet qui lui ressemble par sa nature ou qui dérive d'elle* »²⁴⁷, si l'homme reste pendant toute sa vie fixé à son premier objet sa mère ou une femme-mère, s'il peut

²⁴⁶ Geneviève TEXIER, « A propos de la sexualité féminine », *Le Planning familial*, n° 5, mars 1965.

²⁴⁷ « Sur la sexualité féminine », dans *La vie sexuelle*, p. 142.

toujours aimer, désirer avec le même sexe un même objet, son objet originaire, il n'en va pas de même pour la fillette qui ne peut éluder le surgissement de l'hétérogénéité sexuelle. Que Freud résolve ce problème en affirmant que la fille a toujours été un garçon, et que sa féminité se caractérise par « l'envie du pénis », c'est sans doute son point de vue d'homme qu'il défend, et son désir de perpétuer l'homogénéité sexuelle.

Il s'agirait pour la femme de renoncer à son premier objet d'amour pour se conformer à celui de l'homme. De n'avoir plus comme désir que celui d'être aussi semblable qu'il est possible à l'objet de toujours du désir de l'homme, son plaisir étant co-relié à la réussite de cette opération. Il n'y aura donc qu'un objet de désir ou plaisir en jeu, et non une relation, un jeu entre deux désirs. Ce qui explique, d'ailleurs que Freud puisse parler « d'objet » du désir.

Pourquoi Freud appelle-t-il phase virile la phase où la petite fille aime, désire, sa mère ? Dans l'évolution vers la phase féminine, Freud en appelle au destin biologique, expression à laquelle on le verra peu recourir pour parler de sexualité masculine et qui renvoie, une fois de plus, au destin maternel de la femme²⁴⁸.

Si la fillette, la femme, a bien « l'envie du pénis », ce présupposé, commande tout ce qui se dit, de la sexualité féminine. Puisque cette envie programme toute l'économie pulsionnelle de la femme, y compris à son insu avant la découverte de sa castration où elle n'aurait jamais été, ne se serait jamais voulue, que garçon.

De la femme et de son plaisir, rien ne se dit dans une telle conception du rapport sexuel. Son lot serait celui du « manque », de l'atrophie (du sexe), et de l'envie du pénis comme seul sexe reconnu valeureux. Elle tenterait donc par tous les moyens de se l'approprier : par son amour un peu servile du père-mari susceptible de le lui donner, par son désir d'un enfant-pénis de préférence garçon, par l'accès aux valeurs culturelles de droit encore réservées aux seuls mâles et de ce fait toujours masculines. La femme ne vivrait son désir que comme attente de posséder enfin un équivalent du sexe masculin.

²⁴⁸ Il sera également fait appel au « destin biologique » pour justifier le châtrage de la femme. « Qu'y pouvons-nous, l'anatomie c'est le destin ». in *La vie sexuelle*, « la disparition du complexe d'Edipe », p. 121.

3. Les stades de la libido à l'épreuve du genre.

Si je reprends les termes dans lesquels le débat a eu lieu à l'intérieur même du champ psychanalytique, je me demande par exemple :

Pourquoi l'alternative jouissance/clitoridienne, jouissance/vaginale y a-t-elle eu une telle part ? Pourquoi la femme a-t-elle été mise en demeure de choisir entre l'une ou l'autre, qualifiée de « virile » si elle en reste à la première, de « féminine » si elle y renonce pour se cantonner à l'érotisation vaginale ? « *Si l'on veut comprendre comment la petite fille devient femme* », explique Freud dans le troisième de ses mémorables *Trois essais sur la théorie sexuelle*, « *il convient de suivre les destins ultérieurs de cette excitabilité clitoridienne* ». Au cours de la puberté, poursuit-il, se produit chez les garçons « *la grande offensive de la libido* » tandis qu'intervient chez la fille « *une nouvelle vague de refoulement qui affecte précisément la sexualité clitoridienne* ». Le développement des femmes, en tant qu'êtres culturels, est ainsi marqué par ce qui ressemble fort à un processus physiologique. « *C'est une part de vie sexuelle masculine qui succombe à cette occasion au refoulement* »²⁴⁹. En d'autres termes, la sexualité féminine émigre d'un endroit à un autre, d'un clitoris masculin vers un vagin indubitablement féminin.

Pourquoi l'évolution sexuelle de la femme doit-elle être plus pénible, plus complexe, que celle de l'homme ? En somme, y a-t-il une différence entre le devenir femme et l'advenir-femme, féminin ? S'agit-il de refaire une différence ? Comment cette différence échapperait-elle à la hiérarchie, et est-ce qu'on ne reste pas, par la différence, dans la hiérarchie ? On n'a pas fini d'énumérer les questions que pourrait se poser la psychanalyse quant au « destin », en particulier sexuel, imparté à la femme, destin trop souvent mis au compte de l'anatomie et de la biologie. Mais les déterminations historiques de ce destin vaudraient d'être interrogées. Cela implique que la psychanalyse reconsidère les limites mêmes de son champ théorique et pratique, qu'elle s'impose le détour de l'interprétation du fond culturel et de l'économie notamment politique, qui l'ont, à son insu marquée. Quelque chose pivote ainsi dans la pensée de la différence des sexes qui de manière encore très ambiguë, annonce une réévaluation du

²⁴⁹ Sigmund FREUD, *Trois essais sur la théorie sexuelle* (1905), trad. Ph. Koeppel, Paris Gallimard, 1987, p. 163.

féminin que les hommes aussitôt revendiqueront. On assiste à un certain « devenir femme » de la pensée qui ne concerne cependant pas le devenir des femmes.

Pourquoi l'opposition actif/passif reste aussi insistante dans les controverses concernant la sexualité de la femme. Il est vrai que selon Freud, « *la vie sexuelle de la femme se divise régulièrement en deux phases dont la première a un caractère masculin, seule la seconde est spécifiquement féminine* »²⁵⁰. Il est vrai aussi que la femme dans son propre corps vit au moins deux jouissances. « *Elle n'a pas un sexe. Elle en a au moins deux, mais non identifiables en un. Elle en a d'ailleurs bien davantage. Sa sexualité, toujours au moins double est encore plurielle.* »²⁵¹, En effet, *le plaisir de la femme n'a pas à choisir entre activité clitoridienne et passivité vaginale. Le plaisir de la caresse vaginale n'a pas à se substituer à celui de la caresse clitoridienne. Ils concourent l'un et l'autre, de manière irremplaçable, à la jouissance de la femme.* »²⁵²

C'est dans l'envie du pénis que l'on trouvera, le mobile de cette progression. L'envie d'obtenir du père le pénis sera relayée par celle d'en avoir un enfant. Il faut ajouter que le bonheur de la femme ne sera complet que si le nouveau-né est un petit garçon, porteur du pénis tant convoité. Ainsi sera-t-elle dédommée dans l'enfant qu'elle met au monde de l'humiliation narcissique inévitablement associée à la condition féminine. Devenue mère d'un fils, la femme pourra « *reporter sur son fils tout l'orgueil qu'il ne lui a pas été permis d'avoir elle-même* »²⁵³, et, le manque de pénis n'ayant rien perdu de sa puissance de motivation, seuls les rapports de père à fils sont capables de donner à la mère une plénitude de satisfaction car,

²⁵⁰ Sigmund Freud *La vie sexuelle*. Traduit de l'allemand par Denise Berger, Jean Laplanche et collaborateurs. PUF, 1977. P. 142

²⁵¹ Ce corps vibre dans le coït soit de façon clitoridienne, soit de façon vaginale, soit les deux. Dans ce sens, la femme n'est pas le deuxième sexe, c'est le sexe du 2. Elle s'écrit comme xx (inscription génétique), elle a deux sexes. L'un délié de la procréation, le clitoris, il symbolise la jouissance de son être en totalité et en soi. L'autre sexe : le vagin est un sexe de jouissance mais aussi de procréation. Ces deux sexes organisent la jouissance sexuelle de la femme, relevée par sa jouissance infinie d'être. Certes, il n'y a pas deux jouissances distinctes. L'une est liée à l'autre. Sans clitoris, il n'y a pas de jouissance vaginale et l'orgasme vaginal est inatteignable. Les femmes excisées interrogées, affirment « n'être que des troncs d'arbres morts dans les bras de leur mari ». Les conséquences de cette mutilation sont terribles : perte de tout plaisir (y compris la jouissance vaginale), drame de la défloration ou de l'accouchement. La cicatrice est telle que toute sensation physique pour une femme est synonyme de douleur. Cf. Danièle MOATTI-GORNET, *Qu'est-ce qu'une femme ?* p. 262.

²⁵² Luce IRIGARAY, *Ce sexe qui n'en est pas un*. Ed Minuit, 1977. p. 28.

²⁵³ Luce IRIGARAY, *Ce sexe qui n'en est pas un*, p. 41-42.

de toutes les relations humaines, ce sont les plus parfaites et les plus dénuées d'ambivalence. Les femmes semblent admettre cette logique.

Pas toutes car, certaines sont un peu moins dominées par « l'envie du pénis ». Notons particulièrement Françoise d'Eaubonne, Geneviève Texier, Betty Friedan, Jacqueline Chasseguet-Smirgel, Nancy Chodorow, Karen Horney et Mélanie Klein, qui les premières refusèrent de souscrire au point de vue de Freud et ont soutenu que la séquence complexe de castration-complexe d'Œdipe, telle qu'il l'avait mis en place pour expliquer l'évolution sexuelle de la fillette, devait être « renversée ».

En effet, le jeune garçon doit s'arracher à sa mère, à la source de ses premiers plaisirs. Certaines recherches psychanalytiques, celle de Robert. Stoller par exemple, montrent que la jeune fille n'a pas besoin de se détacher de sa mère pour devenir femme, tandis que le passage à l'âge adulte est un cap douloureux pour les garçons. Une jeune fille peut se penser telle qu'elle est dès son plus jeune âge, alors qu'un garçon doit nécessairement faire un effort pour devenir viril. Elle apprend à être ; lui, apprend à agir en sorte d'être admis dans le monde des hommes. Contrairement à Freud, Robert. Stoller ne pense pas que la première réaction du jeune garçon vis-à-vis de sa mère soit de nature hétérosexuelle. Il suppose plutôt que l'hétérosexualité est l'aboutissement d'un long, difficile et douloureux travail. Aussi, Stoller en arrive-t-il à une conclusion diamétralement opposée à celle de Freud : il est convaincu de la primauté du féminin sur le masculin. D'autres penseurs sont aussi d'avis que le jeune garçon doit lutter pour se libérer de la symbiose originelle qui le lie à sa mère. Mais cette thèse n'est défendue que par un petit nombre de psychologues et de chercheurs. Ce sont des découvertes récentes, tributaires de l'intérêt soudain que le monde entier porte enfin à la femme.

4. Place de la femme dans le cycle de vie de l'homme selon Nancy Chodorow

Pour expliquer la reproduction, à chaque génération, de certaines différences quasiment universelles qui caractérisent la personnalité et les rôles masculin et féminin, Nancy Chodorow attribue ces différences entre les sexes non pas à l'anatomie mais plutôt au fait que les femmes sont généralement en grande partie responsables des soins et de l'éducation des jeunes enfants pendant les premières années de leur vie. Parce que

les petits garçons et les petites filles ressentent et vivent ce premier environnement social autrement, les différences sexuelles fondamentales se reproduisent lors du développement de la personnalité. Par conséquent, « *au sein de toute société donnée, la personnalité féminine se définit beaucoup plus par rapport à autrui que celle des hommes*²⁵⁴ ».

L'analyse de Chodorow repose principalement sur les recherches de Robert Stoller pour qui l'identité sexuelle, pivot immuable de la formation de la personnalité, est, à de rares exceptions près, profondément établie et de façon irréversible lorsque l'enfant atteint l'âge d'environ trois ans. Étant donné que pour les enfants des deux sexes la personne qui s'occupe d'eux pendant les trois premières années de leur vie est en général une femme, la dynamique interpersonnelle lors de la formation de l'identité sexuelle est différente pour les filles et pour les garçons. La formation de l'identité féminine se produit dans un contexte de relation ininterrompue, car les mères ont tendance à percevoir leurs filles comme leurs semblables et la continuité d'elles-mêmes. Réciproquement, les filles s'identifient à la fois et au sexe féminin et à leur mère, fusionnant ainsi les processus d'attachement et de formation d'identité. En revanche, les mères perçoivent leurs fils comme un opposé masculin, et les garçons, afin de se définir comme appartenant au sexe masculin, se séparent de leur mère et mettent ainsi un terme à leur premier amour et à leur sens d'un lien empathique. Il en résulte que le développement masculin entraîne une différenciation beaucoup plus énergique de la personnalité (individuation) et un renforcement des frontières que le jeune garçon identifie au fur et à mesure de ses expériences entre son moi et le monde extérieur. Les problèmes de différenciation deviennent, pour les garçons mais non pour les filles, « *intimement liés aux problèmes sexuels* ». ²⁵⁵

S'érigeant contre le parti pris de la théorie psychanalytique en faveur des hommes, Chodorow affirme que l'existence de différences sexuelles lors des premières expériences d'individuation et de relations avec les autres ne signifie pas que les femmes ont des limites de leur moi plus " faibles " que les hommes ou sont plus sujettes à la psychose. Cela veut dire, au contraire, que les filles émergent de cette période avec la capacité de se mettre à la place

²⁵⁴ Nancy CHODOROW, *Femme, culture et société*, Presse Universitaire Sandford, 1974 p. 43-44.

²⁵⁵ Stoller, 1978, p. 150 et p. 166-167.

d'autrui, une capacité " d'empathie " intégrée de façon fondamentale à la conscience qu'elles ont d'elles-mêmes, ce que les garçons ne font pas. Chodorow remplace la description négative et dérivée que nous a léguée Freud de la psychologie féminine par la sienne propre, positive et directe : Au sortir de cette période, les filles ressentent plus les besoins ou les sentiments d'autrui comme les leurs (ou tout au moins pensent avoir une telle capacité). En outre, pour se définir, les filles ne dépendent pas autant que les garçons du reniement des modes de relations préoedipiens. Par conséquent, régresser ou rester fixées à ce stade n'est pas perçu comme une atteinte directe de leur moi. Dès les toutes premières années de leur vie, et parce qu'elles sont maternées par une personne de leur sexe, les filles se conçoivent moins différenciées que les garçons, vivent et se sentent beaucoup plus en rapport, comme en continuité, avec le monde extérieur. Elles abordent aussi leur monde intérieur d'une autre manière.

En conséquence, les hommes et les femmes vivent les rapports avec autrui, et en particulier, les problèmes de dépendance d'une façon différente. Pour les jeunes garçons et les hommes, les processus de séparation et d'individuation sont liés de manière critique à l'identité sexuelle, car il est essentiel qu'ils se séparent de leur mère pour le développement de leur masculinité. Pour les jeunes filles et les femmes, les problèmes de féminité ou d'identité féminine ne dépendent pas de l'achèvement du processus de séparation ou de la progression de celui d'individuation. Comme la masculinité est définie par la séparation et la féminité par l'attachement, l'intimité menace l'identité masculine et la séparation l'identité féminine. Ainsi, les hommes ont tendance à éprouver des difficultés dans les relations avec autrui et les femmes des problèmes d'individuation. La vie des femmes, comparée à celle des hommes, se nourrit davantage des interactions sociales et des rapports personnels.

Dans ce contexte, et chez Mélanie Klein²⁵⁶ particulièrement, le rapport à la mère retrouve une dimension constitutive dans la formation de l'identité de la fille.

²⁵⁶ Mélanie Klein, née à Vienne, elle mène une vie familiale et culturelle sans histoire jusqu'à sa rencontre avec la psychanalyse par le biais de S. Ferenczi. C'est à partir de ce moment qu'elle commence à travailler sous sa direction comme psychanalyste d'enfant. C'est sur ce terrain que ses innovations décisives vont provoquer des mutations irréversibles dans le champ analytique. Elle fait donc partie des novateurs qui ont profondément changé et approfondi la théorie psychanalytique.

5. La névrose culturelle de la femme selon Mélanie KLEIN et Karen HORNEY

L'interprétation du rapport de la femme à son sexe s'en trouve grandement modifiée. En effet, ce n'est plus l'envie du pénis qui détourne la fille de sa mère, qui ne l'a pas, et la conduit à son père, qui pourrait le lui donner, mais, c'est parce que la fillette est frustrée dans son désir spécifiquement féminin de relations incestueuses avec le père qu'elle en arrive, secondairement, à « envier » le pénis comme substitut de celui-ci. Le désir de la fillette, de la femme, n'est donc plus d'être un homme et d'avoir le pénis pour être (comme) un homme.

Objectant aux théories freudiennes sur la sexualité féminine, on verra Mélanie Klein inverser, « renverser » certaines suites d'événements consécutifs établies par Freud. Par exemple, elle considère le Complexe d'Œdipe non plus comme une structure matricielle donnée d'emblée, mais comme le résultat d'une longue évolution, qui se traduit dans les fantasmes inconscients d'enfant. « L'envie du pénis » s'avère donc être une formation réactionnelle, secondaire, palliant la difficulté pour la fillette, la femme, de soutenir son désir. De cette situation dépend le rôle fondamental de la mère dans le système de Mélanie Klein. C'est surtout par le biais de l'exploration, de la reconstruction, du monde des fantasmes de la petite enfance qu'elle va mettre en cause la systématique freudienne. Le système de concepts de Mélanie Klein fonctionne autour de la notion de clivage : entre le fantasme et le réel, entre la mère et l'enfant, entre bon objet et mauvais objet, entre agressivité et angoisse²⁵⁷.

Il s'ensuit que l'envie du pénis chez la fillette est secondaire, et souvent défensive, par rapport à un désir spécifiquement féminin de jouir du pénis. La petite fille n'était donc pas du tout un petit garçon, pas plus que le devenir de sa sexualité ne sera sous-tendu par l'envie d'être un homme. Vouloir qu'il en soit ainsi, reviendrait à suspendre abusivement l'évolution sexuelle de la fille (et d'ailleurs aussi du garçon) à une phase particulièrement critique de son devenir, la phase que Jones nomme « deutérophallique²⁵⁸ », où chacun des deux sexes est amené à s'identifier à l'objet de son désir.

²⁵⁷ Dans le Complexe d'Œdipe éclairé par les angoisses précoces (1945) se trouve plus clairement exposé l'ensemble des mécanismes pré-œdipiens

²⁵⁸ Ernest JONES, « Le stade phallique », in Théorie et pratique de la psychanalyse.

C'est donc dire que le désir est une tension vers un objet que l'on se représente comme source possible de satisfaction ou de plaisir. «*Quiconque éprouve le désir de quelque chose, désire ce dont il ne dispose pas et ce qui n'est pas présent ; et ce qu'il n'a pas, ce qu'il n'est pas lui-même, ce dont il manque, tel est le genre de choses vers quoi vont son désir et son amour*». ²⁵⁹ Appliqué à la sexualité humaine, le désir n'est pas réductible au génital (les processus biologiques liés à l'usage des organes génitaux). Il n'a de sens humain qu'à partir du désir de reconnaissance qui l'informe. S'il est possible d'établir des rapprochements dans certaines réactions physiologiques ou même dans des mécanismes psychiques, les perceptions et désirs de l'homme et de la femme sont structurés dans des symboliques rendues foncièrement spécifiques par la réalité de leurs différences anatomiques. Le symbole s'articule toujours avec les réalités du corps.

Par conséquent, la symbolique du masculin ne peut se confondre avec celle du féminin, et le mode de penser masculin se différencie du mode de penser du féminin. Cette différence peut, par exemple, se repérer dans la façon de concevoir les limites entre fantasmes, désirs et passage à l'acte. L'homme est plus enclin à instituer des interdits que la femme dans l'élaboration et l'expression de ses fantasmes, par crainte que la levée du refoulement concernant ces fantasmes et leur expression même ne l'entraîne dans un passage à l'acte. Parallèlement, la femme peut taire ses fantasmes à son partenaire par peur que ce dernier ne se croie autorisé, ou même invité, à leur réalisation séance tenante. Peut-être est-ce là une des raisons qui ont incité Freud à affirmer que les femmes n'ont pas de Surmoi ²⁶⁰ ?

D'un côté où de l'autre, les deux approches psychanalytiques posent la question du désir. Est-il le propre de la femme ? Quel est l'objet de désir d'un humain ? Le désir est-il lié au manque ?

6. Le multiple du désir

Il existe une hiérarchie de désirs. Il y a d'abord ceux qui sont naturels et nécessaires comme : manger, boire, dormir, ensuite ceux qui sont naturels mais non nécessaires comme boire à l'excès, manger des mets raffinés. Enfin, ceux qui ne sont ni naturels ni nécessaires par

²⁵⁹ Platon, *Le Banquet* [200e, trad. L. Brisson, coll. GF, Flammarion, 2000]

²⁶⁰ S. FREUD, *La Vie sexuelle*, PUF, note, 1963, p. 131.

exemple le goût du luxe, de l'opulence, des honneurs. *«Il faut se rendre compte que parmi nos désirs les uns sont naturels, les autres vains, et que parmi les premiers il y en a qui sont nécessaires et d'autres qui sont naturels seulement. Parmi les nécessaires, il y en a qui le sont pour le bonheur, d'autres pour la tranquillité continue du corps, d'autres enfin pour la vie même. Une théorie non erronée de ces désirs sait en effet rapporter toute préférence et toute aversion à la santé du corps et à la tranquillité de l'âme, puisque c'est là la perfection même de la vie heureuse.»*²⁶¹ En somme, seuls les désirs de la première espèce méritent d'être toujours satisfaits. Hobbes *«place au premier rang, à titre de penchant universel de tout le genre humain, un désir inquiet d'acquiescer à la puissance après la puissance, désir qui ne cesse seulement qu'à la mort.»*²⁶²

Ainsi, l'objet du désir d'un humain n'est pas de jouir une fois seulement, et pendant un instant, mais de ménager pour toujours la voie de son désir futur. Le désir, entendu comme appétit devenu conscient de lui-même, n'est rien d'autre que l'essence même de l'homme. *«Entre l'appétit et le désir nous dit Spinoza, il n'y a aucune différence, sinon que le désir se rapporte généralement aux hommes en tant qu'ils sont conscients de leur appétit, et c'est pourquoi il peut être ainsi défini : le désir est l'appétit accompagné de la conscience de lui-même.»*²⁶³ *«Il est donc établi par tout ce qui précède que nous ne faisons effort vers aucune chose, que nous ne la voulons pas et ne tendons pas vers elle par appétit ou désir, parce que nous jugeons qu'elle est bonne ; c'est l'inverse : nous jugeons qu'une chose est bonne parce que nous faisons effort vers elle, que nous la voulons et tendons vers elle par appétit ou désir.»*²⁶⁴

Force est de reconnaître que, le désir satisfait fait place aussitôt à un nouveau désir ; le premier est une déception reconnue, le second est une déception non encore reconnue. En effet, la satisfaction d'aucun souhait ne peut procurer de contentement durable et inaltérable. *« C'est comme l'aumône qu'on jette à un mendiant : elle lui sauve aujourd'hui la vie pour*

²⁶¹ Épicure, *Lettre à Ménécée* § 127-128, trad. M. Solovine, Hermann & Cie, 1925

²⁶² Thomas HOBBS *Léviathan*, 1651 chapitre 11, trad. G. Mairet, coll. «Folio Essais», Gallimard, p.187

²⁶³ Baruch SPINOZA, *L'Éthique*, 1677 (posth.) 3e partie, scolie de la prop. IX, trad. R. Caillois, Bibliothèque de la Pléiade, pp. 422-423

²⁶⁴ Baruch SPINOZA, *op. cit.* p. 423

*prolonger sa misère jusqu'à demain.»*²⁶⁵ Que devient le désir lorsqu'il est croisé au sujet femme ?

Dans la partie de la Phénoménologie de l'Esprit consacrée à l'esprit "subjectif", Hegel explique que la conscience de soi n'est pas purement représentative. L'individu ne peut être "rappelé à soi" qu'à la condition de faire l'expérience du désir. Celui-ci comporte une double négativité : épreuve du manque et mouvement vers la suppression de l'extériorité de l'objet manquant. Le désir est étroitement lié au manque : ce qu'on n'a pas, ce qu'on n'est pas, ce dont on manque, voilà les objets du désir et de l'amour.

La conscience de soi ne s'atteint donc pas dans la monotone tautologie "moi c'est moi" mais par la médiation d'un travail de négativité exercé sur un terme autre. Du niveau de ce terme autre dépend le niveau de développement de la conscience de soi. Si la conscience jette seulement son dévolu sur un objet, inanimé ou vivant, elle ne dépasse pas cette espèce de très vague "souci de soi" que l'on peut supposer chez tous les vivants qui tendent à se maintenir en vie. Autrui n'apparaît pas seulement dans la représentation mais aussi dans le désir.

Le désir d'objet est une condition nécessaire mais non suffisante de la conscience explicite de soi. Aussi, le désir proprement humain n'est-il pas seulement un désir biologique de consommation d'objet (manger, s'accoupler, etc....) mais un désir de désir, c'est-à-dire un désir d'être reconnu (estimé, entendu, honoré, craint, etc.) par un autre sujet désirant. Quant à notre désir d'objet, il n'est humain que dans la mesure où il est "médiatisé" par le désir d'autrui relativement à cet objet. L'individu qui cherche à s'imposer à la reconnaissance d'autrui cherche à être reconnu en tant qu'il dépasse sa propre existence biologique. Pour ce faire, il risque sa propre vie. Le développement de la conscience de soi comporte selon Hegel un moment nécessaire de lutte des consciences comprenant une mise en jeu de la vie.

Le désir croisé au sujet femme devient désir d'autrui et conscience explicite de soi. Ainsi, entre le désir et la tendresse s'ouvre un chemin d'humanisation où la tendresse, qui est reconnaissance émerveillée de l'altérité de l'autre, dit le sens du désir, et où le désir qui est force de vie et don de la joie, se donne comme la source de toute tendresse possible.

²⁶⁵ Arthur SCHOPENHAUER, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, 1818 livre 3e, § 38, trad. A. Burdeau, PUF, p. 252

Conclusion

Si nous réunissons l'ensemble des éléments de la thèse de Freud, elle pourrait se présenter ainsi. Quelles que soient les pratiques perverses qui aient pu régner dans un lointain passé, ou aujourd'hui, la continuité de l'espèce et le développement de la civilisation dépendent de l'adoption par les femmes de leur sexualité correcte. Accepter le glissement du clitoris au vagin, c'est, de la part d'une femme, accepter le rôle social féminin qu'elle est seule à pouvoir remplir. Chaque femme doit s'adapter à nouveau à la redistribution de la sensibilité qui sert cette fin ; elle doit réinscrire sur son corps l'histoire raciale de la bisexualité.

Or ni Freud ni Lacan n'ont inventé la dualité sexuelle. Ils ont exploré les figures ou configurations d'ordre psychique que cette dualité pouvait produire, notamment quant à la structure du désir, ses formes bisexuelles, hétérosexuelles ou homosexuelles. La psychanalyse a même plutôt contribué à émanciper la sexualité de la génitalité et donc du « socle dur » de la génération sexuée, puisque c'est seulement depuis Freud qu'il est possible de parler de la sexualité et plus encore des sexualités, au pluriel, au sens actuel d'une égale légitimité des choix libidinaux.

La comparaison avec la théorie freudienne de la différence des sexes est révélatrice d'une similitude de logique : tandis que la mutilation féminine aristotélicienne était due à un manque de chaleur, et donc de semence, comme nous l'avons montré dans la première partie, au chapitre II, la castration freudienne est due, pour l'enfant qui en fait la découverte, au manque de pénis chez les filles. A partir donc de critères complètement différents, apparaît la même structuration de la différence dans l'opposition *présence/absence*. Il n'est pas question, bien entendu d'identifier la théorie aristotélicienne et la théorie freudienne puisque leurs champs et leurs objets ne sont pas les mêmes. En revanche, la différenciation en deux sexes, part de l'a priori du même. Ne pourrait-on pas voir dans la permanence de cette structure la démonstration de son universalité ?

Freud croit que la pudeur, vertu qui passe pour être spécifiquement féminine et qui est, en réalité, bien plus conventionnelle qu'on pourrait croire, a eu pour but primitif de dissimuler la défectuosité des organes génitaux. Belle de corps, parée d'or par lui et pour lui, la femme

sera encore réservée, modeste pudique, quant à son sexe. Discrètement complice de sa dissimulation. Assurant ce double jeu d'exhiber son corps, ses bijoux, pour mieux cacher son sexe. Car si le corps de la femme présente quelque utilité, représente quelque valeur, c'est à la condition d'en masquer le sexe.

Insistant fortement sur les caractères socio-culturels de la formation sexuée, Karen Horney ajoute que cette « envie » traduit simplement le dépit de la femme, sa jalousie, de n'avoir pas droit aux avantages notamment sexuels, réservés aux seuls hommes : « autonomie », « liberté », « force », etc. mais encore de n'avoir que bien peu part aux responsabilités politiques, sociales, culturelles, d'où elle est, depuis des siècles, exclue. Sa seule position de retrait étant dès lors l'amour, de ce fait élevé par elle au rang de valeur unique et absolue. Cette école penche donc pour un dualisme originaire des sexes, rendant ainsi au féminin une richesse propre, parallèle à celle du masculin.

CODESRIA - BIBLIOTHÈQUE

CONCLUSION DE LA DEUXIEME PARTIE

Marquer la différence sexuelle est une forme de pouvoir, et la peur de l'indifférenciation sexuelle est au cœur des crises identitaires masculines, qui presque toujours répondent aux tentatives des femmes pour sortir de leur propre assignation. De cette recherche identitaire, comment les femmes elles-mêmes, et les féministes, se sont-ils situés par rapport à la définition qu'on leur impose ?

Nous avons vu que Simone de Beauvoir relève et critique dans une note de son introduction au *Deuxième Sexe*, soulignant que l'autre n'est le féminin que si le sujet supposé neutre est bien un homme. Et Jacques Derrida, dans « Violence et métaphysique », fait également remarquer que le sujet philosophant se révèle ainsi comme masculin. Catherine Chalièr consacrera, quant à elle, un livre sur la place du féminin dans la philosophie de l'altérité de Levinas²⁶⁶. La question est reprise dans *Totalité et Infini* sous le titre : « Phénoménologie de l'éros ». L'éros a en effet pour particularité que le rapport à autrui y est désir, et désir « virant au besoin ». L'autre n'y est plus simplement l'autre mais le Féminin, « l'aimée » étant alors qualifiée comme « revenue au rang de l'enfance sans responsabilité » de sorte « qu'on joue avec autrui comme avec un jeune animal ». Ainsi le rapport au féminin, comme rapport désirant, semble faire une entorse au rapport d'altérité défini comme rapport au « tout autre » : le visage de l'autre s'y fait « équivoque ». Finalement, la préséance de l'autre, sa « hauteur » n'est-elle pas toujours traversée par la dimension de la captation ?

Plus personne ne conteste l'égalité de l'homme et de la femme. Et tout le monde reconnaît que cette égalité est égalité dans la différence. La plus fréquente des propositions pertinentes à ce sujet est celle qui définit la femme comme l'Autre²⁶⁷. Aussi bien Simone de Beauvoir que le philosophe juif Emmanuel Levinas ou Elisabeth Badinter sont d'accord là-dessus. Ce point de vue fait à peu près l'unanimité et rassemble des personnes a priori antagonistes.

²⁶⁶ Catherine CHALIER, *Figures du féminin : lecture d'Emmanuel Levinas, La nuit surveillée*, Verdier, 1983. Plus récemment : Paulette Kayser, *Emmanuel Levinas : la trace du féminin*, PUF, 2000.

²⁶⁷ L'altérité est l'un des thèmes favoris de la pensée philosophique du XX^{ème} siècle. Martin Buber, Foucault, Derrida, Lacan se sont intéressés à cette question. La conception de la femme doit être pensée dans le cadre de cette problématique fondamentale : dans la plupart des civilisations, la femme est considérée comme l'autre.

S'il est vrai que l'objectivité consiste d'abord à faire état de sa propre subjectivité, je préciserai que pour ma part, je me situe résolument dans le courant égalitariste, tout en estimant que les différences corporelles, et en premier lieu la différence des sexes, induisent un rapport au monde particulier et produisent donc des effets quant à la façon dont se structure la personnalité. Je ne considère donc pas les différences entre hommes et femmes comme un pur produit de l'histoire dont une révolution ou une évolution pourraient faire table rase.

Pourtant cela n'implique aucunement une quelconque similitude des femmes dans leur être au monde, ni des hommes dans le leur, et corrélativement, pas non plus une opposition ou encore moins une complémentarité entre ce qui serait une « essence féminine » et une « essence masculine », qui seraient produites mécaniquement ou issues spontanément des différences corporelles. Et cela principalement par le fait que l'être au monde de chacun (e) n'est pas modelé uniquement ni peut-être principalement, par ses dispositions corporelles, mais par une quantité de facteurs divers et souvent contradictoires, parmi lesquels on peut citer l'élaboration culturelle, par la société où l'on naît du statut de ces différences, l'attitude parentale par rapport à elles, mais aussi de nombreux éléments non sexuels, comme l'éducation dans une tradition de pensée ou dans une autre, l'appartenance à un groupe minoritaire ou majoritaire, l'origine sociale, la place dans la fratrie, les attentes parentales vis-à-vis de la descendance en général, les aléas de l'histoire personnelle, et bien sûr quantité d'autres facteurs impossibles à énumérer et certainement aussi impossibles à connaître.

De cette différence des sexes, nous avons vu émerger un certain nombre de questions sur les conditions de l'être femme.

Comment, alors qu'elle sort puissante, déterminée, connaissante, du premier mythe a-t-elle pu se faire asservir par l'homme, tout en sachant que c'est un mal ? (un mâle !). Autrement dit, pourquoi l'expérience de la relation sexuelle est-elle celle de la différence et de l'opposition ? Est-ce quelque chose de nécessaire ? Cette expérience pourrait-elle avoir quelque autre signification, quelque autre structure.

Nous pouvons déjà affirmer, à travers son évolution conceptuelle qu'il existe bien un être de femme, décrit si ce n'est prescrit, qui perdure suivant les questions et les situations posées ou vécues.

Comment dès lors, discerner ce qui a une valeur de vérité, c'est-à-dire de révélation de l'humain, de ce qui, au contraire, brouille les différences en faisant prendre pour essentiel ce qui n'est que stéréotypes sociaux ou identités artificielles, expression non avouée de rapports de domination ou simple transposition de données biologiques partielles ? Deux voies méthodologiques complémentaires s'ouvrent ici.

La première, que nous appellerons apophatique, approcherait la différence par négations, c'est-à-dire dépassement de toutes les objectivations, conceptualisations ou thématizations de celle-ci. La virilité (ou la féminité) n'est pas ceci ou cela, à savoir tel stéréotype ou telle image dans laquelle on a cru parfois l'enfermer. Si la différence sexuelle est première, si elle tranche sur toutes les différences, si elle est « la qualité même de la différence »²⁶⁸, elle se profile à l'horizon d'une série jamais achevée de négations.

Le lien entre ces termes, c'est en somme, la notion de Genre, définie comme construction sociale et culturelle de la différence des sexes. D'aucuns pensent que le genre, catégorie de la pensée et de la culture, précède le sexe et le module, et que le corps n'est pas la donnée première²⁶⁹. Le corps a une histoire ; il est représentation et lieu de pouvoir, comme l'ont montré Michel Foucault²⁷⁰ et récemment, Thomas Laqueur.²⁷¹ Et l'identité n'est pas davantage établie définitivement : elle n'est pas cause, mais « effet instable et jamais garanti une fois pour toutes d'un processus d'énonciation d'une différence culturelle ».²⁷² Même la psychanalyse, qui se donne souvent ou parfois comme l'ultime

²⁶⁸ Emmanuel LEVINAS, *Le Temps et l'Autre*, (1948), PUF, 1983, p. 14.

²⁶⁹ M HURTIG - C., KAIL - H., ROUCH (éds), *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes*, Gallimard, Paris, 1991

²⁷⁰ Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité : L'usage des plaisirs et le souci de soi*, 3 vol., Gallimard, Paris, 1984.

²⁷¹ Thomas LAQUEUR, *La fabrique du sexe ; essai sur le corps et le genre en Occident*, Gallimard, Paris, 1992.

²⁷² J. W. , SCOTT, « Les Femmes qui n'ont que des paradoxes à offrir. Féministes françaises, 1789 – 1945 », in H.U. JOST, M. PAVILLON et F. VALLONTON, *La politique des droits. Citoyenneté et construction des genres aux XIX^{ème} et XX^{ème} siècles*, Kimé, Paris, 1994. p. 29.

explication de la différence des identités sexuelles, est un savoir produit par cette différence elle-même.

Une troisième voie vient compléter la précédente, dont elle est d'ailleurs imprégnée. Il s'agit de la phénoménologie du corps par delà l'être et l'avoir. Autrement dit : la femme a-t-elle ou est-elle son corps ?

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

TROISIEME PARTIE.

**FEMINITE ET CORPOREITE :
ESSAI DE PHENOMENOLOGIE DU CORPS
DANS LA PERSPECTIVE GENRE**

Introduction

Parmi les évidences qui constituent notre existence, l'une des plus fondamentales paraît bien être celle que le corps est *notre* corps, avec et dans lequel nous sommes nés, nous vivons et nous mourons. C'est sans doute cette évidence elle-même qui rend l'approche du corps si difficile. C'est ce qui fait dire à Marc Richir dans son petit livre sur *Le corps* que : « *cette co-appartenance de nous-mêmes et de notre corps implique d'entrée les grandes questions métaphysiques qui traversent toute culture : les questions de la vie, de la naissance et de la mort, et faut-il ajouter, la question de la différence sexuelle.* »²⁷³

Cette troisième partie nous permettra de poser cette différence dans les termes d'une phénoménologie du corps vivant sexué, de ses aspects matériels et spirituels, de ses relations aux autres corps ainsi qu'au monde considéré comme un tout.

Nous allons tout d'abord délimiter l'usage du mot phénoménologie, emprunté à l'histoire de la philosophie. Nous ne développerons pas de façon systématique les théories des phénoménologues comme Edmund Husserl, Paul Ricoeur et d'autres, mais nous nous inspirerons librement de leurs intuitions. Notre argumentation sur la différence sexuelle sera fondée ensuite sur le concept de « corps propre » à travers l'approche de Husserl et de Maurice Merleau Ponty. Aujourd'hui, il y a une prise de conscience de cette relation corps-monde : nos corps donnent une forme à la façon que nous avons de nous sentir en relation avec le monde et avec les autres. Si par exemple, je ne me rends pas compte de la manière profonde selon laquelle je suis un corps, si je nie mon incarnation selon une fausse spiritualisation il me faudra aussi minimiser la signification personnelle des activités que je réalise grâce à mon corps. D'où la phénoménologie du « corps propre » que nous développerons dans le **premier chapitre**.

De là nous verrons qu'il ne s'agira plus de produire un discours dont la femme serait l'objet, ou le sujet, mais de « parler-femme » c'est-à-dire de tenter de ménager un lieu à « l'autre » comme féminin.²⁷⁴ Autrement dit, Il s'agit d'une phénoménologie existentielle à partir du discours sur un vécu particulier, c'est-à-dire, le vécu des femmes. Le corps est

²⁷³ Marc, RICHIR, *Le corps, essai sur l'intériorité*, Paris, Hatier, 1993, p. 5.

²⁷⁴ Luce IRIGARAY, *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris, Minuit, 1978. p. 133

langage : le corps « dit » de façon ouverte, symbolique. L'important, c'est de se rapprocher de son « sens » comme d'un symbole qui « donne à penser » et de le « lire en le décrivant phénoménologiquement (tel qu'il apparaît). C'est ce que nous tenterons de voir dans le **second chapitre** en interrogeant des femmes qui parlent de leur corps.

Se trouve alors impliquée la question fondamentale de la maternité qui fera l'objet de notre **troisième chapitre**. Autrement dit, à partir d'une approche phénoménologique, quels sont les aspects constitutifs spécifiques du corps de la femme qui puissent être porteurs de son identité profonde et d'un langage philosophique qui lui soient propres.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

CHAPITRE I

PHENOMENOLOGIE DU GENRE ET CORPS PROPRE

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

Introduction.

Dans *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Husserl dresse une liste de problèmes à examiner ; il mentionne les problèmes de la mort et de la naissance, de l'inconscient, de l'historicité et de la vie sociale. Enfin, écrit-il « *il y a le problème des sexes.* »²⁷⁵ Il définit la phénoménologie comme l'étude des phénomènes, c'est-à-dire des manières dont le monde nous apparaît, se présente à nous, dans notre expérience. « *Il s'agit de décrire, et non pas d'expliquer ni d'analyser. Je ne suis pas le résultat ou l'entrecroisement des multiples causalités qui déterminent mon corps ou mon psychisme, je ne puis pas me penser comme une partie du monde, comme le simple objet de la biologie, de la psychologie et de la sociologie, ni fermer sur moi l'univers de la science.* »²⁷⁶ En d'autres termes, la phénoménologie s'intéresse à la manière dont nous sommes en relation avec le monde et avec les êtres qui l'habitent. La finalité, toutefois, n'est pas de nous examiner nous-mêmes, mais de prendre conscience de notre propre implication dans la réalité du monde, et de notre corps en particulier.

Ainsi, Merleau-Ponty envisage le « corps propre » non point comme une réalité purement biologique et matérielle (le « corps objet » du physiologiste), mais comme un centre existentiel et une manière d'être-au-monde. Après Husserl, la description qu'offre Merleau-Ponty de l'attitude phénoménologique sera très éclairante pour nous.

1. Le corps propre : l'éclairage de Husserl

C'est donc Husserl, qui a le premier, introduit ce concept de « corps propre »²⁷⁷. Son point de départ est ce fait simple que nous avons deux sortes d'expériences différentes des corps matériels. Nous percevons les choses physiques, c'est-à-dire des fragments de matière

²⁷⁵ Edmund HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 192.

²⁷⁶ Maurice Merleau Ponty, *Phénoménologie de Perception*, Paris, avant propos, Gallimard, 1945. pp II.

²⁷⁷ Le corps (*Körper*) pour Husserl (il utilise aussi le terme allemand de *Leib*, traduit en français par chair, corps), c'est ce par quoi je perçois le monde autour de moi, ce qui me met en contact avec les choses du monde (avec les autres aussi, car je suis d'abord un corps pour autrui avant d'être une subjectivité, un porteur d'émotion, constitué d'entendement). Le corps propre, c'est le point zéro, l'axe central par lequel je suis au monde, par lequel se constituent mes perceptions, mes sensations, mes idées et même toute élaboration théorique ultérieure.

inerte (pierre ou métal, par exemple), et nous avons l'expérience de corps vivants : corps végétaux, corps animaux et corps humains, le corps des autres personnes aussi bien que notre propre corps. Husserl souligne alors que notre relation aux corps vivants s'effectue de deux manières fondamentalement différentes. D'un côté, nous pouvons prendre l'attitude caractéristique des sciences de la nature et faire abstraction de toute signification, valeur et finalité, des corps que nous percevons. De cette manière, leur position et leur mouvement nous apparaissent comme de simples effets de causes externes et internes. Nous pouvons alors tenter d'expliquer et de prédire leur comportement en les subsumant sous un certain nombre de lois générales. Mais d'un autre côté, nous pouvons entrer en relation avec les corps vivants en tant qu'agents porteurs de significations et de finalités, c'est-à-dire, en tant que personnes. En ce cas, notre propre activité et notre intérêt, ne consistent pas à expliquer ou à prédire le comportement de l'autre, mais à répondre à ses mouvements et à ses gestes. Qu'une main nous soit tendue, et nous tendons la nôtre, qu'un sourire apparaisse sur un visage et voici que nous sourions en retour.

L'intérêt de Husserl pour la réflexion sur le corps de la femme permet de dire qu'il n'est pas voué à un destin aveugle ou à une fatalité biologique. Des femmes elles-mêmes s'expriment à partir de leur expérience. Ce sont elles qui prennent la parole sur elles-mêmes, apportant ainsi leur identité personnelle incarnée historiquement. Nous passons de l'être expliqué par un autre à l'être expliqué par soi-même.

La souveraineté des femmes sur leur corps est fondamentale, elle est la base de toute la démarche de libération du sujet-femme. En effet, « *l'autonomie des femmes par rapport à leur corps est une vaste entreprise qui est déterminante pour l'ensemble de la démarche de transformation socio-politique poursuivie par les femmes. Le corps est le lieu le plus personnel, il est le passage obligé pour les femmes en vue d'une conquête de leur emprise sur le réel. La réclamation des droits pour la santé physique et morale, pour une sexualité entière, pour le choix de sa fécondité, pour la défense de son intégrité est donc une tâche prioritaire pour parvenir à cette autonomie* »²⁷⁸.

²⁷⁸ Monique DUMAIS, *Les droits des femmes*, Montréal, Edit. Paulines/Médiaspaul, 1992, p. 132.

2. L'apport conceptuel de Maurice Merleau Ponty : « Je suis mon corps »

S'il y a un thème central dans la phénoménologie de Merleau-Ponty²⁷⁹, c'est bien celui du " corps ". « *Nous avons réappris nous dit-il à sentir notre corps, nous avons trouvé sous le savoir objectif et distant du corps cet autre savoir que nous en avons parce qu'il est toujours avec nous et que nous sommes corps. Il va falloir de la même manière réveiller l'expérience du monde tel qu'il nous apparaît en tant que nous percevons le monde avec notre corps. Mais en reprenant ainsi contact avec le corps, c'est aussi nous-mêmes que nous allons retrouver, puisque si l'on aperçoit avec son corps, le corps est un moi naturel et comme le sujet de la perception* »²⁸⁰. Le corps conditionne notre expérience. Il désigne ma façon irréductible d'être au monde. Alors que le dualisme métaphysique oppose le sujet à son corps, l'esprit à la matière, Merleau voit, dans le corps, une forme spirituelle : il faut effacer la ligne de partage entre corps et esprit. Loin d'être un morceau de matière, un faisceau de processus physiologiques, comme le voudraient à la fois le spiritualisme et le matérialisme, loin de se réduire à un système de puissances motrices, à un objet pour le « je pense », mon corps désigne un ensemble de significations vécus, un foyer de sens.

Le corps est donc le propre d'une expérience subjective, sensitive et psychologique, avant d'être l'objet d'une étude scientifique rigoureuse (biologique ou psychophysiologique). Le savant qui se consacre à une étude sur le corps et à ses différentes fonctions se retrouve devant cette position paradoxale d'avoir à porter son attention sur un objet qui n'en est pas vraiment un ; ou s'il l'est, c'est un objet créé par pure abstraction et non pas ce corps " vécu " à tout instant par le sujet corporel comme quelque chose qui lui est plus intime que lui-même. Ici, Merleau-Ponty ne réfute pas la science médicale en tant que telle (ni la psychologie empirique d'ailleurs ou quelques autres sciences naturelles ou humaines), il ne fait que la

²⁷⁹ Maurice MERLEAU-PONTY (1908-1961) enseigna la philosophie à Chartres, puis à Paris. Il fut reçu docteur ès lettres avec deux ouvrages qui le distinguèrent, *La structure du comportement* (1942) et *la Phénoménologie* (1945). Cette même année, il fonde avec Jean Paul Sartre, son ancien condisciple de l'Ecole normale supérieure, ainsi qu'avec Simone de Beauvoir, la revue *Le Temps modernes*, qu'il quittera en 1951. Il publie *Les aventures de la dialectique* (1945) et *Sens et non-sens* (1948). Nommé professeur à la Sorbonne (en 1949), il est élu au Collège de France en 1952). Son ouvrage important, *Signes*, paraît en 1960. Maurice Merleau-Ponty meurt brutalement en 1961, à l'âge de 53 ans. *Le visible et l'invisible* sera édité, comme œuvre posthume, en 1964.

²⁸⁰ Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945. p. 239. Œuvre majeure dans l'itinéraire de Merleau-Ponty, repose principalement sur la notion de " corps propre ", cette réalité à la fois concrète et abstraite située à la frontière du monde et de la pure subjectivité de l'ego.

replacer dans son contexte phénoménologique et surtout, il prend garde de ne pas " importer " tels quels les concepts utilisés en science, pour traiter du corps par exemple, au domaine de la philosophie. Par contre, il reproche aux sciences humaines (en particulier à ce qu'il appelle la "psychologie classique") d'en arriver à des conclusions philosophiques erronées à propos du corps propre : « *Ainsi la permanence du corps propre, si la psychologie classique l'avait analysée, pouvait la conduire au corps non plus comme objet du monde, mais comme moyen de notre communication avec lui, au monde non plus comme somme d'objets déterminés, mais comme horizon latent de notre expérience, présent sans cesse, lui aussi, avant toute pensée déterminante.* »²⁸¹ Le corps propre, donc, n'est pas ce faisceau de nerfs, d'organes, de tissus parcourus par la circulation sanguine que la physiologie nous a habitué à considérer comme étant notre objet propre. Le corps ne nous " appartient " pas ; nous " sommes " notre corps.

« L'expérience du corps propre (...) nous révèle, selon Merleau-Ponty, un mode d'existence ambigu »²⁸². D'un côté il ne peut être pris pour un objet dans le monde, étant ce à partir de quoi tous les objets se profilent. De l'autre, tout discours que je tiens du corps se retourne contre moi-même, puisque pendant que je parle du corps, je suis moi-même ce corps dont je parle et me saisis telle dans l'exclusivité du discours. C'est parce que je le vis que je suis et me pense ainsi puisque j'ai conscience d'un monde. Je n'ai pas un corps mais « *je suis (...) mon corps (...) et réciproquement mon corps est comme un sujet naturel, comme une esquisse provisoire de mon être total* »²⁸³. Le corps phénoménal n'est pas une réalité figée et n'empiète pas sur ma conscience. Il est ce à partir de quoi je rencontre le monde, je me mets en contact avec lui²⁸⁴. Il n'est pas non plus une réalité extérieure à ma conscience car il reste ma manière propre de me présenter le monde en ma qualité de conscience objective, il est le profil même de mon existence et son fondement dernier.

²⁸¹ Maurice MERLEAU-PONTY o. c.

²⁸² Maurice MERLEAU-PONTY o. c. p. 231.

²⁸³ Maurice MERLEAU-PONTY o. c.

²⁸⁴ Merleau-Ponty écrit : le corps est « notre ancrage dans un monde », « notre moyen général d'avoir un monde », « le sentir est cette communication vitale avec le monde qui nous le rend présent comme lieu familier de notre vie » o. c. p. 169 – 171.

D'un point de vue empirique, on remarque par exemple que, pour les femmes, il existe une contiguïté physique de tous les événements sexuels, depuis l'acte sexuel lui-même jusqu'aux différentes phases de l'enfantement (s'il se produit). C'est sans doute pourquoi les femmes ont souvent rejeté, abandonné ou tué les enfants nés de la violence ou du viol. A l'opposé, l'homme est confronté à la fécondation et à la gestation comme à un événement extérieur à son corps et sans continuité directe avec lui. Une telle dissymétrie implique que l'homme est dans un rapport discontinu avec la fécondité et dans une relation forcément ambivalente au pouvoir des femmes. La maternité est d'abord un état alors que la paternité est toujours un titre. La paternité n'est donc jamais l'équivalent masculin de la maternité, pas plus que la maternité n'est l'équivalent féminin de la paternité. La différence sexuelle ne désigne rien d'autre que cette *absence d'équivalence*, même si d'autres différences existent aussi à plusieurs niveaux de la vie sexuelle. Elle empêche de considérer que l'homme et la femme sont interchangeable.

3. Le corps de la femme : réceptivité et temps vécu

La découverte relativement tardive de la structure biologique interne de la sexualité a été, en grande partie, la cause principale du fait que la femme ait dû vivre sa sexualité dans des conditions d'infériorité psychologiquement inhumaines. Du point de vue de son être sexué, la femme est un être intérieur. Elle est un espace de vie ouvert et – ou un espace ouvert, de vie. Tout au long de l'histoire, on a utilisé ce fait comme une interprétation qui prédisposerait à la réceptivité et à la passivité²⁸⁵. C'est pour cette raison que beaucoup de femmes rejettent aujourd'hui cette notion d'intériorité qui impliquerait, semble-t-il la passivité, bien que dans la réalité il n'en soit rien. Ce n'est pas sur l'intériorité que doit avoir lieu la discussion, mais sur la façon dont a été interprétée cette intériorité.

Il est vrai que la structure morphologique du corps de la femme parle de réceptivité ; mais s'agissant du corps d'une personne, cette structure doit assumer le volontaire dans

²⁸⁵ Selon Aristote par exemple, la femme, matière, n'est que réceptacle. Le mouvement, c'est ce qui vient de l'homme et caractérise sa puissance générique et individuelle. La matière est ce qui vient de la féminité. Par principe, il faut entendre le premier moteur, que l'action soit menée en lui-même ou en un autre être. La « faiblesse congénitale » de la femme « atteint l'âme elle-même » et elle n'a ni la faculté de « délibérer » ni celle de « décider ». L'homme et la femme sont de même inégaux dans la procréation : c'est le mâle qui transmet l'humanité, porteuse du principe divin ; la femme n'apporte que la matière. Le principe actif de la vie est la semence masculine, la femme n'est qu'un réceptacle passif.

l'involontaire. Autrement dit, la femme vit un cycle lié à la nature, mais ce cycle est inscrit dans sa nature humaine et c'est pourquoi il peut et doit être personnalisé par la conscience.

Nous devons donc élever le langage de la structure morphologique au niveau de la pensée et de la volonté. L'involontaire doit être assumé au même niveau que l'acte volontaire dans la liberté. « *Nous devons aborder ce fait nous dit Yvonne Pelle-Douel par une lecture adéquate et libre ; distinguer entre les données biologiques et la capacité d'accueillir l'autre, de lui offrir son corps dans l'amour, capacité assumée en pleine liberté et responsabilité. Il s'agit ici de passer de l'irrationalité biologique à la rationalité sociale. Une fois de plus, partis d'une nature où tout est inscrit et résolu, nous nous trouvons devant l'enchevêtrement des projets libres et des jugements de valeur, des personnes et des sociétés, qui ne sont jamais donnés par la nature, et qui font de tout être humain un être libre imprévisible [...] Si donc l'être humain, homme ou femme, ne peut vivre que dans un univers signifiant, il s'ensuit qu'il ne peut vivre que dans un univers de valeurs. Et les valeurs impliquent la liberté [...] Le corps de la femme n'est pas pour elle une détermination totale, mais le donné initial avec lequel sa liberté doit dialoguer et qu'elle doit reprendre sans cesse dans des projets de valeurs, pour les traduire en langage et en symboles [...] »²⁸⁶*

L'être humain est fait pour le don de sa personne. Ce don peut se faire à travers le sacrement du mariage ou dans l'état de virginité, mais seulement s'il est en vue du royaume, car en tant que tel, cet état de virginité n'a aucune valeur. La question de la continence pour le Royaume des Cieux n'est pas opposée au mariage et elle ne se base pas sur un jugement négatif au sujet de son importance. L'état de célibat consacré n'est donc pas, comme on l'imagine parfois, meilleur que l'état de mariage. Il n'y a aucune dévalorisation du mariage et de l'état de virginité.

Ces propos m'interpellent comme femme consacrée vouant tout mon corps à Dieu par le vœu de chasteté²⁸⁷. Le fait pour une femme de choisir le célibat pour le Royaume, choix qui implique le renoncement au mariage, à la sexualité et, il va sans dire, à la maternité au sens

²⁸⁶ Yvonne PELLE-DOUEL, art. « Femme » dans R/EU, t. VI, p. 784.

²⁸⁷ Par ce vœu, je renonce au mariage, aux joies légitimes d'une famille et à tout acte contraire à la chasteté.

biologique, pour se donner totalement au Christ n'implique-t-il pas une négation de la personne de la femme ? C'est certainement un des domaines concernant la femme où le christianisme a marqué profondément son originalité et le plus contribué à la valorisation féminine, quoique là aussi dans le cadre du même ensemble d'idées sur l'infériorité féminine. Le sujet est très vaste et on ne pourra ici qu'en résumer les principaux aspects intéressant le problème féminin.

Notons que l'objet de la chasteté religieuse librement choisie n'est pas une idée, une chose mais une personne : le Christ. Vers Lui, la personne consacrée est tendue de tout son être pour tâcher de le saisir. C'est lui le but de toute vocation qui, vécue en vérité et en profondeur, fera de la personne un signe du Royaume, un canal de transmission de la vie de Dieu qui se donne en abondance dans la tendresse, la miséricorde et la compassion.

Il en résulte que mon choix de vivre le vœu de chasteté n'est pas une résignation, une perte de toutes les relations interpersonnelles humaines et nécessaires à tout homme, à toute femme. Il n'est pas non plus une aliénation de ma personne. Mais il s'agit bien d'une promotion des capacités dédiées à l'amour infini de Dieu et de tous les êtres humains. Paradoxalement, la chasteté abolit la distance entre moi-même et le reste du monde, non pas en rétrécissant mon champ d'action, mais en l'élargissant. La chasteté est un pont qui me permet d'en construire beaucoup d'autres. Parce qu'elle m'ouvre à l'amour partout où je le rencontre, partout où l'amour lui-même m'interpelle. La chasteté ne signifie pas pour les époux ne pas avoir de relations entre eux. C'est la disponibilité intérieure pour connaître et vivre les impulsions sexuelles dans leur caractère intégralement personnel et social et les inscrire avec toute leur richesse et leur sens à leur juste place dans l'ensemble de la vie humaine. La sexualité possède une force d'absorption capable de déséquilibrer l'identité personnelle et de transformer le don en possession et le dialogue en monologue. La chasteté est une attitude de vigilance : elle veille à ce que la sexualité ne se sépare pas de ce mouvement de don. Cultiver la chasteté, c'est maintenir la croissance spirituelle qui garde vivante et active la force qui se trouve dans la sexualité. Elle permet de vivre la sexualité comme une rencontre de personnes ainsi que Dieu l'a voulu.

Conclusion.

Ce premier chapitre nous a permis de poser la différence sexuelle dans les termes d'une phénoménologie du corps vivant sexué, et de ses relations aux autres corps ainsi qu'au monde considéré comme un tout. Par l'autorité de l'expérience de leur être corporel « je suis mon corps » nous avons vu que le corps de la femme est différent de celui de l'homme mais en réciprocité avec lui. Le corps est redécouvert par la philosophie comme un corps message, il est redécouvert pour et dans l'expression de la femme qui l'habite et le décrit comme corps-parole, pour elle-même et pour la société.

En suivant la description phénoménologique, on considère que, pour parvenir à une compréhension de la signification du corps comme langage, on le décrit à partir de son apparence. Cette position est très différente de celle du modèle de subordination qui était au fondement d'une anthropologie dualiste et qui s'attachait aux fonctions corporelles telles que la fonction sexuelle ou la fonction maternelle. Les formes du corps sont constitutives de l'être ; en revanche, les fonctions de répercussion sociale qui correspondent à ces formes, comme le désir, la maternité et la jouissance, sont dépendants de la liberté de choix, dans le mode d'actualisation de la « forme ». Paul Ricoeur signale cette modalité par la relation entre philosophie et phénoménologie en ces termes : « *La philosophie est par rapport à la phénoménologie ce qu'une vision cubiste des choses peut être par rapport à une vision impressionniste. Elle cherche le niveau des expériences et leur relation, alors que la description pure cherche son destin et sa spécificité.* »²⁸⁸ En appliquant cette méthodologie au corps de la femme, nous avons vu que l'étude du langage de l'expérience et de l'apparence, nous a permis de déchiffrer quelque chose de l'existence de l'être femme.

²⁸⁸ Paul RICOEUR, « *Etude phénoménologique de l'attention et de ses connexions philosophique* », Communication présentée le 2 mars 1939 au Cercle philosophique de l'Ouest (cité par M. PHILIBERT, p. 43)

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

CHAPITRE II
LA MATERNITE ENTRE FEMME ET MERE.

Introduction

A ce jour, une seule différence subsiste, mais essentielle : ce sont les femmes qui portent les enfants et jamais les hommes. Autrement dit, sous toutes les latitudes et depuis l'aube des temps, les femmes ont porté les enfants, mais cela suffit-il pour prétendre qu'il faille fonder sur ce fait toute la conception qu'on se fait de la femme ? A supposer que l'on puisse limiter l'identité féminine à la puissance maternelle²⁸⁹, l'identité masculine pose aujourd'hui une énigme. Car, que leur reste-t-il en propre qui soit ignoré des femmes ? Y a-t-il une expérience qui soit propre à l'homme et totalement inconnue à la femme ? Peut-on se contenter de donner du mâle une définition négative : celui qui ne porte pas d'enfants ? L'évolution des cultures à travers les époques n'a-t-elle pas permis d'élaborer des façons diverses d'être au monde en tant que femme ?

A n'en pas douter, la remise en cause du modèle de la complémentarité des sexes n'a pas que des conséquences sociales ou « politiques ». Elle nous oblige à nous interroger sur notre nature, sa malléabilité et la part toujours plus grande de la culture. Les débats qui resurgissent sont précurseurs des transformations qui marquent le statut des femmes, et donc aussi celui des hommes. L'évolution présente du rapport des sexes paraît si considérable que nous sommes tentés avec Badinter « *d'y voir le début d'une véritable mutation. Mutation culturelle qui ne se contente pas de bouleverser les rapports de pouvoir entre hommes et femmes, mais oblige à repenser la « nature » de chacun* »²⁹⁰. Jamais la paternité à laquelle les hommes sont voués par leur être corporel n'a impliqué pour eux l'élaboration d'une anthropologie aussi étroitement stéréotypée. En revanche, la maternité constitue pour la femme tout à la fois une spécificité valorisée (le pouvoir de donner une vie), une fonction sociale au nom de laquelle revendiquer des droits politiques ou des droits sociaux est l'une des sources de l'oppression. Il est vrai qu'on est revenu à une définition implicite de la femme par la maternité pour justifier l'inscription de la différence des sexes.

Avec la radicale mutation introduite par la science dans le domaine de la maternité, le problème de la différence des sexes se pose tout autrement et exige une révision impérieuse

²⁸⁹ Ce qui ne va pas de soi à l'époque de la contraception qui permet aux femmes le désirant de n'être jamais mères.

²⁹⁰ Elisabeth BADINTER, op .c. p. 15

de l'image traditionnelle de la femme ; elle est devenue évidente de nos jours en ce qui concerne la maternité. C'est moins une mutation qu'une libération de l'être véritable de la femme, d'être humain dans l'universalité de ses droits.

Après avoir examiné le désir chez la femme, quel statut accorder à la maternité ? Faut-il la réinterpréter comme une puissance et la revendiquer comme une force. Autrement dit, les conditions d'existence de la femme sont-elles liées à la maternité ? Comme le souligne Agacinski, « *la paternité ou la maternité sont peut-être les épreuves vraiment décisives de la différence des sexes, et il n'est pas sûr qu'il y en ait d'autres* »²⁹¹. Que reste-t-il de l'identité sexuelle lorsqu'on a exclu les fonctions maternelle et paternelle, le lien naturel et/ou institué avec la descendance. »²⁹²

Faut-il absolument pour pouvoir être une femme accomplie, être mère ? Et de quelle mère parle-t-on s'il n'y a pas d'enfant ? Que veut dire, l'idée de son association avec la vie ? Est-ce uniquement parce qu'elle porte la vie de futurs enfants en elle, ou bien parce qu'elle incarne la vitalité, la pulsion de la vie ?

1. La maternité, une histoire sociale

Une des conséquences les plus significatives du sexisme traditionnel est certainement la réduction de la femme à une fonction, si noble soit-elle, la fonction de maternité. Une telle réduction est tellement ancrée dans les mœurs qu'énoncer un doute à son sujet peut paraître à certains esprits comme un contresens, voire un acte blasphématoire. Mais qu'on nous entende bien : il ne s'agit pas ici de déprécier en quoi que ce soit la maternité et, pour mieux le faire, de la réduire à une pure fonction biologique de type animal (les expressions : la mère-poule, la pondeuse, la lapine, la femme est faite pour être mère etc.). Mettre au monde un enfant et l'élever restera toujours un des actes les plus grandioses de l'humanité, un acte dans lequel la collaboration avec Dieu est la plus élevée et qui constituera toujours pour la femme un titre de gloire.

²⁹¹ Sylvie AGACINSKI, *Politique des sexes*, Paris, Seuil, p. 145.

²⁹² *Ibid.* p. 143.

Le problème n'est pas là. Il est d'abord dans le fait que l'on veuille réduire la femme à une de ses fonctions, si noble soit-elle, au point de lui dénier, au nom même de cette fonction à remplir, les droits inaliénables de la personne humaine, dont l'homme s'adjugerait seul le monopole. C'est une sorte de « chosification » de la femme. Une personne humaine ne peut jamais se réduire à une fonction, d'autant plus que cette fonction est limitée dans le temps. La personne humaine déborde une telle dialectique. Ce qui est contestable, ce n'est pas la grandeur de la maternité, mais l'exploitation masculine de cette maternité pour y enfermer la femme.

C'est le cas par exemple lorsque J.J. Rousseau imagine l'hypothétique état de nature, il décrit les rapports des membres de la famille naturelle : « *Les mâles et les femmes s'unissaient fortuitement selon la rencontre, l'occasion et le désir... ils se quittaient avec la même facilité. La mère allaitait d'abord ses enfants pour son propre besoin ; puis, l'habitude les lui ayant rendus chers, elle les nourrissait ensuite pour le leur* »²⁹³. On remarque dans cet état quasiment animal, la femme-femelle ne nourrit d'abord son petit que pour satisfaire son propre besoin, c'est-à-dire pour être soulagée des douleurs de la montée de lait. C'est le besoin et non l'amour qui lui fait d'abord donner la mamelle et qui est donc la première cause du maternage.

2. La maternité comme fonction sociale ?

La maternité est la fonction sociale la plus belle, la plus noble, qui assure à la société, à l'humanité, sa survivance et ses possibilités de développement ; ne pas tenir compte de cette fonction, c'est en fait admettre comme définitive l'inégalité supplémentaire que supporte la femme du fait de la maternité. Une femme maternelle est supposée avoir fait don de son corps - ce qui permet à tout être de proclamer « je suis le sein »- et avoir accepté du même coup une structure de non appartenance à soi.

Pourtant, « *depuis environ un siècle, la fonction reproductrice n'est plus commandé par le seul hasard biologique, elle est contrôlée par des volontés* »²⁹⁴. Beauvoir n'en dit pas plus.

²⁹³ J.J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, éd. Pléiade, p. 147.

²⁹⁴ Simone de BEAUVOIR, *Op. cit.* p. 290

Il est possible que cette phrase doive être entendue comme une ultime occasion de clouer la maternité au pilori de la contingence. En effet, elle traite la maternité en termes « d'asservissement à la fonction génératrice », « d'esclavage de la reproduction » sinon de « servitudes de la reproduction ». Beauvoir repousse la fécondité féminine dans l'impuissance et la passivité de la matérialité et de la chair.

Une relecture attentive du livre montre aisément que *Le Deuxième Sexe* n'est pas cette diatribe antimaternité qu'on se plaît à y voir, mais une démonstration parfaitement rigoureuse : le recours à la notion de nature constitue un piège où les femmes se voient enfermées dès lors qu'elles acceptent, non pas d'être mères, mais de se définir par le pouvoir de procréer. Cette perspective reste partagée encore aujourd'hui, notamment par des femmes. Françoise Héritier par exemple a fait un sort au préjugé selon lequel la procréation aurait constitué, en elle-même, un handicap pour les femmes. « *Il y a peu de doute que la supériorité physique masculine et surtout l'alourdissement, l'immobilisation forcée et la fragilisation des femmes pendant la plus grande partie de leur vie en aient été les causes essentielles aux origines de l'humanité* »²⁹⁵. Autrement dit, le dualisme des sexes s'enracine dans la vérité du corps. Puis l'idéologie s'empare de cette dichotomie première, et l'étend à tous les niveaux de la vie et à tous les aspects particuliers de la connaissance. Voilà pourquoi dès l'origine de l'humanité, leur privilège biologique a permis aux mâles de s'affirmer seuls comme sujets souverains.

La maternité est pour Sylviane Agacinski, le point d'ancrage de l'identité féminine, plus encore que l'expérience de la sexualité. « *Il y a une sorte de conscience de sexe* » qui accompagne l'expérience de la procréation²⁹⁶. Exprimant son expérience, Mercedes Gomez-Ferrer écrit : « *la naissance d'un enfant est une intense expérience de création, et elle s'accompagne de sentiment contradictoires : l'émotion devant la présence miraculeuse de l'enfant, une certaine angoisse de l'avoir fait entrer dans le mystère de la vie et de la mort, l'étonnement de vérifier que notre union de couple s'est faite chair, la tendresse envers la dépendance de l'enfant, mais, surtout, la découverte d'une dépendance encore plus profonde, la nôtre à l'égard de cet enfant : plus jamais nous ne pourrons nous désintéresser, nous*

²⁹⁵ Françoise HERITIER, *Le Fait féminin*, Fayard, p. 387

²⁹⁶ Sylviane AGACINSKI, *Politiques des sexes*, 1998, p. 105.

*passer de lui. Notre vie se trouve transformée par cette dépendance mutuelle, qui est le fondement de la solidarité la plus élémentaire : celle des parents envers leurs enfants »*²⁹⁷.

Mais la philosophie n'en tire pas de conséquences éthiques. Elle s'interroge sur l'interdépendance des deux sexes et les effets d'identité produits par la différence des sexes, notamment dans la génération. Magnifier la maternité est une chose excellente, mais elle ne l'est plus quand c'est pour refuser à la femme les droits que s'attribue l'homme. C'est ce que dénoncera Christine Delphy. Ce n'est donc pas le prestige de la maternité, loin de là, mais c'est son exploitation.

En effet, dans *Libération des femmes ou droits corporatistes des mères*²⁹⁸ Christine Delphy s'élève contre le surgissement de la « revendication maternelle », qu'elle repère dans de nombreux textes féministes récents²⁹⁹. En effet, on ne voit dans la maternité que des conduites et des valeurs positives, on identifie les intérêts des femmes avec ceux des mères, et les intérêts des enfants avec ceux des mères. Elle décrit cette nouvelle idéologie de la maternité comme « un corporatisme³⁰⁰ des mères » doublé d'une « appropriation des enfants. » N'y voyant que la reprise féministe de vieilles idéologies ayant perduré depuis le XVIII^{ème} siècle, elle tend à effacer les positions semblables de féministes au cours de l'histoire. Elle voit en outre la revendication maternelle renforcer la tendance des lois récentes à privilégier le recours aux critères biologiques dans la définition des liens de filiation.

²⁹⁷ Mercedes GOMEZ-FERRER, *Une voix de femme*, Paris, Cerf, 2001, p. 45-46.

²⁹⁸ « *Libération des femmes ou droits corporatistes des mères ?* » a été publié dans *Nouvelles Questions féministes*, 1991, n° 16-17-18.

²⁹⁹ Elisabeth BADINTER, *L'amour en plus. Histoire de l'amour maternel XVII^{ème}-XX^{ème} siècle*, Paris, Flammarion, 1980, 372 p. Yvonne KNIBIELHER, *Histoire des mères et de la maternité en Occident*, Paris, PUF ? « Que sais-je ? », 2000, 128 p. Nadine Lefaucheur, *Maternité, famille, Etat*, in Georges Duby, Michelle Perrot, 1992, t. 5, p. 411-430. Les cahiers du GRIF, 1975, n°9/10 : « *Les femmes et les enfants d'abord* » ; 1977, n° 17/18 : « *Mères-femmes* » ; 1987, n° 36 : « *De la parenté à l'eugénisme* ».

³⁰⁰ Doctrine qui préconise les groupements professionnels du type des corporations. Autrefois, Association d'artisans, groupés en vue de réglementer leur profession et de défendre leurs intérêts.

3. Penser pour la maternité contre la maternité :

Le pouvoir médical sur les femmes.

Rappelons que, depuis le droit romain, la mère est certaine, le père est celui que le mariage désigne. L'établissement des liens de filiation s'effectuait donc de façon dissymétrique en recourant pour la mère à un critère physiologique certain, (l'accouchement) et pour le père à un critère social (être l'époux ou le concubin de la mère), ce pourquoi, le père est dit putatif. Les technologies de la reproduction humaine ont introduit de fortes perturbations quant aux définitions des liens de filiation et de la distinction entre biologique et symbolique.

En effet, ces technologies remettent en cause les identifications faciles de type homme producteur/femme reproductrice. Elles avaient déjà augmenté les choix dont disposaient les femmes (et les hommes), en leur permettant de retarder ou de refuser la maternité ou la paternité. Désormais, elle vont plus loin, en défiant les limites posées par la Nature et en forçant les cadres juridiques.

Avec la multiplication des phénomènes techniques et sociaux tels que la fécondation artificielle ou in vitro, les bébés éprouvettes, les mères ménopausées, les mères porteuses, l'implantation de plusieurs embryons dans un seul utérus porteur, les embryons congelés, stockés en quantité en attendant d'avoir un statut social, ce sont surtout des appareillages et des textes, et non plus la femme-mère, qui occupent le devant de la scène. En même temps, de nouvelles figures émergent, qui se mettent entre le père (qui peut être juridique, symbolique, donc social ; ou biologique, qu'il soit le géniteur naturel ou le donneur de sperme), et la mère (biologique naturelle, biologique contrôlée, prêteuse d'ovocyte, prêteuse d'utérus, donc mère porteuse) dont les images et les fonctions dans la reproduction de la vie se complexifient et se brouillent, tout comme leurs représentations respectives. La question est posée, par exemple, de savoir qui, de la femme qui accouche ou de la donneuse d'ovocyte, est la mère biologique.

Autrement dit, ces expériences permettent également de ne pas associer forcément la reproduction (dont les « lieux » se multiplient) avec le corps féminin ? Or, ces mêmes expériences conduisent aussi à l'appropriation du corps de la mère par les équipes médico-scientifiques et les législateurs, l'Etat légiférant sur ces questions. « *La technologisation de la*

grossesse et son intégration de plus en plus poussée dans le domaine juridique transforment le corps des femmes en un lieu public »³⁰¹. Par ailleurs, ces perturbations de reproduction offrent la possibilité inédite de connaître précisément l'origine du sperme fécondant et de permettre ainsi une biologisation de la paternité. Bien que les mères porteuses aient souvent manifesté leur souci de l'enfant, la plurimaternité, qui bouleverserait trop le modèle dominant de la maternité univoque et certaine, n'a jamais été proposée. Que dire des différentes expériences des couples homosexuels qui adoptent ou conçoivent un enfant ?

Diverses analyses féministes ont exploré les formes d'exercice du pouvoir médical sur les femmes enceintes ou désirant le devenir, d'autres ont mis en évidence les dimensions sociale et politique de la reproduction. *« Cherchant à penser la place de l'expérience de la maternité dans une vie de femme, une nouvelle logique sociale s'élabore : celle du vivre-pour-soi-et-avec-les-enfants, impliquant non seulement un véritable partage, entre père et mère, du travail domestique et des responsabilités, mais la possibilité de sortir du caractère oppressant de la génération biologique tout en accédant à la génération symbolique. Celle-ci, permettant aux femmes de prendre la parole en leur nom et de choisir leurs modes d'appareusement et d'affiliation, peut être porteuse de liberté. »*³⁰²

Bien que cela puisse paraître paradoxal, la femme n'est pas une mère et une mère n'est pas toujours une femme, car elle peut ne pas vérifier le concept de femme. Il est possible par exemple qu'une femme ne parvienne jamais à être concrètement « habitée » dans sa chair. Cependant, sa potentialité spécifique marque son être spécifique.

Même si la maternité est un élément fondamental de l'identité féminine, cela n'autorise absolument pas à ne considérer la femme que sous l'angle de la procréation biologique. Il peut y avoir en ce sens de graves exagérations, qui exaltent une fécondité biologique en des termes vitalistes et qui s'accompagnent souvent d'un redoutable mépris de la femme. L'existence de la vocation chrétienne à la virginité, audacieuse par rapport à la tradition vétéro-testamentaire et par rapport aux exigences de nombreuses sociétés humaines, est ici d'une très grande

³⁰¹ Danielle JONCKERS, Renée CARRE, Marie-Claude DUPRE, *Femmes plurielles. Les représentations des femmes discours, normes et conduites*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1989, p. 282.

³⁰² Françoise COLLIN, Françoise LABORIE, « Maternité » in *Dictionnaire critique du féminisme*. Paris PUF, p. 101.

importance. Elle constitue une contestation radicale de toute prétention à enfermer les femmes dans un destin qui serait simplement biologique. De même que la virginité reçoit de la maternité physique le rappel qu'il n'existe pas de vocation chrétienne si ce n'est dans le don concret de soi à l'autre, de même, la maternité physique reçoit de la virginité le rappel de sa dimension fondamentalement spirituelle : à savoir que ce n'est pas en se contentant de donner la vie physique que l'on enfante véritablement l'autre. Cela signifie que la maternité peut trouver des formes d'accomplissement plénier même là où il n'y a pas d'engendrement physique.

La maternité humaine n'est pas un simple destin de la nature lié à un fait biologique déterminant ou déterminé ; c'est la possibilité de la fécondité, offerte à une personne libre. Le cycle existe lié à la nature, mais l'actualisation de celui-ci doit dépendre de la décision libre de la personne humaine. La maternité est essentiellement définie comme étant un don désintéressé de soi-même et un accueil de la vie. *« Elle est liée à la structure personnelle de l'être féminin et à la dimension personnelle du don »*³⁰³.

Conclusion

Il est vrai que la maternité n'est pas, purement biologique, qu'elle peut prendre une dimension spirituelle. La femme qui choisit l'état de virginité pour le «Royaume» doit aussi vivre une maternité au sens spirituel. Comment passer aussi facilement de la maternité biologique à la maternité spirituelle ?

En effet, une femme ne devient pas mère seulement à partir du moment où elle a porté et mis au monde un enfant, elle l'est du fait que cette potentialité est inscrite dans sa dimension biologique. Autrement dit, la femme ne fait que découvrir, à travers la maternité biologique ou spirituelle, la détermination spécifique de son corps et de son sexe, la profondeur de sa féminité.

³⁰³ MD n° 18

La générosité est source de maturité, et la maternité aide à mûrir. La dépendance de l'enfant, le besoin qu'il a de sa mère pour vivre désaxe presque inévitablement celle-ci de son propre centre. Ce décentrement commence dès la grossesse : en découvrant les changements de son corps, la femme réalise une progressive compréhension de ce que la vie nous a été donnée pour la donner, que l'être humain ne peut vivre pour soi. En ce sens, la grossesse et les premières années de la vie d'un enfant sollicitent le dévouement et la générosité de la femme, on pourrait même dire qu'ils la forcent à prendre cette direction. C'est peut-être grâce à la maternité que la femme mûrit plus rapidement que l'homme.

Etre mère est un charisme offert à toute femme, qui appartient à son être même. En effet, c'est essentiellement la grâce de donner la vie, et il y a tant de façons de la donner ! Donner la vie en apprenant à l'homme à protéger la vie, c'est-à-dire à préférer en tout temps l'amour à la haine, la paix à la guerre, le pauvre et l'enfant aux forts et aux puissants, la vie à la mort. Donner la vie en apprenant à l'homme à aimer la vie, à aimer sa vie.

CODESRIA - BIBLIOTHÈQUE

CHAPITRE III

QUE SOMMES- NOUS ? QUI SOMMES- NOUS ?

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

Introduction

Le mystère qu'est la femme a toujours été la visée, l'objet et l'enjeu du discours masculin, du débat entre hommes, dont elle n'aurait à la limite rien à savoir. Le problème de la féminité a toujours préoccupé les hommes puisque ce sont des hommes. Pour les femmes, la question ne se pose pas puisqu'elles sont elles-mêmes l'énigme dont ils parlent. Paradoxalement, je découvre en même temps que, toute femme qui entame son « autoportrait » doit commencer par ce truisme : « *je suis une femme* », alors qu'un homme peut paisiblement passer outre. « *Je suis un homme* », quoi de plus naturel en somme !

Qui sommes-nous ? La réponse pratique et philosophique de Beauvoir est que, « *nous sommes des femmes qui luttons ensemble, mais vivons individuellement* ». Nous pouvons avoir le mot femme, mais pas l'idée. Ils sont, en vérité, plus nombreux qu'on ne le pense, les mots que nous utilisons sans trop savoir ce qu'ils expriment. Surtout quand ils sont à la mode et qu'il est de bon ton de les employer. Le mot femme n'est-il pas de ceux-là ? Ne pourrait-on pas dire de lui ce qu'Augustin écrivait jadis à propos du temps :

*« Qui serait capable de l'exprimer facilement et brièvement ? Qui peut le concevoir, même en pensée, assez nettement pour exprimer par des mots l'idée qu'il s'en fait ? Est-il cependant notion plus familière et plus connue dont nous usions en parlant ? Quand nous en parlons, nous comprenons sans doute ce que nous disons ; nous comprenons aussi, si nous entendons un autre en parler... Si personne ne me le demande, je le sais ; mais si on me demande et que je veuille l'exprimer, je ne le sais plus. »*³⁰⁴

Voilà pourquoi, dès le début de son texte emblématique, « *Féminité dans la métalangage* », J. F. Lyotard, présente des excuses. Il prévient des reproches. Il avoue que le lieu, à partir duquel il parle, est éminemment masculin, « *Je sais que je suis un homme* » affirme-t-il, « *quoique je sois un homme* », écrit-t-il. « *Ce dont il s'agit, c'est de se faire pardonner d'employer des stéréotypes traditionnels et en eux-mêmes misogynes, comme par*

³⁰⁴ Saint Augustin, *Confessions*, L11, cp. XV

*exemple celui d'après lequel la femme ne saurait pas qu'elle est mortelle, et que cela lui serait enseigné par l'homme*³⁰⁵.

D'où la difficulté de la confrontation de ces notions, tant dans le champ de la théorie que dans celui des pratiques, tant dans le champ scientifique que dans le champ politique, confrontation difficile parce que traversée de tensions, de contradictions, de paradoxes.

Avec les femmes et pour les femmes, nous parlerons d'abord de notre corps, avant de voir les trois traits qui nous semblent constitutifs de notre condition sexuée. Enfin, quelle répercussion personnelle et quelles conséquences sociales une réflexion sur la corporéité peut-elle entraîner ?

1. Des femmes parlent de leur corps

Je ne sais pas comment le vivent les hommes, mais se sentir femme, se sentir plaire, sentir l'attrance que l'on éprouve pour l'autre sexe et surtout celle que l'autre sexe éprouve pour soi est une expérience qui enrichit n'importe quelle situation de potentialités, et qu'il est dommage d'épuiser trop rapidement. Je redécouvre qu'il y a une façon « d'être dans le monde » dans un « corps » bien à soi, qui est le premier état de l'être humain, avec des répercussions incontournables sur le mode d'agir également unique et particulier.

La façon dont les êtres humains parlent de leur vie a son importance, le langage qu'ils emploient et les connexions qu'ils établissent révèlent le monde qu'ils voient et dans lequel ils évoluent et agissent. Ainsi, cela fait des siècles que nous écoutons les voix des hommes et les théories que leur dicte leur expérience. L'hypothèse qu'il existe un seul mode d'expérience sociale et d'interprétation est en partie responsable de la cécité et de la surdité qui frappent les théoriciens, quand il s'agit de voir l'autre réalité des femmes et d'entendre leur voix différente. En mettant en place deux modes d'interprétation, nous parvenons à une représentation plus complète de l'expérience humaine qui reflète les vérités de la séparation et de l'attachement dans les vies féminines et masculines.

³⁰⁵ J. F Lyotard, « féminité dans la métalangue », in Rudiments païens. Genre dissertatif, UGE 10/18, Paris 1977, p. 216.

Dans *La Condition de l'homme moderne*³⁰⁶, Hannah Arendt fait une distinction entre « qui » et « ce que ». « Qui sommes-nous ? » s'oppose ainsi à « que sommes-nous ? ». En effet, le « ce que » se réduit aux apparences sociales et aux attributs biologiques. Bien que « les qualités, les dons, les talents, les défauts »³⁰⁷ puissent singulariser l'individu, ces particularités renvoient à un « ce que », spécimen qui se perd dans l'anonymat de l'espèce, ou dans la vie au sens naturel du terme (une vie biologique dont l'être humain doit s'extraire pour conquérir sa spécificité). Le « qui » serait précisément cet arrachement, qui apparaît si nettement, si clairement aux autres, mais demeure caché à la personne elle-même.

A l'opposé du « qui », le corps est considéré par Hannah Arendt comme l'agent du processus vital sous les deux aspects de la fertilité et du travail. Assurant le métabolisme de la nature, le corps réalise à la fois la reproduction de l'espèce et la satisfaction des besoins. Femmes et esclaves incarnent ce corps au travail. Le corps ne transcende jamais la nature ; il s'absente du monde pour n'agir que dans la sphère du privé. Confiné à l'espèce et à son entretien, ce corps apparaît par là même comme la « seule chose qu'on ne puisse partager », et devient le paradigme de la propriété privée.

Le raisonnement se complique car ce qui est donné (tel le corps) participe de la tension de « qui » et, dans ce sens, mérite à son tour « remerciement » et « acquiescement ». Ainsi, Arendt voit dans sa propre féminité un donné irréfutable qu'elle enregistre comme une évidence : « *la vérité est que je n'ai jamais prétendu être autre chose, ni être autre que je ne suis, et je n'en ai même jamais éprouvé la tentation. C'est comme si l'on disait que j'étais un homme et non une femme, c'est-à-dire un propos insensé* ».³⁰⁸ Si l'on ajoute à cette sérénité l'attention qu'elle porte à la satisfaction intérieure qui naît de la raison capable de « *vivre en paix avec soi-même* »³⁰⁹, on peut imaginer sans trop de risques d'erreur qu'une sorte de confiance, sinon de foi, sous-tend chez Arendt cette acceptation de son corps, tel quel. Implicitement, et par-delà les contradictions internes à sa pensée, elle laisse entendre que le corps, servile certes, est également un don et une grâce : une espèce « d'individu », de Moi

³⁰⁶ Hannah ARENDT, *La condition de l'homme moderne*, trad. G. Fradier, Paris, Calmann-levy, 1961 ; rééd. Préfacée par Paul Ricœur, 1983.

³⁰⁷ Hannah ARENDT, *La condition de l'homme moderne*, o. c. p. 202.

³⁰⁸ Julia Kristeva, *Le génie féminin. La vie, la folie, les mots Hannah Arendt t. 1*. P. 290-291.

³⁰⁹ Julia Kristeva, op.cit p. 291.

distinct du « moi pensant », auquel la conscience ainsi que la pensée acquiescent chaque fois qu'on veut bien « rentrer chez soi ». C'est ce qu'exprime d'une certaine manière Nicole Fatio par ce témoignage :

« Mon corps est un corps de femme et la perception qu'il me donne de la réalité en porte l'empreinte... Quatre moments m'apparaissent essentiels.

« Les cycles mensuels d'abord, qui ponctuent ma vie selon un rythme où alternent les hauts et les bas, les moments où je maîtrise mon corps et ceux où affleure ma fragilité. Régulièrement et obstinément, les règles me rappellent à l'ordre, m'empêchant dans mes projets de m'imaginer autre que je suis.

La grossesse, elle, m'a appris ce que c'est qu'attendre, une attente riche en promesses. Ce temps long et plein sans lequel aucune vie nouvelle ne surgit.

L'accouchement est ce moment de ma vie où j'ai intensément éprouvé la rupture, cette rupture indispensable à l'apparition d'un être à la vie. Au moment où s'imposait au grand jour l'étroitesse des liens nous unissant l'un à l'autre, à ce moment même éclatait l'évidence de sa singularité. A peine sorti de moi, il était autre ; chair de ma chair, jamais il ne serait mon double. C'est à cet instant aussi que m'est apparu le prix immense d'une vie : cet enfant est unique, il est infiniment précieux et rien ne pourra jamais exiger qu'on le sacrifie.

L'allaitement, enfin, m'a permis de prendre la mesure du prix à payer pour qu'un être vive. Un prix à donner de soi-même, du plus profond de ses réserves, un prix sur lequel aucune tricherie n'est possible.

Enfin, mon corps de femme me rappelle sans cesse à mes limites ; il m'instruit, lorsque apparaît une nouvelle, sur la valeur du temps, sur le prix élevé que je dois payer de ma propre personne ; il me révèle aussi l'altérité de tout être humain. Cette pédagogie de mon corps m'ouvre, si je veux bien l'entendre, à certaines dimensions de la vie que je n'aurais, sans elle, certainement pas perçues aussi clairement. Elle m'entraîne aussi, si je lui suis fidèle, à certains choix qui ne vont pas de soi aujourd'hui : respect des rythmes et des

lenteurs et de ce qu'il y a de plus irréductible à moi-même, reconnaissance de ce qu'il m'en coûtera inévitablement»³¹⁰.

Plus concrètement, Annie Leclerc ajoute : « *Oui, tout a commencé au creux de mon ventre, par de légers signes à peine perceptibles, au début de ma grossesse. Et je me suis mise à écouter cette voix timide qui grandissait, joyeuse, émerveillée en moi. Et j'ai entendu une voix extraordinaire, que je ne saurais exprimer avec des mots.* »³¹¹ Notre propre corps ne nous apparaît donc pas comme une entité contingente et séparée mais comme point de départ et comme horizon de toutes nos activités, que ce soit dans la vie de tous les jours ou dans la pratique scientifique. Nous admettons avec Maria Teresa « *l'existence d'un espace d'accueil et d'une possible ouverture qui aboutit à la réciprocité.* »³¹²

Pour Annik de Souzenelle, « *dans ce juste rythme, la femme est attentive à la sagesse de son corps ; celui-ci parle d'une façon privilégiée chez elle qui est pôle terre. Ses menstruations sont purification de la puissante énergie qu'elle reçoit avec la totalité de son capital d'ovules au moment de la puberté ; ce flux de sang libéré est retenu soudain lorsque se présente une grossesse, pour nourrir l'embryon puis le fœtus durant les neuf mois de la vie intra-utérine ; pour nourrir le bébé arrivant au monde, ce flux d'énergie devient le lait qui partage avec le sang le même mystère de vie. Cinquante années sont données à la femme pour que s'épuise ce stock d'ovules ; cinquante années pour qu'en ce laps de temps, et sensibilisée au mystère de la maternité, elle découvre peu à peu l'autre dimension de l'enfantement* »³¹³

« *La gestation, dit aussi Antoinette Fouque, comme génération, geste, gestion et expérience, intérieure, expérience de l'intime, mais aussi générosité, génie de l'espèce,*

³¹⁰ Nicole FATIO, « femme et théologienne aujourd'hui », dans X.CP6 (1976), p. 12

³¹¹ Le texte de Annie Leclerc est emprunté à E. Lacelle, « Avant-Propos », dans C/FCR, p. 5. L'intérêt pour redécouvrir l'identité humaine dans le corps est un phénomène propre à notre époque. Dans une civilisation technique où l'on court le danger de se dépersonnaliser, l'être humain dispersé et décentré par une infinité d'appels extérieurs qui le sollicitent a besoin de se « centrer », de se retrouver lui-même et « son corps ». On ne parle déjà que du corps comme si on le retrouvait après un oubli très long : image du corps, langage du corps, conscience du corps, libération du corps, sont devenus comme des signes de reconnaissance.

³¹² Maria Teresa Porcile SANTISO, *La femme, espace de salut. Mission de la femme dans l'Eglise, une perspective anthropologique*, Paris, Cerf, 1999 p. 243

³¹³ Annik de SOUZENELLE, *Le féminin de l'être pour en finir avec la côte d'Adam*, éd. Albin Michel Spiritualités. 1997. p. 279.

acceptation du corps étranger, hospitalité, ouverture, [...] modèle d'anthropoculture, matrice de l'universalité du genre humain, et origine de l'éthique »³¹⁴, les femmes (mères) sont donc dotées d'une « capacité d'accueil » et de vertus inscrites dans leur corps, ignorées de la majorité des hommes. Faut-il en rire ou en pleurer. Une telle approche qui fait de la biologie le socle des vertus et des rôles condamne dans un même élan les hommes et les femmes qui ignorent la maternité. Celle des hommes est évidemment sans appel. Mais on lit aussi que Virginia Woolf ne se serait pas suicidée si elle avait été mère et que Lou Andreas-Salomé est resté une mystique en s'arrêtant « en deçà de la procréation ». Qu'en est-il des femmes stériles ou de toutes celles qui par choix ou non refusent la maternité. Elles devront en tirer les conclusions qui s'imposent.

Il y a et il y aura des femmes qui, pour différents motifs, ne sont ni ne seront épouses ou mères.³¹⁵ Cependant elles auront en elles ce qui les constitue comme « femmes » : un corps, ouvert à la rencontre, au temps rythmé par le sang ; une capacité structurale, interne et externe, de porter, de libérer et d'alimenter la vie. Chaque femme a cette spécificité. La différence entre l'être habitable et l'être habité ouvre toutes les possibilités de l'exercice de la liberté et de l'autonomie, ainsi que la possibilité de dialogue d'amour et d'interdépendance mutuelle. Ce langage du corps n'est pas fermé, fatalement dépendant de la nature ou du « destin », il peut être libre, s'ouvrir à tous les « possibles ». Tout dépend du fait que cette femme soit une personne et ait intégré le volontaire et l'involontaire.

En abordant ce thème, nous sommes peut-être en face de la cause la plus impondérable de la situation - condition - de la femme. La science permet aujourd'hui de contrôler les implications biologiques et ses conséquences sur une nature déterminée. Cependant, il est indispensable de parvenir à exprimer librement, dans un langage et une identité de femme, cet être « involontaire » de femme. C'est seulement maintenant que la sexualité simplement biologique devient sexualité humaine, assumée dans la liberté et la

³¹⁴ Antoinette FOUQUE, *Il y a deux sexes*, 1995, p. 80.

³¹⁵ Autrement dit, toutes les femmes n'ont pu avoir des enfants, par choix (c'est mon cas) ou non. Je garde en moi la trace de cette aptitude. Toute ma vie en est marquée. En effet, le choix de cette forme de vie permet à la femme d'exprimer librement la valeur personnelle de sa féminité, devenant donc désintéressé à Dieu. La femme s'y affirme comme personne c'est-à-dire comme l'être que le Créateur a voulu pour lui-même dès le commencement. Tant dans la maternité que dans la virginité, la dignité de la femme se mesure dans l'ordre de l'amour qui est essentiellement un ordre de charité. Voilà pourquoi l'homme, (l'humanité toute entière) lui est confiée.

responsabilité. Être capable de distinguer entre les données biologiques et la capacité de les intégrer dans la liberté et la responsabilité, c'est passer de l'irrationalité biologique à l'intégration humaine et sociale.

Au fond, il s'agit d'une herméneutique personnalisée du langage symbolique du corps. Jusqu'à présent, déchiffrer le langage du corps de la femme pour arriver à sa signification, à son sens, a occupé toute notre attention. Nous croyons que ce chemin est indispensable pour la redécouverte de l'identité profonde de la femme. Il est maintenant nécessaire de faire un pas de plus vers un autre aspect, à partir de cette identité de langage corporel. La question pourrait se formuler ainsi : cet être humain, avec cette identité propre, particulière et unique, peut-il offrir ce «sens de la vie » à toute la société ? Comment ? De quelle façon ? Nous le verrons à propos des conséquences et des implications de ce langage dans la vie en société. Voyons d'abord les trois traits qui nous semblent constitutifs de la condition sexuée et qui affecte toute la vie des femmes, en toutes ses dimensions.

2. Premier trait constitutif : femme et réalité.

Le premier trait constitutif de la femme serait sa proximité de la réalité, sa complicité avec la vie, sa tendance au réalisme et sa méfiance à l'égard des idéologies et des utopies qui font passer les idées avant les personnes. C'est peut-être à cause de cela qu'elle ne peut comprendre que, pour défendre une abstraction, on puisse se lancer dans un conflit armé, et qu'elle accepte mieux l'homme réel qui est son partenaire, contrairement à l'homme qui a davantage tendance à idéaliser la femme dont il est amoureux par exemple.

On dit qu'une femme se relève mieux qu'un homme d'une séparation, d'un deuil. La vie importe avant tout pour une femme ; une vie qu'il faut gérer pour ceux qui restent, qu'il faut organiser dans tous ses détails, à tout moment et en toutes circonstances. Une femme sait, par l'expérience immédiate de son corps, que tout change et que tout se renouvelle, qu'il faut être patient, qu'il faut assumer ses propres contradictions et trouver un équilibre entre la rigidité de la pensée et la flexibilité du sentiment.

Face à la réalité, la question du genre nous invite à dépasser le dualisme, permanent dans la science. La démarche qui consiste à insérer dans le discours philosophique

l'expérience personnelle (critique personnelle) pose question aux modèles scientifiques que nous avons appris consistant à exclure toute subjectivité dans la recherche.

Une connaissance qui méprise l'apport des femmes et non seulement une connaissance limitée et partielle, mais une connaissance qui garde un caractère d'exclusion. Sa prétention à l'universalité révèle déjà ses limites. La médiation du genre exige que l'universalité se particularise, que les droits et les devoirs soient conformes aux sujets concrets, soumis à des situations concrètes.

Le genre nous révèle en définitive que toute personne est constituée d'un certain nombre de constantes anthropologiques, éléments essentiels, intrinsèques à son identité. Parmi ces constantes on compte :

- le rapport à son propre corps, et donc à sa propre sexualité, instrument de la conscience humaine ;
- le rapport, par l'intermédiaire du corps, à tout le réseau écologique de la terre ;
- le rapport à d'autres personnes importantes, matrice où naît l'individualité ;
- le rapport aux structures sociales, politiques et économiques ;
- le conditionnement par le temps et le lieu historiques ;
- le jeu de la théorie dans la pratique de sa culture, par opposition à l'instant seul ;
- l'orientation vers l'espoir et l'appel de l'avenir.

Ces constantes se conditionnent mutuellement et, dans leurs combinaisons infinies, sont constitutives de l'humanité de chaque personne. Que vienne à changer de manière significative n'importe laquelle d'entre elles, il en résultera une personne différente.

3. Second trait constitutif : femme et identité à soi-même.

Le second trait serait qu'une femme s'installe en plénitude dans son identité. Elle sait qu'elle est, indépendamment de ce qu'elle fait ou peut faire. Elle ne se définit pas seulement par son travail ou par sa profession, ni par l'effet extérieur de ses actions. Sa personne vaut plus que les événements qui lui arrivent, qu'elle provoque ou qu'elle voit survenir sous ses yeux.

Il existe deux acceptions du mot identité, identité à soi, identité à l'autre. Si l'identité souligne la similitude des êtres, ou l'identité à l'autre, alors, la différence prend bien le sens de ce qui n'est pas pareil, du non identique. Et si l'identité signifie aussi l'identité de soi et à soi-même, alors la différence suppose la démultiplication des identités à l'intérieur d'un même sujet.

C'est dans le cours entier d'une vie que se constitue l'identité de la personne. A la faveur de ce facteur temporel deux questions se posent : celle de l'identité et celle de la permanence dans le temps dont la prise en considération à neuf permettra de résoudre « *les perplexités et les paradoxes de l'identité personnelle* »³¹⁶.

En d'autres termes, l'identité, « *concept de relation et de relation de relations*³¹⁷ » est ordinairement entendue comme mêmeté sous la triple acception de « *l'identité numérique* » (quantitative) qui nous fait dire d'une réalité qu'elle est « une seule et même chose » susceptible d'identification et de réidentification ; l'identité qualitative qui relève la similitude et autorise la substitution sans perte sémantique ; la continuité ininterrompue grâce à laquelle il est fait recours à un principe de permanence dans le temps. A titre illustratif, évoquons nos portraits aux âges successifs de notre vie. Dès lors, « *la problématique de l'identité personnelle va tourner autour de cette quête d'un invariant relationnel, lui donnant la signification forte de permanence dans le temps* »³¹⁸. Est-ce à dire que l'être soi-même à travers le temps n'est compréhensible que par la détermination d'un substrat au sens d'une substance duquel dépendrait l'identité de la personne dans le temps ?

4. Troisième trait constitutif : femme et mystère

Le troisième serait la complicité de la femme avec le mystère³¹⁹. Autrement dit, il s'agit de sa sensibilité envers ce qui ne peut pas être complètement défini et structuré, ce qui est en

³¹⁶ Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990. p. 138.

³¹⁷ Idem, p. 140.

³¹⁸ Idem, p ; 143.

³¹⁹ Selon Gabriel Marcel, "Le problème est quelque chose qui barre la route. Il est tout entier devant moi. Au contraire, le mystère est quelque chose où je me trouve engagé, dont l'essence est, par conséquent, de n'être

germe, ce qui a besoin de temps pour prendre corps, ce qu'il faut comprendre avec le cœur et non seulement avec l'intelligence, ce qui se prépare et qui est le moteur des changements historiques, ce qui est encore en partie caché et qui exige d'être exprimé souplement, dans une langue plus développée que celle des sciences.

A partir de là, le quotidien va apparaître comme élément important dans l'historiographie des femmes. Le quotidien ici n'est pas l'histoire des faits historiques grandioses, (his – story) comme les guerres, les conquêtes spatiales ou les grandes inventions scientifiques, mais la vie de tous les jours. Le quotidien, c'est le combat pour vivre, survivre aujourd'hui, pour chercher du travail, pour faire la cuisine, pour laver les enfants et le linge, pour échanger des gestes d'amour, pour trouver un sens immédiat à l'existence (her – story). Le quotidien, c'est le monde domestique, le monde des relations courtes, des relations plus directes, qui sont parfois capables de changer les relations plus larges. Le quotidien des femmes s'introduit dans la science dite universelle pour lui rappeler le concret, les choses qui sont nécessaires à la vie ou à la survie. Le quotidien c'est la routine, les habitudes de chaque jour. Le quotidien, ce sont nos histoires personnelles, nos sentiments face aux événements, nos réactions concernant différentes questions de l'actualité.

Ce réalisme, cette plénitude de son être, cette approche du mystère donnent à la femme une tout autre sagesse, une tout autre qualité de relation, une tout autre façon de faire face à la vie, un tout autre style d'expression et de communication. Et il ne faut pas qu'elle perde ce qui la rend « tout autre » si elle veut continuer à être elle-même.

5. Conséquences et implications du langage du corps de la femme dans la société

Loin d'être un simple détail de l'être, la sexualité est un élément qui parcourt notre existence toute entière y compris nos réflexions théoriques et philosophiques. En parlant de leur corps, les femmes font exister ce qu'elles disent. Si, comme nous l'avons vu, d'une part, le sein maternel est le premier lieu communautaire où un être humain cohabite avec un autre être humain en parfaite interdépendance, altérité, et union, et si, d'autre part, nous constatons que c'est dans la vie en société que se posent les plus importants problèmes de compréhension et de cohabitation, alors, inévitablement, nous nous demandons si le corps-parole de la femme

pas tout entier devant moi" (*Être et Avoir*). Irréductible, transcendant par définition toute technique concevable, l'existence est de l'ordre du mystérieux. C'est dire que l'être prime la connaissance

ne porte pas un message unique pour la vie en société. Les conflits guerriers se déchaînent, la plupart du temps, à la suite, soit de violations de frontières territoriales, soit de migrations forcées de réfugiés, soit pour des problèmes écologiques dont les causes résident dans la violation de l'espace vital.

Aujourd'hui, nous disposons d'études biologiques, culturelles, psychologiques qui permettent d'établir une relation entre le mâle et l'agressivité. Dans ce sens, un corps comme celui de la femme, vulnérable à l'action de l'autre et dans l'impossibilité de « violer » l'autre par pulsion naturelle, n'indiquerait-il pas une structure psychosomatique dépourvue d'agressivité dans sa forme extérieure ? Quel sens a le langage « formel » d'un corps « violable » ? Qu'aurait à dire à ce monde et à cette société où il y a tant d'espaces violés le corps de la femme, espace de vie habitable et habité³²⁰ ?

« Accueillir » le sens du corps de la femme, c'est accueillir la vie comme lieu d'habitation, de croissance, de naissance et de transformation. Voilà bien là des tâches impérieusement nécessaires à la société actuelle. Si la société est un lieu de rencontre, de réunion des individus et des groupes et, dans son ensemble, un lieu de convergence ou de divergence de races et de cultures, la vocation de la société ne serait-elle pas de devenir chaque fois plus visiblement et clairement un lieu de communication de la vie, un lieu de dialogue, d'échanges ?

Nous avons dit que le corps de la femme se fait porteur de vie lorsqu'il est habité. Cela signifie donc que, aujourd'hui, la société doit, elle aussi, être porteuse de vie pour ceux qui y vivent, y habitent. Elle doit être un lieu où l'être humain pourra jouir de tous les droits que sa dignité mérite. Pour cela aussi, la société doit accorder un temps de maturation et de croissance qui la conduira peu à peu à une véritable et entière libération. C'est à ce moment-là aussi que le langage du corps de la femme peut « parler » à la société - à une société d'agglomération, de juxtaposition, d'anonymat, d'aliénation de foules solitaires - ; elle peut dire que ce que signifie « être habitation communautaire ». Le corps de la femme devient alors métaphore sociale.

³²⁰ Aujourd'hui, on prend, de façon accrue, conscience de cette relation corps-monde : Nos corps donnent une forme à la façon que nous avons de nous sentir en relation avec le monde et avec les autres. Si je ne me rends pas compte de la manière profonde selon laquelle je suis un corps, si je nie mon incarnation selon une fausse spiritualisation, il me faudra aussi minimiser la signification personnelle des activités que je réalise grâce à mon corps.

Le ventre - sein maternel - comme première habitation humaine, possède un langage pour déchiffrer les modalités d'une façon de vivre en société. Ce sein est image de la communauté la plus absolue, dans une parfaite altérité et dans une parfaite interdépendance. Chacun des deux êtres coexiste dans un même espace de la façon la plus absolue et la plus totale : liés par le même sang, le même oxygène, la même eau, ils demeurent ainsi jusqu'au moment où le plus grand, le contenant, laissera sortir le petit, le contenu. Dans une perspective sociale ce « laisser sortir », ce « mettre au monde », cette naissance représente l'acte de libération le plus total qui puisse se produire dans la société : l'acte de donner la vie. C'est une parabole parfaite de l'interdépendance sociale, de la relation d'amour dans la différence ; de la vie en commun dans un même espace.

Si la femme est cet être capable d'alimenter la vie par une relation corporelle externe, que peut signifier ce langage pour la société, une société où les problèmes de la faim se font chaque jour plus menaçants, où l'économie se fonde sur l'exploitation des uns par les autres ? Un des rôles principaux de la société est de protéger et de répondre aux nécessités les plus élémentaires : toit, abri, aliment, santé. Le corps de la femme n'est-il pas justement celui qui prodigue de façon privilégiée tous ces soins essentiels qui protègent la vie ? Elle-même n'est-elle pas toit, abri protecteur, aliment ? Pour toutes ces raisons, son corps contient un langage-message pour la société : d'ordre nouveau, de création de vie nouvelle.

C'est pour cette raison qu'il est indispensable que la femme retrouve, découvre et assume son identité propre, afin que son action dans la société, dans toutes les fonctions qu'elle devra remplir et mener à bien, soit faite et exercée à partir d'elle-même et en aucune façon en copiant servilement des modèles masculins.

Pour l'Eglise qui est appelée non seulement à accueillir mais à « engendrer », le corps de la femme se change en une clé d'interprétation privilégiée pour toute son œuvre évangélique, comme un appel à la croissance et au développement de la foi. Par analogie, si l'Eglise est le lieu, l'espace où se célèbre le grand sacrifice de la vie donnée, le corps de la femme ne serait-il pas ce qui exprime justement ce qui signifie donner la vie en donnant son sang ? N'est-elle pas celle qui garde inscrit en son corps un temps cyclique, évolutif et vital ? Quelles implications peut avoir ce langage ? Le corps de la femme ne détiendrait-il pas presque naturellement un

langage eucharistique ? Jésus donne son sang sur la croix et associe l'heure de sa Pâque à l'heure de la femme.³²¹ La femme a, dans son être, une capacité innée privilégiée pour faire que l'Eglise soit plus visiblement un espace de vie, de réceptivité, d'accueil.

En somme, c'est tout l'être de la femme qui doit imprégner tout l'être (corps) de la société et tout l'être (corps) de l'Eglise. La femme ne peut se trouver elle-même si ce n'est en donnant son amour aux autres. La force morale de la femme, sa force spirituelle, rejoint la conscience du fait que Dieu lui confie l'homme, l'être humain, d'une manière spécifique.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

³²¹ Cf. Jean 16, 20-25.

CONCLUSION DE LA TROISIEME PARTIE

La pensée contemporaine en redécouvrant le corps sous la catégorie de « corps propre » ne pense guère le corps comme une chose étrangère à notre essence humaine et à laquelle nous serions comme accidentellement rattachés. Au contraire, les descriptions de l'être-au-monde liées à la phénoménologie se servent dans une large mesure du corps vécu, du corps en première personne.

La femme est l'être humain qui place son être, sous la condition d'un être sujet, seule façon pour elle, d'échapper au fantasme d'objet de désir de l'homme, qui la voue, à ne pas exister. Nombreux philosophes, par leurs travaux sur ce concept de sujet, ont ouvert la voie à la réflexion sur l'être femme, justement parce que cela devenait incontournable, soit en déniait cet être, soit en le niant, soit en l'apprivoisant pour commencer à en donner un essai de définition par traits allusifs, par intuition qui tenaient surtout de la fulgurance.

Aujourd'hui, la femme réagit contre la transformation de son corps en objet et veut vivre ce corps en parfaite liberté humaine - se réjouir d'avoir un corps, en tirer de la joie ; c'est une réaction compréhensible et saine dans sa motivation première. Si la société est d'une façon ou d'une autre le lieu d'échange de la vie, où les êtres humains entrent en contact, que se passerait-il dans notre société - où l'on fait couler le sang de l'autre par haine et violence -, si l'on voulait bien accueillir l'expérience irremplaçable de l'être de la femme - pour qui répandre le sang, c'est aussi donner la vie ? Que se passerait-il si l'acceptation de ce mystère impliquait une totale participation - chacun selon son être propre - dans tous les domaines de la vie sociale ?

Une réflexion sur la corporalité de la femme comme nous venons de le voir doit avoir une répercussion personnelle et aussi des conséquences sociales. Il faut tenir compte du fait que dans notre société, il existe des hommes et des femmes, mais aussi qu'il y a de l'homme et de la femme en chaque homme et en chaque femme. En d'autres termes, il n'existe pas de femme « purement féminine », ni d'homme « exclusivement viril ».

C'est grâce au corps propre, pensons-nous, que l'homme et la femme peuvent se projeter « existentiellement » et se penser, dans cette existence devenue leur, en tant qu'être

en devenir perpétuel. Le corps pour-moi, le corps propre est cela même qui me permet de coller à une action quelconque un « style », ma marque à moi, différente de la vôtre, à supposer que nous soyons tous appelés à réaliser un même projet. C'est dire que cette capacité d'exister, de se projeter qu'ont les personnes masculine et féminine ne se réalise pas de façon uniforme, mais diffère d'un sexe à l'autre dans un processus d'auto constitution réciproque. Puisque l'homme et la femme sont leur corps, ils peuvent se présenter l'un à l'autre comme « ex-istant », s'ouvrir l'un à l'autre dans le « *pêle-mêle des corps et des esprits* » et dans une « *promiscuité généralisée.* »³²² Le corps de la femme est particulièrement un espace de vie ouvert.

Le corps de la femme est un corps qui offre un accueil et qui s'agrandit aux dimensions de l'autre. La femme joue pour ainsi dire un rôle unique. Dès lors, il lui revient de promouvoir un « nouveau féminisme » qui, sans succomber à la tentation de suivre les modèles « masculins », sache reconnaître et exprimer le véritable génie féminin dans toutes les manifestations de la vie en société, travaillant à dépasser toute forme de discrimination, de violence et d'exploitation³²³. La femme présente donc une valeur particulière comme personne humaine et, en même temps, comme personne concrète, du fait de sa féminité.

³²² Les mots sont de Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, p. 116 et 117.

³²³ Cf. Jean Paul II M.D. n° 58

CONCLUSION GENERALE.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

La réponse à l'énigme de la différence des sexes à travers le paradigme de l'identité/égalité/différence (1^{ère} partie) n'échappe pas comme nous venons de le voir, à la problématique de la femme. Cette différence hante la philosophie depuis le début. Malgré les nombreux efforts de philosophes pour l'effacer, elle semble justement surgir là où ils en ont le moins besoin : elle dérange les systèmes de pensée et empêche que le cercle ne se referme. La différence sexuelle ne figure pas comme philosophème dans la mesure où elle se réduit dans le langage philosophique aux notions de « féminin et masculin », « féminité et masculinité », « femme et homme ». Autrement dit, elle n'y figure que comme opposition binaire. C'est pourquoi le féminin, conçu comme ce qui est de l'autre côté du sujet philosophique, renvoie à tout ce qui serait son contraire, ce qu'il doit dominer, maîtriser, effacer, mais également à ce qui le menace.

On ne peut surmonter réellement la logique binaire et les hiérarchies qu'elle installe que si l'on renonce en général au centre, au désir d'un centre, au désir qu'il y ait de l'un avant le deux, du simple avant le double. Penser la dualité sexuelle exige de rester dans la différence, c'est-à-dire dans l'entre-deux, à penser l'altérité sans vouloir qu'elle revienne au même, ni à une identité simple.

Si le couple égalité-différence est d'abord un lien politique et le couple identité-différence d'abord une référence philosophique, voire ontologique, les deux renvoient bien à l'histoire du Même et de l'Autre. La pensée de l'altérité ne serait-elle pas la possibilité de lier ensemble l'identité et le différent ? L'altérité ne suppose pas une pensée de la différence. Autre ne veut pas dire différent. Penser l'altérité consiste d'abord à reconnaître des positions subjectives, à souligner que la différence des sexes est potentiellement productrice de sujets marqués par leur identité sexuée. Potentiellement veut dire précisément qu'il n'y a pas à trancher entre le fait que la différence sexuelle joue ou ne joue pas un rôle dans la position subjective à l'œuvre dans le travail de la pensée. Le sujet est donc bien une affaire existentielle dans le rapport entre les sexes.

Après avoir dégagé les diverses combinaisons entre identité/égalité/différence, nous pouvons dire que la différence qui propose l'égalité dans la différence, en raison d'une conception de la différence sexuelle est non seulement biologique mais essentielle. Il peut y avoir égalité, et il doit y avoir égalité dans la valeur socialement accordée à ces deux essences.

Mais elles sont radicalement différentes et doivent le rester. Le problème pour les femmes est de trouver l'essence de la féminité, et de rétablir l'équilibre avec l'essence masculine qui est socialement dominante. Cette surévaluation de l'essence masculine est la raison pour laquelle les femmes sont opprimées : non seulement parce que leur essence n'est pas appréciée dans un monde où les valeurs sont celles de l'autre principe, mais parce qu'elles ne peuvent pas se réaliser pleinement, ne pouvant réaliser leur essence. Il s'agit de la revalorisation de la féminité. Cette revalorisation exige deux droits différents : aux droits des hommes conforme à la masculinité*, doivent s'ajouter, comme droits équivalents, c'est-à-dire aussi respectés tout en étant différents, des droits des femmes. En résumé, nous considérons l'égalité sous l'angle de l'équivalence, à réaliser entre deux systèmes de valeurs, et principalement sinon uniquement dans le monde des valeurs.

Comme première réponse à l'énigme de la « différence des sexes » nous pouvons dire que l'égalité se nourrit du même et non du différent. La différence des sexes est un fait, mais elle ne prédestine pas aux rôles et aux fonctions. Il n'y a pas une psychologie féminine et une psychologie masculine imperméables l'une à l'autre, ni deux identités sexuelles fixées dans le marbre. Une fois acquis le sentiment de son identité, chaque personne en fait ce qu'il veut ou ce qu'il peut. En mettant fin à la toute puissance des stéréotypes sexuels (pudiquement appelés nos repères), on a ouvert la voie au jeu des possibles.

Après la traversée des thèmes classiques, premiers révélateurs d'une présence réelle de la différence des sexes en philosophie, la seconde réponse est donnée par le mouvement féministe à travers le paradigme du sexe/genre (2^{ème} partie). Le genre a finalement trouvé place dans la boîte à outils des sciences sociales, comme l'attestent plusieurs ouvrages parus en 2003 qui revendiquent ce vocable dès leur titre³²⁴.

Cette banalisation relative est récente. Par exemple, en 1991, lorsque, à la suite d'un colloque qui s'est tenu en 1989, sort un ouvrage intitulé *Sexe et genre*, cette synthèse fait figure d'exception sans lendemain. En revanche, pour la deuxième édition, en 2002, le

³²⁴ Fougeyrollas-Schwebel, Dominique, Planté, Christine, Riot-Sarcey, Michèle, et Zaidman, Claude (dir.), *Le genre comme catégorie d'analyse. Sociologie, histoire, littérature*, Paris, L'Harmattan, 2003 ; Lôwy, Ilana et Rouch, Hélène (dir.), *La distinction entre sexe et genre. Une histoire entre biologie et culture*, *Cahiers du Genre*, n° 34, Paris, L'Harmattan, 2003 ; Laufer, Jacqueline, Marry, Catherine, et Maruani, Margaret (dir.), *Le travail du genre. Les sciences sociales à l'épreuve des différences de sexe*, Paris, La Découverte/MAGE, 2003.

paysage a changé à tel point que les éditrices, dans leur nouvel avant-propos, éprouvent le besoin de marquer leurs distances avec « l'inflation actuelle » dans l'usage du terme³²⁵. De manière significative, la contribution de Christine Delphy à ce volume venait justement d'être reprise dans un recueil de ses textes, en 2001, avec le même titre : *Penser le genre*³²⁶. Bref, le genre a désormais droit de cité dans nos disciplines.

Comment comprendre le déplacement qui s'est opéré depuis quelques années, et que marque dans le langage cette « tñanslation », qui est aussi une traduction, de *gender* à genre ? Pourquoi « l'épouvantail américain » ne fait-il plus autant peur, du moins en matière de féminisme (dans le registre politique) et de genre (dans le registre scientifique) ? La réponse est presque évidente : les termes du savoir ont changé parce que la société elle-même a bougé ; si le Genre a sa place dans nos disciplines, c'est tout simplement parce que les questions de genre ont conquis leur place dans l'espace public en particulier depuis la parité. Les sciences sociales accompagnent le mouvement de la société. Voilà qui rend pensables de nouvelles questions, hier encore interdites de séjour dans notre pays.

Du côté des femmes que se passent-il ? Alors que leurs acquis sont malmenés, qu'elles sont sous-représentées dans les institutions, démobilitées pour la majorité d'entre elles, il y avait urgence à se penser. Leur réflexion au départ, était dans une impasse, parce que sans visée ensembliste. Elles partaient de tous côtés, sur des bords généralement intéressants, avec des angles de vue souvent riches, mais qui manquent de recentrage dans une saisie conceptuelle. Il était impératif de trouver un second souffle pour ne pas voir définitivement basculer cet événement formidable qu'à été le mouvement des femmes, véritable révolution en actes, en paroles, en changements, porté par l'ensemble de l'histoire des femmes.

En somme, avec l'arrivée du concept genre, trois orientations deviennent possibles, ce qui ne veut pas dire qu'elles se passent.

- ➡ On a ramassé dans un concept, l'ensemble de ce qui, des différences entre les sexes, apparaît comme social et arbitraire : soit effectivement viable de société à société, soit susceptible à tout le moins de changement.

³²⁵ Hurtig, Marie-Claude, Kail, Michèle, et Rouch, Hélène (dir.), *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes*, Paris, Éditions du CNRS, 2002 (1^{re} édition 1991), p. 9.

³²⁶ Delphy, Christine, *L'ennemi principal 2 : Penser le genre*, Paris, Syllepses, 2001.

- Son singulier (le genre, par opposition aux deux genres) permet de déplacer l'accent, des parties divisées, vers le principe de partition lui-même
- La notion de hiérarchie est fermement ancrée dans ce concept, cela devrait permettre, au moins en théorie, de considérer sous un autre angle le rapport entre les parties divisées.

A travers la lecture du corps de la femme (3^{ème} partie), nous avons découvert qu'elle possède un corps qui la rend capable d'être espace pour une vie qu'elle garde, protège, abrite, et nourrit jusqu'au moment de la naissance et encore après. « *La femme sait selon Yvonne PELLE-DOUEL que le don de soi, la générosité, le dévouement, le service, l'amour, la patience, la protection, le renoncement à soi, le silence sur soi, la répétition fastidieuse des tâches, ne sont pas seulement des pièges où la liberté s'englué, elle sait que tout cela ne peut pas ne pas avoir un sens* »³²⁷. Tout semble indiquer dans le langage du corps, que la femme a une fonction irremplaçable dans la société. En somme, la femme apporte son sens concret, sa proximité de la vie et des besoins des gens, son sens pratique et sa fidélité réelle. Elle est novatrice. Elle voit de plus près les problèmes qui se posent quotidiennement.

Il faut d'abord souligner le caractère personnel de l'être humain. L'homme est une personne et cela dans la même mesure pour l'homme et pour la femme : car tous les deux ont été créés à l'image et à la ressemblance du Dieu personnel. L'égalité des personnes se réalise en tant que complémentarité physique, psychologique et ontologique, qui donne lieu à une harmonieuse unité relationnelle, dont seuls le péché et les structures de péché inscrites dans la culture en ont fait une source de conflit. L'anthropologie biblique suggère d'affronter par une approche relationnelle, plutôt que sous mode de concurrence ou de rivalité, les problèmes qui, au niveau public ou privé, mettent en jeu la différence des sexes.

Il faut aussi relever l'importance et la signification de la différence des sexes en tant que réalité profondément inscrite dans l'homme et dans la femme. La sexualité caractérise l'homme et la femme non seulement sur le plan physique, mais aussi sur le plan psychologique et spirituel, marquant chacune de leurs expressions. Elle ne peut être réduite à un simple donné biologique insignifiant ; elle est plutôt une composante fondamentale de la

³²⁷ Yvonne PELLE-DOUEL, *Etre femme*, Seuil, Paris 1967. P19

personnalité, une de ses façons d'exister, de se manifester, de communiquer avec les autres, de ressentir, d'exprimer et de vivre l'amour humain.

Au regard de tout cela, il nous semble que le concept genre comme outil d'analyse permet de modifier les rapports sociaux entre hommes et femmes. Il fait référence aux aspects culturels et sociaux, aux caractères acquis et non inné, des rôles et des tâches que les hommes et les femmes remplissent dans leurs activités politiques, sociales, et économiques. Il se démarque ainsi de tout déterminisme biologique. Dès lors, le genre comme outil théorique nous offre la possibilité de poser les problèmes du partage du pouvoir et de la lutte pour la reconnaissance de l'un et l'autre. Il valorise le politique (au détriment du privé) en tant qu'espace commun où en se rendant public, chacun se révèle à l'autre comme quelqu'un.

Tout cela suppose, pour l'homme, une découverte de son identité profonde qu'il ignore aussi pour avoir cru pendant des siècles de « culture patriarcale » que l'« humain » commençait et finissait en lui comme être et comme loi. Le défi du changement est exprimé en termes de créativité et de création : les protagonistes sont homme et femme, ensemble et distincts dans une totale participation et altérité.

On s'en doute, la différence ne livre pas tous ses secrets, car, si c'est bien la nature qui l'impose, induisant la loi d'une procréation toujours divisée entre une origine masculine et féminine, ce sont les sociétés, les civilisations qui lui donnent un sens. Ainsi, il n'y a pas de vérité de la différence des sexes, mais un effort interminable de l'humanité pour lui donner sens, l'interpréter, la cultiver. Parmi les valeurs fondamentales qui sont rattachées à la vie concrète de la femme, il y a ce que j'appelle sa capacité de l'autre. La femme garde la conviction profonde que le meilleur de sa vie est fait d'activités ordonnées à l'éveil de l'autre, à sa croissance, à sa protection, malgré le fait qu'un certain discours féministe revendique les exigences pour elle-même.

Cette conviction est liée à sa capacité physique de donner la vie. Vécue ou en puissance, une telle capacité est une réalité qui structure la personnalité féminine en profondeur. Elle permet à la femme d'acquiescer très tôt la maturité, le sens de la valeur de la vie et des responsabilités qu'elle comporte. Cela développe en elle le sens et le respect des choses concrètes, qui s'opposent aux abstractions souvent mortifères pour l'existence des individus et

de la société. C'est elle enfin qui, même dans les situations les plus désespérées - et l'histoire passée et présente en témoigne -, confère une capacité unique de faire face à l'adversité, de rendre la vie encore possible même dans des situations extrêmes, de conserver avec obstination un sens de l'avenir et enfin de rappeler, à travers les larmes, le prix de toute vie humaine.

Dans cette perspective, on comprend le rôle irremplaçable de la femme à tous les niveaux de la vie familiale et sociale qui impliquent les relations humaines et le souci de l'autre. C'est là que se manifeste clairement le génie de la femme. Ce point implique d'abord que les femmes soient présentes de manière active et en faisant preuve de fermeté dans la famille, société primordiale et, en un sens, souveraine, car c'est là que se modèle de manière primordiale le visage d'un peuple ; c'est là que ses membres reçoivent les acquis fondamentaux. Ils apprennent à aimer en étant aimés gratuitement ; ils apprennent le respect de toute autre personne en étant respectés ; ils apprennent à connaître le visage de Dieu en recevant la première révélation d'un père et d'une mère pleins d'attentions. Chaque fois que ces expériences fondatrices font défaut, c'est l'ensemble de la société qui souffre violence et qui engendre à son tour de multiples violences. Cela implique aussi que les femmes soient présentes dans le monde du travail et dans les instances de la société, et qu'elles aient accès à des postes de responsabilité qui leur donnent la possibilité d'inspirer les politiques des nations et de promouvoir des solutions nouvelles pour les problèmes économiques et sociaux.

À ce propos, on ne peut toutefois oublier que la combinaison entre les deux activités - famille et travail - prend, dans le cas de la femme, des formes différentes de celles qu'elle prend pour l'homme. Le problème qui se pose consiste donc à harmoniser la législation et l'organisation du travail avec les exigences de la mission de la femme au sein de la famille. Le problème n'est pas seulement juridique, économique ou organisationnel ; il s'agit surtout d'une question de mentalité, de culture et de respect. Cela requiert en effet une juste valorisation du travail effectué par la femme au sein de la famille. De cette manière, les femmes qui le désirent librement pourront consacrer la totalité de leur temps au soin du ménage, sans être socialement dévalorisées, ni économiquement pénalisées ; tandis que celles qui désirent avoir aussi d'autres activités pourront le faire avec des horaires adaptés, sans être mises devant le choix de sacrifier leur vie de famille ou d'être soumises quotidiennement au stress, ce qui ne favorise ni l'équilibre personnel, ni l'harmonie familiale. Ce sera l'honneur de la société

d'assurer à la mère - sans faire obstacle à sa liberté, sans discrimination psychologique ou pratique, sans qu'elle soit pénalisée par rapport aux autres femmes - la possibilité d'élever ses enfants et de se consacrer à leur éducation selon les différents besoins de leur âge.

Il est toutefois opportun de rappeler que les valeurs féminines que l'on vient de signaler sont avant tout des valeurs humaines : la condition humaine de l'homme et de la femme, créés à l'image de Dieu, est une et indivisible. C'est seulement parce que les femmes sont plus immédiatement en syntonie avec ces valeurs qu'elles peuvent en être le rappel et le signe privilégié. Mais, en dernière analyse, tout être humain, homme et femme, est destiné à être "pour l'autre". Dans cette perspective, ce que l'on nomme "féminité" est plus qu'un simple attribut du sexe féminin. Le mot désigne en effet la capacité fondamentalement humaine de vivre pour l'autre et grâce à lui.

La promotion de la femme au sein de la société doit donc être comprise et voulue comme une humanisation qui se réalise au moyen des valeurs redécouvertes grâce aux femmes. Toute perspective qui entend être celle d'une lutte des sexes n'est qu'un leurre et qu'un piège. Elle ne peut qu'aboutir à des situations de ségrégation et de compétition entre hommes et femmes. Elle ne peut qu'encourager un solipsisme qui se nourrit d'une fausse conception de la liberté.

Sans aller à l'encontre des efforts visant à promouvoir les droits auxquels les femmes peuvent aspirer dans la société et dans la famille, ces observations veulent plutôt corriger la perspective qui considère les hommes comme des ennemis à vaincre. La relation homme-femme ne peut prétendre trouver sa juste configuration dans une sorte d'opposition méfiante et défensive. Il faut que cette relation soit vécue dans la paix et le bonheur de l'amour partagé.

Plus concrètement, si les politiques sociales (concernant l'éducation, la famille, le travail, l'accès aux services, la participation à la vie civique) doivent, d'une part, combattre toute discrimination sexuelle injuste, elles doivent, d'autre part, savoir écouter les aspirations et repérer les besoins de chacun. La défense et la promotion de l'égalité digne et des valeurs personnelles communes doivent s'harmoniser avec la reconnaissance attentive de la différence et de la réciprocité, là où cela est requis par la réalisation des caractéristiques humaines propres, masculines ou féminines.

Les femmes et les hommes sont égaux dans la mesure où ils sont des êtres humains, et complémentaires, dans la mesure où ils sont femme et homme. Autrement dit, l'homme et la femme sont égaux par leur humanité, mais pas par leur identité. D'une part, ils ont une égale dignité ou valeur, et possèdent les mêmes droits en tant que personnes. D'autre part, l'homme et la femme sont deux modalités corporelles différentes de l'être humain, ordonnées l'une à l'autre, autrement dit ordonnées à la communion. L'accès de l'homme et de la femme à leur identité humaine et spirituelle ne peut demeurer extérieur ou extrinsèque à leur vie charnelle et sexuée. Il en peut être seulement d'origine sociale et culturelle. Il est aussi le fruit de l'intériorisation de leur vie sensible, affective et désirante.

Par-delà l'impasse apparaissent ces oppositions : une seule nature humaine célébrée dans une interdépendance de multiples différences. Non pas vision binaire de deux natures masculine et féminine à jamais prédéterminées, ni réduction à un idéal unique, mais diversité de manières d'être humain ; un jeu multipolaire de combinaisons d'éléments humains, dont la sexualité n'est qu'un parmi d'autres. L'existence humaine a un caractère multidimensionnel. Si le masculin et le féminin peuvent être envisagés dans un contexte plus total, leur relation mutuelle peut se concevoir beaucoup plus justement.

Le travail que j'ai effectué dans cette direction indique que l'inclusion de l'expérience féminine apporte une nouvelle perspective sur les relations humaines, qui change le fondement même de l'interprétation du développement. Le concept de l'identité s'élargit pour inclure l'expérience de l'interdépendance ; le domaine moral s'étend également et inclut la responsabilité et la sollicitude dans les rapports interpersonnels.

BIBLIOGRAPHIE

I. Féminisme et théorie du GENRE

- ADLER Laure, *À l'aube du féminisme : les premières journalistes (1830-1850)*. Paris, Payot, 1979.
- AGACINSKI, Sylvie *Politique des sexes*, Paris, Seuil, 1998.
- ANDRE Michel, *Le féminisme*, coll. Que sais-je, 7^{ème} édit. Paris, PUF. 2001
- ANDRE, Serge *Que veut la femme ?* Paris. Navarin. 1986
- ANGIER Nathalie, *Femme ! De la biologie à la psychologie. La féminité dans tous ses états*. Ed. Réponses Robert Laffont. Traduit de l'américain par Bella ARMAN, Paris 2000.
- AUBERT J. Marie, *L'exil féminin. Antiféminisme et Christicisme*, (coll. Recherches morales), Paris, Cerf, 1988. 274 pages.
- ASSOUN, Paul-Laurent *Freud et la femme*. Paris. Calman-Levy. 1981.
- BADINTER Elisabeth, *L'Un est l'Autre : des relations entre hommes et femmes* (coll. Points, 29), Paris Odile Jacob, 1986. *L'amour en plus. Histoire de l'amour maternel XVII^{ème}-XX^{ème} siècle*, Paris, Flammarion, 1980. *Fausse route*, Paris, Odile Jacob, 2003.
- BADIOU Alain, *L'exercice du savoir et la différence des sexes*, Paris, l'Harmattan. 1991.
- BALLMER-CAO Thanh-Huyen, MOTTIER Véronique et SGIER Lea, *Genre et politique Débats et perspectives*, Paris Gallimard, 2000.

- BARD Christine, *Les Filles de Marianne. Histoire des féminismes. 1914-1940* Paris, Fayard, 1995.
Un siècle d'antiféminisme, Paris, Fayard, 1999. *Madeleine Pelletier (1874-1939). Logiques et infortunes d'un combat pour l'égalité*, Paris, Côté-Femmes, 1992.
- BARD Christine, *Quand les femmes s'en mêlent. Genre et Pouvoir*, La
 BAUDELOT Christian, Martinière, 2004. 382 p.
 MOSSUZ-LAVAU Janine,
- BARRET-DUCROCQ Françoise, *Le mouvement féministe anglais d'hier à aujourd'hui*, Paris, Ellipse marqueting, 2000
- BASSILIAT Jeanne, *Relations de Genre et développement*, Paris, Orsillon, 1992.
Face au changement : les femmes du Sud. Paris. Harmatan. 1997.
- BAUDOUX, Claudine et ZAIDMAN, Claude *Egalité entre les sexes : mixité et démocratie*. Paris. Harmatan. 1992.
- BERGERET-AMSELEK. Catherine, *Le mystère des mères*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996. 175 pages.
- BONNET Marie Jc, « L'histoire des lesbiennes est-elle taboue ? », Sohn, Anne-Marie, Thélamon, Françoise (dir.), *L'histoire sans les femmes est-elle possible ?*, Paris, Perrin, 1998, pp. 153-164.
- BOUCHARD P., « l'féminisme et marxisme : de Marx à la ligue communiste canadienne : une certaine continuité », *Groupe de recherche et d'Echanges Pluridisciplinaires Féministes, Université de Laval, Québec*, 1985.
- BOURDIEU, Pierre *La domination masculine*. Paris. Seuil. 1998.
- CAPDEVILA Luc, *Hommes et femmes dans la France en guerre (1914-1945)*,
 ROUQUET François, Paris, Payot, 2003.
 VIRGILI Fabrice, et
 VOLDMAN Danièle,
- CHALIER Catherine, *Figures du féminin : lecture d'Emmanuel Levinas*, La nuit surveillée, Verdier, 1983.

- CHAPERON
Sylvie, « La deuxième Simone de Beauvoir ». *Les temps modernes*, 593, 113-143. 1997.
Les années Beauvoir (1945-1970), Paris, Fayard 2000
- CHAPERON,
Sylvie et
DELPHY,
Christine
Le cinquantenaire du Deuxième sexe. Syllepse. 2002.
- COLLIN Françoise,
D'amour et de raison. Les cahiers du GRIF, Paris, Cité d'Angoulême, 1984
« *Différence et différend* », in DUBY, G., PERROT, M. (dir.), *Histoire des femmes, T. 5, Paris, Plon, 1992*
« *Praxis de la Différence : notes sur le tragique du sujet* », cahiers du GRIF, n° 46, Printemps 1992, Paris.
Le sexe des sciences : les femmes en plus. Ed. Autrement. 1992
La même et les différences, article repris dans le volume : la société des femmes, les cahiers du Grif (volumes thématiques), éd. Complexe, 1992,
L'homme est-il superflu, Hannah Arendt, Odile Jacob. 1999.
Le différend des sexes. Pleins feux. 1999.
- COLLIN Françoise,
Evelyne PISSIER et
VARIKAS, Eleni
Les femmes, de Platon à Derrida. Une anthologie critique. Paris : Plon 2000 830 pages.
- COURTOIS J.P.,
Inflexions de la rationalité dans « L'Esprit des Lois », PUF, coll. « *Ecrivains* », 1999.
- CRITCHLEY S.
Figures du féminin : lecture d'Emmanuel Levinas, Le Cerf, coll. « La nuit surveillée », 1982.
- CRITCHLEY S.
Figures du féminin : lecture d'Emmanuel Levinas, Le Cerf, coll. « La nuit surveillée », 1982.

- D'EAUBONNE, Françoise, *Les femmes avant le patriarcat*, (coll. Bibliothèque scientifique), Paris, Payot, 1976.
- De BEAUVOIR Simone, *Le deuxième sexe*, (coll. Idées, 152 -153), Paris, NRF, 1949/1974.
- DELPHY, Christine, *L'ennemi principal. T. 1: Economie politique du patriarcat. T. 2. Penser le genre*, coll. Nouvelles questions féministes. 1998-2001
- DELRE, Alisa et HEINEN, Jacqueline, *Quelle citoyenneté pour les femmes? La crise des Etats-providence et de la représentation politique en Europe*. L'Harmatan. 1996.
- DEVEREUX Georges, *Femme et Mythe*, Paris, Flammarion, 1982.
- DUHET Paule Marie, *Les femmes et la Révolution 1789-1794*. Paris, Gallimard Julliard, 1971.
- DUHET, Paule Marie *Les femmes et la Révolution 1789-1794*. Paris, Gallimard Julliard, 1971,
- DUMAS, Francine JONCKERS, Danielle; *Femmes plurielles. Mes représentations des femmes discours, normes et conduites*, Ed. de la Maison des sciences CARRE, Renée DUPRE, de l'homme, Paris, 1999.
Marie-Claude.
- DUMAS Francine, *L'autre semblable : hommes et femmes*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1967.
- DUROUX Françoise, *Antigone encore - les femmes et la loi*, Paris, Côté femmes, 1993.
- EHRENREICH « La science, le travail et la ménagère. L'organisation

- Barbara et DEIRDE English, scientifique, du travail domestique dans l'Amérique des années 199 ». In *Lion Murard and Patrick Zylberman (Ed.), l'haleine des faubourgs : ville, habitat et santé au XIXème siècle*. Fontenay-sous-Bois : Recherches 1977.
- ELIADE, Mircea *Méphistophélès et l'androgyne*, Paris, Gallimard, 1962.
- EPHESIA (éds) *La place des femmes : les enjeux de l'identité et de l'égalité eu regard des sciences sociales*. La Découverte. 1995.
- BOULDING, Elise Nomadisme, mobilité et statut des femmes, in A. Michel (sous le dir.), *Femmes, sexisme et sociétés*, Paris, PUF, 1977.
- FAURE, Christine (dir) *Encyclopédie politique et historique des femmes*. PUF. 1997.
- FOUCAULT, Michel *Histoire de la sexualité : L'usage des plaisirs et le souci de soi*, 3 vol., Gallimard, Paris, 1984.
- FOUGERYOLLAS-SCHWEBEL, Dominique « Mouvements féministes ». In Helena Hirata, et al. (Ed.), *Dictionnaire critique du féminisme (pp. 125-130)*. Paris : PUF.
- FRAISSE, Geneviève *Clémence Royer, philosophe et femme de sciences*, Paris, La Découverte, 1985.
L'exercice du savoir et la différence des sexes, l'Harmattan, Paris, 1991.
Muse de la raison. Démocratie et exclusion des femmes en France, Paris, Gallimard, « Folio », 1995.
La différence des sexes, PUF, Paris, 1996.
- FRENCH Marylin, *La guerre contre les femmes : essais*, Paris, Ed. l'Archipel, 1992.
- FUCHS Eric, *Le Désir et la Tendresse, Pour une éthique chrétienne de la sexualité*, Paris, Albin Michel, 1999. 279 pages.

- GEBARA Yvonne, *Le mal au féminin. Réflexions théologiques à partir du féminisme.* Paris, l'Harmattan, 1999. 247 pages.
- GRIGORIEFF Vladimir, *Les mythologies du monde entier.* Editions Marabout. 1987.
- HEGEL, « *La science de la logique : les pures détermination réflexives* » in *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, Trad. Fr. M. de Gaudillac, Gallimard, 1970.
- HERITIER Françoise, *Masculin/Féminin : La pensée de la différence*, Paris, Ed. Odile Jacob, 1996.
Masculin/Féminin. II. Dissoudre la hiérarchie, Paris, Odile Jacob, 2002.
- HIRATA Helena, *Dictionnaire critique du féminisme*, PUF, 2000
- LABORIE Françoise LE
- DOARE Hélène,
- SENOTIER Danièle,
- HOFFMANN Paul, *La femme dans la pensée des Lumières*, Ed. Ophrys, fascicule 158, 1977.
- IRIGARAY Luce, *Le Temps de la Différence. Pour une révolution pacifique*, Paris, Le Livre de poche, Biblio Essais, 1989
Speculum, de l'autre femme, Paris, Minuit, 1974.
Ce sexe qui n'en est pas un, Paris, Minuit, 1978.
L'Éthique de la différence sexuelle, 1984
Parler n'est jamais neutre, 1985.
Sexes et parentés, 1987.
J'aime à toi, Ed. Grasset, 1992.
- IVEKCOVIC Rada. , *Le sexe de la philosophie. Essai sur Jean François Lyotard et le féminisme*, Paris, L'Harmattan, 1997.117 pages

- JACQUET Isabelle, *Développement ou masculin/Féminin : Le Genre, outil d'un nouveau concept*, Paris, l'Harmattan, 1995. 184 pages.
- JONCKERS Danielle ; *Femmes plurielles. Mes représentations des femmes discours,*
 CARRE Renée ; DUPRE *normes et conduites*, Ed. de la Maison des sciences de l'homme,
 Marie-Claude, Paris, 1999. 300 pages
- KAYSER Paulette, Emmanuel Levinas : la trace du féminin, PUF 2000.
- KNIBIELHER Yvonne, *Histoire des mères et de la maternité en Occident*, Paris, PUF,
 « Que sais-je ? », 2000.
- KOFMAN Sarah, *L'énigme de la femme*, Paris, Galilée, 1980
Le respect des femmes, Paris, Galilée, 1984.
- KRISTEVA Julia *Etrangers à nous-mêmes*, Paris, Fayard, 1988. 293 pages.
Sens et Non-Sens de la révolte, Paris, Fayard, 1998
Le Génie Féminin, T. 1 et 2, Paris, Fayard, 1999-2000.
- LAMBIN Rosine, *La place des femmes. Les enjeux de l'identité et de l'égalité au regard des sciences sociales* (collectif), Paris, La Découverte, 1995.
- LAQUEUR, Thomas *La fabrique du sexe : essai sur le corps et le genre en Occident*, Gallimard, Paris, 1992.
- Les cahiers du GRIF, 1975, n° 9/10 : « Les femmes et les enfants d'abord » ; 1977, n° 17/18 : « Mères-femmes » ; 1987, n° 36 : « De la parenté à l'eugénisme ».
- LAUFER, Jacqueline
 MARRY, Catherine
 MARUANI, Margaret (dir) *Masculin-féminin : questions pour les sciences de l'homme*. P.U.F. 2001.
- LE DOEUFF, Michèle *Le sexe du savoir*. Paris Aubier. 1998.
- LEADER Darian, *La question du genre et autres essais psychanalytiques*, Payot, 2000.

- LEVESQUE Claude, « Par delà le masculin et le féminin », Paris, Aubier, *La psychanalyse prise au mot* janvier 2002
- HURTIG, Marie Claude et PICHEVIN, Marie France
La différence des sexes. Questions de psychologie. Paris. Tierce. 1986.
- HURTIG, Marie Claude
 KAIL, Michel et
 ROUCH, Hélène (éds), *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes*, Gallimard, Paris, 1991. Réédité en 2002.
- MATHIEU Nicole-Claude, « Identité sexuelle/sexuée/de sexe : trois modes de conceptualisation du rapport entre sexe et genre dans l'anatomie politique ». dans *Catégorisation et constructions scientifiques. Aix-Provence : Université de Provence (Petite collection C.E.F.U.P. 109-147. 1991. [Reproduit in Mathieu, N-C. L'anatomie politique. Catégorisations et idéologies du Sexe. Paris, Côté-Femmes, 1991.*
 « Etudes féministes et anthropologiques » dans *Dictionnaire de l'Ethnologie et de Anthropologie*, Paris, PUF, 1992. « Quand céder n'est pas consentir : des déterminants matériels et psychiques de la conscience dominée des femmes et de quelques unes de leurs interprétations en ethnologie » dans *L'arrondissement des femmes : essais en anthropologie des sexes.* Paris Ecole des Hautes Etudes en Science Sociales (Les Cahier de l'Homme XXIV). 1985
- MICHEL Andrée, *Femmes, Sexisme et Sociétés.* (coll. Sociologies d'aujourd'hui), Paris, PUF, 1977. 208 pages
Le féminisme. (coll. Que Sais-je ?, 1782), Paris, PUF, 2001.
- MITSCHERLICH Margarete, *La fin des modèles*, Paris, Ed. des femmes, 1983.
- MOATTI-GORNET Danièle, *Qu'est-ce qu'une femme ? : Traité d'ontologie*, Paris, L'Harmattan, 1999

- Nadine Lefaucheur, *Maternité, famille, Etat*, in Georges Duby, Michelle Perrot, 1992, t. 5, p. 411-430.
- OLIVIER Christiane, *Les enfants de Jocaste. L'empreinte de la mère*, Denoël/Gonthier. Paris 7. 1980.
- OZOUF, Mona *Les mots de femmes. Essai sur la singularité française*, Gallimard, Paris, 1995.
- PELE-DOUËL, Yvonne *Etre femme*, Paris, Seuil 1967.
- PERROT Michelle *Les femmes ou les Silences de l'histoire*, Paris, Flammarion, 1998. 494 pages
« *Le XIXème siècle revisité par le féminisme contemporain* », Michaud, Stéphane (dir.), *L'invention du XIXème siècle. II. Le XIXème siècle au miroir du XX*, Paris, Klincksieck, 2002.
- PLANTE Christine *Femmes exceptionnelles : des exceptions pour quelle règle ?*
« *Les Cahiers du G.R.I.F.*, n ° 37-38. *Le genre de l'histoire*, p. 91-112. Paris Seuil. 1988
L'épistolaire : un genre féminin ? Champion « *Varia* ». 1998.
- RICHIR Marc, *Le corps, essai sur l'intériorité*, Paris, Hatier, 1993.
- SAINT-JEAN Armande, *Pour en finir avec le patriarcat*. Montréal, Edit. Primeur opinions, 1983
- SCHNEIDER Monique, *Le paradigme féminin*, Flammarion, janvier 2004. 333 p.
- SCOTT, J. W. , « Les Femmes qui n'ont que des paradoxes à offrir. Féministes françaises, 1789 – 1945 », in H.U. JOST, M. PAVILLON et F. VALLONTON, *La politique des droits. Citoyenneté et construction des genres aux XIX^{ème} et XX^{ème} siècles*, Kimé, Paris, 1994.
La citoyenne paradoxale. Les féministes françaises et

- les Droits de l'Homme*, Paris, Albin Michel, 1998
« genre : une catégorie utile d'analyse historique », *Les Cahiers du G.R.I.F.*, n° 37-39, p. 125-155. Paris Seuil. 1988
- SHORTER, Edward *Le corps des femmes*. Paris. Le Seuil. 1984.
- SURRELOT, Evelyne *Le fait féminin. Qu'est-ce qu'une femme?* Paris, Fayard. 1978.
- STAVRO, Elaine « Re-reading The Second Sex ». *Feminist Theory*, 1 (2), 131-150
- STAVRO, Elaine, « Re-reading The Second Sex » (2000) *Feminist Theory*, 1 (2),
- STEINBERG Sylvie, *La confusion des sexes. Le travestissement de la Renaissance à la Révolution*. Paris, Fayard, 2001.
- STEINBERG, Sylvie Sylvie STEINBERG, *La confusion des sexes. Le travestissement de la Renaissance à la Révolution*. Paris, Fayard, 2001.
- STOLLER, R. J., *Recherches sur l'identité sexuelle*. Paris Gallimard. 1978.
- TABET, Paola La construction sociale de l'inégalité des sexes. Des outils et des corps. L'Harmatan. 1998.
- TEXIER, Geneviève « A propos de la sexualité féminine », *Le Planning familial*, n° 5, mars 1965.

VARIKAS, Eleni *La révolte des Dames. Genèse d'une conscience féministe dans la Grèce du XIXème siècle*, thèse, université Paris -VII, 1988.

II. Bibliographie Générale

ADORNO Theodor W. *La Dialectique de la raison*, en collaboration avec Marx et Horkheimer, Gallimard, 1974.

ARENDT Hannah, *La condition de l'homme moderne*, Calmann-Levy, Paris, 1961
La tradition cachée, Bourgeois, 1987.

Aristote, *De la Génération des animaux*, Paris, Les Belles Lettres, 1961.
La Politique I.

BALMARY Marie, *Le sacrifice interdit. Freud et la Bible*, Paris, Grasset, 1979

BEBEL, August *August BEBEL, La femme et le Socialisme*, Paris, Edit. Sociales, 1950

CIARAMELI Fabio, « *Du mal radical à la banalité du mal. Remarques sur Kant et Arendt* », in *Revue Philosophique de Louvain*, 1995/3

De la BARRE Poulain, *De l'égalité des deux sexes*, réédité dans le corpus des œuvres de philosophie en langue française, sous la direction de M. Serres, Fayard. 1984.

DEIRIDA Jacques, *L'écriture et la différence*, Seuil. 1967. 436 pages.
Points de suspension. Entretiens, Galilée. 1992. 420 pages

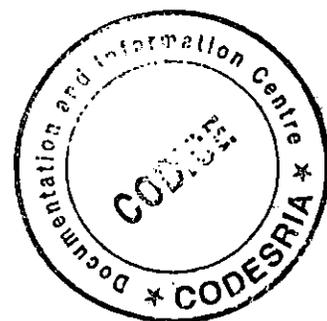
Gilles DELEUZE, Félix GUATTARI, *Qu'est-ce que la Philosophie ?* Ed ; Minit, 1991.

- HABERMAS Jürgen, *La technique et la Science comme idéologie*, (coll. TEL, 161), Paris, 1993.
- HEGEL Georg Friedrich *La Raison dans l'histoire.*
Phénoménologie de l'Esprit, Paris, Ed. Aubier-Montaigne.
- ENGELS, Friedrich *L'Origine de la famille, de la propriété privée et le l'Etat*, Paris, Edit. Sociales, 1972.
- HOBBS Thomas, *Léviatan*, Dalloz, trad. F. Tricaud. 1999
Du citoyen, Le livre de Poche, 1996
- HUSSERL Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950
- LYOTARD Jean François, *L'inhumain. Causeries sur le temps*. Galilée, Paris, 1988.
- JONAS Hans, *Entre le néant et l'éternité*, Pais, Belin, 1996.
- JONES Ernest « Le stade phallique », in *Théorie et pratique de la psychanalyse*
- KANT Emmanuel, *L'Anthropologie du point de vue pragmatique*. Trad. par M. Foucault. 176 p
Métaphysique des mœurs (1797), I, « Doctrine universelle du droit », Paris, Gallimard, Pléiade, t. III, 1986
Qu'est-ce que les Lumières ? (1784), Gallimard, Pléiade, t. II (trad. Heinz Wismann),
Observations sur le sentiment du beau et du sublime Paris, Vrin 1992 84 p
- LEVINAS Emmanuel, *De l'existence à l'existant*, Paris, Ed. Revue Fontaine, 1947
Totalité et Infini, éd. Nyhoff, La Haye, 1961
Humanisme de l'autre homme, paris, le Livre de poche, Biblio Essais, 1972
Le Temps et l'Autre, Paris quadrige, PUF. 1994

- NIETZSCHE Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Livre de Poche, Paris, trad. Georges Arthur, Goldeschmidt. 1983.
Le Gai Savoir, Paris, Gallimard, « Folio-Essai 1950
Humain, trop humain. Paris, Gallimard, « Folio-Essai »
- PLATON *Le Timé*, Œuvres complètes,
La République, Œuvres complètes.
- PROUDHON Pierre Joseph, *De la justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, Paris, Fayard, 1990, vol. VI.
- RICOEUR Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990
- ROUSSEAU J. Jacques *La nouvelle Héloïse*
Emilie ou de l'Education, Paris, Flammarion.
- SIMMEL Georg, *Philosophie de la modernité*, Trad. J.L. Vieillard-Baron, Payot, 1989
- Thomas S. KUHN, *La structure des révolutions scientifiques*. Paris : Flammarion. 1983.

III. Théologie féministe

- AUBERT, Jean Marie, *La femme - Antiféminisme et Christianisme*, Paris, Cerf, 1975.
- BLAQUIERE Georgette, *La grâce d'être femme*, Ed. Saint Paul, 1981.
- BORRESEN Kari Elisabeth, *Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Oslo et Paris, Mame, 1968.
- « Femme », in *concilium, Revue Internationale de Théologie*, n° 238, 1991/6
- CAPELLE Catherine, *Thomas d'Aquin féministe ? Paris, Vrin, 1982.*
- CARON, Anita, *Femmes et Pouvoir dans l'Eglise*, VLB, éd., Québec, 1991.
- CEDEAC et RELAIS FEMMES, *Qu'est-ce que le féminisme ?* Montréal, 1997.
- Encyclopaedia Universalis *Femme*, vol. 6, Paris, 1968
- HEBRARD Monique, *Les femmes dans l'Eglise*, Ed. Centurion, 1984.
- Jear Paul II, *Mulieris Dignitatem*, 1988.
- LACELLE Elisabeth, « *Oser la Réconciliation* », in *Femmes et Hommes en Eglise, Bulletin International*, n° 69, Paris, mars 1997.
- PERNOUD Régine, *La femme au temps des cathédrales*, Paris Stock, 1980. 304 pages
- QUERE France, *La femme avenir* Desclée de Brouwer, 1976
La femme et les Pères de l'Eglise. 1997.
Les femmes de l'Evangile, 1982.
Marie, 1996.



SANTISO Maria Teresa *La femme, espace de salut. Mission de la femme dans l'Eglise, une perspective anthropologique*, Paris, Cerf, 1999. 417 pages.
Porcile,

STEIN Edith, *La femme et sa destinée*, Amiot Dumot, 1956.

STONE Merlin, *Quand Dieu était femme*, Montréal, Paris, l'Étincelle, 1989.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE