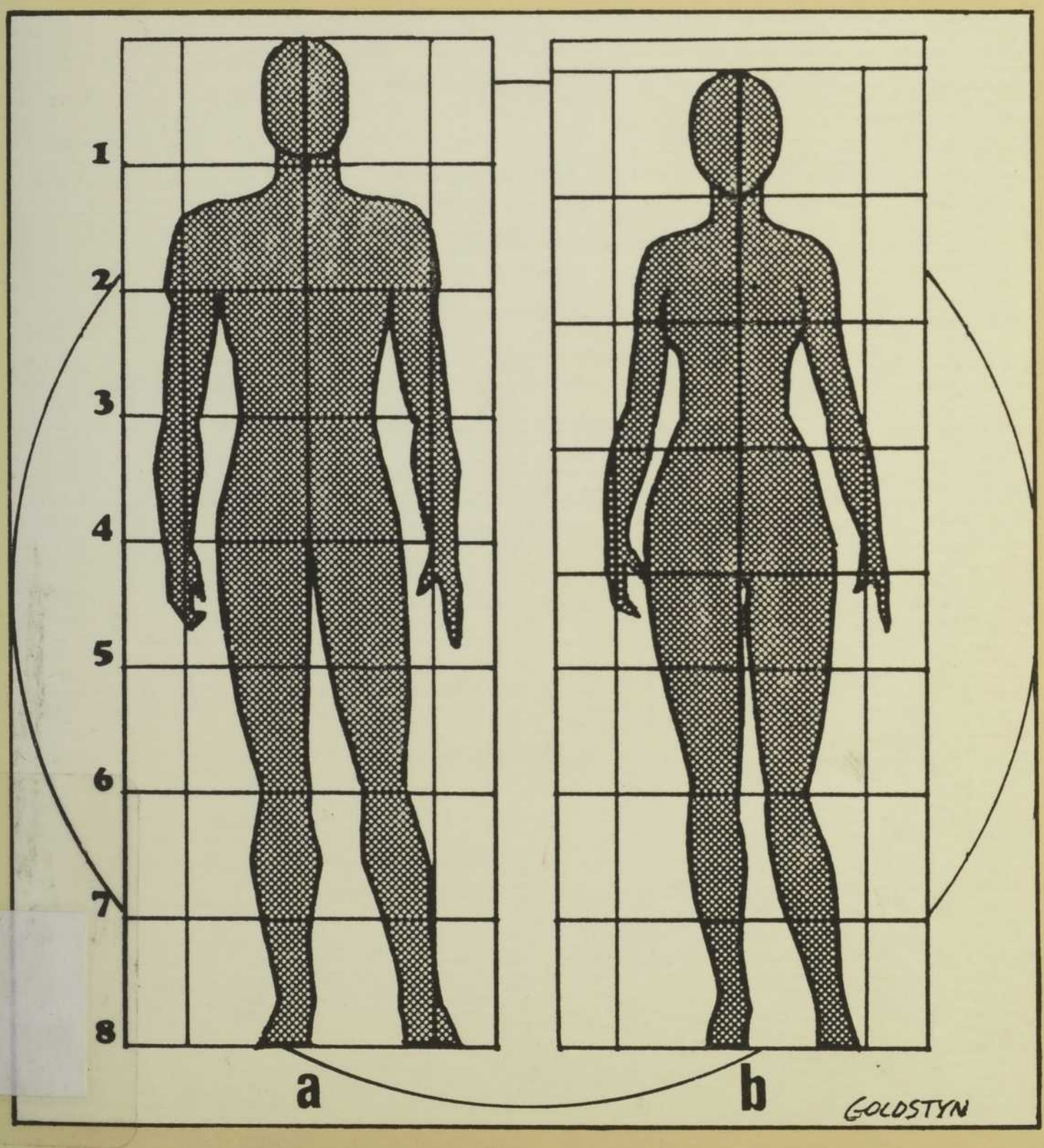
acfas

44

Égalité et différence des sexes

Cahiers de l'ACFAS 1986



LES CAHIERS DE L'ACFAS
No 44

Égalité et différence des sexes

Responsable: Louise Marcil-Lacoste
Département de philosophie
Université de Montréal

Édition: L'Association canadienne-française pour l'avancement des sciences
2730, chemin de la Côte Sainte-Catherine
Montréal H3T 1B7 (342-1411)

Distribution: Les Presses de l'Université du Québec
C.P. 250, Sillery, Québec G1T 2R1
Commandes sans frais téléphoniques:
1-800-463-4799

© 1986 Association canadienne-française pour l'avancement des sciences
Dépôt légal, 2ième trimestre 1986
Bibliothèque nationale du Québec
Bibliothèque nationale du Canada
ISBN: 2-89245-056-x

D8601612

ÉGALITÉ ET DIFFÉRENCE DES SEXES

ACTES DU COLLOQUE INTERNATIONAL
SUR LA SITUATION DE LA FEMME,
TENU À L'UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL
LES 23, 24 ET 25 NOVEMBRE 1984
VIII^{e} COLLOQUE INTERDISCIPLINAIRE
DE LA SOCIÉTÉ DE PHILOSOPHIE DU QUÉBEC

TEXTES COLLIGÉS ET PRÉSENTÉS PAR
LOUISE MARCIL-LACOSTE
ET COLLABORATEURS

Bibliothèque Nationale du Québec

HQ
1106
C65
1986

ÉGALITÉ ET DIFFÉRENCE DES SEXES

Table des matières

Avant-propos v

Introduction générale vii

Allocution du recteur xvii

Programme du colloque xxiii

Chap. I De l'exigence de justice à la revendication d'égalité

1. "Égalitarisme et féminisme", Louise Marcil-Lacoste .. 3
2. "Est-ce l'égalité qu'il nous faut?", Lorraine Code .. 19
3. "La condition natale", Françoise Collin 35

Chap. II La femme et la diversité des rôles sociaux

1. "Des rôles sociaux et de la différence fonctionnelle à la dysfonction de l'inégalité sociale", Christiane Gohier 57
2. "La diversité des rôles sociaux et les pièges de l'histoire", Micheline Dumont 65
3. "Transformation des rôles sociaux: enjeux actuels", Nicole Laurin-Frenette 83
4. "Femme et révolution: Eleonora Fonseca Pimentel et la révolution de Naples en 1799", Emma Nesbitt et Marta Petrusewicz 97

Chap. III Identité et différence

1. "Maîtres et esclaves", France Giroux 123
2. "La différence sexuelle: une question incontournable", Jocelyne Ouimet 133
3. "Transformation des rôles sexuels", Michèle Morosoli 143
4. "L'identité théorique de l'homme et de la femme", Jacques Poulain 155
5. "Les femmes comme représentation: discours philosophique et circuit identitiel", Marisa Zavalloni ... 173

Chap. IV Institutions et statuts

1. "Alter et égaux", Jacques-Bernard Roumanes 199

2. "L'égalité devant la loi et le droit à l'égalité", Jocelyne St-Arnaud 215

3. "Des structures sociales et de la violence faite aux femmes", Micheline Baril 229

4. "Le rapport des femmes à la science", Isabelle Lasvergnas 241

Chap. V Arts et culture

1. "Accès à l'écriture: rituel langagier", Nicole Brossard 265

2. "Lusty Women", Mary Daly 273

Chap. VI Enjeux théoriques des recherches sur la femme

1. "La situation de la femme et les défis de la civilisation universelle", Jocelyn R. Beausoleil .. 293

2. "Feminism and Political Choice: On the Significance of Sexual for Political Philosophy", Lynda Lange .. 309

3. "Relations Hommes-Femmes: les révolutions aristotélicienne et cartésienne", Prudence Allen 325

Conférence de clôture

"Les fins phallocratiques de Rousseau", Sarah Kofman 341

AVANT-PROPOS

Le colloque dont nous publions ici les Actes était le VIII^{e} colloque interdisciplinaire de la Société de Philosophie du Québec. Il fut organisé par l'équipe de recherche que dirige Louise Marcil-Lacoste au Département de philosophie de l'Université de Montréal. Depuis 1981, cette équipe subventionnée par la Formation de chercheurs et action concertée de la Direction de l'enseignement supérieur du Gouvernement du Québec étudie les "Théories de l'égalité et les problèmes philosophiques de la condition féminine". Pour cette équipe, l'organisation du "colloque international sur la situation de la femme" représentait le point d'aboutissement de ses activités de recherche conjointe. Par sa dimension internationale et par son ouverture interdisciplinaire, ce colloque offrait à l'équipe l'occasion de diffuser ses travaux, d'en évaluer critiquement les jalons et, le cas échéant, de la relancer sur de nouvelles voies.

La tenue du colloque a été rendue possible grâce aux subventions qui furent accordées par le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, la Formation de chercheurs et action concertée du Gouvernement du Québec et le Vice-rectorat à la recherche de l'Université de Montréal. Pour leur aide substantielle, que ces organismes soient chaleureusement remerciés.

Adjoint à l'organisation et à la coordination du colloque, le docteur Jocelyn R. Beausoleil a joué un rôle dont l'utilité et l'efficacité se doivent d'être soulignées. La précision, la ponctualité, la patience et la courtoisie de son assistance se sont ajoutées à sa compétence pour faire de lui un pilier indispensable de toute l'organisation.

A divers titres, qu'il s'agisse de planification thématique, d'aide à l'organisation matérielle, de préparation d'exposés, de prési-

dence de séance ou de l'accueil des invités, les autres membres de l'équipe ont manifesté une disponibilité, un enthousiasme et un esprit critique remarquables.

Enfin, on ne saurait passer sous silence la générosité de nos invitées de marque qui à la notoriété de leurs travaux ont ajouté une attention critique et un intérêt souvent empathique à l'égard des recherches effectuées ici.

Louise Marcil-Lacoste, professeur agrégé
Département de philosophie
Université de Montréal

Responsable de l'équipe de recherche et
du colloque international sur la situation
de la femme

Jocelyn R. Beausoleil, PhD en philosophie
Adjoint à l'organisation et à la coordination
du colloque et attaché de recherche postdoctoral
dans l'équipe de recherche

Autres membres de l'équipe:

Professeurs: Yvon Gauthier
Claude Lévesque
Jacques Poulain

Assistante postdoctorale: Jocelyne Ouimet

Étudiants: Line Beauchesne, PhD
France Giroux, PhD
Christiane Gohier, PhD
Michèle Morosoli, MA
Jacques-Bernard Roumanes, MA
Jocelyne St-Arnaud, MA

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Louise Marcil-Lacoste

Après bientôt deux décennies de recherches systématiques, l'heure semblait être venue de faire le point sur la contribution de la philosophie et des sciences humaines et sociales à l'étude de la situation de la femme. Mieux connues sous l'expression difficilement traduisible de "women studies", ces recherches marquent un tournant dans l'analyse de la condition féminine, ne serait-ce qu'en vertu de leur interdisciplinarité. Ainsi qu'on le verra, les textes assemblés ici témoignent éloquemment de la facture et de la richesse résolument pluridisciplinaires de la réflexion systématique sur la situation de la femme, qu'il s'agisse du nombre élevé de disciplines représentées ou, plus significativement, du faisceau thématique que leur lecture combinée ne peut manquer de faire apparaître. A tel point, en réalité, qu'après avoir sonné le glas de "LA" femme, l'heure semble venue de sonner celui de "LA" théorie du féminin.

Il ne se dégage pas moins de l'ensemble de ces études un certain nombre de vecteurs particulièrement significatifs de l'état de la recherche sur la condition féminine, qu'il s'agisse des problèmes et des enjeux majeurs, des obstacles apparemment diffus mais d'une omniprésence redoutable, qu'il s'agisse même des pistes prospectives qui semblent pour l'heure se dessiner.

C'est en effet au carrefour hautement problématique de la différence sexuelle et de l'égalité des sexes que l'ensemble des analyses publiées ici propose des jalons, voire des itinéraires critiques. Ces perspectives sont d'ailleurs d'autant plus révélatrices et, dans certains cas, d'autant plus percutantes qu'elles témoignent des failles, des interdits, des avatars et des piétinements de la rationalité contemporaine sous les diverses formes disciplinaires qu'on lui connaît. Elles témoignent,

du même coup, des défis inhérents à toute recherche systématique sur la condition féminine, partant de l'importance d'une réflexion sous l'égide résolue du dialogue heuristique.

En aval, donc, la question de la différence sexuelle dont tous les textes soulignent ici, d'une manière ou d'une autre, l'incontournable réalité, mais dont la signification, la nature et la portée font aussi l'objet de remises en cause, en vertu notamment des fausses évidences qui y furent rattachées. En amont et en quelque sorte en procès, la question de l'égalité entre les hommes et les femmes dont la plupart des textes désignent l'inadéquation foncière pour signifier les axes féminins d'un avenir meilleur. Entre ces deux pôles, des constats singulièrement accablants sur l'inégalité marquant les rapports entre les hommes et les femmes et des explications quant à ses causes profondes d'une gravité tout aussi implacable. Pourtant, d'un peu partout, surgissent aussi des pistes, des projets en esquisse, des desseins, des espoirs. En filigrane, l'événement humain de la naissance et le fait, pour la femme, de donner naissance en traversent la valeur emblématique, depuis les conférences d'ouverture où, en se référant à Hannah Arendt, Françoise Collin pensait la "condition natale", jusqu'à la conférence de clôture où, en analysant les oeuvres de Rousseau, Sarah Kofman désignait les travestissements phallocratiques grâce auxquels la maternité devint prétexte d'inégalités.

DIFFÉRENCE SEXUELLE

Du côté donc de la différence, toujours suspecte, rappelle Françoise Collin, d'être la rabatteuse du même, elle évoque aussi une spécificité dont Lorraine Code souligne qu'elle est toujours susceptible d'annihilation. Micheline Dumont renchérit en mettant en évidence la difficulté des ruptures épistémologiques qui permettraient de sortir de l'ornière d'une trompeuse complémentarité des sexes, tandis que Nicole Laurin-Frenette dégonfle le ballon de soi-disant "nouveauté" à propos du conflit, pour les femmes, entre leurs rôles traditionnels et leurs nouveaux rôles.

La soi-disant "diversité" des rôles de la femme, insiste-t-elle, désigne cette axiologie qui les rapporte incontinent à une essence, son essence, la féminité.

A leur tour, Marta Petrusewicz et Emma Nesbitt illustrent les méandres du malaise face à l'être-femme d'une femme, Eleonora Fonseca Pimentel, dont l'ambition intellectuelle et politique semblait requérir le statut d'être pré-sexuel. France Giroux montre la faille qui, dans le système hégélien, traduit l'enclave du féminin: femme, mère, soeur, hors-caste, esclave. Dans l'Histoire, selon Hegel, seul l'esclave et non la soeur de l'esclave peut se libérer. Quant à elle, Jocelyne Ouimet souligne l'inquiétante familiarité de la différence sexuelle qui, à un certain niveau, procure une identité civile, sociale et juridique, mais pour mieux exorciser peut-être des réalités plus profondes liées à la bisexualité. Michèle Morosoli montre le prix psychologique de toute tentative féminine de modification de rôle: identité à perdre, morcellement, ébranlement, entreprise dénarcissisante. Marisa Zavalloni explique les processus psychiques à l'origine du discours dominant sur l'identité des hommes et des femmes: l'émotion identitielle masculine, mue par une volonté de puissance, a envahi tout l'espace culturel.

Jacques-Bernard Roumanes ouvre au projet de parler de l'autre autrement, du point de vue de l'autre laissé autre ("De nos jours, elle se nomme: femme") en "répondant" à l'exclusion qui a toujours traversé la différence dans sa déclinaison de l'Identique. Nicole Brossard explique comment les mots ont rendu la femme invisible, fatalement présente et utilement actuelle, apparition/disparition synchronisées et rendant presque impossible de capter une image positive de la femme. Prudence Allen, R.S.M., renvoie les révolutions aristotélicienne et cartésienne qui ont marqué le concept philosophique de la relation entre les hommes et les femmes aux prémisses de neutralité des sexes qui déterminaient implicitement la logique de ces conceptions. Pour sa part, Mary Daly évoque la

lobotomie, voire l'amnésie ontologique que la "libération" de la philosophie à l'égard de la théologie a provoquées pour une raison qui serait enracinée dans l'instinct, l'intuition, le désir, le Feu.

L'ÉGALITÉ EN PROCÈS

De l'autre côté, donc, le procès de l'égalité comme idéal, comme objectif, voire comme valeur désirable pour les femmes. A propos des modèles donnant accès à l'égalité, c'est-à-dire l'androgynie, l'autonomie et l'autorité, Lorraine Code voit resurgir l'infrastructure masculine niant la spécificité des femmes et les conviant à partager des paradigmes défectueux. D'une manière plus directe encore, Françoise Collin remet en cause la valeur intrinsèque de l'égalité, y inclus de l'égalité dite "dans la différence". L'égalité, dit-elle, est d'abord principe d'assimilation, plutôt que de transformation. Même dans la recherche, soutient Micheline Dumont à propos de l'histoire, le concept d'égalité est devenu in-opérationnel.

Jacques Poulain dénonce l'incapacité de principe de la visée égalitariste contemporaine, incapable de contribuer à la solution de l'inégalité qu'elle fait pourtant apparaître de manière criante entre les hommes et les femmes. Isabelle Lasvergnas marque les limites des hypothèses explicatives liées à la reproduction sociale de l'inégalité et à la discrimination institutionnelle pour rendre compte de la place des femmes en sciences. Nicole Brossard rappelle qu'à vouloir répliquer au discours qui la nie, le sujet féminin abîme son espoir.

Lynda Lange insiste sur l'inadéquation du concept d'égalité pour la pensée et la pratique féministes, à la lumière des critiques fondamentales que le féminisme a formulées contre la pensée politique tant libérale que marxiste. A son tour, Sarah Kofman déjoue l'égalité supposée du discours rousseauiste prétendant ne parler que de différences entre les sexes.

INÉGALITÉS

Cette mise en cause du sens, de la portée et des implications de la différence sexuelle et de l'égalité entre les hommes et les femmes comme références adéquates pour les recherches sur la condition féminine n'implique pourtant pas que les femmes ne connaîtraient rien de l'inégalité. Données à l'appui, Nicole Laurin-Frenette offre ici un rappel salutaire de la situation objective des femmes sous l'angle de la violence, de la pauvreté, de la solitude et de la dépendance. La féminité se porte d'autant mieux, écrit-elle, que les femmes se portent mal. Toujours à propos de la violence, Micheline Baril offre une comparaison inattendue entre le milieu familial et le milieu carcéral, montrant jusqu'où la violence dont les femmes font l'objet est légitime, tolérée, voire entérinée aux bases mêmes de l'autorité et du pouvoir contemporains.

L'inégalité des hommes et des femmes dans le monde de la science fait aussi l'objet de mises au point et d'interrogations radicales qui renvoient sans doute, conclut Isabelle Lasvergnas, à un noyau irréductible. La sexualité apparaîtrait alors comme une sorte de fondement cosmique à la subordination, voire à l'oppression des femmes. Nicole Brossard évoque à son tour l'insoutenable posture discursive de la femme. Interrogeant les antonymes qui se logent dans l'unité sémantique que constitue "la femme", elle en montre le résultat dans un état permanent de double contrainte.

Mary Daly discute de la castration collective de la raison des philosophies, de la persécution/exécution qui, dès l'enfance, "purifie" l'intelligence des filles de toute conception positive du féminin et du féminisme, un verbe, dit-elle, désignant le processus de réalisation de l'être de la femme.

Marisa Zavalloni illustre le circuit identitiel par lequel l'inégalité entre les sexes ne peut être perçue comme une conséquence de l'in-

justice sociale. L'inégalité est plutôt perçue comme l'expression de l'infériorité des femmes, d'où découle un sentiment subjectif de justice, celui qui accompagne l'expression d'une agressivité anti-féministe. Jocelyn R. Beausoleil quant à lui ose demander tout haut dans quelle mesure il est encore possible à un homme de parler de la femme. Il dénonce l'opposition irréductible que la conception séculaire de la femme a établie entre la femme et la rationalité. Cette conception, dit-il, ne révèle rien de la femme; elle traduit plutôt la conception que les hommes se font d'elle et de leurs relations à elle. Prudence Allen, R.S.M., rappelle, à cet effet, la conception aristotélicienne de la polarité des sexes par inégalité des sexes, tandis que Sarah Kofman démontre plus avant la profondeur de l'inégalité hiérarchique, des inégalités de développement et des dissymétries mises au compte de la différence sexuelle.

QUELQUES PISTES

A ce carrefour problématique de la différence et de l'égalité, mais re-marquées cette fois de leurs indices d'inégalités, surgissent pourtant des pistes, des projets, des esquisses, des espoirs.

Du côté de la différence, Mary Daly rêve tout haut de l'avènement d'une conscience métapatriarcale, de mots radieux, de vigueur, d'enthousiasme et d'harmonie créatrice avec la nature sauvage. Jocelyne Ouimet laisse entrevoir une nouvelle neutralité, non pas disparition mais multiplication des effets d'inscription des désirs sur le corps. Marisa Zavalloni propose une nouvelle approche égo-écologique grâce à laquelle apparaît la nécessité d'une métamorphose permettant à l'émotion identitielle, en tant que volonté d'être des femmes, de se déployer intégralement.

Nicole Brossard parle de l'écriture comme échappement aux contraintes biographiques, comme transgression des règles, comme manière pour la femme d'être toute. Françoise Collin propose de substituer le "différend" à la différence, cet état instable, cet instant du langage où

quelque chose qui doit pouvoir être mis en phrases ne peut pas encore l'être. Elle évoque alors l'altérité comme travail et le "différend" comme douleur, mais aussi comme dignité.

Du côté de l'égalité surgissent aussi des pistes. Au lieu d'un partage des droits et des biens unilatéralement défini, Françoise Collin propose le partage de la position de sujet éthique, politique et historique. Au lieu du concept contemporain d'égalité sociale, Jacques Poulain propose celui d'identité théorique grâce à quoi la substituabilité effective des interlocuteurs en tant qu'agents sociaux pourrait apparaître comme effet de communication réussie. A travers l'alter égalité des logoi, Jacques-Bernard Roumanes appelle l'échange im-prévu de la parole et l'abolition des droits de péage de cette exclusion illusoirement transcendantale de l'autre. Pour élaborer une nouvelle définition dialectique de l'égalité devant la loi, Jocelyne St-Arnaud suggère d'ajouter à son usage formel la critériologie spécifique et institutionnalisable que les déclarations récentes des droits permettent d'instaurer. Pour abolir le sexisme sans annihiler la femme, Lorraine Code réclame la révision profonde des modèles d'égalisation, y inclus de leurs paradigmes épistémologiques. Pour sa propre transformation, mais aussi pour faire justice aux femmes, Jocelyn R. Beausoleil préconise l'entrée massive et transformatrice des femmes dans l'appareil techno-scientifique de la rationalité universelle.

UN NOUVEAU FIL CONDUCTEUR

Entre ces questions sur la différence sexuelle et ces objections sur l'égalité telle qu'on la conçoit de nos jours, entre ces constats sur l'inégalité des hommes et des femmes et ces pistes sur ce qui semblerait annoncer les axes d'un progrès nécessaire, on lit en filigrane, est-ce là pure coincidence?, un thème de convergence inattendu. Emblème d'espoir, le thème de la naissance se profile ici de diverses manières, soit comme

l'idée de naître et donc d'inaugurer la vie, soit comme l'idée de donner naissance et donc de loger son être sous l'égide inédite des aubes et des commencements.

Dès l'ouverture, Françoise Collin lançait le thème: "ce dont manque la femme, ce n'est pas de l'homme, c'est d'elle-même". Il faut, dit-elle alors, reconnaître la femme dans sa position originaire, génératrice, comme force du commencement que l'histoire a réduite à une maternité strictement biologique.

Comme en écho, Sarah Kofman rappellait à la clôture un temps majeur de cette réduction, elle faisait surgir, chez Rousseau, ses recours sophistiques et aussi ses oeillades à la bonne mère Nature et à la mère tout court qu'il faut, rappelle-t-elle, enfermer. A cause, qui sait?, des fantasmes de Rousseau d'être paralysé, enfermé, étouffé dans le ventre maternel. Clivage putain/Vierge de la mère d'où le phallocratisme de Rousseau ressort toujours aussi, écrit Sarah Kofman, comme un féminisme.

De la naissance encore, il est question chez Michèle Morosoli: pourquoi les femmes n'essayeraient-elles pas de construire leur identité à partir du fantasme du moment féminin de la grossesse, délogeant du même coup la rigidité et l'univocité inscrites dans la notion d'identité comme permanence?

L'importance de la naissance comme rupture du même dans l'ordre temporel et comme condition humaine inaugurale réapparaît à son tour dans les paradigmes proposés à la prospective féministe. Lynda Lange insiste sur l'importance de la reproduction, réalité sociale, éducative et non seulement biologique: il s'agirait d'intégrer cette dimension essentielle de la vie et de la société aux théories politiques qui jusqu'ici n'ont été soucieuses que de production.

Mary Daly célèbre la fécondité créatrice de la femme qui restaure une raison enracinée dans la passion, tandis que Nicole Brossard en vient presque à chanter la naissance de l'incroyable sujet fabuleux, opérant...

Il se fait tard, dit-elle, c'est souvent ce que nous disons à l'aube...

Au cours de mon enquête sur les rapports qu'entretiennent l'égalitarisme et le féminisme dans la pensée contemporaine dont j'ai présenté quelques jalons ici reproduits, j'avais été frappée par le pessimisme des uns et le dynamisme des autres, asymétrie d'espoir que le colloque lui-même m'a permis de mieux situer. Ayant alors essayé de désigner les seuils névralgiques, les malentendus mais aussi les acquis de la recherche féministe, j'ai trouvé dans ce colloque beaucoup mieux qu'une confirmation de mes énoncés. J'y ai trouvé, et sous diverses formes, de nouvelles raisons d'espérer.

Puisse la lecture des textes ici assemblés contribuer à la compréhension des enjeux liés à la situation de la femme. Puisse-t-elle contribuer aussi à la naissance de prospectives nouvelles. Dans les recherches systématiques sur la situation de la femme, puisse une aube théorique nouvelle se lever!

ÉGALITÉ ET DIFFÉRENCE DES SEXES

ALLOCUTION DU RECTEUR

M. PAUL LACOSTE

A L'OCCASION DE L'OUVERTURE

DU

COLLOQUE PLURIDISCIPLINAIRE ET INTERNATIONAL:

CONTRIBUTIONS DE LA PHILOSOPHIE ET DES SCIENCES HUMAINES

A L'ÉTUDE DE LA SITUATION DE LA FEMME

23 NOVEMBRE 1984

Monsieur le Président,
Madame l'organisatrice,
Distingués invités,
Mesdames, Messieurs,

J'ai l'honneur et le plaisir de vous accueillir à l'Université de Montréal pour ce premier colloque international axé sur la contribution de la philosophie et des sciences humaines à l'étude de la situation de la femme.

La mise en oeuvre de ce colloque s'inscrit dans la tradition des colloques qu'organise annuellement, depuis une dizaine d'années, la Société de Philosophie du Québec. Cette Société, reconnue pour son dynamisme, se signale par le caractère original et la qualité de ses activités. Aussi, convenait-il qu'un colloque aussi novateur que celui dont nous inaugurons ce soir les travaux soit parrainé par la Société qui en a d'ailleurs encouragé et soutenu l'organisation et dont la tradition de vitalité en est un gage de succès.

Il me plaît de souligner le caractère international de cette rencontre: nous constatons avec beaucoup de fierté la présence d'invitées éminentes venues d'Europe et des États-Unis. En cette période de coupures budgétaires, il est évident que ces invitées se trouvent parmi nous en vertu d'un surcroît d'engagement en faveur de la cause des femmes, plutôt qu'en vertu d'un surcroît d'honoraires que justifieraient leur compétence et l'excellence de leur contribution.

La dimension internationale du colloque tient surtout à la qualité internationalement reconnue de leurs recherches et de leurs travaux. Et la reconnaissance de ce haut calibre de recherche s'applique aussi aux invités de chez nous, que ceux-ci proviennent des universités et des collèges du Québec ou d'établissements des autres provinces du Canada.

Le présent colloque se signale aussi par sa richesse pluridisciplinaire. Outre la philosophie, dont l'apport aux études sur la condition féminine commence à s'imposer à l'attention, plus d'une dizaine de disciplines des sciences humaines sont prises en compte: anthropologie, histoire, psychologie, psychanalyse, criminologie, théologie, droit, sociologie, lettres, science politique et sciences des communications.

Cette ouverture à la pluridisciplinarité fait honneur aux philosophes. Elle montre aussi que les recherches sur la femme ne se limitent pas à disserter sur d'éventuelles possibilités de collaboration entre spécialistes venus de différentes disciplines, mais tablent déjà sur les résultats d'une pluridisciplinarité en oeuvre.

Le présent colloque porte donc sur un thème spécifique, celui de la situation de la femme. Le choix de ce thème de haute actualité a favorisé le regroupement fécond d'une dizaine de disciplines des sciences humaines. Il est en outre une occasion privilégiée pour la Société de Philosophie du Québec de se manifester, notamment grâce à la présence parmi nous de représentantes d'organismes officiels. Leur présence ici aidera à démontrer l'importance et la fécondité des rapports entre les recherches universitaires et les préoccupations politiques les plus actuelles.

Ce colloque a été pris en charge et organisé par une équipe de recherche du Département de philosophie de notre Université, équipe à laquelle on permettra au recteur de s'intéresser d'une façon un peu particulière. Pour cette équipe, le présent colloque marque le point d'aboutissement de quatre années de recherche intensive sur les rapports entre les théories de l'égalité et les problèmes philosophiques de la condition féminine. Je la félicite de son très beau travail.

Je me permettrai de souligner que la question de la condition féminine occupe désormais une place importante à l'Université de Montréal. Selon une enquête réalisée en collaboration avec le Comité permanent sur le statut de la femme à l'Université, quatre-vingt-quinze recherches sur la femme étaient en cours à l'Université de Montréal en 1983, ce qui représentait un engagement de vingt-sept groupes ou unités de recherche. Par ailleurs, dans les programmes d'enseignement, on a répertorié vingt titres de cours, répartis dans quatorze unités d'enseignement et de recherche, qui portaient explicitement sur la question féminine; à cela s'ajoutait une dizaine d'autres cours qui, sous des titres divers, étaient, de fait, un enseignement sur le même sujet.

Un colloque comme celui-ci peut apporter, croyons-nous, une réponse au problème majeur de ces chercheurs: celui de l'isolement. Pour les chercheurs de langue française, nous y voyons aussi la manifestation d'un phénomène récent selon lequel d'importantes recherches sur la condition féminine se font en français et sont traduites en anglais, plutôt que l'inverse, comme c'était généralement le cas jusqu'à tout récemment.

Plus immédiatement, les activités du présent colloque vous fourniront l'occasion de discuter et d'approfondir des questions à la fois fondamentales et brûlantes d'actualité. En abordant ces thèmes à la lumière de recherches d'avant-garde conduites sur la condition féminine dans plusieurs disciplines durant le deux dernières décennies, vous démontrerez que le souci d'une meilleure condition des femmes et d'une égalité effective entre elles et les hommes devra désormais prendre appui sur l'apport rigoureux de la philosophie et des sciences humaines.

Quand vos travaux ne feraient que démontrer à l'Université et au public en général l'importance qu'il faut désormais accorder au développement de cette recherche, vous ne perdriez pas votre temps en y consacrant votre détermination et votre compétence.

En ayant la chance de travailler à partir de données scientifiques, de théories interdisciplinaires, d'interprétations nouvelles, vous pourrez aussi trouver au cours de ces journées la confiance et le dynamisme nécessaires à la création d'un avenir meilleur pour "cette moitié du monde qui est une femme". C'est le voeu très sincère que je formule. Soyez les bienvenus à l'Université de Montréal; trouvez chez nous, et en comptant sur nous, la voie du succès dans votre action irremplaçable pour le mieux-être de l'humanité.

ÉGALITÉ ET DIFFÉRENCE DES SEXES

PROGRAMME DU COLLOQUE

VIII^{e} Colloque interdisciplinaire de la
Société de Philosophie du Québec

Colloque international sur la situation de la femme

Contributions de la philosophie
et des sciences humaines

Les 23, 24 et 25 novembre 1984

Université de Montréal

Pavillon 3200, rue Jean-Brillant

Le vendredi 23 novembre 1984

18:00 Inscription (période régulière)

19:00 Ouverture du Colloque
Présidence:
Pierre Cohen-Bacrie, président de la Société de Philosophie du Québec (SPQ)

Mot de bienvenue:
Paul Lacoste, recteur de l'Université de Montréal

20:00 Première séance plénière:
De l'exigence de justice à la revendication d'égalité

Présidence:
Jocelyn R. Beausoleil, équipe de recherche FCAC, Département de philosophie, Université de Montréal

Louise Marcil-Lacoste, Département de philosophie, Université de Montréal
"Égalitarisme et féminisme"

20:30 Lorraine Code, Département de philosophie, Université de Waterloo (Ontario) et Queen's University
"Est-ce l'égalité qu'il nous faut?"

21:00 Françoise Collin, Institut supérieur de formation sociale, Université libre de Bruxelles
"Il n'y a pas de cogito-femme"

21:30 Discussion

Un vin d'honneur suivra.

Le samedi 24 novembre 1984

09:00 Inscription (période supplémentaire)

09:30 Deuxième séance plénière:
La femme et la diversité des rôles sociaux

Présidence:
Christiane Gohier, équipe de recherche FCAC, Département de philosophie, Université de Montréal

Micheline Dumont, Département d'histoire, Université de Sherbrooke
"Les pièges de l'histoire"

10:00 Nicole Laurin, Département de sociologie, Université de Montréal
"Transformation des rôles sociaux: enjeux actuels"

10:30 Marta Petrusewicz, Département d'histoire, Princeton University
"Femme et révolution: Eleonora Fonseca-Pimentel et la révolution napolitaine de 1799"

11:00 Discussion

14:00 Atelier A

Identité et différence

Amphithéâtre F (2245)

Présidence:
France Giroux, Département de philosophie,
Collège Bois-de-Boulogne

Jocelyne Ouimet, Département de philosophie,
Collège Bois-de-Boulogne
"La différence sexuelle: une question
incontournable"

14:30 Michèle Morosoli, Département de philosophie,
Collège Ahuntsic
"Transformation des rôles sexuels"

15:00 Jacques Poulain, Département de philosophie,
Université de Montréal
"L'identité théorique de l'homme et de la
femme"

15:30 Marisa Zavalloni, Département de psychologie,
Université de Montréal
"Identité personnelle et identité collective"

16:00 Discussion

14:00 Altelier B

Institutions et statuts

Amphithéâtre G (2215)

Présidence:
Line Beauchesne, Centre international de criminologie comparée, Université de Montréal

Jacques-Bernard Roumanes, équipe de recherche FCAC, Département de philosophie, Université de Montréal
"Alter et égaux"

14:30 Jocelyne St-Arnaud, équipe de recherche FCAC, Département de philosophie, Université de Montréal
"L'égalité devant la loi et le droit à l'égalité"

15:00 Micheline Baril, École de criminologie, Université de Montréal
"Les structures sociales de la violence"

15:30 Isabelle Lasvergnas-Grémy, Département de sociologie, Université du Québec à Montréal
"Les femmes et l'institution scientifique"

16:00 Discussion

19:00 Troisième séance plénière:
Présence de la femme dans les arts et la culture

Présidence:
Louise Marcil-Lacoste, Département de philosophie, Université de Montréal

Denise Bombardier, journaliste
"L'accès aux médias: agent ou symbole?"

19:30 Nicole Brossard, écrivaine et poète
"L'accès à l'écriture: les rituels langagiers"

20:00 Mary Daly, Département de théologie,
Boston College
"L'accès à la conscience métapatriarcale"
(conférence donnée en anglais)

20:30 Discussion

Le dimanche 25 novembre 1984

09:30 Quatrième séance plénière:
Les enjeux théoriques des recherches sur la femme

Présidence:
Yvon Gauthier, Département de philosophie, Université de Montréal

Jocelyn R. Beausoleil, équipe de recherche FCAC, Département de philosophie, Université de Montréal
"Défis de la civilisation universelle"

10:00 Lynda Lange, Arctic Institute of North America, Université de Calgary
"La mystique féminine: résurgences"

10:30 Prudence Allen, Département de philsophie, Université Concordia
"Relations Homme/Femme: les révolutions aristotélicienne et cartésienne"

11:00 Conférence de clôture
Sarah Kofman, UER Philosophie, Université de Paris-I (Panthéon-Sorbonne)
"La femme et la conception phallocratique de la métaphysique"

ÉGALITÉ ET DIFFÉRENCE DES SEXES

I

DE L'EXIGENCE DE JUSTICE A LA REVENDICATION D'ÉGALITÉ

ÉGALITARISME ET FÉMINISME

Louise Marcil-Lacoste
Département de philosophie
Université de Montréal

L'histoire dont je vais parler commence dans un dilemme: faut-il quand on est femme être pour ou contre l'égalité?

Dans un premier temps, la réponse à cette question semblerait limpide. Quelle que soit l'hétérogénéité des théories que recouvre l'expression générale de "féminisme", le problème de la femme est certes impensable en dehors d'une recherche d'égalité. Dans les divers domaines de la vie sociale et privée, qu'il s'agisse du couple, de la famille, de l'école, du travail, de la politique et de la culture, toute entreprise visant à réfuter le sexisme suppose en effet une référence à l'égalité, fût-elle implicite, voire négative, comme lorsqu'on pose ce problème en tant qu'absence d'égalité.[1]

Dans un deuxième temps, toutefois, la réponse à la question posée devient problématique, dans la mesure où le problème de la femme demeure incompréhensible sans référence à la méfiance que l'égalité suscite. L'idéal égalitaire serait aussi le voeu d'abolir les différences entre les hommes et les femmes, projet qui, par l'égalité, véhiculerait celui de faire des femmes des copies du masculin.[2]

Il semble donc y avoir quelque chose comme un dilemme <u>proprement féminin</u> concernant l'égalité en tant que valeur désirable. Quand on est femme, il faudrait tout à la fois répondre oui et non à la question de l'égalité. En termes nets, il faudrait être contre l'inégalité entre les hommes et les femmes, mais en même temps, contre leur égalité.

Mais pourquoi faut-il qu'une telle contradiction marque nécessairement le discours sur les femmes et qu'il y ait fatalement dilemme <u>féminin</u> de l'égalité? Pour y voir un peu plus clair, je proposerai d'abord de

désembrouiller la question de fait et la question logique. La question de fait est la suivante: dans quelle mesure y a-t-il dilemme spécifiquement féminin de l'égalité? La question logique jusqu'à un certain point en découle: s'il y a effectivement dilemme, dans quelle mesure relève-t-il d'une incompatibilité logique, étant théoriquement impossible d'associer positivement les femmes et le projet d'égalité?

J'aborderai tout d'abord la question de fait sur laquelle à mon sens on passe toujours trop vite, en présentant ici ma lecture de certaines données capitales mais méconnues de la pensée contemporaine. Mes sources seront celles que je viens tout juste de colliger au sein du répertoire dont les Presses de l'Université de Montréal ont assuré de justesse la parution pour ce soir même, La thématique contemporaine de l'égalité, Répertoire, résumés, typologie.[3]

Cette enquête en effet permet de reformuler la question qui m'occupe. Au lieu de demander "faut-il quand on est femme être pour ou contre l'égalité?", je poserai une question qu'à ma connaissance personne n'a abordée: qu'en est-il au juste des rapports entre le féminisme et l'égalitarisme et plus précisément, pourquoi est-il au XXe siècle si difficile de les associer?

LA VARIANTE

La première et, de loin, l'explication la plus répandue de ce phénomène consiste à nous annoncer glorieusement ce que les femmes en tous cas apprendront sans doute comme une nouvelle, à savoir que ce problème est d'ores et déjà résolu. J'appellerai ce premier tableau celui de la variante, car on nous dit ici que l'égalitarisme et le féminisme sont nécessairement reliés. Le féminisme serait l'application locale et spécifique du projet général de l'égalitarisme dont il serait, en bref, la variante sexuée. Selon cette représentation typique de la pensée contemporaine, le féminisme correspondrait pour les femmes à la revendication de

cette égalité générale que préconise l'égalitarisme pour tous les êtres humains. De ce point de vue, le féminisme serait l'application particulière et spécifique de l'égalitarisme aux femmes, de la même manière que l'anti-racisme en serait l'application aux races et le socialisme, l'application aux classes prolétariennes.

Cette vision relativement optimiste des rapports entre le féminisme et l'égalitarisme ne résiste pourtant pas à l'analyse. En particulier, elle ne résiste pas au gouffre infranchissable qui sépare pour l'heure les théories dites "générales" de l'égalitarisme et les théories dites "spécifiques" du féminin. En termes plus simples, voici comment la situation réelle se présente à la lumière d'un fait massif, incontournable que pour la première fois on peut établir. D'un côté, les théories générales de l'égalité du XXe siècle n'abordent pas du tout la question du féminin. D'un autre côté, la plupart des théories dites "spécifiques" du féminisme ne discutent pas du tout, comme telle, d'égalité générale.

La raison d'un tel parallélisme est certes implacable, à considérer l'étanchéité du gouffre ici établi. Ceci ne veut pas dire qu'elle soit en l'occurrence plus facile à trouver. En réalité, voici ma thèse, cette raison est d'autant moins évidente qu'elle se situe exactement où l'on n'aurait pas tendance à la chercher, dans la présomption même d'applicabilité d'une théorie générale de l'égalité à la femme et tous les escamotages qui sont pour l'heure rattachés à cette présomption.

Voici comment. Dans l'égalitarisme, on suppose que la notion générale d'égalité est nécessairement applicable à tous les cas concrets que l'on voudra lui rapporter. Et cette applicabilité universelle de l'égalité générale à tous les cas possibles relève d'une telle évidence logique (la logique même de l'implication) qu'on ne voit pas pourquoi il serait nécessaire, pertinent, éclairant ou utile d'y procéder.

A cette présomption, le féminisme apporte alors un démenti de taille: il montre que pour les femmes, l'égalitarisme a tout été, sauf appliqué. Mais en incriminant de la sorte l'égalitarisme pour avoir failli à sa tâche historique auprès des femmes, on suppose ici encore que l'égalitarisme aurait dû logiquement leur être appliqué.

Surgit alors un paradoxe d'autant plus saisissant qu'il est de toutes parts occulté: le féminisme en effet ne saurait être une variante de l'égalitarisme pour la raison bien simple qu'on escamote la question même de l'applicabilité. Or, s'il est un diagnostic que l'analyse des théories contemporaines de l'égalité nous impose -- autre donnée capitale que pour la première fois on peut établir -- c'est bien l'absence d'articulation systématique entre les notions dites "générales" de l'égalité et les notions dites "spécifiques", c'est-à-dire, pour l'heure et au sein même de l'égalitarisme, l'impossibilité théorique de penser toute applicabilité.[4]

L'INCOHÉRENCE

Suit alors un second tableau des rapports entre le féminisme et l'égalitarisme, celui moins répandu mais davantage analysé de leur incohérence forcenée. Dans cette nouvelle figure, le féminisme représente en effet la pointe exacerbée, singulièrement revancharde et complètement incohérente de l'égalitarisme: le féminisme, dit-on, n'est qu'un sexisme inversé.

Dans ce tableau, il y a bien rapport étroit entre le féminisme et l'égalitarisme: tous deux seraient en somme la rationalisation théorique de l'envie. Remarquons que de nos jours cette représentation est d'autant plus plausible que la réduction de l'égalitarisme à une passion envieuse mal digérée représente le lieu commun le plus éculé de la pensée contemporaine. Y associer alors, comme on le fait, le féminisme est d'autant

plus facile que selon la représentation millénaire de la femme comme être irrationnel, on ne voit pas comment, ni par quelle magie de "la" différence, le féminisme contiendrait ici la démesure féminine au seuil précis de l'égalité.

Associés fortement dans la démesure, le féminisme et l'égalitarisme cesseraient pourtant tout de suite de se ressembler. Selon notre second tableau, en substituant le monopole féminin à l'uniformité de droit et de fait que revendique l'égalitarisme, le féminisme verserait en effet alors dans l'incohérence suprême pour tout égalitariste. Il donnerait comme vertu (féminine) le péché (masculin) qu'il ne cesse de combattre, la discrimination (ici donc renversée).[5]

Je dirai tout de suite que ce second tableau représente une double caricature tant de l'égalitarisme que du féminisme, mais que la contrefaçon ne réside pas à l'endroit où on a l'habitude de la loger.

De l'égalitarisme contemporain, on a ici une caricature, mais ce n'est pas que le motif du ressentiment soit à coup sûr inexpugnable de son plaidoyer. C'est plutôt de ce fait que pour la première fois on peut établir: dans l'ensemble de mes enquêtes sur les quelque cinq mille penseurs préoccupés d'égalité au XXe siècle, je n'ai pas trouvé un <u>seul</u> exemple d'égalitarisme où la phrase "tous les hommes sont égaux" devait se lire "tous les humains sont de droit ou de fait identiques".

En bref, le mot clé de l'égalitarisme contemporain n'est pas l'identité, ni l'uniformité, ni même la ressemblance. Ce mot clé est l'équivalence. L'égalitariste dit que "les humains se valent" non qu'ils sont "identiques", ni même "très ressemblants". J'ajoute qu'il est d'autant plus urgent de s'aviser ici de cet interstice que c'est dans cette faille entre l'identité et l'équivalence que surgira pour les femmes l'espoir d'une égalité.[6]

Quant au féminisme, dont j'ai aussi annoncé que notre second tableau le parodiait, ce n'est pas ici encore que les adeptes de la "discrimination renversée" y seraient introuvables. C'est plutôt que je n'ai pas trouvé un seul exemple de théorie féministe qui donnerait aux femmes le monopole des biens à distribuer. Et même dans les plaidoyers favorables à l'action dite "positive" en faveur des femmes, on parle de la nécessité historique d'une stratégie partielle qui corrigerait les effets structurels et cumulatifs des inégalités par trop spécifiques que les femmes ont connues dans leur recherche d'égalité.

En un mot, la question même que pose ici le féminisme est celle de savoir dans quelle mesure il s'agit en l'espèce de discrimination. En termes plus techniques, la question que pose le féminisme est celle de savoir dans quelle mesure l'égalité de droit, l'égalité de considération et même l'égalité des chances sont compatibles avec les mesures nécessaires visant à l'égalité de traitement, l'égalité des résultats et l'égalité des conséquences.[7]

Mais tout ceci veut dire -- revenons à notre point de départ -- que loin de représenter la pointe exacerbée, incohérente de l'égalitarisme, le féminisme en serait bien plutôt l'aiguillon. Le mal qu'il rend plus aigu, voire qu'il porte à son paroxysme est la question de la cohérence de l'égalitarisme lui-même, c'est-à-dire la question de savoir s'il est possible d'accéder <u>égalitairement</u> à toutes les formes d'égalité. Et cette question, disons-le sans ambages, est la question précise que l'égalitarisme contemporain n'a pas encore réussi à traiter. On ignore pour l'heure comment lier entre elles les diverses formes d'égalité souhaitable et on ne sait pas davantage comment définir d'une manière égalitaire les moyens qu'on prendrait pour y arriver.

L'ANTINOMIE

Suit donc un nouveau tableau des rapports qu'entretiennent le féminisme et l'égalitarisme, celui moins répandu, plus restreint mais singulièrement révélateur de leur antinomie. La question porte ici sur une double interrogation spécifique, celle des conditions minimales permettant d'accéder à une égalité minimale, celle des priorités qui en découleraient pour accéder à la justice comme équité.

Dans un premier temps, soulignons-le, le féminisme s'accorde encore une fois avec l'égalitarisme, car tous deux reconnaissent la priorité indiscutable du rejet péremptoire des formes dites "grossières" de discrimination. On s'objecte alors à l'exclusion pure et simple des individus ou de groupes entiers de la participation sociale sous l'une ou l'autre de ses formes. On entend abolir le recours à une caractéristique empirique dépourvue de pertinence (tels la race, le sexe, l'âge, la condition socio-économique, la croyance) pour justifier l'exclusion de membres dont il est en l'occurrence question.

Au-delà de cet accord, cependant, le féminisme heurte de front le canon minimal de l'égalitarisme réaliste, car, dans les théories contemporaines, l'égalité de droit, l'égalité d'autonomie et l'égalité des chances entre les hommes et les femmes ne sauraient constituer le seuil minimal (ni réaliste ni souhaitable) de l'égalité promise aux groupes les "plus démunis". En effet, outre que chez les femmes la situation réelle varie en fonction des appartenances de classe, elles ne forment pas un "groupe" au sens courant de "sous-ensemble particulier" que désignent les théories. Elles seraient bien plutôt la moitié de cet ensemble, c'est-à-dire, soyons clairs, une anomalie. Trop nombreuses pour être un sous-ensemble, trop plurielles pour être rassemblées, elles sont en même temps trop loin du compte pour l'ensemble dont elles constituent ici la moitié.

Mais cet imbroglio dépasse largement la seule question logique. En parlant d'équité, on passe en effet du problème de l'exclusion (éviter la discrimination grossière) à celui de l'inclusion (assurer pour les membres inclus une égalité de traitement). Or, dans le paradigme même de l'égalité contemporaine, on réitère à propos des règles d'inclusion équitable la règle qui était valide en contexte d'exclusion. On répète, en un mot, qu'il faut traiter les gens sans égard à leur sexe, leur race, leur âge, leur croyance, ou leur condition. On réitère, en définitive, la nécessité d'une cécité systématique à l'égard de ce qui se donnerait comme différentiation.

Mais s'il existe une idée claire et distincte du féminisme, c'est bien l'idée qu'il s'agit ici de différence, voire de spécificité. Et s'il est une idée combattue par l'égalitarisme, c'est bien la thèse d'une "spécificité" qui serait préalable à ce qui se donne comme "espèce humaine". De ce point de vue, l'idéal même de l'égalitarisme serait plutôt d'élaborer un angle de vision qui permettrait de parler de l'espèce humaine "dans l'absolu", c'est-à-dire, précisément, indépendamment de toute condition. A la limite, l'idéal égalitariste serait d'abolir jusqu'au concept de spécificité conductrice en tant que norme possible de l'égalité.

C'est là en effet, mais on ne l'a pas assez remarqué, tout le programme du "voile d'ignorance" qui précède axiologiquement "le principe de la différence" dans les théories de John Rawls, c'est-à-dire du penseur dont les écrits sur l'égalité correspondent en importance à notre époque à celle de Rousseau au XVIIIe siècle.[8] C'est là aussi la structure même de l'égalité dite "procédurale", c'est-à-dire la forme d'égalité que l'on retrouve de nos jours dans la plupart des textes solennels. D'entrée de jeu égalitariste, il s'agit toujours de considérer les personnes sans égard à leur spécificité. De fermer les yeux sur leur différence, à moins d'en avoir démontré la pertinence pour des fins d'exclusion.

A son tour, cette cécité systématique à l'égard de ce qui pourrait se donner comme spécificité conductrice renvoie à une désarticulation axiologique capitale, mais méconnue, de la pensée contemporaine: l'asymétrie stupéfiante de l'égalité et de l'inégalité. Bien pourvue de théories cohérentes lorsqu'il est question de dénoncer les formes grossières de l'exclusion, la pensée contemporaine baigne dans l'indécision la plus systématique quand il s'agit d'élaborer les règles égalitaires de l'inclusion.

Car depuis qu'Isaiah Berlin, dans un article retentissant paru en 1955, a soutenu que c'était l'inégalité (et non l'égalité) qui nécessitait une justification, la pensée contemporaine ne sait que faire pour allier une défense positive de l'égalitarisme à son refus des discriminations.[9] Elle le sait d'autant moins que pour réfuter ici les inégalités (par définition spécifiques), elle ne dispose guère que de théories non spécifiées. Et quand le féminisme propose en ce contexte des scénarios novateurs, on les ramène soit à la discrimination renversée, soit à la règle de la cécité.

Il s'ensuit que, pour l'heure, l'égalité entre les hommes et les femmes passerait, pour les féministes, dans le fait même de parler de spécificités, tandis que pour les diverses formes de l'égalitarisme, elle résiderait plutôt dans le fait de les ignorer.

L'IRRÉDUCTIBILITÉ

D'où mon dernier tableau, on s'y attend sans doute, celui de l'irréductibilité radicale entre le féminisme et l'égalitarisme, tableau que la pensée contemporaine semble trouver de plus en plus éloquent. On aurait donc, d'une part, un égalitarisme qui pour défendre l'équivalence entre les humains se tiendrait le plus possible à distance de toute différence. D'autre part, on aurait le féminisme qui pour assurer le respect de la différence entre les hommes et les femmes se tiendrait le plus possible à distance de tout ce que l'on donne comme égalité.

C'est ici, à mon avis, que le féminisme et l'égalitarisme atteignent le paroxysme de leurs malentendus réciproques. Car en faisant du gouffre qui sépare effectivement l'égalitarisme et le féminisme une question de principe, on condamme d'office toute prospective égalitaire à un vide systématique. Pour avoir enfin reconnu la différence, il faudrait alors se borner à donner comme une trouvaille que l'objectif est désormais l'anti-identité. Cette proclamation d'impertinence radicale de toute égalité pour les femmes n'en a pourtant pas moins un ancrage systématique méconnu, autre donnée capitale que l'on peut établir pour la première fois et qui désigne, je crois, le plus spectaculaire de tous les occultés. Car en dépit de l'aisance avec laquelle la pensée contemporaine se plaît à décrire notre idéologie, voire notre civilisation, comme acquises à l'idéal égalitaire, force nous est de reconnaître que la thèse dominante en ce moment n'est pas l'égalité, mais bel et bien l'anti-égalitarisme.

En termes plus techniques, cela se produit comme suit. Dans la foulée des travaux de John Rawls, la pensée contemporaine a appris que l'enjeu de l'égalitarisme consiste désormais à associer la différence à l'équité.[10] Mais puisque face à la différence, on ne sait guère, pour l'heure, que transformer le rejet de l'identité en obsession identitaire -- toute équivalence entre les différences devient un signe de danger --, on préfère donc bloquer l'égalité au seuil de la différence, plutôt que de déployer une éthique de la différence marquée au sceau de l'égalité.

Et c'est ici, je crois, que le malentendu affecte la cause des femmes d'une manière tragique. Car loin de pouvoir présenter le renvoi nécessaire de l'égalité à une imitation des modèles masculins comme une victoire critique du féminisme, la fixation obligatoire sur l'anti-identité comme seul modèle possible d'égalité humaine serait plutôt le triomphe ultime du sexisme comme idéologie. En convainquant les femmes que l'égalité pour elles et pour elles seulement, serait l'imitation des hommes, on les aurait acquises à une thèse formidable. On les aurait acquises à l'idée qu'il est à jamais théoriquement impossible d'allier la

différence à l'équivalence, partant la spécificité à l'équité. L'obsession identitaire a fait ici son oeuvre; elle dit que puisque les hommes et les femmes ne sont pas et ne doivent pas être identiques, leur différence implique, par conclusion logique, qu'ils sont et qu'ils doivent être inégaux. En termes plus subtils, cette proposition se dit de la façon suivante: puisque sur la différence on ne saurait théoriser qu'en retournant à l'identité, nous ne pouvons être sûrs de parler adéquatement de la différence qu'en nous arrêtant au seuil de l'égalité.

Faut-il donc, quand on est femme, renoncer carrément à toute recherche d'égalité? Entreprenant ici la seconde question plus logique de mon enquête, je répondrai non. Et afin de montrer qu'il ne s'agit pas d'inviter à une nouvelle forme de masochisme égalitaire, celle qui se complairait stoiquement dans les blocages que la question de fait a permis ici de faire surgir, je présenterai maintenant ce qui me semble le sens prospectif de cette enquête sur les rapports difficiles entre le féminisme et l'égalitarisme, rapports d'inapplicabilité, d'incohérence, d'antinomie et d'irréductibilité.

Il faut dire en effet que le sens prospectif de cette longue histoire contrevient aux idées reçues. S'il y a tant de problèmes à relier positivement le féminisme et l'égalitarisme dans la pensée contemporaine, ce n'est pas, comme on le dit si souvent, qu'il y aurait ici problème de la femme, dilemme spécifiquement féminin de l'égalité. C'est plutôt à l'inverse qu'il y a de toutes parts problème de l'égalitarisme, problèmes de ses rapports avec diverses formes d'égalité. Et ces problèmes, disons-le maintenant d'une manière explicite, n'apparaissent jamais aussi clairement que lorsqu'on interroge les théories générales de l'égalité à la lumière des questions que lui impose le féminisme.

C'est pourquoi j'avais parlé au début d'une "lecture", plutôt que d'une description de la pensée contemporaine, car les données capitales que l'on peut pour la première fois établir proviennent effectivement

d'une démarche qui interroge l'égalitarisme à la lumière des questions que lui adresse une spécificité, c'est-à-dire, pour l'heure, à la lumière de ce qui est donné comme l'envers ou l'à-côté de la question.

Dans tous les tableaux de mon enquête en effet, le féminisme permet de talonner l'égalitarisme au moment précis où ce dernier achoppe dans sa propre recherche d'égalité. Dans le tableau de la variante, l'égalitarisme achoppe au moment où se pose la question même de l'applicabilité. Dans le tableau de l'incohérence, il achoppe à nouveau quand se pose la question de la compatibilité entre les diverses formes d'égalité. Dans le tableau de l'antinomie, l'égalitarisme butte à nouveau au seuil de l'inclusion égalitaire, incapable de franchir le moment de l'exclusion grossière. Dans le tableau de l'irréductibilité, il ne sait que faire de l'équivalence, une fois qu'il s'est admis le terrifiant problème de la différence.

A cette enseigne, le silence des écrits féministes sur la question générale de l'égalité générale prend sans doute un tout autre sens. Il désigne la contribution décisive que les women studies sont en train d'apporter au renouvellement même de la question de l'égalité. Car les women studies se situent d'ores et déjà (et je dirais nécessairement) du côté prospectif du dilemme de l'égalitarisme. Paradigmatiquement bloquées dans le passage du général au spécifique, de l'indifférentiation à la différence, de l'égalité négative (anti-exclusion) à l'égalité positive (inclusion équitable), les théories générales de l'égalitarisme ne cessent de piétiner du côté préalable de ces transferts. En revanche, et parce que dans le féminisme la référence au spécifique, à la différence et à l'équité sont des parcours obligés, on aborde ces questions du côté prospectif de l'analyse, démontrant en l'espèce l'urgence des révisions.[11]

Ce que l'on apprend, par conséquent, ce n'est pas que la question de l'égalité ne pose pas de problème pour la femme. C'est plutôt que ce

problème ne découle pas d'une incompatibilité logique entre la femme et l'égalité. Il découle d'une fatalité historique que les théories du féminin commencent à ébranler.

Sans doute, ce message prospectif du féminisme n'a-t-il pas été entendu encore. Du reste, il n'est pas encore systématiquement élaboré.[12] Mais les matériaux sont là permettant de générer une nouvelle thématique, pourvu que l'on comprenne que, pour les femmes, le problème n'est pas leur sexe, mais bien l'égalité. Il n'y a donc pas dilemme proprement féminin de l'égalitarisme. Il y a le dilemme de l'égalitarisme dans son rapport avec l'égalité.

Si bien que la question qui ouvrait cette enquête prend désormais un sens inattendu. Quand on évoque le dilemme qu'auraient les femmes à répondre à la question de savoir si elles doivent être pour ou contre l'égalité, on s'attendrait à ce qu'elles doivent d'abord répondre "oui" au nom de l'égalitarisme et ensuite "non" au nom du féminisme. Mais à la lumière de mon analyse, c'est plutôt au nom de l'égalitarisme que les femmes sembleraient devoir répondre non, tandis que c'est plutôt au nom du féminisme qu'il leur faudrait répondre dans l'affirmative, au nom des déblocages qui sont maintenant engagés.

En attendant qu'émerge enfin l'alternative, les femmes désormais disposent d'acquis précieux. L'un d'entre eux, on l'a oublié, est pourtant séculaire. C'est la grammaire elle-même qui oblige à dire l'égalité et non seulement l'inégalité au féminin.

Il reste donc en somme à faire passer toute la grammaire à l'histoire. Il s'agit de passer de l'exigence jusqu'ici négative de la justice à l'élaboration positive d'une nouvelle thématique de l'égalité. Ce qui est en cause, ce n'est pas ici la femme. C'est l'équivalence des deux moitiés de l'humanité. Sur ces deux moitiés, on a toujours construit toutes les métaphysiques possibles afin de bien marquer leur inégalité. On

a alors laissé dans l'ombre et de manière systématique le moment où la logique offrait pourtant un indice capital à l'éthique: il est strictement impossible de parler d'égalité générale si on exclut les femmes du champ spécifique de son applicabilité.

Il deviendra, je le prédis, de moins en moins évident que les femmes doivent par principe s'objecter à l'égalité. Il deviendra sans doute de moins en moins évident qu'elles doivent par principe se refuser l'initiative de proposer une alternative générale à l'autre moitié. Car après avoir dénoncé l'enlisement de l'enjeu égalitaire dans les ornières trompeuses de l'imitation, l'heure semble venue de prendre la mesure du tabou qui l'alimente: l'idée que rien, dans le féminisme, ne pourrait à jamais servir de prolégomènes à toute égalité future qui pourrait vraiment se présenter comme générale. Si mon analyse est juste, c'est ce tabou qu'il est plus que temps de dénoncer.

NOTES:

1. Voir Mary Anne Warren, The Nature of Woman, An Encyclopedia and Guide to the Literature, California, Inverness, Edgepress, 1980, en particulier l'entrée "Feminism" p. 151-153. Selon M.A. Warren, les divergences entre féministes portent sur les causes de la domination mâle et les changements sociaux requis pour l'éliminer, mais non sur l'égalité comme but du féminisme.

2. Cette méfiance était déjà bien formulée dans Le deuxième sexe de Simone de Beauvoir, Paris, Gallimard, "Idées", 1949, 2 vols.

3. Pour l'ensemble de cette enquête, voir en particulier les références données à l'entrée "Femme" de l'index général (p. 229), à l'entrée "Égalité sexuelle" de l'index thématique spécifique sur l'égalité (p. 237) et à l'entrée "Inégalité sexuelle" de l'index thématique spécifique sur l'inégalité, le tout dans Louise Marcil-Lacoste, La Thématique contemporaine de l'égalité, Répertoire, résumés, typologie, Presses de l'Université de Montréal, 1984, xviii - 243p.

4. Sur cette question, voir mon étude "The Dilemmas of General Equality", Journal of Social Philosophy, à paraître.

5. Sur cette question, voir les entrées "Discrimination" de La Thématique contemporaine de l'égalité, op. cit., p. 228.

6. Sur l'importance de cette faille, voir mon étude "L'unité et la pluralité de la culture: l'enjeu égalitaire", à paraître dans les Actes du Congrès mondial de philosophie tenu à Montréal en août 1983 sur La culture.

7. Sur cette question, voir Marshall Cohen, Thomas Nagel et Thomas Scanlon, édit., Equality and Preferential Treatment, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1977. On remarquera que les limites des perspectives égalitaires sont généralement rapportées à des contradictions en regard des droits humains ou de valeurs autres, telles la liberté ou la justice. Elles ne sont pas rapportées aux dilemmes marquant l'égalité elle-même selon ses diverses formes.

8. Voir John Rawls, A Theory of Justice, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1971. Pour une discussion de ses thèses, voir l'entrée "Rawls, J." de l'index onomastique dans La Thématique contemporaine de l'égalité, op. cit., p. 223. Sur la manière dont les théories de Rousseau traduisent plusieurs des dilemmes contemporains en regard de l'égalitarisme, voir L. Marcil-Lacoste, "Les coefficients idéologiques de l'appel au sentiment", dans Jean-Jacques Rousseau et la société du XVIII^{e} siècle, Revue de l'Université d'Ottawa, 51, 1, janvier-mars 1981, p. 17-46.

9. Isaiah Berlin, "Equality", Proceedings of the Aristotelian Society, New series, 56, 1955-1956, p. 301-326.

10. A ce sujet, voir L. Marcil-Lacoste, édit., Égalité, justice et différence, Philosophiques; 1ère partie: XI, 1, avril 1984, p. 113 et suivantes; 2ème partie: XI, 2, 1984, p. 335-413.

11. Pour une étude de la manière dont les "women studies" introduisent des ruptures épistémologiques, voir L. Marcil-Lacoste, "Féminisme et rationalité", dans Th. Geraets, édit., Rationality Today/La rationalité aujourd'hui, Collection "Philosophica", Presses de l'Université d'Ottawa, 1979, p. 475-484.

12. Voir à ce sujet L. Marcil-Lacoste, La raison du plus fort, Essais sur les rapports entre la philosophie et le sexisme, Montréal, HMH, Collection "Brèches", à paraître en 1985.

EST-CE L'ÉGALITÉ QU'IL NOUS FAUT?

Lorraine Code
Département de philosophie
Université de Waterloo
(Ontario) et Queen's
University

Poser la question "quels sont les buts ultimes de la pensée et de l'action féministes?", c'est souvent mener à la réponse que d'une façon ou d'une autre, voire de toutes les manières possibles, les femmes doivent lutter pour l'égalité. Il ne s'agit pas ici de dire que les femmes doivent établir l'égalité entre elles. C'est plutôt l'égalité entre les deux sexes, l'égalité avec les hommes que l'on désigne en général comme le but le plus large, le but indiscutablement valable du féminisme.

Dans une certaine mesure, c'est là un but qu'on ne peut remettre en cause. Il doit y avoir égalité entre les deux sexes devant la loi, égalité des chances en éducation et sur le marché du travail. Il doit y avoir égalité économique, qu'il s'agisse de posséder une propriété ou d'être rémunérée pour un emploi. En ce qui concerne la question des droits humains, c'est seulement si les deux sexes sont égaux dans tous ces domaines qu'on peut espérer en arriver à une société juste. Mais, d'autre part, quand on considère la formulation alternative de ce but, la suggestion que les femmes doivent lutter pour accéder à l'égalité avec les hommes, la validité de ce but n'est plus clairement visible. Car dire que les femmes veulent être les égales des hommes, c'est implicitement approuver et même applaudir la façon d'être des hommes. C'est affirmer que les femmes veulent être exactement comme les hommes l'ont été pendant les siècles passés où le point de vue masculin a prédominé. C'est valider le modèle masculin de l'être, de la pensée et de l'action humaine, ce qu'aucune bonne féministe ne devrait faire de façon inconditionnelle.

Si la pensée et l'action féministes doivent rapprocher les êtres humains de l'extinction du sexisme dans la société, on ne pourra y parvenir seulement en rendant les chances des femmes égales aux chances dont

jouissent les hommes dans la structure sociale telle qu'elle est actuellement. Une société restructurée selon les lignes non-sexistes ne peut se développer qu'à partir d'une réévaluation radicale de la société qu'ont créée les hommes. Cela ne peut pas se faire simplement en créant des chances pour les femmes de faire ce que les hommes ont toujours fait.

Dans les discours philosophiques sur la place de la femme dans le monde des hommes et, plus précisément, sur la place de la femme dans le monde du travail, on trouve très peu de nouvelles réflexions radicales. Traiter du "sujet de la femme" en tant que question morale ou politique (emploi préférentiel, égalité des chances, chemins qui mènent au respect pour soi-même, relation entre le travail productif et reproducteur), c'est souvent se satisfaire d'une méthode peu systématique, voire superficielle. D'ailleurs, l'égalité des chances se laisse trop facilement comprendre comme impliquant des "chances exactement comme celles des hommes" et dont on jouirait comme les hommes en jouissent. L'emploi préférentiel se laisse trop facilement interpréter comme l'exigence pratique ou politique d'engager un certain nombre de femmes dans les postes limités aux hommes. L'idée de travail productif sort d'une longue histoire où les hommes étaient les producteurs principaux, pour ne pas dire exclusifs, d'un domaine public entièrement distinct du domaine privé qui était la place de la femme. Tout cela émerge d'une tradition d'évaluation positive de la production qui s'accompagne d'une tendance à dévaluer le domaine privé à l'avantage du domaine public donné comme lieu de création des valeurs. On pourrait affirmer aussi que sur une base historique même le respect pour soi-même est un concept plus applicable aux attitudes masculines; la femme se trouve généralement encouragée à être vertueuse selon une interprétation particulièrement féminine de la vertu, interprétation qui demande surtout l'abnégation de soi.

Tout cela veut dire que même si ces discussions traitent de questions d'une importance vitale, on n'y trouve pas l'analyse de leurs présuppositions implicites. La philosophie morale et la philosophie politi-

que et, par conséquent, le débat qui s'inscrit à l'intérieur de leurs limites, sont fondés sur des présuppositions ontologiques et épistémologiques qui forment à la fois la structure et le contenu de leur traitement des questions substantielles. Ce sera seulement quand ces présuppositions seront soigneusement élaborées et soumises à l'examen critique qu'il sera possible de procéder à une réévaluation rationnelle de la vie féminine et de recommander une restructuration valable et en théorie et en pratique.

Ceci ne veut pas dire que toutes les théories qui existent doivent être abandonnées et que les philosophes doivent repartir à zéro. Car si on examine de plus près les écrits philosophiques, on y découvre trois idéaux, celui de l'androgynie, celui de l'autonomie et celui de l'autorité. En général, d'une manière parfois implicite, on considère ces trois idéaux comme les mieux adaptés au processus qui conduira les femmes à l'égalité. Quelquefois c'est l'un de ces idéaux que l'on prend séparément comme l'idéal pour lequel les femmes devraient lutter. Quelquefois ces idéaux semblent être opposés les uns aux autres. En d'autres cas, c'est une certaine combinaison des trois qui, une fois réalisée, marquerait la fin de la position inférieure des femmes dans la société. Un examen de la signification théorique et de l'importance pratique de ces idéaux est donc indispensable à l'élaboration d'une conception de l'égalité qui servirait bien les buts des femmes.

L'ANDROGYNIE

L'androgynie comme idéal désigne une façon d'être qui est ni masculine ni féminine, selon le sens stéréotypé de ces termes, mais proprement humaine. L'idéal androgyne propose de transcender les catégories sexuelles contraignantes de manière que les êtres humains puissent développer leurs potentialités (humaines) d'une façon positive. Il faut interpréter cet idéal avec soin. Proposer l'androgynie comme idéal ontologique qui transcende les stéréotypes sexuels n'implique pas le maintien des catégories qui poussent les êtres humains à décrire les façons d'être

comme masculines et féminines. Transcender ces stéréotypes, c'est les abandonner et les priver de sens. Pourtant on ne doit pas non plus interpréter l'androgynie trop à la lettre, comme si l'on encourageait une uniformité impossible et peu désirable entre les hommes et les femmes. Les personnes ne sont pas androgynes du point de vue biologique. Par rapport à l'activité sexuelle et reproductrice, il demeure tout à fait convenable de faire une différence entre les rôles masculins et féminins. En contexte androgyne, ces termes seraient alors purement descriptifs et dénués des connotations normatives et préjudiciables qu'ils comportent presque inévitablement de nos jours.

Le principe de l'androgynie a donc essentiellement une valeur heuristique. Les femmes et les hommes sont également poussés à développer les aspects de leur nature qui sont réprimés par la socialisation stéréotypée. Réalisé avec soin, cet idéal peut servir les objectifs humains. Il sera mieux réalisé si les traits appréciables et vraiment humains des femmes et des hommes sont reconnus et respectés pour ce qu'ils sont, si les gens se permettent et permettent à ceux et à celles dont ils influencent la vie, de développer les traits traditionnellement considérés comme appartenant au sexe opposé, mais qui sont latents dans toutes les natures.

Comme idéal, l'androgynie peut cependant aussi être nuisible. C'est surtout le cas lorsque devenu un tout, cet idéal incite les femmes à nier et à supprimer leurs traits distincts en s'efforçant de devenir plus masculines (au sens traditionnel du mot) que les hommes. Épouser exactement le stéréotype des mâles est l'avatar qui arrive souvent aux femmes luttant pour l'égalité. En agissant ainsi, les femmes risquent de nier les meilleurs aspects de leur propre nature afin de montrer aux hommes qu'elles peuvent, mieux qu'eux, faire tout ce qu'ils peuvent faire. Cette démarche en apparence égalitaire est elle-même une forme de sexisme déplacé. On continue à maintenir la masculinité comme norme, la femme se contentant d'être masculinisée.

Cependant, en ce qui concerne la politique publique, la reconnaissance de l'androgynie peut receler une importance virtuelle considérable. Car une politique publique qui adhérerait suffisamment au principe de l'androgynie serait égalitaire d'une façon très significative. Notamment, elle reconnaîtrait la nécessité pour les hommes comme pour les femmes de se préoccuper de la famille. Il ne devrait alors surgir aucun conflit, soit pratique soit ontologique, entre le fait d'être profondément absorbé par les soins qu'exigent les enfants et les soucis qu'ils procurent et le fait d'être en même temps une participante dévouée et estimée dans le monde public du travail. Ces conflits prennent des directions opposées, en ce moment, à cause des stéréotypes masculins et féminins. Les hommes ont tendance à se sentir obligés de négliger leurs responsabilités familiales pour privilégier leur emploi, tandis que les femmes se sentent souvent forcées de mettre leur famille au premier rang, au détriment de leurs engagements publics.

Dans une société égalitaire de type androgyne, où la politique sociale en reflèterait le principe par des mesures pratiques, de telles façons d'être qui entraînent la division ne seraient plus nécessaires. Une telle politique prendrait comme point de départ une reconnaissance de la réciprocité nécessaire entre les dimensions publiques et privées de la vie des individus, supprimant ainsi les situations de choix insupportables. L'égalité serait alors exactement ce qu'il nous faut. Une telle façon de repenser la société selon les principes androgynes exige cependant une révision ontologique profonde. Les mesures pratiques utiles temporairement, ne seront que superficiellement valables si elles ne reposent pas sur une réflexion nouvelle et radicale concernant les présuppositions ontologiques et épistémologiques qui rendent de telles mesures nécessaires. Sans une réflexion nouvelle et radicale, il est probable que les mesures pratiques n'aient qu'un effet transitoire.

L'AUTONOMIE

C'est surtout en regard de l'autonomie que les féministes affirment plus volontiers la nécessité que les femmes deviennent les égales des hommes. Il est facile d'en voir les raisons car de nos trois modèles, c'est l'autonomie qui semble le plus immunisé contre le changement. C'est au niveau de l'autonomie que les deux sexes ont été différenciés avec le plus de persistance et d'injustice. Les hommes ont été socialisés et instruits en vue de l'indépendance, de l'activité et de la reconnaissance publique. Les femmes, au contraire, ont été socialisées et instruites en vue d'occuper une place bien limitée par le monde des hommes. Afin qu'elles puissent y parvenir, elles ont été instruites dans une façon d'être qui exige l'abnégation de soi, la passivité, la dépendance et l'intimité. Ce manque d'autonomie est au coeur même de l'inégalité entre les sexes. Il n'est alors guère étonnant que la réalisation de l'autonomie soit donnée comme le but féministe central le plus incontestable.

Néanmoins, la puissance de l'autonomie comme idéal est limitée elle aussi, bien que ce genre de limitation provienne autant d'inaptitudes humaines générales que de son échec à bien servir les objectifs des femmes.

Comme dans la vertu aristotélicienne, l'autonomie est une façon d'être dont on jouit mieux selon un juste milieu. L'autonomie totale n'est ni désirable ni possible. Le manque total d'autonomie, par contraste, est dégradant et réduit à l'esclavage. Le premier déluge de la pensée féministe est maintenant passé, où l'on visait à l'autonomie absolue entendue comme le fait d'être dégagée de l'éducation des enfants et des responsabilités envers les hommes. Après avoir été le but principal de la femme "libérée", une autonomie plus modeste semble poindre comme but raisonnable. Il devient alors urgent de considérer plus profondément la qualité des relations humaines, et d'établir de bonnes relations tout à fait personnelles dans le domaine privé et dans le domaine public du

marché du travail. Un changement total de pensée conduit cette nouvelle génération de féministes à réaffirmer une vérité importante sur la nature humaine que l'ancienne génération avait niée dans sa ferveur idéologique. On insiste sur le fait que fondamentalement les êtres humains sont des êtres sociaux, dépendants les uns des autres pour les soins et pour la nourriture à toutes les étapes de la vie. Les bonnes relations entre personnes sont en effet essentielles à l'épanouissement de l'être humain. Même la "sororité" affirme ce fait. Il ne s'agit pas ici cependant du seul choix possible. Si on parvient à faire de la solidarité humaine le fondement de relations équilibrées et créatives, mettant un terme aux relations plus ou moins ouvertement destructrices (comme les féministes "maternelles" Nancy Chodorow, Dorothy Dinnerstein et Sara Ruddick encouragent les femmes à le faire), les bonnes relations avec soutien mutuel pourraient alors se réaliser avec les enfants et aussi avec les hommes, avec autant de réalisme que chez les amies et les collègues féministes.

C'est en ce contexte que l'égalité devient une valeur cruciale: les bonnes relations exigent une égalité à plusieurs niveaux, et des modes de vie meilleurs tant pour les femmes que pour les hommes. Cela ne veut pas dire qu'au plan privé et domestique, on demanderait aux femmes exactement ce que les hommes ont toujours fait dans une telle relation. Par exemple, s'attendre à ce que l'autre membre du couple soit à ses petits soins et le serve, lui laissant faire les travaux domestiques et le soin des enfants, sans obligation publique sauf celle de cultiver une intelligence vide et un corps séduisant. Cela ne veut pas dire que les femmes devraient chercher à promouvoir leur carrière, tout en laissant les hommes à la maison faire à leur tour carrière du mariage. L'égalité veut dire ici la réciprocité, où chacun accepte des compromis en ce qui concerne son temps, sa convenance, son confort, son succès, par considération d'un bien plus grand: la relation. C'est seulement pour une relation comme celle-là qu'il vaut la peine de renoncer à une partie d'autonomie. Là où une telle relation est possible, les récompenses en termes de bien-être humain sont plus grandes que celles d'une autonomie isolée. Une telle relation

comporte un soutien mutuel, la solidarité et l'amitié profonde entre les femmes et des relations potentiellement bonnes que les femmes commencent à établir avec les hommes. Il est vraisemblable aussi que les relations entre les hommes pourraient être meilleures en raison de cette nouvelle perspective. Il s'agit, alors, d'effectuer un juste équilibre entre les valeurs de l'autonomie et celles de la communauté.

Au niveau pratique des relations humaines, il est facile de voir pourquoi l'autonomie absolue n'est pas un objectif valable. Mais les mesures qui transformeront véritablement les relations humaines et la société entière ne seront possibles que sur la base d'un approfondissement de la question de l'autonomie et de sa valeur. Cela ne doit pas être étudié seulement au niveau pratique, politique et moral. Il faut s'interroger de manière plus radicale, au niveau de l'ontologie et de l'épistémologie, sans quoi les réponses pratiques apportées aux imprécations féministes risquent de demeurer ponctuelles et transitoires.

Au risque de trop simplifier, on peut affirmer que la tradition ontologique et épistémologique est masculine dans sa structure et dans son contenu. Cette assertion se démontre simplement: par l'absence ou par l'invisibilité des femmes ayant contribué à l'ontologie et à l'épistémologie à travers l'histoire de la pensée occidentale. Cet argument gagne en crédibilité depuis les découvertes psychanalytiques des féministes comme Chodorow et Dinnerstein. Ces dernières démontrent qu'il existe une différenciation entre les hommes et les femmes dans tous les aspects structurels de la connaissance de l'être, comme le remarque aussi Carol Gilligan dans ses études sur la maturation morale. On indique que cette différenciation résulte des différences fondamentales dans le processus visant à créer les personnalités mâles et femelles, processus fondé sur la complexité de la maturation sexuelle au sein des structures de la famille occidentale et des procédés de socialisation qui s'y rattachent. Au cours de ce processus, les garçons apprennent à réprimer leurs traits "féminins", y compris une grande partie de leurs capacités d'instaurer des

relations humaines. L'accent est mis sur leur capacité de contrôler et d'être en contrôle. Les jeunes filles, au contraire, grandissent en cherchant à établir des relations humaines, même si cela se fait aux dépens de leur autonomie. La manière par laquelle l'indépendance masculine (opposée à l'attachement féminin) caractérise les théories de la connaissance dominant la philosophie occidentale commence à être explorée, par exemple, par des penseurs comme Sandra Harding, Nancy Hartsock et Jane Flax. Expliquons donc brièvement comment ces philosophes mettent en évidence un défi relatif au rôle de l'autonomie comme objectif central de l'épistémologie dominante. Car cet objectif reflète la séparation ontologique par laquelle la majorité des philosophes mâles, et des personnes mâles en général, ont été élevées en Occident.

Par un courant révélateur de la pensée philosophique qui remonte au moins jusqu'à Platon, qui se manifeste remarquablement chez Descartes et dans la pensée rationaliste et, sous un autre aspect, dans la pensée positiviste, on conçoit celui qui possède la connaissance vraie comme quelqu'un qui doit être vraiment autonome dans sa recherche de la connaissance. Ce n'est que de cette manière qu'il peut se mériter la désignation de "connaisseur" et que les fruits de ses efforts se méritent la désignation de "connaissance". La vraie connaissance ne s'obtient que par les efforts indépendants, solitaires et autonomes d'un connaisseur individuel qui aborde le monde et/ou se sert de sa raison sans partialité et sans aide, - y inclus l'aide des sens dans les traditions platoniques et rationalistes. Pour Platon, la raison est autonome si elle se libère de l'embarras du corps, menaçant de prendre le penseur au piège en le submergeant dans le monde matériel. Pour Descartes, l'être pensant "se constitue et se maintient tout à fait par soi-même" (Flax, p. 259). Dans la conception cartésienne de la personne rationnelle, soutenue par la pensée seule, l'être humain n'a pas besoin de relations sociales, ni pour développer ni pour maintenir son être. Autant pour Hobbes que pour Rousseau, n'importe quelle sorte de dépendance affaiblit et corrompt les êtres humains. Quant

au but positiviste d'une connaissance irréfutable et vérifiable, on l'atteint seul, par observation indépendante. Les efforts cognitifs du connaisseur et leurs fruits ne sont valables qu'en s'extirpant des circonstances particulières, historiques, géographiques, culturelles, personnelles, physiques ou interactionnelles.

Cette façon de penser domine, mais ce n'est pas la seule. On pourrait interpréter l'approche de Wilhelm Dilthey au sujet des Geisteswissenschaften, mais aussi la phénoménologie et l'herméneutique, comme autant de manières de connaître qui proscrivent cette séparation entre le sujet et l'objet pour souligner plutôt l'importance de leur réciprocité. Et cela est vrai aussi, bien qu'avec quelques différences d'interprétation, du pragmatisme. Mais l'idée que la connaissance doit être autonome est si répandue qu'elle a laissé une marque profonde dans la théorie de la connaissance.

Comme le fait remarquer Sandra Harding, insister doctrinairement sur l'autonomie de la connaissance équivaut à déclarer que la tendance naturelle de l'homme consiste à chercher la vérité, la rationalité et la validité et qu'on doit limiter l'analyse aux erreurs commises et aux obstacles rencontrés par cette tendance naturelle (p. 315). Ces obstacles seraient les prétendues distorsions introduites par les particularités de l'existence humaine. Les corps physiques, dans des temps et des endroits précis, exposent les humains à l'influence d'autres êtres tout aussi faillibles. Une fois que la transcendance par-delà ces obstacles est atteinte, la vraie connaissance abstraite, universelle et humaine est possible. En ce contexte, les différences entre les sexes et les genres ont été longtemps perçues comme des obstacles qui doivent être effacés et vaincus afin de parvenir à la connaissance. Selon un tel point de vue, les différences cognitives créées par le sexe et par le genre sont soit ignorées soit justifiées comme une partie de ce qu'il faut transcender au nom de l'universalité.

Cette insistance sur l'autonomie conduit dès lors à une conception de la connaissance qui n'a que très peu de rapports avec l'expérience humaine vécue. Pour acquérir la connaissance qui mérite ce nom, les êtres humains doivent ignorer, vaincre ou transcender les aspects les plus essentiellement humains de leur existence. Il s'ensuit que la théorie épistémologique ne peut guère éclairer les préoccupations des êtres humains dans leurs efforts pour connaître le monde. Cet apprauvissement épistémologique est profondément enraciné dans ses origines masculines. Comme les enfants mâles doivent apprendre à renier leurs relations avec leur mère, avec d'autres personnes, avec leur propre nature physique, ils créent une connaissance et des théories de la connaissance qui reflètent cette poussée vers l'autonomie en tant que détachement à l'égard des réalités pourtant plus urgentes et plus satisfaisantes de la vie humaine.

En dépit de sa brièveté, ce récit suggère au moins quelques raisons de penser que l'épistémologie masculine et l'ontologie qu'elle reflète n'ont guère de relation avec l'expérience féminine. Et ce qui est plus important pour notre propos, il montre pourquoi il ne saurait s'agir d'une forme d'autonomie que les femmes devraient vouloir chercher à acquérir pour être les égales des hommes. Le vouloir serait nier et abandonner beaucoup trop.

Autrement dit, nous n'avons pas besoin d'une épistémologie féministe qui ferait aux femmes une place égale à l'intérieur du paradigme dominant. Nous avons plutôt besoin d'une révolution épistémologique reconnaissant le système envahissant du sexe et du genre dans l'ontologie et dans l'épistémologie. Car c'est justement l'incapacité de l'épistémologie traditionnelle de traiter des implications épistémologiques et ontologiques de ce système qui engendre les tensions sérieuses de ce paradigme. Et les femmes, à juste titre, ne veulent pas assumer la responsabilité d'un paradigme profondément défectueux, même en tant que praticiennes égales à l'intérieur de celui-ci.

Une reconnaissance de l'influence inévitable du système du sexe et du genre conduit fatalement à la question de savoir s'il y eut jamais des actes ou des pensées véritablement humains, plutôt que des actes ou des pensées masculins ou féminins. Il n'est pas possible d'échapper à cette question. En reconnaissant l'importance capitale de ces faits, on en vient à conclure qu'un point de vue féministe ne chercherait pas l'égalité dans le sens d'une équivalence avec un point de vue masculin et ce serait justement là sa valeur et sa force.

En raison des limites sérieuses de la philosophie traditionnelle dans sa capacité de comprendre et d'expliquer l'expérience des femmes, les femmes ne devraient pas vouloir devenir des praticiennes égales à l'intérieur de ce paradigme. Il ne s'agit pas non plus de recommencer en fonction d'une philosophie féministe séparée et distincte. Il s'agirait plutôt d'en arriver à connaître les racines ontologiques de cette impulsion vers l'autonomie qui demeure à bien des égards si antipathique à la femme et qui engendre tant d'aliénation et de malaise chez l'homme. Car il est fort plausible, comme le soutient Jane Flax, que les êtres humains seraient "créés dans et par les relations avec les autres" (p. 250). Dès lors, d'une révision profonde des manières de penser et de structurer les relations humaines, surtout les relations de parentage et la structure familiale, pourraient émerger progressivement des formes différentes de la nature humaine. Idéalement, la réciprocité prendrait alors la place de l'autonomie absolue dans les relations humaines, partant dans l'acte de connaître et de faire des êtres humains. Ceci pourrait, en fait, donner naissance à l'égalité qu'il nous faut.

L'AUTORITÉ

L'insistance sur la notion de séparation et de contrôle dans la socialisation masculine semble aussi à la source du thème trop connu de l'autorité dans les sociétés occidentales, où les figures d'autorité sont la plupart du temps des mâles. On sait trop bien aussi comment ce qui

commence comme autorité peut croître et changer dans une façon d'être autoritaire, entraînant généralement des conséquences malheureuses pour ceux ou pour celles qui vivent sous cette domination en privé ou en public. C'est tout à fait l'antithèse de la structure sociale égalitaire. Comme mode autoritaire, rien n'est recommandable dans l'autorité masculine, rien, pour les femmes, ne se présente comme digne d'émulation égalitaire.

En revanche il existe une interprétation valable de l'autorité qui en fait un objectif digne de poursuite quand on pense à une manière d'être, de connaître et de faire qu'historiquement les femmes ont rarement possédée. Ceci découle, en partie, de la longue invisibilité des femmes dans le domaine public, où l'être autoritaire vient en général à être reconnu. A son tour, ce manque d'autorité dans la vie publique découle du manque d'autorité dans le domaine privé et domestique où de longue date la déférence à l'égard d'un mari patriarche et autoritaire a été trop donnée comme le devoir d'une femme. Il est d'ailleurs curieusement ironique et même tragique qu'une telle déférence soit requise même envers l'homme le moins intelligent, le moins sensible et le moins avisé. Envers l'homme, en un mot, qui n'a aucune autorité dans l'acception valable du terme, ses prétentions ne relevant que de traits biologiques.

Pour qu'une égalité valable soit atteinte, les femmes doivent être aussi libres et aussi capables de devenir des personnes autoritaires que les hommes l'ont été depuis longtemps et ceci, non seulement au sens pratique, mais surtout au sens ontologique plus profond. Un changement aussi radical et révolutionnaire ne peut pas se faire rapidement. En outre, les efforts requis pour acquérir une manière d'être autoritaire sont plus problématiques que ceux visant à réaliser une manière d'être androgyne ou autonome. Car il existe une pénurie remarquable de modèles féminins comme personnes d'autorité. Cela est sans doute le cas aussi pour les modèles d'êtres androgynes et/ou autonomes, mais à cause de son aspect public la situation est notablement différente dans le cas de l'autorité.

Pourtant l'influence des modèles permettant d'acquérir un sens de soi-même est d'une importance capitale. Le jeune homme aristotélicien qui aspire à la vertu, définit cette dernière par l'observation des citoyens vertueux de la polis grecque. Grâce à cela, il parvient à comprendre quelque chose des raisons qui existent pour définir les modèles d'inspiration. Les femmes n'ont pas connu de tels modèles; les femmes de la polis grecque ne pouvaient pas être vertueuses, surtout au sens public d'une autorité reconnue. Et ceci n'est que le commencement d'une longue histoire d'invisibilité féminine dans le modèle de l'être autoritaire, ce qui n'implique pas que seul le recours imitatif aux modèles permette de développer ses aspirations. Si tel était le cas, il n'y aurait jamais eu de mouvement féministe. Il n'en demeure pas moins extrêmement difficile d'effectuer des changements profonds quant aux possibilités ontologiques, quand on est toujours dans la position de définir ses aspirations en termes de possibilités qui ne semblent jamais avoir été disponibles à d'autres personnes comme soi-même. C'est peut-être une raison pour laquelle tant de femmes qui ont réussi dans la vie publique - et dont Margaret Thatcher n'est qu'un exemple - l'ont fait en choisissant de lire l'idéal autoritaire au sein de sa structure entièrement masculine. Ces femmes n'atteignent alors qu'une égalité nominale avec les hommes, c'est-à-dire l'égalité au pire sens du terme. En s'efforçant d'être exactement comme les hommes, elles ne contribuent pas à la révision des manières de penser et de structurer la vie de la femme. La prétendue égalité à laquelle elles parviennent n'est pas l'égalité qu'il nous faut.

Si être égales veut dire être identiques aux hommes, alors ce n'est pas un but qui mérite beaucoup d'efforts. Les idéaux de l'androgynie, de l'autonomie et de l'autorité sont des idéaux valables, quand on les interprète d'une manière telle qu'ils rendent possible l'émergence d'une identité féminine où les meilleures qualités humaines peuvent fleurir. Les femmes n'obtiendront pas ce résultat en essayant simplement d'atteindre ce que les hommes ont toujours atteint jusqu'à maintenant. L'égalité en ce sens ne suffit pas.

OUVRAGES DE RÉFÉRENCE:

Nancy Chodorow, The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender, Berkeley, Californie: University of California Press, 1978.

Margrit Eichler, The Double Standard: A Feminist Critique of Feminist Social Sciences, Londres: Croom Helm, 1980.

Jane Flax, "Political Philosophy and the Patriarchal Unconscious: A Psychoanalytic Perspective on Epistemology and Metaphysics", dans Sandra Harding et Merrill B. Hintikka, édit., Discovering Reality, Synthese Library, volume 161, Dordrecht, Hollande: D. Reidel Publishing Company, 1983, p. 245-281.

Carol Gilligan, In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1982.

Sandra Harding, "Why Has the Sex/Gender System Become Visible Only Now?", dans Sandra Harding et Merrill B. Hintikka, édit., Discovering Reality, Synthese Library, volume 161, Dordrecht, Hollande: D. Reidel Publishing Company, 1983, p. 311-324.

Nancy C.M. Hartsock, "The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism", dans Sandra Harding et Merrill B. Hintikka, édit., Discovering Reality, Synthese Library, volume 161, Dordrecht, Hollande: D. Reidel Publishing Company, 1983, p. 283-310.

LA CONDITION NATALE

Françoise Collin
Institut supérieur de formation sociale
Université libre de Bruxelles

Le concept d'égalité semble devoir s'inscrire tout naturellement dans une réflexion portant sur la différence des sexes. Pourtant, loin d'y jouer un rôle déterminant, il vient plutôt la déporter. Il n'a d'ailleurs pas été et n'est pas un concept fondateur du récent féminisme, même s'il intervient dans le cadre de revendications déterminées: égalité de chances, égalité dans l'emploi... et s'il trouve aisément sa place dans le discours politique. Il appartient plus à l'ordre de la stratégie que de la pensée.

Sans doute chacun(e) se déclare-t-il (elle) égalitaire, comme il (elle) se déclare pacifiste. C'est un must, comme on dit en français. Mais que recouvre cette déclaration de principe?

Les réticences que je formulerai à l'égard du concept d'égalité ne concernent pas seulement ses modalités d'application - le fait que, concept idéologique, il a recouvert au cours de l'histoire et recouvre encore les pires inégalités et les pires injustices -: elles concernent aussi sa validité intrinsèque.

Dans beaucoup de sociétés, l'égalité proclamée ne concerne qu'une certaine catégorie d'individus, les autres étant exclus de son bénéfice. Ainsi dans la cité grecque par exemple, elle ne s'applique qu'aux hommes libres, ignorant les esclaves et les barbares. Dans l'Europe contemporaine, l'égalité politique exprimée par le suffrage dit universel, excluait les femmes jusqu'à tout récemment. Aujourd'hui encore, des lois nationales et des dispositions internationales imposent une égalité de traitement entre les sexes recouvrant des inégalités de fait nombreuses.

"Tous les hommes sont égaux" a toujours signifié: "tous les hommes d'une certaine catégorie (de sexe, de race, de classe, de fortune) sont égaux". L'égalité, énoncée dans sa généralité, est toujours limitée à des domaines précis qu'il convient de circonscrire. Les êtres humains, étant tous profondément différents et étant situés différemment dans la vie sociale, ne peuvent être qu'inégalement égaux. C'est en raison de ce fait que la notion d'égalité est complétée par la notion de différence et donne lieu à sa version assouplie d'égalité dans la différence.

Mais on sait comment la catégorie de différence et en particulier de différence sexuelle a pu fonctionner à son tour comme justification de toutes les inégalités. Au lieu de rendre le principe d'égalité plus apte à exprimer les situations concrètes, elle ne fait qu'en entériner les failles. Car la différence n'est pas, comme on le voudrait, le constat d'un fait naturel: c'est une construction des uns quand ils définissent les autres, pour les fixer dans des déterminations opportunes, les englobant ainsi dans l'idéal égalitaire tout en les tenant à distance.

Ainsi définie par les uns à propos des autres, la différence opère généralement comme particularité par rapport à la généralité ou comme exception par rapport à la norme. Hommes et femmes ne sont pas différents de la même manière et il est sous-entendu que ce sont les femmes qui sont différentes des hommes. De même ce sont les noirs qui sont différents des blancs, ou les bretons des parisiens. C'est d'ailleurs sur ce postulat implicite que se développent les sciences humaines, de la psychanalyse à l'ethnologie, en passant par l'histoire et la sociologie. De manière révélatrice, les différents se sont vus peu à peu définir en termes de minorités, même quand ces minorités étaient constituées de majorités numériques, comme dans le cas des femmes.

Le féminisme, en prenant les femmes comme matière privilégiée de sa pensée et de son action, a pu consolider leur position relative. L'affirmation répétée du "problème des femmes", exploré sous ses différents

aspects, pourrait en effet laisser entendre qu'il n'y a pas de "problème des hommes" et que la masculinité n'est pas une différence au même titre que la féminité ou par rapport à elle. Cette approche, toute ambigue qu'elle soit, est cependant un passage obligé pour tous les "opprimés" contraints de se définir d'abord là où ils ont été fixés. Les femmes ne peuvent se prononcer qu'à partir de la place qui leur a été assignée historiquement, pour la mieux connaître, la récuser et récuser par là même tout "emplacement".

Égalité de principe ou égalité dans la différence, l'égalité ne peut consister pour les différents qu'en un processus d'égalisation qui leur permette d'accéder peu à peu aux droits et aux valeurs majoritaires. Ainsi égalité dans le travail ou dans l'accès aux études signifie accès au travail et aux études tels qu'ils ont été définis par "les mêmes". ...L'égalité est un principe d'assimilation, non un principe de transformation sociale. Elle ne recouvre pas seulement des inégalités de fait mais favorise la constitution d'un modèle unique ou du moins exemplaire d'humanité, extensible et exportable. Historiquement, celui de l'homme blanc, occidental sinon européen, concept clé des temps modernes qui en justifie l'ethnocentrisme et le phallocentrisme. C'est par rapport à ce modèle qu'on peut être égal (ou inégal).

Ainsi le concept d'égalité, idéalement libérateur, est-il porteur d'uniformité dès qu'il sort du cadre déterminé de certains domaines. Il tend à raboter les différences vivantes, sans éliminer pour autant les injustices. Dans la société moderne, il a favorisé et valorisé la formation d'un comportement homogène des individus dans une société dite de masse. Le principe d'égalité donne lieu à un scénario égalitaire plus apparent que réel, consistant le plus souvent en une homogénéisation des habitudes qui dissimule plus qu'elle ne résout les disparités. Etre égal aux dominants signifie pour les dominés acquérir les mêmes objets ou des objets similaires, non bénéficier du même statut.

Si l'égalité n'a pas été un concept fondateur du néo-féminisme, c'est bien que l'objectif de celui-ci n'est pas l'assimilation des femmes au monde masculin et à ses valeurs. D'une part, parce que l'assimilation ou l'égalisation n'a pas de sens dans des domaines spécifiques comme celui du corps (viol, avortement, reproduction), d'autre part parce que, même dans d'autres domaines, celui du travail par exemple, elle n'a jamais représenté un but en soi. L'exigence du travail égal et du salaire égal a toujours été assortie d'une exigence de transformation des conditions mêmes du travail et de sa place dans la vie individuelle et sociale. D'une manière générale, le néo-féminisme n'ambitionne pas la simple entrée des femmes dans le monde existant à prédominance masculine, même si cette entrée constitue un de ses objectifs à court terme. La différence que ce mouvement soutient n'est pas celle d'une exception par rapport à la règle, d'un écart par rapport à la norme, d'un manque par rapport au plein; elle ne se formule pas en termes négatifs (tels ceux de Freud concernant l'envie du pénis).

Car ce dont manque une femme, ce n'est pas de l'homme, de ses attributs ou de son monde, mais d'elle-même. Et c'est d'être exclue d'elle-même qu'elle a historiquement souffert. Exclusion qui a pu être traduite par certains courants en termes d'exclusion d'un territoire propre (la spécificité) mais qui sera pensée ici en termes d'exclusion de sa capacité d'être sujet, et sujet parlant.

Quand les femmes recourent au concept d'égalité, ce n'est donc pas qu'elles veuillent être égales aux hommes, c'est-à-dire identifiées à eux, mais égales à elles-mêmes, toute la question consistant à cerner ce même d'elles.

La pluralité

Si nous nous demandons donc à quelles conditions le concept d'égalité pourrait avoir sens dans le cadre de la différence des sexes et

de sa problématique, nous répondrons que la véritable égalité n'est pas le partage de droits et de biens définis unilatéralement, mais le partage de la position de sujet éthique, politique, historique, c'est-à-dire la possibilité pour les femmes, pour chaque femme, de n'être pas seulement bénéficiaire des avantages et des désavantages sociaux mais aussi et surtout d'être reconnue dans sa position originaire, génératrice, position que toute l'histoire lui a déniée en réduisant en elle la force du commencement à la maternité strictement biologique. On voit - comme le constate Hannah Arendt - la Bible même hésiter à ce propos entre deux versions: l'une selon laquelle Dieu crée l'homme et tire de lui la femme, l'autre selon laquelle Dieu crée d'emblée l'être humain double, homme et femme.

C'est ce partage originaire du sujet dès lors pluriel que je voudrais aborder ici, dans le voisinage de deux pensées contemporaines, celle d'Emmanuel Levinas et celle d'Hannah Arendt, qui nous éclairent indirectement sur ce qui est philosophiquement en jeu dans la question de l'égalité quand elle est posée dans le contexte de la différence des sexes. Car il n'y a d'égalité véritable que dans un dialogue où prennent place deux, plusieurs voix, dont aucune ne commence ni ne finit l'entretien. Et il n'y a de pluralité que si elle n'élude pas cette première division qu'est la division sexuée. Car, pour le même, l'autre sexe n'a pas été jusqu'ici véritablement autre: tout au plus son autre, rapporté à soi.

Ce temps est donc celui de la venue de l'autre. Et désormais, pour les hommes du moins "la passivité est une tâche" si on entend par passivité la capacité d'être atteint par une initiative venue d'ailleurs.

Pour Levinas, qui l'a pensé mieux que quiconque, le sujet est d'emblée pluriel. L'être est altérité, altération de l'un, quand deux ou plusieurs humains entrent en relation "en s'absolvant dans la relation". L'expérience la plus radicale est celle de la résistance de l'autre comme visage, comme parole, résistance au même, à l'un d'une personne ou du discours totalisant.

Être au monde pour l'humain, c'est éprouver cette irréductibilité de l'autre qui en appelle à moi et me conteste, sans m'efforcer d'en réduire la tension, fût-ce par la subtile médiation d'un mouvement dialectique.

Il y a de l'autre, et l'autre échappe nécessairement dans le processus de son apparition. Je ne puis entrer en rapport avec l'autre que comme étranger, dans l'expérience du dérobement de ce qui se donne. Je ne suis pas à l'origine du monde, ni de l'autre: je ne puis qu'établir avec lui un dialogue, dialogue qui, à la différence du discours unificateur, est d'emblée dédoublement. Personne n'en détient le premier ou le dernier mot. Il n'y a pas de premier ou de dernier mot. Constituer un lien dit social c'est faire place à l'incommensurable.

Il ne faut pas se méprendre sur le statut de l'altérité dans l'oeuvre de Levinas. L'autre n'est pas autre par la détermination de caractéristiques ou de qualités différentes des miennes, comparables aux miennes et éventuellement complémentaires. L'autre est autre en tant qu'il est, non en tant qu'il est ceci. Son altérité exclut donc toute comparaison, toute réduction à un commun dénominateur. L'altérité est étrangeté, et je ne puis la définir pour m'en rendre maître. Entrer en rapport n'est jamais comprendre. C'est par la parole, comme parole plurielle, toujours alternée, toujours altérée dans le dialogue, que ce rapport trouve son espace décentré.

La pluralité évoquée ici n'est pas ou pas seulement la pluralité d'individus, celle du nombre, dénombrable donc, mais la pluralité inscrite dans l'être même, que le dialogue révèle et supporte. Cette expérience originaire de la pluralité destitue le parlant de toute prétention fondatrice, parler consistant toujours déjà en une écoute. L'être comme pluralité entame la prétention du sujet fondateur, empirique ou transcendantal.

Le commencement est partout et nulle part, partout où un visage apparaît, partout où la parole renaît et s'interrompt. L'infini est cette interruption ou plus exactement la dyssymétrie.

Une telle pensée fait nécessairement résistance aux entreprises philosophiques totalisantes et aux entreprises politiques totalitaires, qui ne sont sans doute pas sans liens. Totalitarisme nazi ou stalinien de l'histoire, totalitarismes plus insidieux de la pensée, totalitarismes du social dans l'obstination à ramener au même de la langue de bois et de la main de fer, là où l'égal se résout en manipulation d'unités réduites à l'homogène et où l'obsession de la quantité réduit toute différence qualitative.

L'égalité n'est pas un concept lévinassien et ce n'est pas l'égalité qui fonde le rapport à l'autre, mais plutôt l'hétérogénéité, l'autre m'appelant de toute sa hauteur et de toute sa distance, sans que je puisse le ramener à moi ni le classer dans un ensemble. Dès que l'autre parle, dès qu'il tourne vers moi son visage, il descelle l'espace et le temps. Qui est-ce? N'est-ce pas à son égard une bonne question, qui n'a de réponse que dans la vie du rapport lui-même?

Abordant dans Totalité et Infini le thème de l'altérité sexuée, ce qui n'est pas si courant parmi les philosophes, Emmanuel Levinas le réfléchit dans le cadre de sa philosophie. "La sexualité n'est en nous ni savoir ni pouvoir, mais la pluralité même de notre exister ... Par la sexualité, le sujet entre en rapport avec ce qui est absolument autre".[1]

La relation sexuée apparaît donc ici comme l'emblème de toute relation, puisque, dans la plus grande proximité, elle maintient l'épreuve de l'étrangeté. Il peut sembler banal de dire qu'elle est l'épreuve de la dualité, mais cette banalité n'est qu'apparente puisque dans toute notre histoire et toute notre culture, il semble qu'il n'y ait jamais eu qu'un

seul sexe et un seul désir. Cette affirmation générale d'Emmanuel Levinas est donc d'importance car elle va à l'encontre de la tradition qui cherche ou croit lire dans la relation sexuée l'espoir de l'un.

Pourtant, après s'être prononcé de la sorte sur "la sexualité" en général, comme forme de l'altérité, Levinas aborde en phénoménologue la relation concrète à l'autre sexe. Il pose d'emblée celui-ci comme sexe féminin - c'est un homme qui parle - mais sans surmonter cette position pour en imaginer, fût-ce un instant, la réciproque. Dans toute sa phénoménologie de l'éros, l'autre sexe n'est jamais le sexe masculin, ce qui semble conférer implicitement à celui-ci une position privilégiée, ou en tout cas première. Le féminin reste bien le "deuxième sexe". L'aimé est toujours une aimée, l'aimant jamais une aimante. La répartition de l'actif et du passif ne connaît pas de renversement.

De plus, alors que le propre de l'altérité de l'autre est de ne pas résider dans ses déterminations, la citation du féminin est aussitôt assortie d'une série de considérations visant à le situer et à le définir, sinon à le mettre à sa place. L'autre comme féminin sort de la définition ontologico-éthique de l'altérité pour se voir assigner un site culturellement marqué. Le féminin devient un thème. Thème connoté de la manière la plus traditionnelle, et confortant la tradition, puisque les termes qui le qualifient sont ceux de "fragilité", "non-signifiance", "tendre", "beauté", "animalité irresponsable", "enfance sans responsabilité", "hospitalité", "cette tête coquette", "cette jeunesse", "cette pure vie un peu bête"... même si la femme est dite aussi "interlocuteur, collaborateur et maître supérieurement intelligent, si souvent dominant les hommes dans la civilisation masculine où il est entré".[2]

Dans un entretien ultérieur avec Philippe Nemo, Emmanuel Levinas revient quelque peu sur ces textes "où le moi du sujet est posé dans sa virilité et où est même recherchée - est-ce pur anachronisme? - la structure ontologique de la féminité ..." et il ajoute "peut-être ... toutes

ces allusions aux différences ontologiques entre le masculin et le féminin paraîtront-elles moins archaiques, si, au lieu de diviser l'humanité en deux espèces (ou en deux genres), elles voulaient signifier que la participation au masculin et au féminin était le propre de tout être humain. Serait-ce le sens de l'énigmatique verset de la Genèse I, 25: "homme et femme il les créa"?"[3]

L'altérité est, dans la pensée de Levinas, d'ordre éthique. Mais il ne faut pas confondre l'éthique avec le privé. Cette altérité est, pour Emmanuel Levinas, la structure même du rapport social et de la constitution d'un monde à la fois commun et hétérogène. Or, l'altérité sexuée, telle qu'elle s'affirme dans l'ordre de l'amour et de la volupté, forme en quelque sorte une encoche dans le social: elle est même dite a-sociale, infra-sociale ou supra-sociale en cela. De sorte que l'altérité amoureuse ou érotique, ici décrite comme relation au féminin (à l'aimée), ne coincide pas exactement avec l'altérité éthique constitutive du social: elle y produit une réserve qui est celle du privé dont la structure démunie est spécifique. Peut-être faut-il rattacher cette ambiguité à la nature ambigue et même équivoque de l'amour (érotique) qui ressortit tout à la fois à l'ordre du besoin et du désir, de la concupiscence et de la transcendance et, d'une certaine manière, de la personne et de la chose.

"Le rapport qui, dans la volupté, s'établit entre les amants, foncièrement réfractaire à l'universalisation, est tout le contraire du rapport social. Il exclut le tiers, il demeure intimité, solitude à deux, société close, le non-public par excellence. Le féminin c'est l'Autre, réfractaire à la société, membre d'une société intime, d'une "société sans langage" écrit Emmanuel Levinas.[4]

La natalité

Mais il est une autre modalité de l'altérité, liée d'ailleurs à l'altérité sexuée et que Levinas nomme "la fécondité" (Hannah Arendt la nomme, en termes qui relèvent davantage de l'expérience féminine, "la naissance").

"Dans le fait biologique de la fécondité se dessinent les linéaments de la fécondité en général, comme relation d'homme à homme et du Moi avec soi, ne ressemblant pas aux structures constitutives de l'État..."[5] (Et on trouve chez Hannah Arendt une semblable référence au caractère emblématique du biologique car la vie, si elle est nature, zoé, est aussi bios).

La fécondité du moi, c'est la transcendance même, écrit encore Levinas, qui développe une phénoménologie de la paternité très éclairante en ce qu'elle montre comment le fils est, en même temps que la prolongation du père, son altération, "une relation du moi avec un soi qui cependant n'est pas moi". Aucune épreuve n'est plus vitalement celle de l'étrangeté et de la séparation puisqu'elle est un arrachement de moi à moi, une sortie à partir de moi, une perpétuation qui est en même temps une nouveauté radicale. "Le fils reprend l'unicité du père et cependant demeure extérieur au père: le fils est fils unique. Non par le nombre. Chaque fils du père est fils unique, fils élu".[6]

On remarquera que dans cette trop courte mais très belle analyse de la filiation, une fois de plus la formulation se fixe sur le père et sur son rapport avec le fils. Il n'est pas question ici de parent ou d'enfant. On ne peut pas être insensible au fait que la maternité n'est rappelée qu'en une seule ligne, dans l'évocation de l'enfance du fils: "La notion de maternité doit être introduite ici pour rendre compte de ce recours".[6] Sans rompre avec la conception étroite de la filiation comme généalogie et reproduction du même à travers la permanence du nom,

qui est le propre de la tradition patriarcale, le philosophe, fidèle sans doute au judaisme, ne peut cependant penser celle-ci qu'en termes de descendance masculine, et de père en fils.

Pourtant, si nous voulons retenir l'essentiel - ou ce qui nous intéresse ici - de cette analyse, nous serons attentifs à ce qui s'y dit du caractère novateur, altérant, de la naissance comme rupture du même dans l'ordre temporel. C'est sur ce caractère novateur de la naissance que nous rejoindrons alors Hannah Arendt, philosophe radicalement étrangère à Levinas, mais dont certaines inflexions de pensée sont cependant proches, sans que nous puissions encore élucider les motifs de cette proximité puisqu'il n'existe pas de liens objectifs entre eux. Faut-il la chercher dans le contact de l'un et l'autre avec des penseurs comme Heidegger, Husserl, Jaspers, Buber, ou dans leur position commune à la croisée du monde juif et du monde grec? Ou bien faut-il assigner à cette parenté un rapport particulièrement intense à l'horreur du totalitarisme et de l'holocauste que le nazisme - puis le stalinisme - incarnent historiquement?

A chaque naissance, quelque chose d'uniquement neuf arrive au monde, écrit Hannah Arendt. Et elle poursuit: "Si l'action, en tant que commencement, correspond au fait de la naissance, si elle est actualisation de la condition humaine de natalité, la parole correspond au fait de l'individualité, elle est l'actualisation de la condition humaine de pluralité qui est de vivre en étant distinct et unique parmi des égaux".[7]

De cette référence centrale à la naissance, un des commentateurs français d'Hannah Arendt semble s'étonner, y voyant une sorte de défaillance de la pensée: "Originale (la catégorie même de naissance est peu familière à la réflexion philosophique dont l'objet privilégié, du Phédon jusqu'au Sein und Zeit, est bien plutôt la mort), cette thématique ne peut laisser d'apparaître paradoxale ... la natalité atteste ... toujours la

prégnance d'un préalable et l'initial masque l'enracinement, la limite et le conditionnement ...". Et il ajoute que pour le recours à ce thème "les raisons font défaut".[8]

Mais comme pour répondre anticipativement à son commentateur, Arendt écrit: "La natalité, par opposition à la mortalité, est sans doute la catégorie centrale de la pensée politique par rapport à la pensée métaphysique". Tant pour Levinas que pour Arendt d'ailleurs la naissance (la fécondité) dépasse son caractère purement biologique pour être pensée ontologiquement. Comme la tradition philosophique le fait pour la mort.

La condition de natalité définit donc pour Arendt la condition humaine elle-même dans ce qu'elle a d'inaugural, sa possibilité, à chaque moment, d'être commencement. Non pas certes commencement à partir de rien, mais commencement au sein de ce qui est, rupture de la continuité du social et de l'histoire. La condition de natalité, incarnée essentiellement dans la parole, permet l'activité de chacun dans un monde commun, dans une communauté qui n'abolit pas mais nécessite au contraire la singularité natale de ceux qui y participent. Il n'y a communauté que d'êtres irréductibles, hétérogènes, alimentant constamment leur inter-esse d'une initiative.

"Le fait que l'homme est capable d'action signifie que de sa part on peut s'attendre à de l'inattendu, qu'il est en mesure d'accomplir ce qui est infiniment improbable."[9]

Ici donc, comme dans l'oeuvre de Levinas, le sujet est d'emblée pensé comme pluriel, acentrique dans le rapport. Telle est l'essence de la vie politique définie par Hannah Arendt, se référant au sens de ce mot dans la polis grecque qui lui sert de référence et en quelque sorte d'emblème. Dans la sociabilité de la polis, en effet, chacun se donne à apparaître à l'autre sans que son apparition le dépossède de lui-même, toujours assez manifeste et assez retenu pour ne pas être absorbé dans l'ano-

nymat du social ou dans la chaleur du privé. Ce rapport politique est garanti par le respect qu'Arendt définit comme "considération pour la personne à travers la distance que l'espace du monde met entre nous et cette considération ne dépend pas de qualités que nous pouvons admirer ni d'oeuvre qui peuvent mériter toute notre estime. Le respect ne concernant que la personne ...".[10]

Pour Arendt, comme pour Levinas d'ailleurs, le rapport éthico-politique (Levinas parle du social, concept qu'Arendt dénonce et auquel elle préfère celui de politique) est essentiellement un rapport entre des êtres parlants, entre des personnes dans un monde commun qui les laisse à leur irréductibilité. Les oeuvres et les objets n'y prennent qu'une importance secondaire. Ainsi Hannah Arendt oppose-t-elle l'activité (politique) au travail voué soit à la simple restauration des forces, soit à la production d'objets durables. (Mais nous ne nous attarderons pas ici à l'importante analyse du travail effectuée par Hannah Arendt).[11]

Dans les deux oeuvres, l'humanité de l'homme se définit non par sa capacité de production, mais par sa capacité de relation dans la condition de pluralité, capacité qui est celle de la parole. Et parler ici n'est pas se tenir à l'écoute de l'être, mais éprouver la résistance de l'autre, soutenir l'apparition de l'inattendu, de l'inépuisable, que seuls des êtres humains se reconnaissant dans leur irréductibilité peuvent approcher. L'autre est ce qui toujours échappe dans son apparition.

L'égalité n'est possible qu'à ce prix, et dans ces conditions, celles d'une pluralité originaire à partir de laquelle et dans laquelle se déploie le monde. Pluralité qui est celle d'un sujet toujours séparé de lui-même, toujours détotalisé, toujours autre. Faut-il encore, dans ces conditions parler d'égalité? Oui, sans doute pour marquer davantage le fait que l'hétérogénéité ne se résout jamais en faveur d'une position en quelque sorte que ce soit dominante, l'initiative venant de partout.

Et un autre penseur contemporain, Maurice Blanchot, écrit dans le même sens: "Comment peut s'affirmer la recherche d'une parole plurielle, fondée non plus sur l'égalité et l'inégalité, non plus sur la prédominance et la subordination, non pas sur la mutualité réciproque mais sur la dissymétrie et l'irréversibilité, de telle manière que, entre deux paroles, un rapport d'infinité soit imprimé comme le mouvement de la signification même".[12]

Si nous voulons penser ceci par rapport à la question de la différence sexuelle, nous dirons qu'il ne peut y avoir égalité que si la différence sexuelle est inscrite dans la position originaire de la parole et du sujet, si les femmes ne sont pas seulement "admises" (peu à peu) dans le monde constitué, mais reconnues comme l'autre, reconnues dans leur condition de natalité, comme co-génératrices de la polis, si leur légitimité leur vient de leur seule apparition, de leur seule présence, et non de la légitimité du même, de l'unique, de l'homme. Si en elles est écouté l'inattendu, l'inentendu.

Le détour de la paternité

A la différence d'Emmanuel Levinas, Hannah Arendt n'introduit pas dans le champ de sa réflexion politique ou ontologique la question de la différence des sexes. C'est qu'elle appartient à cette génération de femmes pour qui cette expérience gagne à être surmontée sinon effacée, ce que son génie propre lui a d'une certaine manière permis de faire. C'est que d'autre part et surtout une autre différence, celle de la condition juive, occupe historiquement tout le champ de son expérience et de sa réflexion. De telle sorte que s'il faut émettre une hypothèse sur l'attitude d'Hannah Arendt à l'égard du problème des sexes, c'est en examinant celle qu'elle adopte à l'égard de son appartenance juive qu'on peut la construire, même si la référence biologique de la question de la race et de la question du sexe ne permet pas de les assimiler.

Il est certain qu'Hannah Arendt a peu de sympathie pour les phénomènes d'identification à une race, à une espèce, comme pour tout ce qui homogénéise les êtres humains. Et pourtant cette réduction, parce qu'elle est déterminée par les dominants ou les persécuteurs, doit être assumée comme toute réalité de fait. Ce sont les racistes qui réduisent les individus à leur race (et les sexistes, à leur sexe). "Je ne peux passer sous silence", écrit Hannah Arendt, "que pendant de nombreuses années, j'ai considéré que la seule réponse adéquate à la question qui êtes-vous? était: une Juive". Seule cette réponse tenait compte de la réalité de la persécution. Mais elle ajoute aussitôt: "lorsque j'utilise le mot "juif", je ne veux pas évoquer quelque espèce particulière d'être humain, comme si le destin juif était ou représentatif ou exemplaire de l'humanité. En disant une juive, je ne faisais même pas référence à une réalité chargée ou mise en avant par l'histoire. Je ne faisais plutôt que reconnaître un présent politique, à travers lequel mon appartenance à ce groupe avait tranché la question de l'identité personnelle dans le sens de l'anonymat ..."[13] Et plus loin encore: "on ne peut se défendre que dans les termes de l'attaque. Ceux qui rejettent de telles identifications, opérées par un monde hostile, peuvent bien se sentir magnifiquement supérieurs au monde, mais leur supériorité n'est alors en vérité plus de ce monde: c'est la supériorité d'un "Coucouville des nuées" plus ou moins bien échafaudé".[14]

Ainsi l'identification au groupe est une nécessité politique mais elle n'est jamais pour Arendt une vérité ou un idéal. C'est une position défensive que le fait de l'oppression commande d'assumer.

La réalité du groupe comme groupe opprimé suscite des formes de rapports spécifiques qui ne peuvent être pourtant, pour Hannah Arendt, que transitoires et qui, même si elles présentent des aspects positifs, sont des conséquences indirectes de l'oppression. Elle signale ainsi ce qu'elle nomme la "fraternité" liée à cet anonymat contraint (sans en analyser les retournements possibles et les dangers). "L'humanité, sous la

forme de la fraternité, apparaît invariablement dans l'histoire, comme phénomène descriptible et identifiable chez les peuples persécutés et les groupes réduits en esclavage... Cette sorte d'humanité est le grand privilège des peuples parias ... Le privilège est chèrement payé; il s'accompagne souvent d'une perte du monde si radicale, d'une si terrifiante atrophie de tous les organes au moyen desquels nous correspondons avec lui... que dans les cas extrêmes, quand le caractère de paria a persisté des siècles durant, on peut parler d'une véritable acosmie". "Or", ajoute-t-elle sans commentaires, "l'acosmie hélas est toujours une forme de barbarie."[15]

Tout ce qui est dit ici du monde des opprimés juifs trouve résonance pour qui pense au monde des femmes, tel qu'il s'est consolidé dans le récent féminisme, même s'il n'y a pas de comparaison possible entre la violence de la persécution nazie et des camps de concentration et l'enfermement historique, plus insidieux, des femmes. "Les persécutés s'étaient rapprochés au point que l'espace que nous avons appelé monde... ait tout simplement disparu. Et cela provoque une chaleur dans les relations humaines, qui peut frapper ceux qui ont fait l'expérience de tels groupes."[16]

La fraternité, fût-elle chaleureuse, des opprimés entre eux - entre elles - est une conséquence directe de l'oppression. On ne peut en faire l'économie mais on ne peut non plus s'y arrêter ou s'y complaire. Elle contraint à abolir pour un temps l'hétérogénéité au profit de l'uniformité. Le travail politique consiste pour une juive, pour une femme, à produire une situation où elle puisse cesser de se définir par cette catégorie (étant entendu que tant que dure l'oppression il y a aveuglement et irréalisme à ne pas le faire). Ce n'est pas dans la fraternité égalisatrice qui ne peut faire entendre qu'une seule voix, que se situe l'idéal politique d'Arendt, mais dans le dialogue pluriel, régi par le respect et l'amitié. "Avec le dialogue se manifeste l'importance politique de l'amitié et de son humanité propre... Car le monde n'est pas humain pour avoir

été fait par les hommes, et il ne devient pas humain parce que la voix humaine y résonne, mais seulement lorsqu'il est devenu objet de dialogue."[17]

L'accès au différend

Si nous revenons à la question de l'égalité dans la différence des sexes à partir d'une réflexion qui a cheminé dans le voisinage d'Hannah Arendt et de Levinas (dont on aurait pu rapprocher aussi à certains égards Maurice Blanchot), nous dirons que l'égalité n'a de sens que si elle réside, non pas dans le partage des biens et des valeurs du même, mais dans la reconnaissance du caractère toujours altéré du sujet. Encore faut-il que, théoriquement et pratiquement, les femmes deviennent l'autre, porteur d'étrangeté et d'initiative, non d'une altérité dialectique référée au même mais d'une altérité irréductible. Ou mieux, que chaque femme devienne un(e) autre, qu'elle s'avance, arrivant de loin, sans être aussitôt déterminée comme généralité du sexe, comme le féminin ou la féminité.

Mais ceci implique que les hommes à leur tour se reconnaissent (par rapport aux femmes, à une femme) en situation d'altérité, de vulnérabilité, d'attente, qu'ils se mettent - pour la première fois - à l'écoute non de l'être ou du Ciel qui leur a servi séculairement de chambre d'écho, mais de l'autre voix.

Porteuses de nouveau, les femmes le sont non tant dans le contenu de ce qu'elles révéleraient de spécifique, mais dans leur apparition comme qui: elles arrivent, elles adviennent.

Voici que, pour les hommes, le commandement de la passivité n'émane plus d'un Dieu ou d'une muse mais d'une femme. Que dit cette femme? Rien. Rien qui soit révélation. Ce n'est pas pour ce qu'elle dit qu'elle sera entendue mais parce qu'elle dit, parce qu'elle est naissante.

L'homme est invité à se déprendre de son fantasme de tautogénèse: l'épreuve de la finitude n'est pas la fin (seulement) mais le commencement. A la méditation de la mort devrait se joindre la méditation de la naissance.

Mais pour les femmes aussi, pour chaque femme, est requis l'apprentissage de l'autre, non dans la dépendance qui a été son destin traditionnel, mais dans l'hétéronomie. Pour les deux sexes commence un certain deuil du même, le même comme masculin et, pourrait-on même dire, un deuil de l'homme (vir). Aux femmes aussi, il convient de se déprendre. Jamais il n'a fallu davantage faire l'épreuve du désir comme désir de ce qui se dérobe ou qui n'est pas. Cette inscription de l'altérité au plus secret et au plus profond de l'humain est un traumatisme historique et ontologique.

Au détrônement du phallus, du même, c'est hommes et femmes qui, dans des positions différentes mais non contraires sont appelés, les uns ayant à renoncer à l'annexion, les autres à la soumission, les uns et les autres assumant ainsi entre eux une étrangeté insurmontable, voire un silence: "on ne trouve pas ses mots".

A la différence, toujours suspecte d'être la rabatteuse du même, il convient alors de substituer la notion de différend, comme le fait J.F. Lyotard dans un récent livre. Il écrit: "Le différend est l'état instable et l'instant du langage où quelque chose qui doit pouvoir être mis en phrases ne peut pas l'être encore. Cet état comporte le silence qui est une phrase négative, mais il en appelle aussi à des phrases possibles en principe. Ce que l'on nomme originairement le sentiment signale cet état. Comment faire que ce différend ne se transforme pas en litige?... C'est l'enjeu d'une littérature, d'une philosophie, peut-être d'une politique de témoigner des différends en leur trouvant des idiomes" écrit encore Lyotard.[18]

Que le dialogue dans ses blancs, dans ses ruptures, dans ses dysfonctionnements laisse apparaître le différend et l'assume nous rappelle que la pluralité n'est pas un état édénique mais en quelque sorte un travail. L'aveuglement serait "de se mettre à la place de l'autre, de dire je à sa place, de neutraliser sa transcendance".

L'altérité ne va pas sans violence. La belle harmonie du langage est brisée. La limite de l'empire rationnel c'est toujours quelqu'un.

"Un destinateur survient dont je suis le destinataire et dont je ne sais rien sinon qu'il me situe sur l'instance du destinataire. La violence de la révélation est l'expulsion du moi hors de l'instance destinateur d'où il mène son oeuvre de jouissance, de puissance et de connaissance. Elle est le scandale d'un moi placé sur l'instance toi. Un moi devenu toi essaie de se ressaisir dans la compréhension de ce dessaisissement. Une autre phrase se forme où il revient en position de destinateur pour légitimer ou rejeter peu importe le scandale de la phrase de l'autre et de sa propre dépossession. Cette nouvelle phrase est toujours possible comme une inévitable tentation. Mais elle ne peut pas annuler l'événement, seulement l'apprivoiser et le maîtriser et, ce faisant, oublier la transcendance de l'autre".[19]

Que le destinateur puisse être une destinatrice, voilà la condition et la seule chance de redonner sens au mot - si inadéquat - d'égalité. Et que la différence des sexes accède à la dignité du différend en est l'annonce. Différend qui est aussi une douleur incontournable: douleur du politique et douleur du désir. "On ne trouve pas ses mots".

NOTES:

1. Emmanuel Levinas, Totalité et Infini, Nijhoff, 1961.
2. Id., p. 254.
3. Emmanuel Levinas, Éthique et Infini, Fayard, pp. 58 et 60.
4. Id., p. 242.
5. Id., p. 283.
6. Id., p. 256.
7. Hannah Arendt, La condition de l'homme moderne, Calmann-Levy, 1961-1983, p. 200.
8. André Enegren, La pensée politique de Hannah Arendt, PUF, 1984, p. 51.
9. Id., p. 200.
10. Id., p. 200.
11. Hannah Arendt, La condition de l'homme moderne, Calmann-Levy, pp. 91-197.
12. Maurice Blanchot, L'entretien infini, Gallimard, p. 9.
13. Hannah Arendt, Vies politiques, Gallimard, p. 27.
14. Id., p. 28.
15. Id., p. 22.
16. Id., p. 22.
17. Id., p. 34.
18. J.F. Lyotard, Le différend, éd. de Minuit, 1984, p. 29.
19. Idem.

II

LA FEMME ET LA DIVERSITÉ DES RÔLES SOCIAUX

DES RÔLES SOCIAUX ET DE LA DIFFÉRENCE FONCTIONNELLE À LA DYSFONCTION DE L'INÉGALITÉ SOCIALE

Christiane Gohier
Équipe de recherche FCAC
Département de philosophie
Université de Montréal

De la différence fonctionnelle

Chaque configuration sociale, conjonction de contextes économiques, politiques, idéologiques et culturels spécifiques, repose sur l'ensemble des acteurs sociaux qui la composent, comme sur autant d'éléments systémiques.

Du Cosmos des anciens au système ouvert des modernes, la société se conçoit en effet comme un ensemble d'éléments en interaction, organisés différemment selon le contexte théorique qui les pense. En tant que partie du tout, chaque élément est essentiel au bon fonctionnement de l'ensemble. En ce sens, tous les rôles tenus par les acteurs sociaux (définis par leur type d'activité) sont d'égale valeur, si on les jauge à l'aune de la fonctionnalité.

Ce paramètre de fonctionnalité est intéressant dans la mesure où il s'applique à la société tout entière en tant que système, sans privilégier aucune de ses parties, ce qui réduit l'indice d'arbitraire qui accompagne toujours le choix normatif ou, en d'autres termes, ce qui déleste ce dernier du quotient idéologique conféré par le poids de la représentation d'intérêts particuliers.

Ainsi chaque maillon de la chaîne systémique est-il nécessaire au fonctionnement du tout. Tous les rôles sociaux supportent l'organisation sociale. Leur diversité assure sa viabilité. La différence est ici fonctionnelle.

Dans la société du savoir informatisé, par exemple, définie comme la société de la gestion des centres de décision, les rôles de décideurs et d'exécutants ont une égale valeur dans l'économie organisationnelle de la société. D'un point de vue systémique, les différentes fonctions sociales sont équivalentes. Mais la dialectique masse-élite, version moderne de la dialectique maître-esclave, n'est pas que dialectique de fonctions sociales; elle est aussi Rapport de domination.[1]

Si le maître a besoin de l'esclave pour se définir, et bien que ce dernier, sous certaines conditions historiques, puisse se métamorphoser en son contraire et incarner la nouvelle figure de la domination; si donc il est vrai que le processus historique se construise sur le modèle de la dialectique maître-esclave, il faut bien voir que ce procès dynamique perpétue un rapport de domination se conformant aux différentes figures du pouvoir liées à la structure économique des sociétés. Le Rapport maître-esclave désigne à la fois le couple décideur-exécutant et dominateur-dominé. C'est cette coincidence de la fonction sociale et du rapport au pouvoir qui explique l'inégalité sociale dont sont victimes les acteurs sociaux qui sont pourtant égaux d'un point de vue systémique. Dans les sociétés avec État, le pouvoir lié à la gestion de l'accumulation confère en effet des droits et des privilèges à la caste des décideurs, instaurant par le fait même un rapport inégalitaire entre les différents acteurs sociaux.

La transformation des modes de production et le déplacement des lieux de l'accumulation déterminent pour chaque société le type d'acteur social privilégié. La société de type agricole, par exemple, requiert la force physique et la mobilité de l'homme pour effectuer les rudes travaux exigés par la culture des champs. Il en va autrement pour la société industrielle, dans laquelle la force de travail aussi bien de la femme que de l'homme est requise pour la production massive des objets de consommation qui régulent l'économie. La mécanisation du travail, si elle permet la révolution industrielle, engendre également la révolution féministe.

La répartition sexuelle des tâches n'est plus fonctionnelle dans la société de production des biens de consommation; elle le sera encore moins dans la société du savoir informatisé, où le savoir, comme lieu du pouvoir, est virtuellement à la portée de tous.[2]

Il faut comprendre les inégalités sociales comme manifestations de l'exclusion du pouvoir économique et politique. Elles confèrent à l'exclu un statut de minoritaire, quelle que soit l'importace numérique de la classe à laquelle il appartient.[3] La femme - bien qu'elle représente la moitié de l'humanité - s'est donc vue privée de ses droits de citoyen à part entière aussi longtemps que l'organisation sociale a reposé sur une division sexuelle des tâches, la confinant à l'espace domestique, loin du lieu du pouvoir. L'investissement de l'espace public par la femme de la société industrielle s'explique par son insertion dans le marché du travail; il s'accompagne de la conquête de droits égaux à ceux de l'homme.

Si la division sexuelle des tâches ne répond plus aux exigences des sociétés à économie de consommation, les inégalités sociales ne sont pas pour autant enrayées. Les grandes entreprises monopolistiques génèrent un autre type d'exclu dans la personne du citoyen qui n'a pas accès aux centres de décision, et plus encore dans celle du citoyen de nations excentriques par rapport aux pays industrialisés, le ressortissant du Sud, victime de l'ostracisme du Nord.

De la dysfonction de l'inégalité sociale

Si nous reprenons notre paramètre de fonctionnalité pour juger de la valeur d'un élément structurel de la société en fonction de son aptitude à assurer la viabilité de celle-ci, nous devons maintenant nous poser la question suivante: l'inégalité sociale est-elle fonctionnelle? Nous avons vu que la diversité des rôles sociaux l'était, mais l'inégalité sociale qui découle du rapport de chacun d'eux au pouvoir l'est-elle?

Nous pouvons, dans un premier temps, répondre qu'elle n'est pas nécessaire à la survie de toute forme de société, comme certains tenants des théories issues de la sociobiologie le laissent entendre. L'étude des sociétés primitives à économie collective - sans accumulation - fait voir des organisations sociales égalitaires ou à tendances égalitaires qui sont tout à fait viables; ces sociétés fournissent un contre-exemple aux théories qui font l'apologie des inégalités sociales, construisant leur plaidoyer sur l'argument sans appel - et ici sans fondement - de l'inéluctable nécessité.

Les sociétés sans accumulation témoignent de la possibilité d'existence d'organisations humaines ou de sociétés dans lesquelles les divers rôles tenus par les acteurs sociaux n'ont pas à être corrélés à des statuts sociaux inégaux pour assurer la survie de celles-ci.

Il en va tout autrement, bien sûr, quand on se penche sur le cas des sociétés avec accumulation. Force nous est de reconnaître qu'aucune n'est exempte du jumelage des fonctions sociales et des inégalités sociales, jumelage régi par le rapport à l'accumulation. Deux questions intéressent notre propos ici, à savoir d'une part, cette corrélation du rôle et du statut social dans les sociétés avec accumulation est-elle fonctionnelle, et, d'autre part, est-elle inéluctable?

Nous avons dit précédemment que la dialectique du maître et de l'esclave était une dialectique qui assurait la transformation de la société, tout en réitérant un modèle de domination qui apparaît comme une constante de la structure des sociétés avec accumulation. Il faut bien voir, par ailleurs, que même s'il instaure un nouvel ordre de domination, le mouvement qui permet au minoritaire d'une société "x" de se transformer en possesseur du pouvoir dans un autre contexte historique, a d'abord et avant tout pour effet d'empêcher une rigidification de ces mêmes

structures de domination. La dialectique du maître et de l'esclave, tout en demeurant à l'intérieur de la logique de la domination, s'inscrit en faux contre celle-ci ou contre sa propension à la destruction.

Car la logique de la domination est une logique de la destruction, de l'asservissement et de l'annihilation de l'Autre, qui obéit à la soif de pouvoir de l'Un. Cette soif de pouvoir sur l'autre est inextinguible, car tant que l'autre est, il est sujet virtuel du pouvoir. Mais cette logique de la destruction ne trouve pas sa limite dans l'autre. La destruction de l'autre engendre l'autodestruction[4], l'extinction de Je dépossédé d'une identité définie par le rapport à l'autre, la mort d'un système ouvert qui se ferme à l'extériorité.

Le Rapport de domination qui conduit à l'exclusion de l'autre ou à son inféodation, attestée par le statut de minoritaire, est donc un rapport de destruction. Les inégalités sociales qu'il engendre concourent à la mort de l'autre (par inféodation, acculturation ou annihilation pure et simple), ou à la révolte de ce dernier qui aspire à devenir à son tour maître de son destin, maître du Destin. Elles engendrent guerre, impérialisme et totalitarisme.

Les inégalités sociales qu'instaure un rapport de domination lui-même lié au rapport à l'accumulation ne sont donc pas fonctionnelles puisqu'elles conduisent à la destruction de l'homme et de la société. Ainsi devons-nous conclure à la dysfonction de l'inégalité sociale dans les sociétés avec accumulation, après avoir fait le constat de la viabilité d'un système d'où elle était absente, dans les sociétés sans accumulation.

Il faut voir la thématisation de la positivité de l'inégalité sociale comme le produit théorique de groupes d'intérêts particuliers désirant justifier leur rapport privilégié à l'accumulation. Mais, à

l'argument de la nécessité invoqué par ceux-ci, il faut pouvoir opposer plus que celui de la dysfonction sociale de l'inégalité, il faut pouvoir thématiser un autre possible.

Mais y a-t-il un autre possible? Peut-on penser la société avec accumulation sans le rapport de domination?

La thèse marxiste s'inscrit dans ce projet, la possession par tous des moyens de production devant assurer un égal rapport de tous à l'économique, entraînant l'abolition des classes sociales et des inégalités dont elles sont les manifestations. On sait les avatars qu'elle subit quand il s'est agi de mener concrètement à bien le projet collectif. Mais il ne faut pas, sous prétexte que la cité idéale n'a pas vu le jour, se faire complice du règne de la terreur. Il faut continuer de mettre au jour les mécanismes de la domination sociale afin de désamorcer son pouvoir dévastateur.

Si on ne peut opposer un possible idéal à la thèse de l'inégalité nécessaire, au moins peut-on brosser un tableau des conditions minimales à partir desquelles on peut penser une société dans laquelle serait réduite l'incidence du rapport de la fonction sociale à l'accumulation ou au pouvoir, sur les droits et les privilèges accordés aux différents acteurs sociaux.

Première condition d'existence d'un tel type de société, l'abolition de monopoles, quels qu'ils soient. Économiques ou politiques, étatiques ou privés, ils sont le lieu par excellence où l'Un s'édifie au détriment de tous les autres; ils portent en germe le totalitarisme, modèle exemplaire de système où l'autre est réduit au silence ou à la mort.

Deuxième condition, la mise sur pied des mécanismes institutionnels qui assurent une participation du plus grand nombre parmi les citoyens à la gestion de l'accumulation; de sorte que si on ne peut réduire

l'incidence du rapport à l'accumulation sur l'obtention de droits et privilèges, on réduise l'écart entre ceux-ci en fractionnant le pouvoir et en le répartissant entre le plus grand nombre.

Il faut assurer au citoyen la possibilité d'accéder au pouvoir, même s'il ne s'en prévaut pas, de sorte que le rapport au pouvoir devienne lui-même une fonction interchangeable - au même titre que les autres. Il s'agit donc de banaliser le rapport au pouvoir, afin d'égaliser les droits et les privilèges des citoyens qui seraient dès lors définis par des fonctions équivalentes d'un point de vue systématique.

Enfin, il ne faut pas oublier que l'idéologique et, de façon plus générale, tout l'ordre du discours a également une incidence sur la composition de l'organisation sociale. Aussi la Loi, conçue comme l'un des mécanismes institutionnels, devrait-elle codifier l'égalité, et le discours éthique thématiser cette valeur minimale qu'est la valeur de vie de l'homme et des sociétés.

Peut-être ce discours contribuerait-il à l'édification d'une société dont on voudrait assurer la viabilité en la dotant d'une constitution qui exclurait les dysfonctionnelles inégalités sociales.

NOTES:

1. J'ai traité de cette question dans un article intitulé "Le rapport masse-élite comme modèle canonique de la dialectique sociale", à paraître dans le numéro d'octobre 1984 de la revue Philosophiques.

2. Voir Martin M. Kay et Voorhies, Barbara, Female of the species, Columbia University Press, New York and London, 1975, page 407: "Gender roles seem to be increasingly dysfonctional in complex societies. The division of persons into two groups is becoming increasingly opposed to the requirements of social segmentation required in industrialized urban environments. The plethora of different occupational specializations required in these societies are most efficiently met by training people for their occupational roles on the basis of talent and aptitude rather than on the anatomy of their reproductive systems."

3. Voir Guillaumin, Colette, "Femmes et théories de la société", Sociologie et société, vol. XIII, no 2, octobre 1981, page 18: "Les minoritaires - et on entendra ici par minoritaire non ceux qui seraient forcément en nombre moindre, mais bien ceux qui dans une société sont en état de moindre pouvoir, que ce pouvoir soit économique, juridique, politique...".

4. "La domination totalitaire, comme la tyrannie, porte les germes de sa propre destruction". Arendt, Hannah, Le système totalitaire, Seuil, "Points", 1972, page 231. J'ai développé cette question dans un article intitulé "De la domination" à paraître dans le numéro de novembre 1984 de la revue Critère.

LA DIVERSITÉ DES RÔLES SOCIAUX ET LES PIÈGES DE L'HISTOIRE

Micheline Dumont
Département d'Histoire
Université de Sherbrooke

1. Apparition de l'histoire des femmes

Au début des années '60, l'encyclopédie de La Pléiade publiait la bible des historiens: L'histoire et ses méthodes. D'entrée de jeu, le directeur nous situait dans la paradoxale réalité de cette discipline qui n'en finissait plus d'accéder, après plus d'un siècle d'efforts, au statut de science. Entre le "produit le plus dangereux que la chimie de l'intellect ait pu élaborer" de Valéry et "la plus haute des vocations" de Marrou, "notre choix est fait", écrivait-il. "Nous savons que l'histoire est une science difficile, condamnée à n'atteindre que par des chemins malaisés une vérité toujours relative. Nous savons aussi de combien de manières diverses on l'a comprise au cours des âges, chaque génération apportant sa pierre au temple grandiose et toujours inachevé de Clio. N'empêche que l'histoire est un besoin profond de l'humanité pensante et que si elle n'existait pas, il faudrait l'inventer".[1]

Ces déclarations paraissent aujourd'hui singulièrement désuètes. Car le bel édifice que l'on croyait en train de s'édifier (il était entendu que chaque génération d'historiens apporterait un étage nouveau, ou une aile adjacente, ou un revêtement plus moderne, marxiste de préférence), ce bel édifice donc s'est révélé tout à coup préparé par des architectes fort distraits puisqu'ils avaient oublié d'y inclure la moitié de l'humanité. Peu à peu s'est précisée l'évidence que la pratique de l'histoire avait mis de l'avant deux incohérences. D'une part, la "question des femmes" (ou plutôt la "question de la femme" puisqu'on en a presque toujours parlé au singulier, lui conférant ainsi le statut d'objet) ne s'insérait dans l'histoire que comme thème particulier. D'autre part, on présentait comme universels des phénomènes vécus et pensés uniquement par des hommes.[2] Les responsables de ce colloque ont d'ailleurs souligné

la pertinence de rechercher, dans tous les discours scientifiques, les signes d'un sexisme savant ou sophistiqué afin de diagnostiquer s'il s'agit d'un sexisme ordinaire plus subtil ou s'il s'agit d'un phénomène plus fondamental.[3] De sorte que même si la corporation toute masculine des historiens se gargarisait de sa conviction que toute connaissance est relative, elle ne se doutait pas que bien des certitudes seraient ébranlées lorsque des historiennes prendraient l'initiative de poser les femmes comme sujets de l'histoire.

"Pourtant le genre "histoire des femmes" a eu ses précurseurs", nous dit Cécile Dauphin à l'article FEMMES de l'Encyclopédie de la Nouvelle histoire. "Un historique exhaustif le ferait remonter à Plutarque et aux multiples biographies de femmes, vertueuses, il va sans dire. Portraits édifiants hantés par la polémique sur la hiérarchie des sexes (...). Dans son mouvement d'ensemble comme dans ses contradictions, et malgré sa générosité, cette histoire-là reste discours du mâle, expression de son désir, de ses craintes, de ses mythes et de ses phantasmes".[4] Ce type d'écrit, ce "genre littéraire" (car c'en est un) se retrouve également dans les autres champs du savoir. Ruth Kelso, en 1956, dans son ouvrage Doctrine for the Lady of the Renaissance, énumère une liste de 890 textes, tous écrits entre 1400 et 1600 sur le seul sujet de l'éducation des femmes; ouvrages qui ont tous pour objectif de restreindre le rôle des femmes à leurs obligations maternelles et conjugales.[5] On trouverait vraisemblablement des exemples analogues dans la majorité des sciences humaines et même dans les sciences exactes.[6] On conçoit dès lors à quel point il est difficile de départager la part de la "culture" et de la "nature" dans l'ensemble des prescriptions qui ont défini les rôles sociaux des femmes, les principales intéressées étant, à toutes fins pratiques, empêchées de participer au débat qui les concernait.

Un nouveau champ du savoir est donc apparu, l'histoire des femmes, qui allait plus que les autres champs du territoire historique mettre en pratique l'interdisciplinarité. Car les femmes, semble-t-il, n'avaient

pas laissé d'archives. En tous les cas, les historiens n'en trouvaient pas, n'en voyaient pas, n'en cherchaient pas. Et quand ils en trouvaient, ils les interprétaient à travers les archétypes de la femme imaginaire, comme l'a montré, par exemple, Christiane Dufrancatel dans son analyse du mouvement ouvrier français de la fin du 19e siècle.[7] "Quand on a persuadé une moitié de l'humanité qu'elle n'avait pas de destin personnel à assumer mais une fatalité à vivre, comment pourrait-elle accéder à ce qu'on appelle la conscience historique"?[8]

2. L'histoire et l'interdisciplinarité

Les historiennes ont donc mis à profit les acquis de l'anthropologie, de la littérature, de la sociologie, de la démographie, de la psychologie. Mais les problèmes n'ont pas été résolus pour autant puisque toutes ces disciplines faisaient largement usage d'un vocabulaire sexiste, de concepts sexistes, d'une perspective androcentrique, d'une méthodologie unidimensionnelle et d'une grille d'interprétation sexiste.[9] On pourrait constituer ici un dossier impressionnant. Je me contenterai d'abord de quelques exemples. Ainsi, en psychologie, Kohlberg élimine les petites filles de son échantillon dans son étude sur le développement moral parce qu'elles "faussent" ses résultats.[10]

Les exemples de l'anthropologie sont encore plus frappants. Voyez au Petit Robert les définitions du matriarcat et du patriarcat. Seul ce dernier terme infère la question du pouvoir.[11] En sociologie, la question des classes sociales a occulté presque toutes les autres analyses. Nicole Laurin affirme, dans un texte de 1982: "La relation entre les classes sociales et les groupes fondés sur le sexe demeure un problème sociologique non résolu".[12] Évidemment, ses collègues masculins sont persuadés du contraire. Les démographes infèrent directement de leurs savants calculs l'attitude générale des populations face à la contraception, la sexualité, la nuptialité: "comme s'il y avait une adéquation entre les

réponses institutionnelles des femmes - le mariage - et leurs comportements amoureux et sexuels".[13] Mais les femmes interrogent autrement leurs statistiques. L'une d'elles, Marie Lavigne, conclut: "L'utilisation des moyennes, ramenant l'histoire des femmes à une histoire de "la" femme moyenne, a faussé notre perception de l'histoire, perception qu'il sera important de réajuster en développant des études basées sur des méthodologies qui permettront de mieux saisir les changements historiques vécus par les divers groupes de femmes".[14]

Dans cette pratique de l'interdisciplinarité, je voudrais insister davantage ici sur les approches multiformes de la création littéraire, de concert avec les oeuvres de création. La littérature universelle a d'abord imposé des récits, des personnages, des situations. L'histoire savante a replacé ces récits, ces personnages, ces situations en contexte, les a éclairés de perspectives nouvelles. L'archéologie a démontré la réalité historique des mythes: Schliemann, Evans, Marinatos et tant d'autres ont révélé les tombes, les villas, les palais. Colin Renfrew a posé les bases d'une théorie du déclin des civilisations primitives. La Rome impériale s'est reconstruite en maquette. Le Moyen Age, naguère symbole de ténèbres et d'obscurantisme, s'est illuminé. La Renaissance, l'Amérique pré-colombienne, les empires asiatiques ont fait apparaître leurs trésors. Des collections prestigieuses, des techniques de reproductions presque parfaites ont permis aux amateurs (et aux amatrices n'en doutons pas) de vivre en familiarité avec ces images venues d'un autre âge. Et comme si les artéfacts des siècles passés ne suffisaient pas à nous émouvoir, le cinéma est venu donner vie aux fresques, aux légendes, aux manuscrits, aux multiples témoins des siècles passé.

Qui dira le rôle puissant joué par le cinéma? Le film suédois Les immigrants, en trois heures, nous fait saisir la réalité historique de l'émigration vers les États-Unis au 19e siècle. Dans Le retour de Martin Guerre, Nathalie Zemon-Davis a signé l'authenticité historique du moindre

ustensile de cuisine. Ces deux films nous montrent, semble-t-il, l'histoire telle qu'elle a été. Mais le cinéma ne sert-il pas, lui aussi, la vision masculine du passé?

Dans le film Les Troyennes, Andromaque est confrontée à la mort de son fils. Elle pousse un cri déchirant qui constitue le climat du film. Le cri, en réalité, a été poussé par Vanessa Redgrave. On peut toutefois penser qu'il a été commandé à la comédienne par Cacoyannis le réalisateur qui avait pour interpréter le personnage d'Andromaque, mère éplorée, les textes de Racine, de Virgile, d'Euripide et d'Homère. Dans cette scène, l'histoire des Troyennes nous paraît d'autant plus réelle que l'on a la garantie de l'authenticité des décors, des reproductions de costumes; que le cinéaste est un artiste et la comédienne bouleversante (ce cri vient de ses entrailles, cela est certain); et que quatre génies (masculins, cela va sans dire) attestent de l'authenticité du sentiment exprimé. L'écheveau de l'épopée, du théâtre, de la poésie, de l'histoire, de l'archéologie et du cinéma est ici inextricablement tissé. Tous ces éléments se sont entremêlés l'un l'autre depuis des millénaires.

Et si l'on appliquait à cette scène quelques interrogations subversives? Nous sommes en pays méditerranéen où on a ritualisé le rôle des pleureuses. Ce cri était-il prescrit ou spontané? Andromaque est reine, épouse, esclave et mère. Auquel de ses quatre rôles doit-on attribuer son cri? Qui nous garantit l'amour d'Andromaque pour Hector sinon les écrivains qui nous en parlent? Andromaque a-t-elle été violée? Est-ce qu'au fond tout n'est pas éminemment suspect? Notre manière d'examiner la réalité historique n'est-elle pas emprisonnée par les normes masculines imposées à l'humanité? Michel Vovelle définit l'histoire des mentalités de la manière suivante: "L'étude du jeu entre les conditions de vie des hommes et ce qu'ils s'en racontent".[15] Définition redoutable s'il en est, compte tenu du silence imposé aux femmes et de l'occultation de leurs paroles. Quelle Andromaque a laissé le récit de l'assassinat de son fils? Quelle Iphigénie a transmis son acceptation de l'holocauste? Quelle

Antigone a formulé sa révolte? Quelle Messaline a raconté ses délires? Quelle Yseult a prononcé ses serments d'amour? Quelle Béatrice a raconté sa descente aux enfers?

N'est-il pas vrai que toutes les femmes de la littérature universelle se sont exprimées par la voix des hommes? Nous avons l'impression que les femmes peuplent les chefs d'oeuvre de la littérature et de l'art. Mais ne nous y trompons pas. Même remises en contexte, elles n'expriment pas la voix des femmes. Même vêtues des costumes authentiques révélés par l'archéologie, elles ne sont pas réelles.

Cette affirmation ressort d'autant plus vivement quand on considère le traitement qui a été fait aux textes effectivement écrits par des femmes. Dans l'esprit de plusieurs, ces écrivaines ne portent-elles pas, à l'instar de Germaine de Stael, "le deuil éclatant du bonheur"? Je vous renvoie de nouveau au Robert. Cherchez Sartre et Beauvoir. Vous y découvrirez que l'une n'existe pas sans l'autre mais que la réciproque n'est pas vraie.

Une historienne se demande à juste titre: "Pourquoi n'avons-nous pas réussi à révolutionner cette discipline de l'intérieur, c'est-à-dire finalement à y inscrire une différence sexuelle qui soit autre que la redécouverte des rôles et des fonctions sexuelles historiquement codifiés par les sociétés masculines? (...) Qu'est-ce que c'est l'histoire quand on est une femme et de quelle façon participons-nous, ou pas, aux processus historiques? (...) L'histoire des femmes ne commence-t-elle pas quand l'une d'entre elles rompt le cercle infernal (...) quand elle transgresse l'histoire des hommes et ses lois?"[16] Oui, il semble bien que les femmes ont eu raison de se méfier de l'histoire déjà écrite et de procéder à leur propre entreprise d'établir l'histoire des femmes.

3. La pratique de l'histoire des femmes

J'ai décrit ailleurs[17] les principales avenues utilisées successivement par les historiennes pour constituer ce nouveau secteur de la recherche historique: biographies des femmes éminentes; histoire des luttes féministes; histoire des contributions féminines; histoire de l'oppression des femmes; histoire du discours sur "la" femme; histoire des cycles de vie. Chacune de ces approches a ses mérites et ses lacunes et le pendule de l'historiographie féministe entame en ce moment la révision de ses premières prises de position. Un seul exemple pourra l'illustrer. La biographie des femmes célèbres, genre pratiqué en premier, a été critiquée parce qu'elle laissait entendre que les femmes ne peuvent être dans l'histoire que lorsqu'elles sortent de leur sphère assignée et qu'elles endossent les modèles masculins. Mais voici qu'on réécrit les biographies de femmes célèbres selon une perspective féministe: Sarah Bernhardt, Marie Curie, Emily Bronte et tant d'autres! Voici qu'on sort de l'ombre des femmes qui auraient dû devenir célèbres: Suzanne Valadon, peintre; Camille Claudel, sculpteure; des abbesses du Moyen Age; des reines; des savantes; toutes les femmes conviées au Dinner Party de Judy Chicago!

Des textes inconnus sortent de l'ombre, qui avaient échappé à tous les commentateurs.

> Seigneur de mon âme.
> Quand Tu es passé sur cette terre, Tu n'as point eu horreur des femmes! Bien au contraire! Tu leur as accordé tes grâces avec beaucoup de miséricorde!
> D'ailleurs Tu as trouvé en elles autant d'amour et plus de foi que chez les hommes! N'y avait-il pas, parmi elles, Ta très Sainte Mère?...
> Est-il croyable que Tu n'écoutes pas cette prière que nous T'adressons!
> Cela, Seigneur, je ne peux le croire! Il y va de Ta Bonté et de Ta justice!
> Ah! Toi Seigneur, Tu es le Juge! Tu n'es pas comme les juges de ce monde!

> Il est vrai qu'eux sont des fils d'Adam! Car en fin de compte, tous ces inquisiteurs sont toujours des hommes!
> Alors, bien sûr, pour eux, toute vertu féminine devient chose suspecte!
> Fort bien! Mais je suis sûre, Ô mon Roi, qu'il viendra le Jour où l'on verra bien ce qu'ils valent tous ces beaux messieurs![18]

Croira-t-on que ce texte a été écrit au 16e siècle par Thérèse d'Avila?

Par ailleurs, une autre révision, presque paradoxale par rapport à la précédente, est en cours. Dans un premier temps, plusieurs historiennes avaient fait ressortir des traits positifs des périodes passées. Aux États-Unis, la période coloniale était considérée comme positive.[19] En Europe, le Moyen Age faisait figure d'époque bénie.[20] (Notons ici, au passage, la force persuasive du roman et du cinéma pour propager cette idée). J'ai moi-même prononcé des couplets louangeurs sur la situation des femmes en Nouvelle-France.[21] Les lectrices, semble-t-il, appréciaient de savoir que ça avait peut-être été mieux avant. Et on pouvait toujours croire qu'à l'aube de la civilisation, l'humanité avait connu l'ère heureuse du matriarcat. L'influence du marxisme a été déterminante pour fixer plus profondément cette impression. L'avènement du capitalisme, en transformant la production, les moyens de production, la famille, la science, les codes de lois, le concept de citoyen avait entraîné tant de calamités dans la vie des femmes, qu'on se convainquait facilement que c'était bien mieux avant.

Ce point de vue est en ce moment contesté de deux manières. D'une part, on n'a pas eu de mal à démontrer qu'il n'y avait jamais eu d'âge d'or pour les femmes, du moins en période historique, et qu'en général les situations positives n'étaient le fait que d'une classe privilégiée. Quant à la croyance à l'existence du matriarcat primitif, elle a encore très bonne presse même si les théories anthropologiques font remonter la subordination des femmes à la nuit des temps.[22] D'autre part,

des historiennes font valoir que, sous le joug de conditions socio-économiques données, hommes et femmes étaient soumis à des contraintes analogues[23], et que par conséquent on avait tort de s'apitoyer sur le seul sort des femmes.

Pour tout dire, quelles que soient les révisions en cours, l'histoire des femmes a du mal à procéder aux "ruptures épistémologiques", ou à créer les "nouveaux paradigmes" qui lui permettraient de sortir de l'ornière d'une trompeuse complémentarité. "On voit les femmes tenter, sans relâche, de rendre légitimes à la fois et en même temps leur(s) différence(s) et leur exigence d'égalité. On les voit (...) tenter de sortir du piège où l'on veut, encore aujourd'hui, enfermer les féministes et les femmes en général: celui d'avoir à choisir entre, d'une part, le statut de citoyenneté, la revendication des droits universels associés à une assimilation trompeuse, et, d'autre part, la reconnaissance de leur droit à la différence, associée aux réalités, toujours reliées à une infériorisation, de la différence des sexes dans la société".[24]

4. Les pièges de l'histoire des femmes

En histoire des femmes, s'il est relativement aisé d'établir une nouvelle périodisation, de proposer des interprétations féminines ou féministes des phénomènes passés, d'axer l'histoire des femmes sur l'histoire des anonymes, sur les gestes effectivement posés par les femmes selon les rôles sociaux qui leur sont culturellement assignés, il est plus malaisé de faire en sorte que cette nouvelle histoire s'intègre à l'ancienne. Elle se trouve toujours, au bout du compte, à côté, en deçà, en creux, en blanc, en rose, ramassée dans des chapitres spéciaux, coincée dans un index, (entre Fédération et ferme) et, comme le dit Arlette Farge, dans une place assignée, donc contrôlée.[25]

Quel que soit le cadre théorique adopté, la recherche en histoire des femmes aboutit souvent à mieux documenter encore la réalité que l'on

veut dénoncer. "En révélant le destin des femmes, l'ambivalence, l'exploitation, l'inégalité, et surtout la permanence d'une condition qui "va de soi", l'histoire a renforcé l'image collective que les femmes ont d'elles-mêmes".[26] Ce piège grossier peut être évité par la perspective féministe. D'ailleurs l'histoire des femmes se révèle un puissant catalyseur d'une prise de conscience féministe, ainsi que plusieurs historiennes en ont fait l'expérience. Mais la voie est étroite pour une histoire qui ne serait ni plaidoyer, ni réquisitoire; ni bavardage, ni occultation; ni objectivité (impossible), ni émotion (impossible aussi!).

Sur le plan théorique, on peut ramener à quatre, les problématiques qui ont été utilisées en histoire des femmes: l'égalité, la différence, la subordination/oppression et la libération. Comme je l'ai expliqué ailleurs[27], ces quatre concepts ne peuvent être utilisés systématiquement pour expliquer toute l'histoire des femmes. Ce serait sans doute illusoire. Certaines assimilant d'ailleurs cette ambition à une "quête de pouvoir tout aussi redoutable que celui que nous dénonçons comme patriarcal".[28] Le risque, en tous les cas, demeure en ce moment hautement spéculatif.

Le concept d'égalité, dont l'examen critique nous réunit aujourd'hui, suscite une problématique de moins en moins opérationnelle. A sa base, on trouve la conviction que la réforme des institutions démocratiques assure la marche d'un progrès social pour l'ensemble des individus. Toutes les histoires du féminisme et les théories féministes dites "réformistes" empruntent cette problématique. Comme l'explique Gayle G. Yates[29], cette analyse pose le modèle masculin comme standard de base et se calque presque essentiellement sur les stratégies adoptées par les hommes pour provoquer le changement souhaité. Une jeune historienne affirme au contraire que "nous sommes dans une position privilégiée pour démontrer qu'il existe une problématique autre de l'évolution, un devenir des femmes qui remet en cause les notions mêmes de changement social, déterminisme et progrès historique. Au siècle dernier, la saint-simonienne

Suzanne Voilquien pensait que "l'égalité des sexes, en féminisant la société, en dégagera l'inconnu".[30] Aujourd'hui, "le principe est acquis, mais l'inconnu est toujours à notre porte, au seuil du visible et de l'invisible".[31] Je m'en voudrais de ne pas signaler ici un article pénétrant de Geneviève Fraisse "Droit naturel et question de l'origine dans la pensée féministe au XIXe siècle"[32] sur cette question passionnante. Il m'apparaît que toute ambition d'égalité restera illusoire tant que se maintiendront aussi fermement les prescriptions déterminantes des rôles sociaux dits "traditionnels".

La problématique de la différence a suscité beaucoup d'enthousiasme chez les premières féministes d'abord qui voulaient régénérer la société: nous voulons des droits pour mieux exercer nos rôles d'épouses et de mères. (Cela leur a par la suite été reproché, évidemment comme un signe d'aliénation et de soumission). Mais le concept de différence a inspiré également les nouvelles féministes, même celles qu'on a qualifiées de "radicales". Car elles opposaient, au standard masculin, un autre modèle; car elles exaltaient la féminitude; car elles identifiaient dans la différence du corps la source de l'oppression spécifique des femmes, précisant ainsi de nouveaux objectifs à leur lutte: le contrôle de la fécondité, l'autonomie, la dénonciation de la violence, la mise en accusation de la famille et du capitalisme.

On constate dès lors le paradoxe d'un concept qui sert tout à la fois à dénoncer et à exalter la maternité et la fécondité, la famille et la gratuité du travail. Les historiens et les historiennes d'ailleurs ont documenté ad nauseam la ségrégation des sexes, l'enfermement des femmes (le gynécée, le harem, l'atrium, le couvent, le cloître, le boudoir, le salon, la cuisine, ...) et la piètre performance des femmes dans les divers lieux de la création artistique et scientifique.

L'enfermement est-il lié à la maternité, à l'absence de mobilité qui, dès lors, leur serait dictée? Mais au contraire, les femmes n'ont-

elles pas toujours travaillé autant sinon plus que les hommes à la subsistance des sociétés humaines et ce, en dépit de leurs responsabilités maternelles?[33] A la base de cette interrogation, on reconnaît le sempiternel débat nature/culture que la sociologie de la connaissance a bien du mal à évaluer "objectivement". Et je citerai ici, pour ne pas répéter encore une fois l'aphorisme beauvoirien, un sociologue aussi irritant qu'intelligent, Claude Alzon: "Si les sexes sont porteurs, à la naissance, de différences psychiques, ce qui n'est pas prouvé, la culture a bel et bien le pouvoir de les effacer".[34] De toutes manières, il est certain que la référence à la nature, comme explication des différences de genre, est une question secondaire. "Historians must accept the gender identities and roles that different societies assign to males and females as historical facts that require historical analysis"[35], nous dit Elizabeth Fox. La problématique de la différence se révèle donc très féconde à cause des analyses inédites qu'elle autorise.

La problématique de la subordination ou de la domination, ou de l'oppression (les débats de vocabulaire foisonnent) a donné lieu à tant d'analyses variées que je déclare forfait: je ne tenterai certes pas de résoudre ce matin les contradictions de ces analyses. "Les femmes deviendraient-elles la moitié du ciel, écrit Nicole Laurin, qu'il serait toujours pertinent de rappeler de temps à autre qu'existent les classes sociales de même que l'exploitation et la domination de classe auxquelles les femmes sont aussi soumises".[36]

C'est toutefois à l'intérieur de cette problématique que les historiennes ont pu mener les recherches les plus fructueuses, tout comme leurs collègues des autres sciences humaines. C'est d'ailleurs cette problématique qui a assuré la mise au rancart de "la femme", dans tous les titres des travaux.

Si j'analyse la démarche du Collectif Clio dans l'Histoire des femmes au Québec depuis quatre siècles, je constate que

> "Nous avons rejeté le concept d'oppression qui, selon nous, laisse dans l'ombre de nombreuses dimensions de la vie des femmes et en particulier, des modes de valorisation et d'exercice de pouvoirs différents. Par contre, nous avons retenu le concept de domination qui caractérise la situation des femmes, ainsi que celui de dépendance que nous pourrions juxtaposer à la "marche" vers l'autonomie. Nous avons donc voulu, dans un premier temps, documenter la relation entre les sexes, en tant que construction sociale, et par rapport aux supposées prescriptions de la "nature". Nous avons également examiné la problématique du pouvoir en distinguant le pouvoir de décision et le pouvoir d'influence. Alors que le pouvoir de décision n'a jamais appartenu aux femmes au niveau de l'État, il est arrivé des conjonctures où, ayant besoin des femmes, le patriarcat leur a accordé un certain type de pouvoir à l'intérieur de certaines structures sociales. Selon les conjonctures, la réalité domination/dépendance s'est donc jouée de façon différente, mais il nous a semblé que les femmes ont généralement eu quelques parcelles de pouvoir même dans la dépendance".[37]

Tous les travaux significatifs, en histoire des femmes, ont à un point ou l'autre de leur développement utilisé le cadre théorique de la domination.

Quant à la problématique de la libération, elle est malaisée à circonscrire théoriquement. Son argumentation de base prête flanc à la critique puisque toutes les démarches de libération ne sont pas linéaires et que surtout ce concept ramène à des dimensions exclusivement politiques des problèmes dont les racines sont à la fois philosophiques, économiques et sociales. Notons ici que ce concept fait un couple avec le précédent (domination) comme les deux premiers termes d'égalité et de différence s'opposaient entre eux. Le Collectif Clio a proposé la démarche suivante:

> "La lutte des femmes aurait commencé au moment où la domination a engendré une discrimination trop manifeste. Cette lutte, à la fois action et réflexion, est donc une prise de conscience de la part des femmes de leur savoir/être et de leur savoir/faire spécifique, et par le fait même, de

> l'occultation de ces deux dimensions, dans la connaissance collective du passé. C'est pourquoi les historiennes pointent du doigt la mémoire sexiste de la société qui n'a retenu dans son objectivité que l'action du sexe dominant et que l'action de la classe dominante".[38]

Dans cette perspective, la problématique de la libération a suscité beaucoup d'études intéressantes, notamment sur l'émergence d'une parole des femmes, dont l'effet conscientisant est manifeste. Certes, le mot libération est souvent galvaudé et surtout appliqué à des détails superficiels. Mais cette problématique a l'immense mérite d'opposer une contrepartie à la dénonciation. C'est également une perspective essentiellement mobilisatrice.

Rosa Luxembourg écrivait: "La liberté, c'est la liberté de penser autrement". Les premières féministes ont osé revendiquer des droits en dehors de la sphère privée mais au nom de leur rôle dans la famille. Dans un premier temps, cette stratégie leur a été reprochée. Mais des historiennes procèdent en ce moment à la réévaluation de leurs écrits et de leurs actions selon des grilles d'analyse nouvelles souvent polarisées autour du concept de libération. Le livre collectif Stratégies des femmes[39] en présente plusieurs et cette publication que j'aurais aimé citer plus longuement témoigne d'un échange international fort stimulant. Les recherches des théologiennes sont également orientées dans la perspective théorique de la libération.

Le mot histoire, comme vous le savez, a deux sens. Il désigne le cours du temps, l'évolution de l'humanité. Mais il désigne également la connaissance que nous en avons. Une nouvelle vision de L'HISTOIRE peut-elle être produite par l'histoire des femmes? Une nouvelle pratique de l'histoire peut-elle apparaître des bouleversements actuels de L'HISTOIRE? Une nouvelle signification de l'histoire et de L'HISTOIRE peut-elle émerger de l'insertion de l'histoire des femmes dans l'histoire?

C'est ce que l'écrivaine Elise Boulding avance dans son magistral ouvrage The Underside of History. A View of Women Through Time. Au terme d'une longue enquête qui l'a menée de la horde primitive à la situation présente, elle souligne le contraste historique "between the predominantly human welfare orientation of women's activities in all social class, and the predominantly conquest - and - dominance orientation of men's activities"[40]. Cette étude documente le caractère culturel de la domination universelle de toutes les femmes et conclut sur un appel à la collaboration internationale de toutes les femmes, principalement dans les postes d'autorité qu'elles ont réussi à investir.[41]

Andrée Michel de son côté estime que "la garantie de la survie et de l'extension du féminisme dépend de l'approfondissement que les femmes donneront de l'analyse de l'oppression des femmes" et que cette option "deviendra la théorie et la pratique de millions de femmes et d'hommes dans un monde à la recherche d'une société équitable".[42] J'aimerais vous citer ici, toutes les dernières phrases de volumes et d'articles sur les femmes. J'y trouve l'un ou l'autre de ces quatre mots: égalité, différence, oppression, libération, comme une vieille litanie. Et je me demande si nous avons réussi à nous libérer des pièges de L'HISTOIRE en procédant à notre histoire.

NOTES:

1. Samaran, Charles, Préface à l'Histoire et ses méthodes, Encyclopédie de La Pléiade, Gallimard, 1961, p. VII.

2. Dumont, Micheline, "Peut-on faire l'histoire de la femme?" dans Revue d'histoire d'Amérique française, vol. 29, no 3, 1975, p. 421.

3. Voir document préliminaire du Colloque.

4. Dauphin, Cécile, "Femmes" dans La nouvelle histoire, Les encyclopédies du savoir moderne, Paris, 1978, p. 177.

5. Cité dans Elise Boulding, The Underside of History. A View of Women through Time, Boulder, Westview Press, 1976, p. 526.

6. Rossi, Alice, "A Biosocial Perspective on Parenting" dans Daedalus, vol. 106, no 2, Spring 1977, pp. 1-31.

7. Dufrancatel, Christiane, "La femme imaginaire des hommes. Politique, idéologie et imaginaire dans le mouvement ouvrier" dans L'Histoire sans qualité, Galilée, 1979, pp. 157-186.

8. Bonnet, Marie-Jo, "Adieux à l'histoire..." dans Stratégies des femmes, Livre collectif, Amsterdam-Berlin-Boston-Londres-New York-Paris-Philadelphie-Rome, 1984, p. 366.

9. Voir à ce sujet le texte important de Margrit Eichler, Sexism in Research and its Policy Implications, Les documents de l'ICRAF, no 6, 1983, 35 p.

10. Cité dans Noel, Lise, "Haro sur les féministes" dans Nouvelles questions féministes, no 3, avril 1982, p. 4.

11. Gossez, Catherine, "Les femmes des ethnologues" dans Nouvelles questions féministes, no 3, avril 1982, p. 4.

12. Laurin, Nicole, "La libération des femmes", réédition dans Marie Lavigne et Yolande Pinard, Travailleuses et féministes. Les femmes dans la société québécoise, Boréal-Express, 1983, p. 361.

13. Bonnet, Marie-Jo, "Adieux à l'histoire...", op. cit., p. 364.

14. Lavigne, Marie, "Réflexions féministes autour de la fertilité des Québécoises" dans Nadia Fahmy-Eid et Micheline Dumont, Maîtresses de maison, maîtresses d'école. Femmes, famille et éducation dans l'histoire du Québec, Boréal-Express, 1983, p. 337.

15. Vovelle, Michel, Séminaire prononcé à l'Université de Sherbrooke le 13 novembre 1984.

16. Bonnet, Marie-Jo, "Adieux à l'histoire...", op. cit., p. 363, 365, 366.

17. Dumont, Micheline, "Découvrir la mémoire des femmes" dans Maîtresses de maison, maîtresses d'école, op. cit., p. 369ss.

18. Thérèse d'Avila, citée dans Missel Emmaus. Lectionnaire de semaine, vol. II (onze), p. 79.

19. Hymowitz, C. et M. Weissman, A History of Women in America, Bantam Book, 1978, pp. 2-39.

20. L'exemple le plus célèbre en demeure l'ouvrage de Régine Pernoud, La femme au temps des cathédrales, Stock, 1980, 301 pages. Ses propos ont reçu une large diffusion par la série romanesque de Jeanne Bourin La Chambre des dames devenue par la suite série télévisée.

21. Dumont-Johnson, Micheline, "Histoire de la situation de la femme dans la province de Québec". Étude préparée pour la Commission royale d'enquête sur la situation de la femme au Canada, Ottawa, 1971.

22. Kirsh, Chantal, "Forces productives, rapports de production et origine des inégalités entre hommes et femmes" dans Anthropologie et sociétés, vol. I, no 3, 1977, pp. 15-41.

23. Martine Segalem a soutenu cette thèse lors du dernier congrès de l'Institut d'histoire d'Amérique française à Québec, en octobre 1984.

24. Le Comité de rédaction, "Préambule" de Stratégies des femmes, op. cit., pp. 11-12.

25. Farge, Arlette, "L'histoire ébruitée" dans L'Histoire sans qualité, op. cit., p. 18. Cette question est longuement discutée par Elizabeth Fox-Genovese: "Placing Women's History in History" dans New Left Review, no 133, mai-juin 1982, pp. 5-29.

26. Dumont, Micheline, "Histoire, mot féminin" dans Liberté, no 147, L'histoire vécue, juin 1983, p. 32.

27. Dumont, Micheline, "Découvrir la mémoire des femmes", op. cit., pp. 372-373.

28. Cohen, Yolande, Où en est l'histoire des femmes?, Texte dactylographié, 1983, p. 2.

29. Yates, Gayle G., What Women Want? The Ideas of the Movement, Harvard University Press, 1975, pp. 35-76.

30. Voilquien, Suzanne, Souvenirs d'une fille du peuple (1865), Réédition chez Maspéro en 1978.

31. Bonnet, Marie-Jo, "Adieux à l'histoire...", op. cit., p. 371.

32. Dans Stratégies des femmes, op. cit., pp. 375-390.

33. Kirsh, Chantal, "Forces productives...", op. cit., p. 22.

34. Alzon, Claude, Femme mythifiée, femme mystifiée, Paris, P.U.F., 1978, p. 312.

35. Fox-Genovese, Elizabeth, "Placing Women's history...", op. cit., p. 14.

36. Laurin, Nicole, "La libération des femmes", op. cit., p. 361.

37. Le Collectif Clio, "L'histoire d'un livre d'histoire" dans Canadian Issues/Thèmes canadiens, vol. VI, 1984, p. 27.

38. Ibidem.

39. Voir note 8.

40. Boulding, Elise, The Underside of History, op. cit., p. 8.

41. Ibidem, "Prologue to the Future", pp. 753-791.

42. Michel, Andrée, Le féminisme, PUF, Que sais-je?, no 1782, p. 125.

TRANSFORMATION DES RÔLES SOCIAUX: ENJEUX ACTUELS

Nicole Laurin-Frenette
Département de sociologie
Université de Montréal

Au moment de préparer ma communication, méditant sur la signification du titre de cette table ronde -- au carrefour des disciplines: la femme devant la diversité des rôles sociaux -- je me suis demandé s'il serait pensable dans le cadre d'un colloque interdisciplinaire portant sur la situation de l'homme plutôt que sur la situation de la femme de consacrer une séance, au carrefour des mêmes disciplines, à l'homme devant la diversité des rôles sociaux. Il va sans dire qu'il faudrait d'abord dissiper l'ambiguité créée par l'homme, je veux dire le mot "homme", en distinguant un premier cas où il s'agirait de l'homme au sens large, de l'humanité, de l'acteur ou de l'agent social devant la diversité des rôles sociaux. Et un second cas où il s'agirait de l'homme de sexe masculin, de l'acteur ou de l'agent social masculin devant la diversité des rôles sociaux. Dans l'un comme dans l'autre cas, le titre général du colloque devrait sans doute être modifié: situation de l'homme en général ou situation de l'homme du genre masculin, n'ont rien de bien inspirant.

Dans l'un comme dans l'autre cas, le titre de la séance pourrait toutefois être conservé, la diversité des rôles sociaux demeurant un sujet de réflexion possible mais d'un intérêt très limité. En effet, quoi de plus ordinaire et banal pour les acteurs sociaux que la diversité des rôles, dans une organisation sociale présentant un quelconque degré de complexité? Aussi bien, quoi de plus ordinaire et banal pour les hommes que la diversité des rôles qu'ils peuvent ou doivent jouer dans une société donnée? Par exemple, que l'homme à divers moments de sa vie ou à un moment quelconque soit un fils, un père, un frère, un citoyen, un travailleur, un membre de diverses organisations civiques, professionnelles, culturelles ou encore qu'il choisisse d'être épicier ou facteur, marié ou

célibataire, président de la ligue de quilles de son quartier ou marguiller de sa paroisse. Rien de plus normal, de plus sain et de plus rassurant que toute cette diversité, pourrions-nous ajouter en guise de conclusion, puisqu'on aurait déjà fait le tour de la question.

Nous aviserions-nous cependant de penser que la même conclusion s'applique à la question dans sa formulation initiale -- la diversité des rôles sociaux eu égard à la femme -- nous serions bien vite détrompés. D'emblée, dans le cas des femmes, la pluralité des rôles et à plus forte raison, leur diversité, apparaissent problématique à divers égards. Ne serait-ce pas lié au fait que la femme est dans une situation -- à défaut d'en avoir une -- comme le titre du colloque le signale d'entrée de jeu? Dans le cas qui nous occupe, est-ce qu'une situation ne serait pas quelque chose qui, à la limite, remplacerait les rôles, en tiendrait lieu, permettrait aux femmes d'en faire l'économie? Et si les femmes avaient tout de même des rôles, est-ce qu'une situation ne serait pas quelque chose qui en s'incorporant aux rôles, changerait leur nature, c'est-à-dire aussi bien le contenu que la forme des rôles? Pour essayer d'éclaircir ces questions, il faut examiner plus attentivement la notion, centrale ici, de rôle.

Dans le langage courant, le rôle désigne le plus souvent la fonction que remplit une chose ou une personne, l'action qu'exerce une chose ou une personne; par exemple, le rôle du coeur dans la circulation du sang. En sociologie, la notion de rôle appartient à l'origine à la théorie fonctionnaliste. La notion a été popularisée sinon inventée par Talcott Parsons et elle a fini par passer dans le langage quotidien des sociologues. Plus grand monde ne se souvient toutefois avec précision de la définition originelle selon laquelle, vous m'excuserez de le rappeler, le rôle désigne l'ensemble des orientations vers certaines valeurs spécifiques qui caractérise, sous la forme de besoins et de dispositions réciproques, l'interaction entre l'acteur et un objet social (autrui) donné, dans une situation spécifique. Les composantes des rôles -- composantes

de toute interaction sociale -- sont les valeurs communes, intériorisées dans les besoins socialisés, qui définissent les constellations spécifiques d'orientation des actions élémentaires constitutives des rôles.[1]

Retenons tout particulièrement les deux axes de cette définition: l'axe vertical, à savoir les valeurs spécifiques qui inspirent l'interaction et l'axe horizontal, la situation spécifique qui fonde cette interaction. Va pour les aspects prosaiques du rôle, mais n'oublions pas pour autant ses aspects ludiques et même lyriques, le sens théâtral du terme, défini dans le dictionnaire comme "la partie d'un texte dramatique, correspondant aux paroles d'un personnage, que doit lire sur scène un acteur"... ou, ajoutons-le, une actrice.[2] Fortes de ces trois définitions, examinons maintenant le rôle ou les rôles des femmes.

Si nous donnons au terme "rôle" son sens le plus courant, celui de fonction ou d'action, il n'y a qu'un rôle pour toutes les femmes, le rôle de femme qui consiste à être femme, à être féminine, en tout et toujours. Ce rôle de la femme n'est rien de moins qu'une vocation, une mission, un destin et le champ dans lequel il s'accomplit, n'est rien de moins que la nature, l'histoire, le monde, la société au sens large. Pour expliciter ce rôle de la femme, on peut évoquer divers aphorismes qui traversent et transcendent toutes les conjonctures. Le propre de la femme est d'être belle, entendre la beauté du corps et celle de l'âme. La femme est liée à la nature, entendre la matière, le corps, le cosmos. Elle a une mission pacificatrice, éducatrice, civilisatrice. Son destin est de transmettre, d'entretenir, de protéger la vie, entendre aussi la Vie avec une majuscule. Sa vocation est de servir, de donner, d'aimer.

Ici, dans la sphère éthérée des valeurs, la femme a le beau rôle, qui pourrait le contester? Mieux encore, ce rôle est un privilège parce qu'il n'existe pas de rôle équivalent pour l'autre sexe. Le rôle de l'homme n'est pas essentiellement d'être homme; être masculin ou viril n'est qu'une des multiples manières d'être un homme. Ainsi les hommes

n'ont pas de rôle au singulier, ils n'ont que des rôles au sens parsonien du terme. Les femmes, outre leur rôle de femme au singulier, ont et ont eu de tout temps, comme les hommes, des rôles au sens parsonien. L'énumération de tous les rôles des femmes serait fastidieuse puisque de nos jours, les femmes peuvent être à peu près tout, en principe, sauf curé, pape et une ou deux autres choses. Essayons plutôt d'identifier ce qui permet de distinguer les rôles des femmes de ceux des hommes.

Actuellement, et je ne sais depuis quand, peut-être depuis toujours qui sait?, les femmes ont certains rôles qui sont dits traditionnels et certains rôles qui sont dits nouveaux. La somme de ces deux catégories de rôles représente l'ensemble de leurs rôles. Les hommes ont également des rôles traditionnels et des rôles nouveaux mais, fait intéressant à signaler, la somme de leurs rôles traditionnels et de leurs rôles nouveaux, ne représente pas l'ensemble de leurs rôles. Il pourrait bien s'agir ici de la différence entre la somme et l'intégrale. L'homme est ce qu'il a fait, ce qu'il fait et ce qu'il pourrait éventuellement faire: concevoir tous ses rôles exige un passage à la limite, à l'infini. Pour la femme, l'intégralité est ailleurs, dans l'essence, la féminité; ce que la femme fait est toujours une manifestation ponctuelle de cette essence.

Par ailleurs, les rôles des femmes sont difficiles et parfois même impossibles à concilier. La difficulté semble tenir d'une part, à des contradictions entre certains rôles, et d'autre part, au cumul des rôles ou de certains rôles. Fait intéressant encore une fois, les rôles équivalents du côté des hommes ne sont pas ou sont rarement contradictoires; en outre, ces rôles peuvent être cumulés sans trop de risque, ils doivent même l'être. Les hommes sont des pères, des époux, des amis, des travailleurs, des citoyens, des membres actifs de diverses organisations sans que cela ne crée de problèmes insolubles, alors que les femmes sont des mères, des épouses, des amies, des travailleuses, des citoyennes, des membres actifs de diverses organisations, au prix de complications sans nombre.

On en impute généralement la faute aux rôles traditionnels des femmes, ceux de la sphère domestique et familiale: les rôles d'épouse, de mère, de maîtresse de maison. Il existe une sorte de théorie passe-partout selon laquelle on imagine que dans le passé, ces rôles domestiques auraient absorbé tout le temps et l'énergie des femmes; par la suite, nous serions entrés dans une ère nouvelle, ouverte par l'industrialisation ou par l'extension des droits démocratiques, ou par la contraception ou par le mouvement des femmes, c'est selon l'angle privilégié. Cette ère nouvelle, imagine-t-on encore, aurait permis aux femmes d'étendre leur activité au-delà de la sphère domestique ou les aurait forcées à le faire, c'est toujours selon l'angle privilégié.

Quoi qu'il en soit, entre les nouveaux champs d'activité professionnelle, sociale, politique et les anciens champs, un équilibre devrait progressivement s'établir et cet équilibre serait quantifiable selon la formule du budget-temps. Pour parvenir à l'équilibre, on compte sur divers mécanismes: l'emploi à temps partiel, l'emploi partagé, l'assouplissement des horaires de travail et surtout, les services de garde d'enfants et le partage des tâches domestiques. Les nouveaux rôles des hommes prennent d'ailleurs leur sens dans ce contexte du partage des tâches domestiques.

Cette argumentation me laisse perplexe. Ce n'est pas d'hier que les femmes ont des soi-disant nouveaux rôles et qu'elles cumulent ces rôles et les soi-disants rôles traditionnels, lesquels en outre ne se sont jamais limités aux tâches d'épouse, de mère et de maîtresse de maison mais ont toujours inclus à l'intérieur et à l'extérieur du foyer, bien d'autres activités et fonctions, rémunérées ou non. Si la conciliation et le cumul des rôles étaient réellement pour les femmes des problèmes de budget-temps, ils seraient résolus depuis longtemps parce que les femmes ne sont pas moins bonnes en calcul que les hommes. La problématique du partage est peut-être inadéquate, c'est-à-dire que le problème des femmes ne tient peut-être pas essentiellement à ce qu'elles sont partagées entre leurs

rôles traditionnels et leurs nouveaux rôles. De même, la solution du problème n'est peut-être pas essentiellement le partage de la garde des enfants entre la famille et la garderie et le partage des tâches domestiques entre les hommes et les femmes.

Si, pour approfondir cette question, nous revenons au premier axe de la définition parsonienne des rôles, l'orientation vers des valeurs spécifiques, nous constatons, en effet, que la définition des rôles des femmes est fonction de valeurs qui excluent tout partage, si je puis dire. Ces valeurs sont celles qui expriment leur rôle au singulier, celui d'être des femmes, on l'a vu précédemment. Les rôles, dans toute leur diversité, traditionnels ou nouveaux, domestiques ou extra-domestiques, rémunérés ou graduits, dès lors qu'ils sont remplis par des femmes, sont autant de manières pour celles-ci d'être femme, c'est-à-dire d'exprimer et d'accomplir la féminité sans que soient abolies pour autant les exigences propres du rôle dans sa spécificité. En ce sens, la "double tâche" est permanente. Aucun budget-temps ne permet de scinder et de répartir autrement ce fardeau, aucun partage des tâches ne peut l'alléger.

La diversité des rôles est donc un drame sans issue puisque tout rôle tenu par une femme, au-delà des exigences propres à ce rôle, se réduit magiquement à n'être toujours que son rôle de femme, ce rôle de femme exprimant ce que supposément elle est et ne pourrait pas ne pas être, en tout lieu et en toute occasion. Dans ce contexte, la distinction entre les rôles traditionnels et les rôles nouveaux des femmes n'a donc pas plus d'intérêt sociologique qu'elle n'a d'intérêt historique. Il se pourrait bien alors que le principal intérêt de cette distinction soit idéologique, qu'elle redouble l'idée selon laquelle il existerait des rôles naturels et des rôles moins naturels, non naturels, contre nature, la nature étant bien entendu ce qui est conforme à la féminité, pourtant la chose du monde la moins naturelle, soit dit entre nous.

Si nous examinons maintenant le deuxième axe de la définition parsonnienne des rôles, la situation spécifique dans laquelle se déroule l'interaction, il nous sera possible d'entrevoir la scène sur laquelle se déroule ce drame sans issue de la diversité des rôles. Qu'en est-il de cette situation de la femme qui donne son titre à ce colloque? Actuellement, les deux aspects les plus manifestes de la situation des femmes, sont la pauvreté et la violence qui s'exerce contre elles. S'abstenir d'en parler par crainte de tomber dans ce qu'on appelle le piège de la "victimisation" des femmes serait tomber dans le piège du silence. La violence et la pauvreté, considérées du point de vue des statistiques, ne sont pas le lot de toutes les femmes mais parce que la violence et la pauvreté sont liées à la place, à la position qu'occupent socialement toutes les femmes, elles représentent un état de fait, objectif, qui pèse de tout son poids sur l'ensemble des femmes.

Les statistiques qui décrivent cet état de fait sont assez connues pour qu'il soit inutile de les citer toutes; quelques indicateurs suffiront. Au cours des dernières années, on a pu constater que de plus en plus, les pauvres sont des femmes, que le prolétariat est une classe composée de femmes pour une large part, si on désigne par le terme de "prolétariat", les personnes sans revenu, les gagne-petit et les personnes qui vivent de l'aide sociale. Au Canada, en 1984, 53% des femmes adultes travaillent en dehors du foyer; elles représentent 42% du marché du travail mais elles gagnent 60% seulement du salaire des hommes. En 1980, le revenu moyen des Québécoises et des Québécois, âgés de 15 ans et plus, s'établit respectivement à 8 394$ et 15 838$. Près de 60% des femmes qui déclarent un revenu personnel disposent de moins de 10 000$ comparativement à 37% des hommes. 28% des Québécoises de 15 ans et plus sont sans revenu comparativement à 9% des Québécois. Une femme sur six, au Canada, vit sous le seuil de la pauvreté et les femmes, au Canada et au Québec, forment la grande majorité des bénéficiaires directs et indirects de l'assistance sociale.[3]

On peut penser que la pauvreté des femmes pourrait encore s'aggraver dans la mesure où les facteurs structurels qui la génèrent pèseront de plus en plus lourd, à savoir, le divorce, le vieillissement de la population, la présence massive des femmes dans les catégories d'emplois les moins rémunérateurs et les plus instables -- on compte dix ghettos d'emploi féminins -- et le chômage technologique dans les emplois féminins. Par ailleurs, les difficultés financières que rencontrent les gouvernements pourraient éventuellement contribuer à aggraver la situation des femmes bénéficiaires de l'aide sociale sous ses diverses formes. Quant à la violence conjugale ou extra-conjugale à l'endroit des femmes -- on ne parle ici que de la violence physique: au Canada, une femme sur dix est battue, il y a un viol toutes les 29 minutes -- elle présente également, semble-t-il, une tendance à la hausse qui a peu de chances de se renverser si on considère les facteurs en cause. Ces facteurs sont mal connus mais on cite généralement la violence dans les rapports sociaux en général et dans les médias en particulier, l'environnement urbain, le stress, la pornographie, l'abus de l'alcool et des drogues, la misère.

A l'analyse, les facteurs sociaux, économiques et autres qui sont reliés à la pauvreté des femmes et à la violence qui s'exerce contre elles nous renvoient à la structure, la forme générale des rapports entre les hommes et les femmes dans la société et plus précisément à deux propriétés objectives de cette structure: la dépendance des femmes et leur sujétion. En effet, les femmes sont pauvres lorsqu'elles sont seules, ce qui n'est pas le cas des hommes de manière générale. Seules donc, c'est-à-dire sans homme. C'est même le Conseil national du bien-être social qui l'affirme: "Les femmes seules (sans conjoint) sont cinq fois plus susceptibles d'être touchées par la pauvreté que les femmes mariées".[4] Ainsi, les catégories de femmes qui sont les plus touchées par la pauvreté, sont les célibataires de tout âge, les divorcées avec ou sans enfants, les veuves. En plus, lorsqu'elles ne sont pas seules, les femmes sont pauvres si leur conjoint est pauvre, ce qui n'est pas, encore une fois, le cas des hommes. Les hommes et les femmes ne sont pas interdépendants, ce sont les

femmes qui sont en situation de dépendance. Des femmes qui disposent d'un revenu, pas beaucoup plus qu'une sur dix, peut avec ce revenu entretenir des dépendants. On pourrait dire que la hiérarchie des classes sociales et la hiérarchie des sexes ont tendance, jusqu'à un certain point, à se recouvrir sans pour autant se confondre. Cette correspondance ambigue entre la hiérarchie des classes sociales et celle des sexes ressemble à la correspondance qu'on a souvent observée entre la hiérarchie des classes sociales et la hiérarchie des groupes ethniques, "raciaux" ou nationaux, dans certaines sociétés.

A la dépendance en relation avec la pauvreté s'ajoute la sujétion, car ce sont en grande majorité des hommes, les patrons et les hommes d'État, qui contrôlent l'accès des femmes aux emplois, leurs salaires et autres conditions de travail, leur mobilité professionnelle de même que le montant et les conditions de l'aide sociale qu'elles reçoivent. La solitude, objectivement l'absence de conjoint, qui est si étroitement associée à la pauvreté, peut également être considérée, dans une certaine mesure, comme un corollaire de la sujétion. En matière de mariage et de divorce, les femmes à mon avis sont plus souvent qu'autrement soumises à la volonté des hommes. En effet, chacun et chacune sait bien que se trouver un mari n'est pas la même chose que prendre femme. Si ce sont les femmes en majorité qui font la demande légale du divorce, je doute fort que ce soit elles en majorité qui provoquent la rupture de l'union mais je ne peux cependant appuyer cette opinion sur des études sérieuses.

A la suite d'un divorce, ce sont les hommes bien plus que les femmes qui se remarient. Chacun et chacune sait aussi qu'il existe un marché du mariage ou de l'union libre, où la valeur des hommes est plutôt stable et où la valeur des femmes est fonction inverse de leur âge, valeur sûre jusqu'à la trentaine décroissant ensuite vertigineusement. Ce phénomène est visible dans les statistiques: à partir de trente-cinq ans, les femmes ont plus de chances d'être seules que les hommes et ces chances s'accroissent à mesure qu'elles vieillissent. Ce fait dépend de la plus

grande longévité des femmes mais il vient aussi de ce que les femmes célibataires se marient peu passé cet âge, ce qui n'est pas le cas des hommes, aussi de ce que les femmes divorcées se remarient moins que les hommes divorcés et que ces derniers épousent des femmes plus jeunes. Le marché du mariage et le marché du travail se ressemblent à cet égard puisqu'avant trente-cinq ans, les femmes semblent favorisées dans l'embauche alors qu'après cet âge, les hommes bénéficient de taux de chômage plus bas.[5]

Enfin, on peut considérer la violence physique exercée contre les femmes, dans le contexte familial ou en dehors de ce contexte -- n'importe où et à n'importe quel moment -- comme la manifestation privilégiée, exemplaire, de cette dépendance et de cette sujétion qui structurent les rapports entre les hommes et les femmes. La violence a d'ailleurs, dans bien des cas et surtout dans le cas du viol, comme seul motif et seule fonction l'expression, l'"acting-out", le rappel de cette domination. La violence, comme la pauvreté, frappe seulement une partie des femmes mais ce sont toutes les femmes que la menace de la violence, comme celle de la pauvreté, a comme effet de remettre à leur place ou de forcer à rester à leur place.

La dépendance et la sujétion sont organisées dans des institutions telles que le couple, le mariage, la famille; à ce niveau, elles structurent des relations personnelles entre les hommes et les femmes. Mais il est de plus en plus évident que la dépendance et la sujétion s'organisent aussi dans des institutions comme le marché du travail et surtout l'État. A ce niveau, elles se présentent comme des rapports universels et impersonnels entre des classes de sexe. J'ai essayé d'analyser dans certains travaux la récente prise en charge des femmes par l'État; j'ai signalé l'apparition d'un nouveau type de famille, la famille d'État, d'un nouveau triangle oedipien dont la relation mère-enfant serait toujours la base mais dont l'État serait le sommet, l'État-mari et l'État-père, tout à la fois protecteur, soutien et pourvoyeur, garant de la loi, de l'ordre et de l'autorité.

Cette sorte d'appropriation, par l'État, des femmes et de leurs enfants manifeste moins peut-être le relâchement de la dépendance et de la sujétion des femmes dans le couple et dans la famille que les limites actuelles du couple et de la famille, leur fragilité et leur instabilité croissantes. La reproduction des femmes, c'est-à-dire de leur dépendance et de leur sujétion dans l'État n'est actuellement qu'en voie d'institutionnalisation. L'État accorde aux femmes diverses formes d'assistance financière qui vont des prestations sociales aux subventions à divers groupes d'action en faveur des femmes. Il défend les femmes contre certains abus de pouvoir des hommes: discrimination fondée sur le sexe, harcèlement, viol, violence, etc. Enfin, il met en place une sorte de corporatisme d'État à l'usage des femmes; je pense ici à tous ces organismes de consultation, de recherche et d'action sur des questions concernant les femmes, auxquels celles-ci ou leurs représentantes sont invitées à participer.

Tout cela nous a été donné à voir dans le grand face-à-face télévisé entre les représentantes des femmes et les représentants de l'État, auquel la dernière campagne électorale fédérale nous a permis d'assister. Si l'expression scène de ménage ne comportait pas tant de connotations préjudiciables aux femmes, on pourrait dire que c'en était une. Scène polie, "highly civilized", à laquelle ne manquait toutefois aucun des ingrédients essentiels: les reproches, les accusations, les mises en demeure, les dénégations, les regrets et les promesses... d'élection. Ce qui n'empêche pas d'admirer la qualité exceptionnelle du travail des femmes qui ont préparé ce débat et y ont participé.

Il peut sembler qu'on se soit éloigné des rôles des femmes qui étaient le sujet de cette réflexion mais il n'en est rien. On a exploré d'abord ce qui inspire le texte du drame, ce qui lui donne un sens: les valeurs et autres idéaux. Ensuite, on a considéré ce qui organise le drame, en structure la scène et en constitue le fond: la situation objective

des personnages. Les rôles peuvent maintenant apparaître tels qu'ils sont: un jeu... les inépuisables, étincelantes, ensorcelantes facettes d'un jeu.

Au cours des dix ou quinze dernières années, période correspondant à la remontée du féminisme, ce sont les rôles des femmes qui ont été la cible principale du changement et ces rôles se sont effectivement modifiés, parfois même transformés. On a de nouvelles épouses, de nouvelles mères, de nouvelles femmes politiques, de nouvelles intellectuelles, de nouvelles femmes d'affaires... bref, de nouvelles femmes auxquelles de nouveaux hommes donnent la réplique sur la scène du grand jeu des rôles. Au cours de ces dix ou quinze dernières années, on est forcé de constater cependant que ni l'essence, l'idée de la féminité, ni la situation de dépendance et de sujétion des femmes n'ont été sérieusement ébranlées. Si l'on se fie aux indicateurs que nous avons examinés -- pauvreté, solitude, violence -- il se pourrait peut-être même que la situation objective des femmes ait empiré. La féminité, en revanche, se porte bien, d'autant mieux peut-être que les femmes se portent mal. On assiste même, depuis quelques années, à une revalorisation du féminin, sous la forme du nouveau féminin libéré, qui va parfois jusqu'à renchérir sur l'ancien discours de la féminité, somme toute assez sobre, des décennies précédentes. Pire encore, certains courants théoriques qui se situent à l'intérieur du mouvement des femmes apprêtent ce féminin à la sauce féministe. Ce dernier paradoxe, plus encore peut-être que les précédents, ne laisse pas d'inquiéter.

NOTES:

1. Voir Talcott Parsons et E. Shils, Toward a General Theory of Action, Harvard University Press, 1951.

2. Définition puisée dans le dictionnaire Robert.

3. Ces données et celles qui seront citées dans la suite du texte, proviennent de Statistique Canada et du National Action Committee for the Status of Women. Pour le Québec, on consultera le document de Suzanne Messier, Les Femmes, ça compte: profil socio-économique des Québécoises, Gouvernement du Québec, Éditeur officiel du Québec, 1984. On consultera aussi pour le Québec et l'ensemble du Canada, les analyses suivantes. Pat Armstrong et Hugh Armstrong, Une majorité laborieuse: les femmes qui gagnent leur vie, mais à quel prix, Ottawa, Conseil consultatif de la situation de la femme, 1983. David P. Ross, Données de base sur la pauvreté au Canada, Ottawa, Conseil canadien de développement social, 1983. La femme et la pauvreté, rapport du Conseil national du bien-être social, Ottawa, 1979.

4. La femme et la pauvreté, op. cit.

5. Suzanne Messier, Les femmes, ça compte, op. cit., p. 45.

FEMME ET RÉVOLUTION: ELEONORA FONSECA PIMENTEL ET LA RÉVOLUTION DE NAPLES EN 1799

Emma Nesbitt
Département d'histoire
Université Concordia
Marta Petrusewicz
Département d'histoire
Princeton University

La femme Eleonora de Fonseca Pimentel, poétesse et scientifique, fut l'unique femme dans la péninsule italienne à diriger un journal politique aussi important que "Il Monitore Napoletano". La révolution certainement un peu farfelue, celle de Naples en 1799, nommée par les historiens "la révolution passive",[1] fut néanmoins intense durant ses cinq mois de vie. Tout le tableau est rendu romantiquement tragique par la défaite de la révolution à l'oeuvre face à une armée contre-révolutionnaire composée de paysans, de brigands et de soldats bourbons guidés, au nom de la Sainte Foi, par le cardinal Francesco Ruffo. A cette défaite viennent s'ajouter un bain de sang, le massacre des patriotes, des centaines de condamnations à mort et d'exécutions publiques sur les places napolitaines et la mort par pendaison, le 20 août 1799, sur la Place du marché, de la même Eleonora sous les moqueries de la plèbe qu'elle avait pourtant tellement défendue.[2]

Il n'est donc pas surprenant de constater à quel point cet épisode a frappé l'imagination des historiens qui lui ont accordé un traitement pour ainsi dire privilégié.[3] Cependant sur Eleonora elle-même, nous disposons de très peu d'informations directes. Ses papiers se sont perdus et les Actes du procès pour haute trahison qu'elle a subi après la Restauration ont été détruits sur ordre de Ferdinand de Bourbon. Il nous reste une quinzaine de sonnets, deux traductions annotées, quelques lettres et, bien sûr, les 35 numéros du journal "Il Monitore Napoletano", parus entre février et juin 1799. La récente découverte dans les Archives de Naples du dossier relatif à son procès de séparation légale nous permet d'éclairer son personnage et le rapport qu'elle entretenait à son mari,

quoique cette nouvelle information soit évidemment filtrée par des circonstances particulières.[4] Par contre, cette rareté de documents de première main s'accompagne d'un bon nombre d'écrits divers datant, pour la majorité, du XIXe siècle.[5] Malgré leur crédibilité historique inégale, ces écrits ont tous une chose en commun: l'intention de créer un mythe autour d'Eleonora.

Le Risorgimento ("renaissance") italien, comme toutes les époques historiques au sein desquelles les tensions politiques et sociales se dirigent vers un changement plus ou moins radical - de l'affirmation du christianisme au processus de formation des états-nations - avait besoin de créeer ses propres mythes héroiques, tant masculins que féminins. La production des mythes emprunte toujours le même chemin. Les matières premières sont constituées par la vie de personnages réels qui, sous l'effet de la séparation, en regard du contexte de leur existence, de leur pensée et de leurs actions, se transforment en médaillons-autels, personnages célèbres. Le personnage même, qu'il s'agisse d'un homme ou d'une femme, ne peut que subir, à travers ce processus, des mutilations dont le caractère change selon le sexe du héros et les exigences de la hiérarchie des valeurs en ascension.

Or, la période du Risorgimento en était une notamment de naissance ou, comme on voulait la représenter, d'une re-naissance de l'État italien en un État moderne et bourgeois. Les héros de cette renaissance étaient donc ceux qui vouaient leur vie et leur pensée à l'amour de la patrie, tandis que l'image de chacun d'eux devait anticiper les valeurs qui seraient celles de l'État victorieux, c'est-à-dire de l'État bourgeois. En conséquence, l'héroine du Risorgimento se devait d'être acceptable aux yeux de la société bourgeoise stable: Femme, oui, exaltée, dévouée envers la cause patriotique (préférablement liée et fidèle à un homme patriote) mais qui, en même temps, présentait les signes du modèle apolitique et domestique du post-risorgimento.[6] Une martyre au nom de la patrie mais déjà mère et épouse. Ainsi "l'héroine devient sainte et martyre: les

grandeurs terrestres de la résistance et de l'amour de la patrie en viennent à être échangées contre les grandeurs religieuses, sacralisées ou, de toute manière, associées avec le sacrifice et l'humanité."[7]

C'est de cette façon que l'image d'Eleonora a subi toutes les mutilations inhérentes au Risorgimento. Alors que ses contemporains la percevaient comme un sujet politiquement actif - "une patriote échauffée" d'après De Nicola, "sage et malheureuse" pour Cuoco et "une femme respectable" pour Coletta[8] - cette héroine se transforma, au sein de la période suivante, en victime que les "panneaux publicitaires" dont parle Croce[9] représentaient comme noblement résignée.

Le tableau Eleonora Fonseca conduite à l'échafaud de Giuseppe Boschetto a été peint en 1868. Nous la voyons les yeux mi-clos, la croix dans les mains, alors que les capuchons des "Bianchi della giustizia"[10] forment près de sa tête une sorte d'auréole. Entourée de soldats et de "lazzaroni", Eleonora est impassible, détachée de la foule terrestre, repliée dans son attitude de sainte qui monte à l'échafaud en raison de sa foi et non à cause de ses convictions et de son action politiques.[11] Il va sans dire que cette "figure purissima" atteint la perfection dans tous ses objectifs. Eleonora devient belle au sens classique, "vertueuse et chaste, admirée pour son élégance, sa grâce et sa beauté véritablement singulière".[12] Dans cette perspective, elle est féminineinement victime de la lâcheté des persécuteurs bourbons et on la retrouve opposée, dans ce "chiaroscuro" à une autre héroine, mais négative celle-ci, Maria Carolina - femme perfide, intrigante, d'une grande promiscuité sexuelle, lesbienne.[13] Même la vie matrimoniale d'Eleonora devient une image parfaite: "Elle s'est unie par les liens du mariage avec un officier, Pasquale Tria de Solis, avec qui elle a vécu jusqu'à sa mort", rendue heureuse par "la maternité qui est venue briller, douce étoile, dans son ciel conjugal".[14] Dès sa tendre jeunesse, elle est une "douce poétesse"[14], ne se consacrant à des études sérieuses qu'après avoir perdu son fils unique,

et ainsi de suite... A travers ces interprétations biaisées, elle devient de plus en plus parfaite, toujours et davantage une sainte-martyre, de plus en plus déformée et insupportable...

Croce fut le premier, en 1887, dans sa biographie de la Pimentel[15] à redresser cette vision fausse. Admirateur de "cette femme au caractère fort et noble, d'esprit vivace et au coeur ardent", il la dépeignait finalement comme une personne "entièrement consacrée à l'avancement de sa patrie adoptive devant se racheter dans la liberté, et pour la liberté elle travailla et écrivit jusqu'à en mourir sur l'échafaud".[16] Voilà enfin qu'un rôle de participation, de sujet actif - soit une conscience et une connaissance de pourquoi elle meurt - lui est accordé.

Mais tout en attribuant à Eleonora la conscience d'un sujet politique, Croce l'affuble de traits virils surtout lorsqu'il la compare au personnage anti-mythique que symbolisait une autre héroine napolitaine de l'époque, Luisa Sanfelice. Luisa était la femme "dont le destin fut celui d'une des victimes les plus pitoyables, (...) bouleversée (...) au sein d'événements politiques sanglants".[17] De cette manière, l'opposition était construite entre la victime féminine et passive, incarnée par Luisa, et le sujet masculinisé et conscient, c'est-à-dire Eleonora. Il ne vint jamais à l'idée de Croce d'interroger le caractère conflictuel de cette virilité face à l'être-femme d'Eleonora. Pourtant, en parcourant la vie et l'oeuvre d'Eleonora, on ne peut éviter de remarquer cette tension qui par moment se manifeste avec force. Comprenons-nous bien. Eleonora n'en fait jamais mention explicite. Il s'agit-là de signes qu'il nous faut deviner - des silences plus que des mots, des lapsus, des comportements.

--------- * --------- * ---------

Eleonora fut pendue à l'âge de 47 ans. Jusqu'au début de cette année fatale, son existence ne différait guère de celle de plusieurs femmes appartenant à la même classe sociale. Ceci ne signifie pas du tout

que sa vie s'était déroulée dans la banalité. Eleonora de Fonseca Pimentel Chaves naquit en 1752, à Rome, d'une famille de la petite noblesse portugaise. A cause des tensions politiques entre le Portugal et le Saint-Siège suite à l'expulsion des jésuites, la famille d'Eleonora élut domicile, au début des années '60, dans le royaume voisin, les Deux Siciles. A Naples, Eleonora devint vite une petite célébrité. La cour ayant reconnu le titre de noblesse du père, toute la famille eut accès au milieu des salons nobles que fréquentaient les "litterati", intellectuels curieux des nouvelles en provenance de la France. La "petite portugaise" régnait en mascotte.

Ayant bénéficié d'une éducation humaniste et scientifique solide, elle s'exprimait avec facilité en italien, en portugais, en français et elle connaissait le grec et le latin.[18] Elle s'adonnait surtout à la poésie. A seize ans, elle devenait membre de l'Académie des Filaleti (Amis de la vérité) et deux ans plus tard, de la prestigieuse Arcadia, se gagnant le titre de "douce poétesse".

Comme toutes les femmes célibataires de son époque, elle continuait de vivre avec sa famille. Sa vie amoureuse prospérait selon des tangentes platoniques, exaltées, voire prétentieuses dans sa correspondance avec le prince incontestable de la poésie mélodramatique, le "divin" Pietro Metastasio, à ce moment-là septuagénaire et poète de cour à Vienne.

Au niveau de sa réalité "réelle", elle acceptait sans enthousiasme mais sans protester, les fiançailles avec son cousin Michelle, tel que l'avait décidé sa famille. C'est avec la même indifférence qu'elle en apprit la rupture et l'annonce de nouvelles fiançailles avec Pasquale Tria, un capitaine de l'armée bourbonne, d'origine noble et de vingt ans son aîné. Le mariage fut contracté en 1778.

Cette union ne fut pas une réussite. Le fils unique, Francesco, mourut à huit mois et la seconde grossesse d'Eleonora se solda par une fausse-couche. C'est alors qu'elle apprit qu'elle ne pourrait plus désormais avoir d'enfant.

La vie avec Pasquale et ses quatre soeurs célibataires s'avérait lourde: conflits avec ses belles-soeurs, incompréhension de Pasquale devant les ambitions intellectuelles de son épouse, difficultés économiques, brutalité morale et même physique de la part du mari, finalement, relation extra-conjugale de ce dernier avec une modiste.[19] Tous ces motifs incitèrent Eleonora à prendre une action légale de séparation. En 1785, Eleonora retourna chez son père.

A 33 ans, elle était une femme ratée en tant que mère et épouse, sans revenu et sans avenir. La séparation d'Eleonora coincidait avec l'ère qui vit de nombreux futurs républicains collaborer, avec loyauté, aux oeuvres de la monarchie napolitaine qui s'était faite alors "éclairée". Sur la question de la "Chinea", symbolisant la revendication de l'État napolitain pour une indépendance envers la souveraineté féodale de la Curie romaine, les meilleurs intellectuels prirent le parti de la politique du roi. A cette occasion, Eleonora publia sa traduction annotée de l'oeuvre en latin de Nicolo Caravita, Aucun droit n'appartient au Souverain pontife sur le royaume de Naples, ce qui lui gagna l'attention bienveillante de la cour ainsi qu'une petite pension.

Dans les mêmes circonstances, les réformes économiques et sociales de Ferdinand et notamment une espèce de phalanstère qu'il créa à San Leucio furent saluées par Eleonora et par d'autres futurs jacobins avec une félicité propagandiste. Cette collaboration idyllique se termina brusquement avec l'éclatement de la Révolution française et surtout avec le régicide. La grande peur - au-delà de la rage provoquée par la mort de la soeur et du beau-frère de Marie-Caroline - s'empara de la classe

dirigeante qui effectua un virage politique débouchant sur la répression. Le Conseil d'État chargé des poursuites relevant d'un nouveau type de crime, le délit d'opinion, travaillait sans relâche, donnant la chasse aux jacobins et à tous ceux soupçonnés de sympathies pro-françaises. De son côté, la couche des intellectuels libéraux se radicalisait, à la fois en réaction contre la répression et aussi par attachement à l'évolution de la politique française.

Suite au décès de son père, Eleonora habitait seule au centre-ville et sans pour autant devenir elle-même une jacobine affichait ses amitiés avec Vitaliani, Pagano, Cirillo, Conforti. Elle tenait une correspondance (espionnée par la police secrète) avec Delfico. En août 1798, le spectre de la révolution alla grandissant avec l'occupation de Rome et la formation de la République Romaine. La paranoia répressive des bourbons atteignit son apogée tandis qu'Eleonora et plusieurs jacobins étaient emprisonnés. Elle fut libérée quatre mois plus tard par les "lazzaroni" qui attaquèrent les prisons, convaincus que le roi venait d'être trahi par ses généraux. En réalité, le roi s'était enfui en Sicile, laissant sa ville sans défense et secouée par un immense chaos politique.

Les jacobins libérés organisèrent un Comité afin de promouvoir une solution démocratique et républicaine à l'encontre des autres factions aristocratiques ou anarcho-populaires. La conquête de la ville par l'armée de Championnet, en janvier 1799, offrit la victoire aux jacobins. Dès le 20 janvier, le Comité en question devenait le premier noyau du Gouvernement Provisoire. Eleonora n'en fit pas partie, d'ailleurs, aucune femme n'en fut membre. Cependant, à partir de février, elle devenait rédactrice en chef du journal "Il Monitore Napoletano", l'équivalent du "Moniteur" parisien et du "Il Monitore di Roma". Dès cet instant, une seconde vie commença pour Eleonora, une vie politique courte et intense.

--------- * --------- * ---------

Arrêtons-nous un peu toutefois sur sa "première" vie puisqu'elle reflète les mérites et les limites communes aux vies de femmes "célèbres" durant ce siècle des Lumières. A cette époque, les femmes semblaient jouir d'un répit. Elisabeth Badinter[20] parle d'une période presque faste pour celles qui ont le loisir et la capacité intellectuelle de profiter de cette brèche qui s'ouvre devant elles. Plusieurs femmes de la noblesse et de la grande bourgeoisie, intelligentes et audacieuses, saisissent cette occasion pour se faire entendre. Cette liberté, évidemment, n'est que factuelle et non formelle. Légalement, les femmes demeuraient "propriété" du père puis du mari et la majorité des femmes continuaient de ne recevoir qu'une éducation bien précaire. Peu ou pas de postes importants leur étaient accessibles. Malgré tout, les idées développées durant le siècle des Lumières rejoignaient les femmes. Descartes avait déjà, sans que cela ne soit sa véritable intention, réouvert la voie à l'idée d'égalité intellectuelle de la femme en réaffirmant l'autonomie de la pensée à l'égard du corps. Poulain de la Barre, dans De l'Égalité des deux sexes, niait que l'essence de la féminité ait son siège dans l'esprit en raison de l'antériorité ontologique de celui-ci sur le corps. L'avancement des sciences de la nature, le naturalisme de Rousseau, le rationalisme de Voltaire, l'empirisme de Locke contribuaient à placer la religion dans une autre perspective ou à lui faire lâcher tout à fait son emprise. La femme ne peut qu'y gagner par le biais de ces modifications des dictées de la morale. On ne parle plus de vertus mais de "bienséances". Tout est permis en autant que la dignité est sauve, en autant que "you don't frighten the horses" comme on le dira au siècle suivant, en Angleterre.

Quelques femmes d'esprit vont donc profiter de cette ouverture, de ce temps libre genre "récréation", avant le retour, au siècle bourgeois, de l'idéal féminin, au foyer, mère et épouse. Quelques-unes ont tenu salon, ce qui correspond à nos colloques d'aujourd'hui. On y brassait des idées. On y rencontrait l'élite intellectuelle du temps ainsi que les étrangers de passage. On y discutait de livres. Les dames de

Deffaud, de Lambert, de Goeffrin, de Tencin et d'autres en étaient les animatrices. Elles mettaient en contact les Marivaux, Fontenelle, Diderot, Voltaire, d'Alembert, Galiani, etc.

Certaines écrivaient des romans et des poèmes sur les sciences, l'histoire et la pédagogie. Néanmoins, elles étaient le plus souvent reconnues pour leur traduction de textes célèbres rédigés par des hommes. Dacier traduisit en français des auteurs grecs et latins. Eleonora Barbapiccola traduisit en italien et commenta Descartes. De la Chaux fit une traduction de l'Essai sur l'entendement humain de Locke, du Châtelet celle de Newton, Les Éléments. Faustina Pignatelli était connue comme poète, astronome et philosophe; Maria Angela Ardinghelli comme physicienne. Du Châtelet est l'auteure de Principia et Institutions de physique. Du Bocages était une poétesse traduite dans quatre langues et admise au sein de cinq académies. De Genlis et de Lambert écrivirent des ouvrages pédagogiques et d'Epinay, dans ses Conversations d'Emilie, nous offre une contrepartie à L'Emile de Rousseau.

Le champ et les formes d'action de ces femmes étaient tout de même étroitement limités. Elles pouvaient mettre de l'avant leur désir d'être considérées comme des femmes rationnelles et séparer la nature féminine de la pensée a-sexuelle, demeurant liées, par la Nature, à certaines propensions et à des vocations spécifiques. Le problème de l'égalité avec l'homme était loin d'être résolu sur le plan théorique. Et dans la pratique, la société masculine tolérait (et même acceptait) quelques activités féminines "d'esprit": une poésie cultivée mais jamais innovatrice; une histoire romancée, à succès; la pédagogie "notamment" relative aux femmes et aux enfants; certaines considérations philosophiques.

Mais ce qu'il faut observer, c'est que ces femmes agissaient surtout à travers des hommes soit en traduisant leurs ouvrages, en faisant circuler leurs idées, en animant les salons, ou en les protégeant. Une action politique directe telle que celle menée par De Stael, Pompadour et

même Olympe de Gouges n'avait qu'une influence toute relative sur les hommes qui, eux, exerçaient le pouvoir. Le siècle suivant gardera de ces dames un souvenir moins ambigu. Elles seront, sinon des dévergondées, l'apanage des grands hommes. Ainsi, Mme du Châtelet restera la maîtresse de Voltaire et Mme d'Epinay la protectrice de Rousseau.

Eleonora Pimentel était, elle aussi, emprisonnée dans l'ambiguité de son rôle. Elle était une personne d'esprit et de talents, désirant surtout être identifiée comme telle. Mais jusqu'à l'apparition du "Il Monitore", son champ d'action était limité - comme pour les autres femmes - aux activités prévues et acceptables pour les femmes d'esprit, des traductions et la correspondance, en plusieurs langues, avec des hommes savants.[21] Et la poésie. Ce point mérite, un instant, notre attention car on se souvient fréquemment d'Eleonora comme poétesse. Personne ne peut vraiment prétendre qu'elle brillait par ses qualités littéraires ou poétiques. Sa poésie suivait, avec diligence et sans innovation, le modèle de Metastasio et, il faut le noter, sans la sensibilité et la vivacité du maître.

Les thèmes préférés d'Eleonora rejoignaient ceux des événements de la "haute politique" ou ceux de la cour bourbonienne. Ses compositions poétiques écrites pour des occasions spéciales (comme la cantate La Naissance d'Orphée, écrite en 1775 pour la naissance du prince héréditaire ou le drame en vers, Le Triomphe de la Vertu dédié, en 1777, au ministre réformateur portugais, le marquis de Pombal) lui offraient toujours l'occasion d'inclure des contenus anti-féodaux, éclairés et de tendance réformiste qui triomphent dans le sonnet exaltant la colonie de San Leucio.

On ne trouve cependant aucune originalité ni dans le contenu politique, ni dans les formes qui s'inspirent de l'antiquité classique, ni dans le style poétique, tendre et idyllique, de ses pièces. En fait, ce sont des vers "tous nobles, poétiques et sonores", pour le dire avec les

mots flatteurs et quelque peu complaisants de Metastasio, exprimant des pensées marquées "d'esprit, de robustesse et de brio"[22], mais finalement il ne s'agit que d'un "contenu courtisan en forme métastasienne".[23]

Les cinq sonnets qu'Eleonora a composés, en 1779, après la mort de son fils Francesco ont sûrement plus de valeur poétique que les autres de son cru. Ici, c'est la mère qui pleure avec désespoir et qui se remémore des expériences tendres et douloureuses.

> "Figlio, mio caro figlio, ahi! l'ora e questa / ch'io soleva amorosa a te girarmi / e dolcemente tu solei mirarmi / a me chinando la vezzoza testa."

Mais là encore, on ne repère pas d'originalité littéraire.

Cependant, ce n'est pas à cause de ses performances poétiques que nous allons nous souvenir d'Eleonora. Comme le constatait sobrement Cuoco, "la poésie ne formait qu'une petite partie de tant de notions qui l'ornaient." Au sujet de ses compétences scientifiques, Filippo de Martino disait d'elle: "Mathematicis, astronomia, proesertim apprime imbuta". Malheureusement, aucun des travaux scientifiques d'Eleonora ne nous est parvenu. Si on en juge d'après sa correspondance, cette femme qui était d'une érudition scientifique considérable[24], s'occupait surtout de la divulgation. Elle écrivait à Charles Bonnet pour l'informer d'une découverte médicale faite par Gioemi de Catania, à l'Evêque Manuel de Cenaculo de l'Académie des sciences naturelles de Lisbonne pour lui faire part des os d'éléphants "de grandesa como nunca se conhecerao" trouvés par Alberto Fortis, ou bien pour recommander les ouvrages de Filangeri; elle informait le milieu napolitain des travaux de Lazzaro Spallanzani portant sur les vaissaux lymphatiques. Elle était l'amie de nombreux scientifiques (Vito Caravelli, De Filippis, Falaguerra, Alberto Fortis). En bref, elle tenait la fonction de diffuseur et agissait en tant que courroie de transmission.

A cette époque, Pimentel s'intéressait aussi à l'économie et au droit public. Son livre sur le projet d'une banque internationale semble avoir fait une bonne impression sur Giuseppe Goriani.[25] Comme pour ses travaux scientifiques, ce texte n'a pas été préservé et il est possible qu'il n'ait jamais été imprimé. Nous pouvons quand même nous familiariser avec les idées exprimées dans la préface et dans les notes de la traduction de Caravita.[26] En effet, dans la préface, Eleonora nous propose une histoire de la question qui est fort admirable et très bien documentée. De plus, on peut y flairer ses opinions politico-philosophiques: "Les institutions (...) du droit public sont fondées sur la nature et sur les droits de l'homme..."; "Le royaume n'est pas un patronat, ni une primogéniture, ni un fidéicommis, ni la dot: Le royaume, c'est l'administration et la défense des droits publics, de la nation, la conservation et la défense des droits privés de chaque citoyen."[27] Ce sont là, bien sûr, des idées plausibles et intelligentes mais tout de même assez courantes chez ceux qui lisaient les "philosophes".

Encore en janvier 1799, quand au moment de la victoire du général Championnet elle compose l'Hymne à la liberté, lu lors de l'inauguration du Gouvernement Provisoire[28], on la retrouve dans un rôle de Muse, chanteuse de la liberté et la démocratie, et non dans une position de sujet actif.

-------- * -------- * --------

Loin de nous l'intention de faire des reproches à Eleonora ou de lui faire endosser un uniforme non fait pour elle, la critiquant ensuite de mal le porter. Si on discute des limites de sa vie féminine, c'est pour souligner l'impatience et l'irritation qu'elle-même manifestait. Dans une lettre à Metastasio, 1776, Eleonora parle de son désir de se rendre à Vienne pour le rencontrer, se plaignant de la gêne que lui aurait occasionnée sa "jupe féminine". "Madame Eleonora, lui répondait promptement le Poète, faites quand même la paix avec votre jupe [sic!]" A la

même époque où elle harcèle le vieux Metastasio de lettres "poétiques, morales, métaphysiques, séductrices, même incendiaires" selon les mots du destinataire, elle écrit très rarement à son cousin et fiancé Michelle des lettres vivaces et amusantes mais décidément froides où elle parle, avec ironie, de ne pas "déroger à la douceur de [son] sexe".[29]

Son attitude à l'endroit de la maternité est également ambigue. Il semble hors de tout doute qu'elle aimait le petit Francesco, si on en juge par la douleur déchirante qu'elle a exprimée suite à sa mort. Cela ne veut pourtant pas dire qu'elle désirait, en général, la maternité, ni par besoin d'affection, ni pour se réaliser en tant que femme au sens traditionnel.[30]

Examinons sa réaction à cette fausse-couche qui s'est déclanchée au cinquième mois de sa grossesse - moment où elle apprend qu'elle ne pourra jamais être mère. Dans le témoignage présenté à sa cause de séparation, Eleonora souligne que l'incident s'est produit suite à une attitude violente de Pasquale qui réagissait de la sorte parce qu'elle lui avait demandé un des volumes de l'Histoire universelle anglaise. Ce détail, soit la précision quant au livre, est surprenant et excessif, comme si elle cherchait sans cesse à amplifier l'accent sur son être intellectuel. L'Ode Élégiaque qu'elle a rédigée à cette occasion est aussi un document fort curieux. La perte de l'enfant y est mentionnée quasi par hasard.[31] Ce poème est, en réalité, une ode à la science médicale du chirurgien Michael Pean qui l'a "maestrevolmente assistita". Ce texte est plein de détails physiologiques et, en résumé, un témoignage de gratitude et d'intérêt scientifique plutôt que l'expression d'une douleur à une maternité désormais niée.

Finalement, l'aspect le plus significatif de son malaise face à son être-femme est l'absence totale de la question de la "femme" dans ses écrits. Réfléchissons: Cette femme n'a jamais bénéficié d'une indépendance économique. Transférée de la tutelle du père à celle du mari (non

choisi par elle), elle n'avait même pas la possibilité d'obtenir les cinquante ducats annuels que le mari lui devait à titre de "spillatico".[32] Afin de s'acheter des livres et de payer l'abonnement à l'Encyclopédie, Eleonora tentait sa chance au jeu de lotto. Pour avoir une robe de cérémonie, elle devait (sans résultat d'ailleurs) la demander à son mari. Même le divorce ne lui a pas apporté une émancipation car c'était le père, seul, qui devait en faire la requête et la fille, tout comme la dot, lui revenaient. Après le décès du père, Eleonora fut sauvée de la misère uniquement grâce à la petite pension, obtenue en 1790, pour sa traduction de Caravita.

L'éducation qu'elle avait reçue n'était pas non plus un droit mais bien un privilège qui pouvait aussi être utilisé contre elle. En effet, Pasquale Tria invoqua cet argument dans sa supplique au roi pour qu'Eleonora "soit enfermée dans un cloître pour s'y repentir et y apprendre des idées saines et sa propre abnégation", car, ajoutait-il, "quelle morale peut-on attendre d'une femme dont l'intérêt principal consiste à étudier et à lire des ouvrages condamnés par l'Eglise (- nous soulignons)".[33] Et si elle n'a pas été enfermée dans un couvent, c'est seulement parce que le mari, pour des raisons personnelles, a abandonné la cause. Le juge Andrea Tontulo, lui-même un lettré éclairé, n'aurait pu que décider en défaveur de cette femme dont l'inclination pour les études lui conférait une "avidité pour la liberté peu conforme à une bonne épouse."

Or, cette femme si durement éprouvée au coeur même de son existence par le machisme d'une législation manifestement injuste n'a jamais réfléchi sur la condition féminine. Cela nous semble d'autant plus curieux que le soi-disant "problème des femmes" était, au contraire, amplement discuté dans toute la péninsule italienne. L'Italie n'a pas connu les clubs de femmes et les voix qui s'élevaient dans les débats étaient plus fréquemment celles des hommes que des femmes. Mais il n'en reste pas moins qu'elles étaient entendues. A Vindication of the Rights of Woman,

l'ouvrage révolutionnaire de Mary Wollstonecraft, publié en 1792, et qui a poussé, pour la première fois, la demande d'émancipation féminine sur le terrain de la vie politique[34], a été rapidement traduit justement à Naples, dès 1793.

Dans les journaux jacobins et progressistes italiens, on discutait des rapports entre l'inégalité sociale et l'"esclavage de la femme", du droit à l'instruction, des "droits d'amour" et du divorce.[35] Souvent, il s'agissait d'un discours paternaliste qui voulait instruire les femmes afin d'en faire des mères exemplaires de futurs patriotes. Il ne manquait cependant pas de voix, telle celle de Carolina Lattanzi, qui revendiquait une pleine égalité pour la femme, dans les devoirs tout comme dans les droits et dans leur plein exercice.[36] Est-ce pensable qu'Eleonora n'en sache rien? Ni sur ces écrits, ni sur ce débat? Est-ce possible qu'une femme si attentive aux "choses" françaises ignore les activités d'Olympe de Gouges ou de Claire Lacombe? Ou qu'elle ne connaisse pas Les Conversations d'Emilie? Pourtant, elle choisit de n'en jamais faire état. L'ambiguité envers son être-femme s'étendait jusqu'à la question féminine elle-même. Lorsqu'elle pouvait s'offrir le luxe de l'étude ou de l'écriture, ce problème lié à sa misère vécue se devait d'être refoulé: il n'était pas digne de considérations théoriques. Dans ses travaux, Eleonora se voulait intellectuelle, c'est-à-dire dépourvue de sexe.

-------- * -------- * --------

Cette attitude ambigue chez Eleonora, n'a nullement disparu dans sa "deuxième vie" qui débuta avec la proclamation de la République Parthénopéenne et la prise en charge, par elle, de la direction d'"Il Monitore Napoletano".

Le journal a été fondé à la fin de janvier par Carlo Lauberg, un jacobin notoire, qui avait déjà collaboré en exil avec le "Giornale dei

patriotti d'Italia", le "Monitore Italiano" et "Il Redattore".[37] Initialement, "Il Monitore" devait être une sorte de journal officiel du Gouvernement Provisoire. "Cette feuille rendra compte de toutes les opérations du gouvernement", annonçait l'affiche publique paraphée par Lauberg.[38] Mais dès que Lauberg devenu président du gouvernement en laissa la direction à Eleonora Pimentel, le journal changea de caractère, devenant un véritable journal politique indépendant. Nouvelles, commentaires et réflexions politiques - tout était écrit, organisé et signé par Pimentel. Le journal sortait deux fois par semaine et il devint bientôt une des sources d'information les plus dignes de foi sur les événements à Naples.[39]

"Il Monitore" n'était pas, bien entendu, un journal d'opposition, mais il n'était pas le porte-parole du gouvernement. En effet, les critiques envers les dispositions gouvernementales y étaient fréquentes: sur la loi de la réforme économique (les "Banchi"); sur la formation d'un corps élitaire de cavalerie; sur les abus commis par les Français. Cependant, l'originalité du "Il Monitore" se trouvait dans sa conception politique. La directrice, elle-même républicaine inconditionnelle et partisane ardente de la révolution, se rendait compte cependant de la fragilité de cette république impopulaire et imposée aux <u>lazzaroni</u> et aux populations des provinces par une armée française et une poignée de patriotes intellectuels, nobles et souvent d'origine étrangère. Elle se fixa donc comme tâche fondamentale de gagner l'appui du peuple à cette "révolution passive".

Pour ce faire, il fallait non seulement une législation anti-féodale et une réforme agraire - mesures qu'Eleonora considérait indispensables - mais surtout une intervention de caractère politico-culturel. Le fait qu'elle ait proposé "l'établissement d'une éducation nationale" comme moyen d'élever la "plèbe (...) à la vraie dignité du peuple"[40] ne peut pas nous surprendre: c'est le catéchisme du jacobinisme. Mais à la différence de tant d'autres jacobins, Pimentel ne méprisait pas la plèbe.

C'est à la "Majestas Populi" qu'elle dédie son journal. Elle souligne que cette plèbe "comprend non seulement le nombreux menu peuple de la ville, mais tout de même aussi l'autre, plus respectable de la campagne".[41] A son avis, il faut détruire tout ce qui sépare la plèbe de la partie consciente, voire patriotique du peuple, avec empressement, pour récupérer la plèbe dans la cause républicaine. "Si même dans la monarchie, c'est sur cette partie que repose la force de l'État, écrit-elle, dans la démocratie ce n'est pas seulement la force mais aussi la dignité qui y reposent".[42] Conquérir la plèbe est donc une priorité absolue.

A cette fin, Pimentel propose trois types d'intervention: la récupération de la langue vernaculaire, de la religiosité populaire et de la force intrinsèque des mouvements insurrectionnels anti-français. La presse jacobine de l'époque s'intéressait à l'élaboration d'une langue pouvant être comprise par la plèbe agricole[43]. Mais dans la pratique, ces tentatives d'écriture schématiques et abstraites étaient si étrangères à la mentalité populaire qu'elles étaient, au mieux, ignorées.

Eleonora soutenait que tant que la nation ne serait pas instruite "le peuple se plierait à parler comme la plèbe". Ainsi, "Je propose donc qu'en <u>langue vernaculaire</u> - pour le moment puisque le peuple menu ne comprend pas d'autre langue - soit fait, chaque semaine, un petit journal contenant l'extrait de toutes nouvelles incluant celles de l'étranger qui semblent importantes et en plus, l'extrait des lois et des opérations les plus intéressantes du gouvernement, chacun accompagné d'instructions et des élucidations opportunes... Je rappelle à nos dignes Représentants qu'il est non seulement utile mais un devoir propre à la démocratie de voir à ce que <u>le peuple soit informé sur les faits et mis en condition de les juger</u>. Autrement, comment pourrait-il prendre intérêt? (Nous soulignons)".[44]

L'emploi du dialecte devait donc servir pour communiquer de deux façons avec les masses: leur expliquer les principes directeurs de la

révolution (emploi propagandiste), mais aussi accueillir leurs demandes. Eleonora croyait, un peu avec la simplicité jacobine, que c'était le manque de langage commun entre le peuple (l'avant-garde consciente) et la plèbe (force saine même si inconsciente) qui était à l'origine de la séparation entre les deux, laquelle à son tour fondait la "tyrannie". Comme lieux de rencontres avec la plèbe, Pimentel proposait d'utiliser les lieux traditionnels de la socialisation populaire, les églises et les fêtes. Il est intéressant de signaler qu'elle considérait le clergé napolitain, sauf exception, non comme un obstacle à la liberté mais plutôt comme sa gloire.[45] Elle souhaitait que cette feuille républicaine, écrite en dialecte, soit "lors des jours de fête, lue dans toutes les églises de la ville et de la campagne" par les "bons prêtres" qui savent "que la première charité est celle de la patrie".[46] La présence des représentants du gouvernement aux fêtes populaires, présence sur laquelle Eleonora insistait beaucoup, avait bien sûr un but propagandiste: démontrer au peuple "l'évidente décision du Ciel en faveur de la République." Avec une intention similaire, elle recommandait la récupération du miracle de San Gennaro ("San Gennaro s'est fait jacobin" annonçait "Il Monitore" quand la miraculeuse liquéfaction du sang se produisit, comme d'habitude, le 4 mai). Cette astuce propagandiste n'est pas tout à fait cynique. Eleonora pensait qu'on ne doit pas faire table rase des traditions et habitudes du peuple. Même "l'ancien roi allait à San Gennaro (...) il serait plus qu'utile, nécessaire, que le gouvernement maintienne la même allure. Gagnons la confiance du peuple si nous désirons l'instruire".[47]

Les fêtes religieuses pouvaient offrir des occasions propices à l'éducation politique. A la procession du Corpus Christi, écrivait-elle, le peuple devrait pouvoir élire ses représentants dans une élection universelle "de manière à commencer à goûter le plaisir d'élire [et] l'honneur d'être élu".[48] L'idée qu'elle se faisait de la citoyenneté n'était pas celle, centralisatrice, des jacobins mais plutôt celle d'une vision autonomiste de démocratie directe. En participant aux fêtes religieuses en compagnie du gouvernement, le peuple "s'habitue lentement ...

aux assemblées primaires, c'est-à-dire aux fonctions augustes de citoyen".[49] Finalement, elle prônait la récupération des révoltes anti-républicaines afin de soutenir la révolution. Pour ce faire, il fallait reconnaître que les révoltes étaient fortes, fondamentalement saines et autonomes. "Les funestes soulèvements de nos Départements sont une force mal appliquée, d'accord, mais une force pourvue de caractère." "Notre nation découvre des esprits vigoureux et résolus". Employer contre eux la répression militaire pure, serait une erreur impardonnable, "un remède qui devient pire que le mal". Parmi ces "factieux, il y en a plusieurs qui sont des rêveurs". Et, surtout, un gouvernement ne peut pas agir contre son propre peuple sans être miné lui-même. C'est l'indulgence et l'amnistie qu'il faut appliquer, d'autant plus que "pour chaque village incendié, il y en a trente qui se révoltent." De cette manière brutale, les mesures prises par le général Macdonald ont pour effet de procurer de nouveaux partisans à l'armée de Sainte Foi.

Tout au long de ses écrits politiques, Eleonora maintient toujours un silence plutôt curieux sur la "question féminine". Buttafuoco fait justement remarquer que l'unique nouvelle relevant de cette question, et pubiée par "Il Monitore", est la mention d'un bouquin grossièrement anti-féministe, Dell'anima delle donne e della liberta del vestire, qui théorisait sur l'infériorité de la femme, soutenant qu'elle était naturelle et inscrite dans la Genèse.[50] On peut penser, comme l'a fait Buttafuoco, qu'Eleonora serait peut-être arrivée à traiter du thème de la "femme" si la République n'avait été de si brève durée. Pourtant, il y a une explication simple qui nous paraît plus convaincante. On se souvient de l'irritation souvent manifestée par Pimentel envers son être-femme lors de ses années pré-révolutionnaires. La misère quotidienne qui a marqué son existence de femme était totalement séparée de sa créativité, de ses écrits. Eleonora voulait être une personne d'esprit, un être pré-sexuel, peut-être même une incarnation de l'antériorité ontologique de l'esprit sur les divisions sexuelles. Or, avec "Il Monitore" et la révolution,

elle peut finalement se libérer de "l'empêchement de sa jupe" ou, du moins, l'oublier en se consacrant entièrement à une activité traditionnellement masculine, soit le journalisme politique.

-------- * -------- * --------

Le dernier numéro du "Il Monitore" sort le 8 juin 1799: "D'autres nouvelles nous parviennent - écrit-elle, un peu hypocritement, à la fin du journal - dont on reparlera dans le prochain numéro".[51] Ce numéro-là n'est jamais sorti. Le 13 juin, les troupes du cardinal Ruffo entrent à Naples. Le massacre des jacobins ou de ceux soupçonnés de jacobinisme démarre. Eleonora, ainsi que des centaines de patriotes notoires, est mise en état d'arrestation puis jugée et condamnée à mort par pendaison (sa demande d'être décapitée en tant que noble fut rejetée). Le 20 août, jour de l'exécution de Pimentel, ils étaient six à être pendus sur la grande Place du Marché. Eleonora marchait vers la mort avec cinq hommes. "Tous ces hommes surent mourir héroiquement. Une femme, Eleonora de Fonseca Pimentel, les égalera" écrit pathétiquement Bouvier.[52] Très calme, elle a préféré une tasse de café noir au réconfort religieux. Ses derniers mots, selon certains, étaient un vers latin[53]. Dumas a opté pour une autre version: "(...) si je demande une autre chose que la vie, me l'accordera-t-on? / Peut-être, .../ En ce cas, dit-elle, donnez-moi un caleçon" [sic!].[54]

Audet viris concurrere virgo.

NOTES:

1. Vincenzo Cuoco, Saggio storico sulla Rivoluzione Napoletana del 1799, ed. Fahsto Nicolini, Bari (Laterza), 1913; Edgar Quinet, Les révolutions d'Italie, Paris 1852. Benedetto Croce, La Rivoluzione Napoletana del 1799, Bari (Laterza), 1966.

2. "La Signora Dianora/qui chantait sur le théâtre/maintenant danse au milieu du marché...", Alexandre Dumas, Emma Lyona, Vol. V, p. 183; voir aussi Croce, op. cit., p. 61.

3. Outre le très bel essai de Benedetto Croce, Eleonora de Fonseca Pimentel e il "Monitore Napoletano", publié en 1887 et la première édition de "Il Monitore Repubblicano" réalisée par Croce en 1943, voir également la bibliographie abondante dans Franco Schiattarella, La Marchesa Giacobina, Naples (Schettini), 1973. Voir aussi "Eleonora Fonseca Pimentel: una donna nella Rivoluzione" de Annarita Buttafuoco, Nuova DWF, numéro 3, avril-juin 1977, pp. 51-92 (et la bibliographie), ainsi que l'édition critique de Il Monitore Napoletano 1799 par Mario Battaglini, Napoli (Guida), 1974.

4. La Marchesa giacobina de Schiattarella est basé sur le dossier retrouvé dans les Archives d'État de Naples (Gran Corte Della Vicaria, fasc. 133, "Processo di separazione coniugale Fonseca-Tria").

5. Voir la bibliographie compilée par Schiattarella, op. cit., pp. 267-270, et celle citée par Buttafuoco, op. cit., pp. 52-53.

6. Suzanne Von Fahrenhausen en parle à propos des représentations de Luisa Sanfelice durant cette période dans "Un Idillio post-risorgimentale", Memoria, Numéro 3, mars 1982, pp. 61-78. On remarque un phénomène identique dans l'art dit "patriotique" des macchiaioli de Florence.

7. Von Fahrenhausen, op. cit., p. 67.

8. Carlo De Nicola, Diario Napoletano dicembre 1798-dicembre 1800, Milano (Giordano), 1963, p. 222; Cuoco, op. cit., p. 161; Pietro Colletta, Storia del Reame di Napoli, Napoli, 1953, vol. II.

9. "Cartelloni pubblicitari dove le passioni, la liberta, la tirannia... sono rappresentate con la stessa goffaggine e ingenuita che i delitti terribili", in Luisa Sanfelice e la congiura dei Baccher, narrazione storica, Bari (Laterza), 1926, pp. 115-189.

10. "Bianchi della giustizia" était une confrerie monacale qui assistait les condamnés à mort.

11. Suzanne Von Fahrenhausen analyse ce tableau dans l'essai déjà cité.

12. Renata Pescanti Botti, Donne del Risorgimento Italiano, Milano, (Ceschina), 1966, p. 111.

13. F. Mastriani, La Sanfelice, Napoli, 1870, cité par Von Fahrenhausen, op. cit.; Palumbo, "Introduzione", Carteggio di Maria Carolina.

14. Pescanti Botti, op. cit.; Bice Curgo, Eleonora Pimentel Fonseca, Napoli, 1935, pp. 38-39.

15. Maintenant dans B. Croce, La Rivoluzione Napoletana, op. cit., pp. 3-86.

16. Ibid., p. 6 (notre traduction).

17. Croce, cité par Van Fahrenhausen, op. cit., p. 70.

18. Un homme de lettres toscan, Lomenico Saccenti, écrivait à son sujet dans une lettre datée de 1768: "une jeune dame portugaise âgée d'approximativement seize ans..." qui "...connaît plusieurs langues en plus du latin qu'elle comprend très bien." Croce, Revoluzione, op. cit., p. 5.

19. Le dossier du procès de séparation. Voir Schiattarella, op. cit., passim.

20. Émilie, Emilie ou l'ambition féminine au XVIIIe siècle, Paris (Flammarion), 1983.

21. Voir la note sur la correspondance de Fonseca rédigée par Schiattarella, op. cit., pp. 279-282. Aussi Croce, Il Monitore, op. cit., pp. 256-263.

22. Lettre datée du 12 sept. 1776, de Vienne.

23. L'expression est de Croce. Par ailleurs, les poètes arcadiens de l'époque reconnaissaient en elle leurs propres qualités. Baldassare Papadia l'appelle "...la gentile/inclida pastorella alma Altidor/cosi dolce nel canto che le pietre/piangere fa di dolcezza" (Egloghe Pastorali, Napoli, 1770) et Antonio Di Gennaro disait qu'elle suivait "...delle Muse il dolce invito/col gia maturo e delicato stile!" (Poesie, Napoli, 1796).

24. Une telle érudition n'était guère rare à Naples durant cette époque. Faustina Pignatelli, Giuseppa Eleonora Barbapiccola, Isabella Pignone del Carretto, Maria Angela Ardinghelli étaient toutes des scientifiques.

25. "...il y a là des idées très profondes qui pourraient intéresser des hommes instruits dans ces matières." Mémoires secrets et critiques des cours, Paris, 1793, Vol. 1, pp. 76-77 (notre traduction).

26. Nullum ius pontificis maximi in Regno Neapolitano a été publié pour la première fois en 1707. Croce a publié l'introduction de Pimentel à l'édition préparée par elle. Voir Croce (ed.), Il Monitore, op. cit., pp. 236-255.

27. Croce, Rivoluzione, op. cit., p. 21.

28. De Nicola en parle seulement le 25 février: "Hier soir dans la salle d'Instruction la citoyenne Eleonora Fonseca recita un sonnet composé alors qu'elle se trouvait à Sant'Elmo [la prison] et un hymme composé quand elle en sortit." Diario, op. cit., pp. 78-79.

29. Le 19 octobre 1776, de Naples. Croce, Il Monitore, op. cit., pp. 258.

30. Annarita Buttafuoco exprime à ce sujet une opinion tout à fait différente. "Eleonora", op. cit., p. 61.

31. "Io troppo dolce e tenero/pegno nel sen aveva/Onde recente perdita/ Ricompensar credea..."

32. "Spillatico" était une somme mensuelle ou annuelle que le mari devait payer à la femme qui lui avait apporté la dot "pour les épingles et les lacets."

33. "Supplique au Roi de Pasquale Tria", Procès de séparation, feuille 49. Voir Buttafuoco, op. cit., p. 70.

34. Barbara Taylor, Eve and the New Jerusalem, New York (Pantheon), 1983.

35. Campagnoni, "Epicarno ossia lo spartano..."; "Pubblica istruzione delle zitelle" dans Amico del Popolo, 1797, (VI de la liberté); G. Marocco, "Sul celibato e sulle idee d'aristocrazia anche nei maritaggi" dans Giornale degli amici della liberta italiana, 1796 (V); G. Porro, "Arte di rivoluzionare il bel sesso", Anno patrottico, 1800; du même, Discorso sul divorzio, Milano, 1797 (VI).

36. Carolina Lattanzi, Dissertazione sulla schiavitu delle donne, Milano, 1796 (V); "La causa delle donne. Discorso agl'Italiani della cittadina***", Venezia, 1797; "Istruzioni di una libera cittadina alle sue concittadine", Venezia, 1797; Voir la bibliographie dans Giacobini Italiani, ed. par Delio Cantimori et Renzo de Felice, Bari (Laterza), 1964, vol. 2, pp. 553-556.

37. Mario Battaglini, Il Monitore, op. cit., p. XI.

38. De Nicola en fait la remarque le 29 janvier, Diario, op. cit., p. 50.

39. De Nicola y fait référence souvent. Un autre auteur d'un journal à cette époque écrivait: "Je vais raconter l'entrée et la conquête de Naples par les Français avec les mots mêmes du Monitore Napoletano écrit par Eleonora Pimentel", Battaglini, op. cit., p. IX.

40. Battaglini, op. cit., pp. 67-68. Pimentel emploie le concept de peuple dans le sens du tiers-état plus que dans le sens d'une nation. A l'intérieur du "peuple", on distingue donc une partie qui possède la conscience de soi, la "vraie dignité" (peuple pour soi), et une partie, "la plèbe" qui correspond au "peuple ignorant" de Genovesi (peuple en soi).

41. No. 3, 7 février (21 piovoso), Battaglini, op. cit., pp. 66-67.

42. Ibid.

43. Voir, par exemple: Anonyme (attribué à Luigi Martini, sacerdote toscane), Dialoghi fra un curato di campagna e un contadino suo popolano, Pisa, 1799; Giuseppe Giaonnetti, Circolo ambulante, Bologna, 1799.

44. Numero 10, 5 mars (15 ventoso). Battaglini, op. cit., p. 219.

45. No. 6, 19 février, (1 ventoso), Battaglini, op. cit., p. 147.

46. On y remarque l'influence du jansénisme. Elle continue: "(...) la fraternité imposée par l'Évangile est la fraternité et l'égalité imposées par la République; en un mot, c'est la vraie démocratie." No. 6, 19 février, Battaglini, op. cit., p. 150.

47. No. 26, 9 mai, (20 fiorile), Battaglini, op. cit., p. 511.

48. Ibid., p. 512.

49. No 10, 5 mars, (15 ventoso), Battaglini, op. cit., p. 214.

50. Buttafuoco, op. cit., p. 90. Avec une bonne dose de "wishfull thinking", Buttafuoco soutient que la question "aurait certainement trouvé un espace également à Naples dans l'éventualité où la République aurait eu plus de force." Ibid., p. 91.

51. No. 35, 8 juin (20 pratile), Battaglini, op. cit., p. 676.

52. René Bouvier et André Laffargue, La Vie napolitaine au XVIIIe siècle, Paris (Hachette), 1956, p. 252.

53. Cuoco, op. cit., p. 208.

54. Alexandre Dumas, Emma Lyonna, Paris (Calmann-Levy), Vol. V., p. 188.

III

IDENTITÉ ET DIFFÉRENCE

MAÎTRES ET ESCLAVES

France Giroux
Département de philosophie
Collège Bois-de-Boulogne

Il est sans doute audacieux d'analyser la question des rapports hommes/femmes par le biais de la dialectique du maître et de l'esclave. De fait, dans la philosophie hégélienne, le thème du féminin et celui de la libération sont disjoints. Ainsi, selon Hegel, la dialectique du maître et de l'esclave ne concerne pas la sphère de la famille dans laquelle la femme est confinée.[1] Or cette absence d'intégration de l'élément féminin au processus de libération décrit dans la dialectique du maître et de l'esclave constitue une faille dans la cohérence du système hégélien, car le travail qui "forme ou éduque" (die Arbeit bildet) et par lequel l'esclave s'affranchit ne peut être pour la femme asservie le chemin de la liberté.

Il existe, en outre, une seconde faille dans ce système. La femme en tant que soeur obtient la reconnaissance dont elle est privée en tant que mère et épouse. C'est le seul cas dans la philosophie hégélienne où un individu obtient la reconnaissance sans lutte ni désir. En fait, cette exception unique est susceptible de disloquer la dialectique du maître et de l'esclave. Il vaut donc la peine de mettre en évidence comment et pourquoi la question de la femme, dans la mesure où elle engendre ces failles, risque de causer l'éclatement du système.

D'entrée de jeu, il convient de spécifier que, chez Hegel, le masculin et le féminin sont diamétralement opposés et en conséquence inégaux. Le masculin est identifié à l'universel, à la liberté, à l'extériorité, à l'économique et au politique. Quant au féminin, il incarne le particulier, l'enfermement, l'intériorité et le domestique. Seul le masculin étant actif, il a seul accès à la raison, à la conscience et à la citoyenneté. Le féminin dans sa passivité reconnue hérite de ce qui

reste: le sentiment, la sensibilité et les liens familiaux. C'est donc une représentation archétypique du féminin que l'on retrouve dans l'oeuvre maîtresse de Hegel.

Ainsi dans ses Principes de la philosophie du droit, Hegel affirme:

> En relation avec l'extériorité, l'élément masculin est puissance et activité, l'élément féminin est passivité et subjectivité. C'est pourquoi l'homme a sa vie substantielle effective dans l'État, 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... C'est 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.[2]

Ce texte illustre le caractère conformiste de la pensée hégélienne à propos de l'élément masculin et de l'élément féminin. Qui n'a pas entendu dire que le féminin est sentiment tandis que le masculin est raison? Cette distinction entre le féminin et le masculin est à l'origine d'une différence sexuelle significative en regard de la liberté.

Dans la section de La philosophie du droit consacrée à la moralité objective (die Sittlichheit), Hegel décrit les trois sphères auxquelles l'individu doit appartenir afin d'obtenir la liberté concrète: la famille, la société civile et l'État.

Ainsi dans la famille, il est important pour l'individu de s'affirmer comme sujet singulier et d'être reconnu comme tel par les autres. Dans la société civile, en revanche, il importe d'être intégré à la vie sociale par le biais de la propriété et du travail. Dans l'État enfin, l'individu devient un citoyen à part entière dans la mesure où il est

préoccupé non pas seulement par la poursuite de ses fins particulières mais aussi par l'idée de collaborer à la prospérité générale et d'édifier ainsi le Bien universel.

Le féminin étant décrit par Hegel comme particularité concrète et sentimentale, il est de ce fait limité à la sphère de la famille où il vit son éthicité. Le masculin, en revanche, en tant qu'individualité affranchie a accès à l'universel et à la raison et il peut participer à la vie de l'État. C'est dans l'État que le citoyen mâle réalisera l'éthicité absolue ou, dans la terminologie de La philosophie du droit, la moralité objective (die Sittlichheit).

Ce qui fonde l'exclusion des femmes de la société civile et de l'État, c'est leur inaptitude à penser l'universel.

> Les femmes peuvent certes être cultivées, mais elles ne sont pas faites pour les sciences les plus élevées, ni pour la philosophie ni pour certaines formes d'art, qui exigent quelque chose d'universel. Les femmes peuvent avoir des idées, du goût, de l'élégance, mais l'Idéal ne leur est pas accessible. La différence qu'il y a entre l'homme et la femme est celle qu'il y a entre l'animal et la plante. L'animal correspond davantage au tempérament masculin, la plante davantage à celui de la femme. Car la femme a davantage un développement paisible ... Si les femmes sont à la tête du gouvernement, l'État est en danger, car elles n'agissent pas selon les exigences de l'universalité, mais au gré des inclinations et des opinions contingentes. La formation de la femme se fait on ne sait trop comment, par imprégnation de l'atmosphère que diffuse la représentation, c'est-à-dire davantage par les circonstances de la vie que par l'acquisition des connaissances. L'homme, en revanche, ne s'impose que par la conquête de la pensée et que par de nombreux efforts d'ordre technique.[3]

La position de Hegel, quant à la question féminine, s'ancre, encore une fois, dans le comformisme. L'argument selon lequel la femme serait hypothéquée, par sa nature, dans son rôle social remonte à Aristote.

Cet handicap dit "de nature" a été invoqué depuis Aristote par tous les penseurs sociaux pour tenir les femmes à l'écart des systèmes de la société civile et de l'État.

En outre, la connaissance est acquise chez la femme passivement et subjectivement. Cette théorie sexiste de l'acquisition de la connaissance se résume ainsi: la femme reçoit la culture; au niveau intellectuel comme au niveau physique, elle n'est que réceptacle.[4]

Le groupe des femmes, ne participant pas aux activités économiques ni aux activités politiques, existe en marge de la société civile et de l'État; les femmes sont des parias du ghetto, des hors-caste, soumises à un double esclavage au sens où elles sont prisonnières de la famille et esclaves de leur rôle.

Or il existe dans la dialectique du maître et de l'esclave un élément important pour la question de la femme: la figure de la reconnaissance. Comment expliquer que Hegel n'étudie pas la question des rapports hommes/femmes à la lumière de la dialectique du maître et de l'esclave? L'union consentie, dans la famille, entre l'homme et la femme ne représente-t-elle pas en un sens le type de reconnaissance réciproque que la Phénoménologie définit comme "un Je qui est un Nous et un Nous qui est un Je"?[5]

Sachant bien que dans une relation -- et tous les êtres sont en relation en société -- on ne peut faire abstraction de la communication ou, dans la terminolcgie hégélienne, d'un "Je qui est un Nous", il appert dès lors que la présence de la femme en tant que sujet dans cette communication authentique permet l'émergence de la première relation sociale, à savoir la relation entre l'homme et la femme.

La société, de fait, commence par le rapport homme/femme. S'il y a deux consciences de soi séparées qui se rencontrent d'abord comme

étrangères, puis s'opposent et enfin si l'une domine l'autre, c'est parce que le phénomène de la domination est un phénomène fondamental dans le développement de soi. "La dialectique: domination et servitude, conduira à la reconnaissance de l'unité des consciences".[6]

Mais avant de parvenir à la reconnaissance, les deux consciences vivent le drame de l'inégalité du maître et de l'esclave. Ce rapport de forces inégales montre que chaque conscience de soi ne peut s'élever à la conscience universelle en demeurant singulière, isolée. Chaque conscience doit s'engager dans le processus dialectique par lequel le Soi est reconnu et reconnaît l'Autre. En d'autres mots, pour que la femme soit une personne (au sens juridique et abstrait du terme), il faut non seulement qu'elle affirme sa liberté (certitude subjective, Gewissheit) mais il faut que l'Autre reconnaisse cette liberté dans sa vérité objective (Wahrheit). En ce sens, il n'y a de vérité que dans "un Je qui est un Nous", c'est-à-dire dans la communication.

Or, dans l'Histoire, on sait que les femmes ont été réduites au silence. Dans le monde paien, les femmes sont confinées à leur rôle universel d'épouse et de mère au sein de la famille où elles ne s'affirment pas comme sujets. "En tant qu'autres, [elles] sont anonymes donc interchangeables, commutatives, sérielles".[7]

Il y a cependant une situation dans laquelle la femme affirme son individualité en tant qu'être singulier. Dans son rôle de soeur, sa singularité n'est plus déniée. La soeur se reconnaît en son frère comme être pour soi. Elle est irremplaçable au même degré que son frère l'est pour elle. Le cas d'Antigone est révélateur à ce sujet. Serait-ce parce qu'ils portent le même nom, qu'ils habitent sous le même toit, qu'ils obéissent aux mêmes règles symboliques qui reliaient la puissance du sang, représentée par le patronyme, que l'entente du frère et de la soeur élève la communauté familiale au rang de cité? L'absence de guerre des sexes

-- un vieux rêve hégélien -- montre qu'une communauté peut être exempte de dissension si les lois reconnaissent chacun des membres de la cité comme des individus libres.

> Le frère est pour la soeur la possibilité de la reconnaissance dont elle est privée en tant que mère et épouse... C'est donc que le frère est déjà investi d'une valeur pour la soeur, dont celle-ci ne peut le gratifier en retour, sinon en lui rendant un culte dans la mort.[8]

Pour Antigone, l'effet de cette relation fraternelle sera désastreux; elle sera condamnée à mort et acceptera son destin, car la loi humaine estime que le devoir de sépulture est un crime. En effet, les membres de la cité vivent dans un système universel d'interdépendance mutuelle et chacun, quel qu'il soit, doit renforcer son appartenance à la communauté. Chacun doit être conscient que sa vie dépend de la communauté et que ses visées particulières, comme "l'acquisition pour elles-mêmes de richesses ou la recherche elle-même de la jouissance" ébranlent la totalité et menacent de la désagréger.[9] A ceux qui s'enfoncent dans cet ordre de la particularité, le gouvernement doit imposer un châtiment, la mort.

Or l'être humain qui n'a pas éprouvé l'angoisse de la mort ne peut se libérer, car il ne veut pas changer radicalement le Monde qui l'entoure. Il veut tout au plus le réformer.

> Or, le Monde donné où il vit appartient au Maître (humain ou divin), et dans ce monde il est nécessairement Esclave. Ce n'est donc pas la réforme, mais la suppression "dialectique", voire révolutionnaire du monde qui peut le libérer... Or, cette transformation révolutionnaire du Monde présuppose la "négation", la non-acceptation du Monde donné dans son ensemble".[10]

Puisque "le Maître ne transcende le Monde donné que dans et par le risque de sa vie, c'est uniquement sa mort qui "réalise" sa liberté".

L'Esclave, en revanche, peut "reprendre la lutte libératrice pour la reconnaissance [qu'il avait au prime abord refusée par crainte de la mort], obtenir ainsi sa liberté et ne pas périr."[11]

Or, Antigone n'est ni maître ni esclave. En fait, elle est au service de la loi divine qui règne dans le monde appartenant en l'occurrence au Maître divin. Elle n'a ni désiré ni lutté afin d'obtenir la reconnaissance de l'Autre. En mourant, elle n'obtient certes pas la liberté.

A l'époque de la Révolution française, le maître est devenu un pseudo-maître, car il travaille; l'esclave est devenu un pseudo-esclave, car il n'est plus le seul à accomplir la tâche pour laquelle il reçoit désormais une rémunération. En transformant le monde "par le travail forcé et angoissé" effectué au service du pseudo-maître, le pseudo-esclave "se transforme lui-même et crée ainsi les conditions objectives nouvelles qui lui permettent de reprendre la lutte libératrice".[12]

Lors de la phase libérale de la Révolution française, les femmes participent à ce changement de régime défini comme le passage du régime du statut au régime du contrat. Mais lors de la phase répressive de la Révolution, les lois leur défendent de participer désormais à la vie sociale et politique du Nouveau Régime.

Les femmes deviennent critiques face au pouvoir, car elles trouvent injustes les lois qui les confinent, esclaves de leur rôles stéréotypés au sein de la famille. Or pour Hegel la femme est un danger.

> La loi humaine <u>se meut</u> et <u>se conserve</u> en consumant en soi-même le séparatisme des pénates, ou la singularisation indépendante en familles, auxquelles préside la féminité; ... la communauté se donne sa subsistance seulement en détruisant la béatitude familiale ... elle se crée dans la féminité en général, son ennemi intérieur. -- Cette féminité -- l'éternelle ironie de la

> communauté -- altère par l'intrigue le but universel du gouvernement en un but privé ... et pervertit la propriété universelle de l'État en une possession et une parure de famille. Ainsi de la sagesse grave de la maturité qui... ne pense qu'à l'universel et ne se soucie que de lui, elle fait un objet de raillerie pour la pétulance d'une jeunesse sans maturité, et un sujet de mépris pour son enthousiasme. Elle fait valoir en général la force de la jeunesse, celle du fils dans lequel la mère a engendré son maître, du frère dans lequel la soeur trouve l'homme comme son égal, du jeune homme grâce auquel la fille, soustraite à sa dépendance, obtient le plaisir et la dignité de l'épouse. -- Cependant la communauté ne peut se préserver qu'en réprimant cet esprit de la singularité, et parce qu'il est un moment essentiel, elle l'engendre aussi bien et précisément en prenant une attitude répressive envers lui comme un principe hostile.[13]

Ou bien Hegel a peur des femmes ou bien sa conception masculine du discours féminin l'oblige à réfuter le discours de l'Autre. Or le maître réalise qu'il a besoin de la reconnaissance d'un être égal à Soi. De fait, la communication est impossible en l'absence du féminin (<u>das Weibliche</u>). Ainsi "l'éternelle ironie de la communauté", cet élément négatif non intégré à la nécessité dialectique, fait éclater le modèle de libération de la dialectique du maître et de l'esclave. En premier lieu, la femme en tant que soeur obtient la reconnaissance sans lutte ni désir. En second lieu, la reconnaissance mutuelle et réciproque ne peut exister dans les rapports hommes/femmes car la femme disparaît comme sujet dans cette communication univoque. De plus, il est impossible pour la femme d'obtenir la reconnaissance à la suite d'une lutte libératrice, car l'Histoire conçoit que seul l'esclave -- et non la soeur de l'esclave -- puisse se libérer.

NOTES:

1. A propos de la Dialectique du Maître et de l'Esclave, voir G.W.F. Hegel, Phénoménologie de l'Esprit I, trad. Hyppolite (Paris: Aubier, 1941), 155 sq.

2. Les Principes de la philosophie du droit de G.W.F. Hegel, trad. Derathé (Paris: Vrin, 1975), 166.

3. Les Principes de la philosophie du droit de G.W.F. Hegel, trad. Derathé (Paris: Vrin, 1975), 166 addition

4. J'emprunte le terme "réceptacle" à Platon afin de commenter la pensée de Hegel.

5. Hegel, Phénoménologie de l'Esprit I, 154. Je Traduis Ich par Je et non par Moi.

6. Ibid., 155, note 1.

7. Sartre répond ainsi à la question "qui seront ces défavorisées?" que chaque société doit choisir. Voir M. Lagueux, "Sartre et la "praxis" économique", Dialogue, Vol. XI, 1972, No. 1.

8. L. Irigaray, Speculum de l'autre femme (Paris: Editions de Minuit, 1974), 270.

9. Ibid., 268.

10. A. Kojève, Introduction à la lecture de Hegel (Paris: Gallimard, 1947), 33.

11. Ibid., 34. Ceci rappelle la lutte des intouchables dirigée par Gandhi en Inde. Cette Caste de serviteurs devait se libérer de la crainte et de la menace afin de vaincre la violence.

12. Ibid., 34.

13. Hegel, Phénoménologie de l'Esprit I, 41-42.

LA DIFFÉRENCE SEXUELLE: UNE QUESTION INCONTOURNABLE

Jocelyne Ouimet
Département de philosophie
Collège Bois-de-Boulogne

Je voudrais introduire cette communication par une citation prise dans le tout dernier livre de Luce Irigaray. Le livre a pour titre Ethique de la différence sexuelle. Voici la citation:

> "La différence sexuelle représente une des questions ou la question qui est à penser à notre époque. Chaque époque - selon Heidegger - a une chose à penser. Une seulement. La différence sexuelle est probablement celle de notre temps."[1]

Pour Luce Irigaray, la différence sexuelle représente une des questions les plus importantes de notre époque. Mais cette question se trouve sans cesse occultée, sous-jacente, volontairement ou involontairement oubliée. Elle est pourtant de plus en plus insistante. Elle n'est pas simplement une question régionale soumise à l'ontologie générale ou à la question de la vérité de l'être. Repenser la différence sexuelle, c'est remettre en question, défaire, déconstruire les rapports traditionnels que l'on attribuait généralement à l'homme et à la femme, c'est dénoncer la philosophie comme essentiellement masculine.

Si nous interrogeons l'histoire de la philosophie, peu de philosophes parlent des femmes. La philosophie demeure dans l'histoire entièrement faite pour les hommes. La pensée n'a considéré la femme que comme l'autre, la part maudite de la pensée. Selon Catherine Clément, il faudra attendre la fin du XVIIIe siècle pour que, à l'aurore du romantisme et avec le retour de la notion de mystère, apparaisse dans les oeuvres des philosophes le personnage de la femme. Il faudra attendre encore plus longtemps pour que, à la fin du XIXe siècle, qui aura vu se lever les premiers mouvements féministes, apparaisse enfin, avec Freud et l'anthropologie naissante, une pensée des véritables rapports entre hommes et femmes.

Le XXe siècle finissant est loin du compte; malgré l'existence désormais à peu près acquise du fait féminin et des revendications l'une après l'autre satisfaites, il n'existe toujours pas de pensée qui fasse place à la femme. Encore moins rencontrera-t-on une pensée féminine: la philosophie est très largement un fait masculin.

Partout où s'est organisé un discours, la pensée travaillait par oppositions duelles et hiérarchisées: parole/écriture, haut/bas, supérieur/inférieur... Partout où intervenait une mise en ordre, une loi organisait le pensable par couples irréconciliables ou relevables. Le couple homme/femme n'y a pas échappé. La hiérarchisation soumettait à l'homme toute l'organisation conceptuelle. Tel était le privilège mâle répond Hélène Cixous: "Privilège mâle, qui se marque dans l'opposition dont il se soutient, entre l'activité et la passivité."[2] Effectivement, dans la tradition, on a traité la question de la différence sexuelle en l'accouplant à l'opposition activité/passivité. Et la femme a toujours été du côté de la passivité. Non seulement la femme sera le terme le plus dévalué de la hiérarchie, mais le plus souvent elle n'existe pas. C'est ce que nous dit Hélène Cixous dans son livre La jeune née: "Ou la femme est passive; ou elle n'existe pas. Ce qui en reste est impensable, impensé..."[3]. Plus loin, elle ajoute: "Le philosophique se construit à partir de l'abaissement de la femme. Subordination du féminin à l'ordre masculin qui apparaît comme condition du fonctionnement de la machine. La mise en question de cette solidarité du logocentrisme et du phallocentrisme est aujourd'hui devenue pressante pour menacer la stabilité de l'édifice masculin qui se faisait passer pour éternel; en faisant surgir du côté de la féminité des réflexions, des hypothèses nécessairement ruineuses pour le bastion qui détient encore l'autorité. Qu'adviendrait-il du logocentrisme, des grands systèmes philosophiques, de l'ordre du monde en général si la pierre sur laquelle ils ont fondé leur église s'émiettait?"[4]

Cet appel à une réflexion qui ferait intervenir une pensée exclusivement féminine rejoint une proposition faite lors des États généraux de la philosophie en juin 1979. Un groupe de femmes s'était alors interrogé sur la dimension spécifique des femmes dans la philosophie. Elles ont constaté que la philosophie demeurait majoritairement masculine. L'institution philosophique elle-même reproduisait l'inertie de sa propre histoire, les inégalités et le sexisme de la société.

Voici ce qu'elles en disent:

> "Car si les femmes ont été historiquement exclues de la philosophie et marginalisées dans l'institution, elles sont aujourd'hui de plus en plus nombreuses à refuser le sexisme quotidien, les discours phallocratiques d'autorité et toute position subalterne dans l'enseignement, la recherche et par rapport "au savoir" philosophique."[5]

Elles sont persuadées que les femmes-philosophes en raison même de leur histoire et de leur oppression sexuelle dans la société, peuvent avoir un tout autre rapport à l'enseignement et "au savoir" philosophique que les hommes. Les femmes ne peuvent pas reproduire purement et simplement le champ philosophique existant.

Mais rien n'est plus difficile que de changer une pensée, surtout quand il s'agit d'une pensée lourde d'héritage inconscient. Comment parvenir à sortir de la mythologie "homme-femme", comment dénoncer l'institution philosophique, cette solidarité du phallogocentrisme et des grands systèmes philosophiques? Comment <u>défaire le bastion</u> de l'autorité masculine?

On sait que tout le travail de Jacques Derrida a été de déconstruire cette histoire de la philosophie. De montrer que tout discours a pour but de dominer, de maîtriser, de s'approprier les différences. La pensée aurait donc aussi tenté de maîtriser les différences sexuelles.

Derrida met en évidence que les fins poursuivies par toute spéculation sont en dernière analyse celles de l'homme masculin. Il faut s'arranger pour fonder apparemment en raison le phallocratisme et la hiérarchie la plus traditionnelle. Ce qui ébranle peut-être aujourd'hui tout notre système de pensée serait justement la découverte du rapprochement entre le nom de l'être et le nom de l'homme. Pour Jacques Derrida: "La pensée de la fin de l'homme est donc toujours déjà prescrite dans la métaphysique, dans la pensée de la vérité de l'homme."[6]

Le but poursuivi par la métaphysique est un but essentiellement masculin. Jacques Derrida conclut dans son livre Marges de la philosophie que "l'homme est depuis toujours sa propre fin, c'est-à-dire la fin de son propre."[7] Les fins de l'homme ne peuvent se séparer de la question du propre dans le sens ici de propriété, de s'approprier ou de se réapproprier l'assujettissement des femmes, de s'assurer leur possession permanente et tranquille.

Jacques Derrida pose alors la question:

> "Comment après avoir épuisé le discours de la philosophie, inscrire dans le lexique et la syntaxe d'une langue, la nôtre qui fut aussi celle de la philosophie ce qui excède néanmoins les oppositions de concepts dominés par cette logique commune?"[8]

Il s'agit ici de questionner le fonctionnement de la langue qui sous-tend tout discours philosophique.

Jacques Derrida en était sûr, il savait que la question de la métaphysique était intimement liée à la question de l'écriture comme symptôme d'une histoire qui a toujours voulu la rabaisser, la dénigrer. Analysant les investissements dont notre culture a chargé le signe écrit, Jacques Derrida en démontre les effets les plus actuels et parfois les plus inattendus. Je pense notamment ici à Glas[9]. Dans sa forme même,

Glas est la mise en scène du rapport de l'écriture et du phallogocentrisme. La déconstruction du discours traditionnel doit passer par la question de la sexualité mais en même temps la question des différences sexuelles ne peut se séparer du texte. Glas est une sexualisation du texte et une textualisation du sexe. Le résultat est surprenant. La différence sexuelle, tout comme le texte, est divisée en deux colonnes inégales, deux bandes hétérogènes, exigeant un double discours, celui de Genêt et celui de Hegel, une double écriture qui fait intervenir une multitude de citations, de traductions, de transferts qui communiquent entre eux mais sans jamais se reconnaître, provoquant une sorte de débordement, un tissu de traces différentielles et qui n'appartient à aucune forme, aucun genre, aucun mode de littérature ou de philosophie. Chaque sexe, chaque texte, devient indécidable et sonne le glas du phallocentrisme, la fin des oppositions, celle de l'homme aussi bien que de la femme, parce que le texte comme le sexe, n'est ni féminin, ni masculin, ni castré, ni non castré, non parce que bisexué mais parce que battant entre les sexes, parce que le sexe est toujours déjà double.

Tout le texte de Glas est une tentative d'excéder les rapports du masculin et du féminin, afin de renverser la hiérarchie au profit du terme le plus dévalué, au profit de la femme, au profit de la féminité. Nous sommes alors reconduits au coeur même de la bisexualité. Une notion qu'il faudra ici repenser, réévaluer. La Nouvelle Revue de psychanalyse consacrait il y a quelque temps un numéro spécial à la bisexualité et la différence des sexes. Les auteurs voulaient revaloriser la notion de bisexualité, pour l'arracher au sort qui lui était classiquement réservé. Elle a été désignée de deux manières: par Ovide qui décrit Hermaphrodite comme l'enfant à part égale d'Hermès et d'Aphrodite, représentant le couple qui unit et combine les parents dans une harmonieuse proportion. Un fantasme positif visant à assurer la pleine possession d'un phallus et visant aussi à se garantir contre toute séparation ou castration. Cet Hermaphrodite n'est pas composé de deux genres mais de deux moitiés, qui tentent la réconciliation, l'unité. A côté de cette bisexualité fusionnelle,

effaçante, qui veut conjurer la castration, se profile une autre bisexualité. Catherine Clément nous la décrit comme le repérage en soi de la présence, diversement manifeste et insistante selon chacun des deux sexes, comme une non-exclusion de la différence des sexes et la multiplication des effets d'inscriptions des désirs sur toutes les parties de notre corps et de l'autre corps. A partir de cette non-exclusion et de cette multiplicité des sexes, une nouvelle forme de pensée des rapports hommes/femmes peut être amorcée.

Comment parler de la bisexualité et de la différence des sexes sans parler de Freud? La notion de la bisexualité avait été introduite par Freud en psychanalyse sous l'influence de son ami Fliess. Elle était décrite en ces termes: "Tout être humain aurait constitutionnellement des dispositions sexuelles à la fois masculines et féminines qui se retrouvent dans les conflits que le sujet connaît pour assumer son propre sexe."[10] On a beaucoup insisté à juste titre sur la part masculine de la pensée freudienne, sur le rôle mineur de la femme, copie frustrée de l'homme, marquée à jamais par "l'envie de pénis". Freud sut malgré tout se faire hanter par une partie qui lui était étrangère. En admettant la bisexualité, il montre avec force, dans l'hystérie comme dans le délire paranoiaque, comment les rôles féminins peuvent habiter les hommes et les rôles masculins, les femmes. Par exemple, lorsque Freud décrit une attaque hystérique dans laquelle le malade joue en même temps les deux rôles des fantasmes sexuels. Le malade tient dans une main sa robe serrée contre son corps (en tant que femme) tandis que de l'autre main il s'efforce de l'arracher (en tant qu'homme). La malade ne peut se décider, il ne peut prendre parti pour une position masculine ou féminine. Il joue sur les deux tableaux à la fois, il est à la fois un homme et une femme.

Le bisexuel fonctionne comme s'il y avait moyen d'occuper les deux places en même temps, en tenant à la fois ou successivement les rôles

de l'homme et de la femme que toute la figuration oedipienne met à sa disposition. Ça circule, ça se déplace, ça s'échange, ça se dévoile pour mieux se voiler, l'un passe dans l'autre, l'un efface l'autre.

Le rêve du bisexuel ne serait-il pas en définitive d'être un polysexuel? Le sexe serait partout et nulle part. A la limite toute scène psychique devient un théâtre érotisé. Ce discours ressemble étrangement à celui de L'Anti-Oedipe de Deleuze et Guattari: "En vérité la sexualité est partout".[11] "Le rapport entre les deux sexes (l'homme avec la femme) est seulement la mesure du rapport de sexualité en général, en tant qu'il investit de grands ensembles."[12] Pour les deux auteurs, le sexe n'est pas humain, ce sont des machines désirantes. L'inconscient ignore la castration, donc la limite des deux sexes séparés. L'inconscient ne serait peuplé que d'objets partiels qui forment des multiplicités libres qui ne cessent de produire des flux, productions de désir qui bouleversent l'ordre statique des sexes. Les auteurs de L'Anti-Oedipe en arrivent à la conclusion que: "Faire l'amour, n'est pas ne faire qu'un, ni même deux, mais faire cent mille. C'est cela les machines désirantes où le sexe non humain n'est pas un, ni même deux sexes, mais n... sexes."[13]

Ces machines désirantes contreviennent à la déclaration civile du sexe d'un individu. A la naissance, le fait d'être un garçon ou une fille est dûment inscrit sur un acte de naissance et la question semble réglée pour la vie. Cette identité juridique et sociale est rassurante et familière, mais nous savons très bien que tout ce qui relève de la familiarité est en même temps étrangement inquiétant. La différence sexuelle aurait un effet d'inquiétante familiarité qui met en cause notre propre identité sexuelle. Un des passages les plus attachants de L'Homme sans qualité de Robert Musil nous introduit au coeur même de l'identité sexuelle, lors de la rencontre d'Ulrich avec la "soeur oubliée":

> "Ulrich se rappelait maintenant, aussi nettement que si l'image apparaissait dans l'oculaire d'un télescope

> rapprochant les années, un soir où Agathe s'était costumée pour une fête d'enfants. Elle portait une robe de velours et ses cheveux se répandaient dessus comme des vagues de velours clair, de sorte qu'à sa vue soudain, bien que lui-même portât un terrifiant costume de chevalier, il désira être une fille aussi indiciblement qu'il avait désiré les animaux sur les affiches du cirque."[14]

Un affect d'inquiétante étrangeté accompagne chez Ulrich la réapparition du refoulé dans une sorte de fascination; le personnage de la soeur vient condenser les avatars de ses identifications et remettre momentanément en question son identité. L'accent est mis à la fois sur la différence et la coexistence des sexes. Il est mis sur une incertitude globale concernant l'identité sexuelle. Qu'est-ce qui serait alors plus originaire? A quoi renverrait-on si les catégories du masculin et du féminin n'étaient plus adéquates? Ici je ne peux faire autrement que de me référer à Maurice Blanchot qui commande un "pas au-delà" vers ce qu'il appelle le "Neutre" qui donne à entendre non plus seulement le glas du phallogocentrisme, mais encore de nouvelles fins: non plus celles de l'homme ni celles de la femme, mais le "Neutre". La neutralité sexuelle serait apparemment la forme la moins suspecte de la différence sexuelle. La neutralité est entendue ici comme dissymétrie dans le sens d'une démesure qui déborde les marques connues du masculin et du féminin. Une relation non pas a-sexuée, mais autrement sexuée, au-delà de la différence courante, au-delà de l'opposition de l'homme et de la femme, au-delà même de la bisexualité. Nous pourrions entrevoir ainsi une multiplicité des marques sexuelles, non-identifiées qui entraînent le corps de chaque individu dans tous les sens qu'il soit classé homme ou femme. C'est ce que nous propose Jacques Derrida:

> "Je voudrais croire à la multiplicité de voix sexuellement marquées. A ce nombre indéterminable de voix enchevêtrées, à ce mobile de marques sexuelles non-identifiées dont la chorégraphie peut entraîner le corps de

> chaque individu, le traverser, le diviser, le multiplier qu'il soit classé comme homme ou femme selon les critères en usages. Pourquoi faudrait-il choisir, et seulement entre ces deux possibilités, ces deux lieux, à supposer qu'on puisse vraiment les dissocier?[15]

NOTES:

1. Irigaray, Luce, Ethique de la différence sexuelle, Paris, Les éditions de Minuit, collection "Critique", 1984, p. 13.

2. Cixous, Hélène et Catherine Clément, La jeune née, Paris, Union générale d'Éditions, coll. 10/18, 1975, p. 117.

3. Cixous, Hélène et Catherine Clément, La jeune née, Paris, Union générale d'Édition, coll. 10/18, 1975, p. 118.

4. Cixous, Hélène et Catherine Clément, La jeune née, Paris, Union générale d'Éditions, Coll. 10/18, 1975, p. 118.

5. États généraux de la philosophie (16 et 17 juin 1979), Paris, Flammarion, Champs, 1979, p. 213.

6. Derrida, Jacques, "Les fins de l'homme", Marges de la philosophie, Paris, Minuit, "Critique", 1972, p. 160.

7. Derrida, Jacques, "Les fins de l'homme", Marges de la philosophie, Paris, Minuit, "Critique", 1972, p. 161.

8. Derrida, Jacques, "De l'économie restreinte à l'économie générale", L'écriture et la différence, Paris, Seuil, "Tel Quel"; 1967, p. 371.

9. Derrida, Jacques, Glas, Paris, Galilée, 1974, 291p.

10. Laplanche, J., Pontalis, J.B., Vocabulaire de la psychanalyse, Paris, P.U.F., Bibliothèque de psychanalyse, 1967, p. 50.

11. Deleuze, Gilles, Guattari, Félix, Capitalisme et schizophrénie, Tome I: L'Anti-Oedipe, Paris, Minuit, "Critique", 1972, p. 348.

12. Ibid., p. 351.

13. Ibid., p. 352.

14. Alby, Jean-Marc, "L'identité sexuelle: pour quoi faire?" dans Nouvelle Revue de psychanalyse, 7, 1973, p. 328.

15. Derrida, Jacques, Texte inédit.

TRANSFORMATION DES RÔLES SEXUELS

Michèle Morosoli
Département de philosophie
Collège Ahuntsic

Le sujet de la femme peut être traité d'emblée, avec assurance et avec le plaisir de ne pas débuter par maintes précautions et justifications. Les deux colloques qui ont lieu sur la femme ce mois-ci à Montréal indiquent beaucoup sur le sujet lui-même et le fait de pouvoir le faire, sans trop de circonlocutions oratoires et sans trop de souci d'éviter le refus de l'interlocuteur, le confirme dans sa légitimité. Dure acquisition que cette légitimité!

1949, Le deuxième sexe. S. de Beauvoir nous confie, dès les premiers mots, combien elle a été troublée par le choix de son sujet: "J'ai longtemps hésité à écrire un livre sur la femme. Le sujet est irritant, surtout pour les femmes et il n'est pas neuf".[1] Avant de présenter son propos, elle tient compte des diverses opinions qu'il suscite chez les hommes et les femmes, les anti-féministes et les autres. Elle fait une longue digression pour démontrer que la femme, même si elle est juge et partie dans la question, peut quand même parler d'elle avec une certaine impartialité: "Beaucoup de femmes d'aujourd'hui, ayant eu la chance de se voir restituer tous les privilèges de l'être humain, peuvent s'offrir le luxe de l'impartialité: nous en éprouvons même le besoin."[2] Et un peu plus loin: "Nombre d'entre nous n'ont jamais eu à éprouver leur féminité comme une gêne ou un obstacle..."[2] Alors que d'un côté l'opinion publique et la pression sociale obligent S. de Beauvoir à l'hésitation, de l'autre côté, elles l'empêchent - au moins pour la stratégie de son argumentation - de ressentir combien la différence sexuelle fait obstacle. Hésitations et dénégation ... il faut bien inscrire son discours dans le type de société qui le reçoit.

En 1963, Betty Friedan n'hésite pas, elle, à écrire La femme mystifiée. Elle présente son propos avec urgence: les femmes, presque

toutes, sont en proie à un indéfinissable malaise; il est profond; il est dévastateur. On ne peut plus le cacher dans les bureaux des médecins et des thérapeutes qui prodiguent pilules et conseils sans se soucier des effets secondaires que les unes et les autres amènent. Il faut trouver un remède. Quatre femmes, lors d'une sortie en journée, se sont senties libérées dans un grand étonnement parce qu'enfin elles avaient pu mettre des mots sur ce qui les rongeait en silence. Il faut que les femmes entendent et parlent. B. Friedan ne doute pas que ses dires qui touchent précisément le coeur du problème convaincront.

En 1970, un autre livre féministe qui jouira d'une forte popularité paraît; c'est La femme eunuque de G. Greer. Le ton de G. Greer n'est pas très différent de celui de B. Friedan; elle est persuadée de ses dires même s'ils ne sont pas reconnus par la société. Les relations hommes-femmes se sont fortement dégradées et elles deviennent d'autant plus problématiques que les femmes réagissent vivement à ces relations où on leur impartit le rôle défavorisé. Il faut - c'est une nécessité - examiner la possibilité et la désirabilité d'un mode de vie différent. Le mode de vie et de relations présent ne convient à personne et encore moins aux femmes. Une action doit être entreprise.

En 1984, même s'il reste controversé, même si certains - assez nombreux d'ailleurs - le disent dépassé et irritant, le sujet a gagné un large auditoire pour lequel il va de soi que le sujet est pertinent. A la limite on pourrait se permettre des réflexions en terme de marketing: c'est un sujet bon vendeur, garanti d'une réponse s'il est offert. Les femmes affirment leur discours à partir d'un bien-fondé jusqu'à présent absent. Tandis que les justifications s'estompent, les stratégies politiques sont exprimées avec réalisme et divers types de solutions sont examinés avec détails. La question fondamentale cependant ne change pas. On revient toujours à la même interrogation: comment poser, découvrir, rappeler, inventer, comprendre l'identité de la femme?

S. de Beauvoir traite de cette question en termes de philosophie existentialiste: la femme est l'Autre dans sa forme extrême, celle de l'altérité pure. En effet, elle n'a jamais été un groupe constitué qui, lors des luttes, avait pu se poser dans une certaine réciprocité. Son identité a été nommée comme l'envers de celle de l'homme qui est, elle, une et essentielle. On lui a donné le nom d'éternel féminin et on a affirmé qu'il correspondait à la nature profonde de la femme. Mais cet éternel féminin n'est pas une nature; c'est une condition socio-historique, l'homologue de "l'âme noire" ou du "caractère juif". Elle a néanmoins eu pour effet de modeler l'identité de la femme de façon à être utilisée au profit du groupe au pouvoir.

B. Friedan pose le même problème mais d'un point de vue socio-historique. Après la seconde guerre mondiale, dans un souci de réparation et une recherche anxieuse d'abri et de protection, on a valorisé un repli sur le privé et le conjugal. Pour réaliser ce repli, on a fortement idéologisé l'épouse et la mère prenant soin de la demeure représentée comme un refuge chaud et sécurisant aux antipodes de l'âpre lutte que nécessite la vie extérieure. Cette image de la femme au foyer s'imposa avec force et balaya toutes les acquisitions des luttes féministes et du travail des femmes pendant la guerre. Les femmes, en 1963, se retrouvent confrontées à un modèle social très fort qui les opprime d'autant plus qu'elles n'arrivent pas à se hisser jusqu'à lui. C'est comme si, d'un côté, il y avait une image autonome et détachée des femmes et, de l'autre, des femmes vides et vidées par cette image, incapables d'imposer assez leur identité pour investir ce modèle premier jusqu'à lui donner une certaine vie. On se trouve à l'époque où la vie ne valant la peine d'être vécue qu'en blonde, toute infraction à l'image se meurt d'être à peine vue, certainement ignorée. Cette situation place la femme dans un indéfinissable malaise qui est une crise d'identité se formulant avec peine. On a permis à la femme comme identité l'état puéril de la féminité. Il faut qu'elle le dépasse.

B. Friedan propose une solution aux femmes. Elles doivent sortir des banlieues et se réaliser à travers un travail créateur. Un travail; il ne s'agit pas de faire du bénévolat ou de l'amateurisme. La rémunération est très importante; comme tout adulte, la femme doit assumer son autonomie financière. Mais cette autonomie financière n'est qu'un pas vers la réalisation. Un travail aliénant, routinier, non reconnu ne servirait pas les femmes; il leur faut un travail où leurs aptitudes créatrices puissent s'exprimer. Cette solution s'appuie sur la théorie de Maslow: l'homme est un être de besoins qui, pour être sain, normal et bon, doit les combler. La réalisation de soi est un besoin dont il faut voir toute l'importance.

G. Greer pose la castration de la femme: elle est eunuque, castrée dans son sexe bien sûr, mais encore plus castrée d'elle-même. Cette castration s'est effectuée au centre même de la relation homme-femme. L'homme s'étant accaparé toute l'énergie et l'ayant convertie dans un pouvoir agressif et conquérant, on se retrouve devant des rapports hétérosexuels réduits à des modèles sado-masochistes. Il reste à la femme un puissant ressentiment qui, selon les cas, s'exprime par une vindicte inconsciente ou par une rebellion féminine plus organisée. Il reste à l'homme un rôle d'agresseur, qui lui fournit un narcissisme phallique certes fort, mais qui l'enferme aussi dans un rôle oppressant. Et il reste à tous des relations dégradées en conventions, réduites à chercher tous les supports de la légalité, de la permanence et de la sécurité. G. Greer analyse en détail combien l'acculturation des femmes est profonde à travers le traitement qui est réservé à leur corps, à leurs capacités sociales et affectives. C'est à chaque femme de trouver sa voie de libération. Le livre se termine sur un appel à l'action: Qu'allez-vous faire?

L. Irigaray dans Speculum de l'autre femme (1974) et Ce sexe qui n'en est pas un (1977) montre combien la femme a été exclue du discours philosopique et psychanalytique, combien on l'a imaginée à travers un

vieux rêve de symétrie qui faisait de la femme un envers minimisé de l'homme. La femme pourrait arriver à être en explorant, entre autres, la relation mère-fille qui jusqu'à présent a été peu exprimée.

Depuis S. de Beauvoir, les féministes ont analysé avec beaucoup d'acuité et de détails combien les structures sociales, économiques, politiques et idéologiques se sont employées à exclure la femme de la scène publique et combien la définition de son rôle sexuel l'a enfermée rigidement dans une fonction maternelle, toutes deux l'empêchant d'accéder à elle-même. Cette entreprise qui, à première vue, peut sembler intellectuelle se révèle très coûteuse d'un point de vue psychologique. Il ne s'agit pas simplement d'une analyse dont les conclusions n'auraient aucune incidence directe sur celles qui les feraient ou les liraient. On est au coeur même d'un ébranlement majeur, celui d'une identité à perdre, à reconstruire. Que cette identité sociale soit factice et insatisfaisante pour la femme ne rend pas son désarroi moins fort; tout au plus cela lui permet-il d'entreprendre la démarche.

En effet, chez la femme, le sentiment de soi est faible pour les raisons mêmes dénoncées par les féministes. Ses possibilités d'inscription sociale sont réduites et dans un effet de redondance, elle est surtout l'objet du désir, de la possession de l'autre. Ceci a pour conséquence que l'amour reste pour la femme le moyen le plus fréquent d'arriver à sa réussite au niveau social et au niveau personnel.

Dans un tel contexte, le narcissisme est un refuge de choix, refuge que notre époque lui propose avec toute sa force publicitaire. Dans la mesure où la femme se conforme à l'image d'un objet qui provoque le désir, elle s'assure d'une identité personnelle et sociale. Il lui suffit de s'attacher à la contemplation de son image et de l'effet de son image sur les autres dans un rapport d'exigence et de dépendance. Mais ce refuge se révèle de piètre garantie puisque la femme dépend pour sa valeur de l'autre: soit du jugement amoureux et érotique de l'homme - alors que

l'amour, l'érotisme par définition tiennent de l'éphémère - soit de sa fonction maternelle - alors que cette dernière se trouve particulièrement réduite et contestée dans la vie d'une femme à notre époque. De plus, la valeur que l'on accorde à telle femme dans telle situation se trouve (presque) toujours suspectée par les préjugés accolés à la Femme, à la Mère. En effet, si on examine les jugements de valeur qu'on lui décerne généralement, on a vite fait de voir qu'ils oscillent constamment. Tantôt elle est idéalisée, tantôt elle est dévalorisée; elle passe du sublime à l'infâme, elle est la protectrice nourricière mais aussi le spectre horrible de la mort, à un tel point que l'on ne sait si cette idéalisation survalorisante qu'on lui attribue n'est pas une manière de dénier une dévalorisation haineuse qui doit être cachée, recouverte.

C'est pourquoi la femme ressent fortement tout changement d'identité comme une entreprise dénarcissisante. Les sentiments de valorisation dont elle investit son image, son rôle et ses définitions doivent en découler et ils ne peuvent que difficilement se reporter sur son moi puisqu'en général elle ne se considère pas comme un objet suffisamment idéal. Cette perte momentanée de soi, cette perte d'un bien narcissique est un obstacle de taille qui fait hésiter la femme dans sa quête d'identité. Dans un tel contexte la proposition de nouvelles identifications ou l'indication de voies de recherches se révèle particulièrement nécessaire.

Ces propositions n'ont pas manqué. On a cherché à inscrire la femme avec égalité dans la loi et les structures sociales. On a parlé de l'exploration de la relation mère-fille. On a cherché dans l'histoire les femmes qui avaient su s'affirmer dans un mode de vie et un caractère pouvant servir de modèles. On a suggéré que la femme se replie sur elle pour s'écouter et enfin se dire en dehors de son rôle social.

Faire éclater une image oppressante, laisser de côté le masque social, la façade de bon aloi à laquelle on finit par se réduire, sortir du modelage auquel soumet une longue éducation pour arriver au centre de

soi-même a été un thème important de tous les mouvements minoritaires des années '60 et de tous ceux qui adhéraient à une idéologie de libération. A. Maslow a cristallisé cette revendication dans une théorie psychologique qui propose de prendre appui sur le biologique.[3] Chaque homme est doté d'une structure intérieure en partie naturelle, innée et en un sens inaltérable douée de stabilité. Il est possible de découvrir cette structure. Non de l'inventer, spécifie-t-il; elle existe. En général, elle a été affaiblie par les habitudes, les pressions culturelles et les attitudes mauvaises. Mais même si elle a été réprimée, elle persiste souterrainement, toujours prête à se manifester à nouveau. Cette structure est plutôt bonne ou neutre; il faut la laisser agir et nous laisser guider par elle.

Cette pensée a traversé le mouvement féministe. Elle a surtout été utilisée dans le sens d'arriver à la femme en écoutant son corps, son proprement individuel, son spécifiquement féminin. Parler avec son corps, écrire avec son corps, écouter du profond de soi-même remonter ses désirs, ses exigences, ses manières d'être censurées par la société sont des voies propices pour arriver à l'expression du féminisme refoulée, occultée, oblitérée.

La théorie de Maslow est intéressante quand elle propose une centration sur soi, mais il est plus délicat d'y adhérer quand elle pose une nature définie de manière traditionnelle, stable, permanente, bonne et rousseauiste. Car c'est justement l'argument biologique présenté comme irréfutable qui a servi à imposer de nombreux faits sociologiques. Départir l'un de l'autre est très aléatoire, que ce soit dans une direction ou une autre. Par exemple, que la nature nomme le corps, que le ventre de la femme soit essentiellement différent, personne ne songe à le réfuter. Mais qu'est-ce que ce fait dit exactement? Si la reproduction est un fait biologique, les soins aux enfants dépendent de l'organisation sociale et pourtant combien a-t-on invoqué l'instinct maternel! Qu'est-ce qui du psychologique est biologique ou sociologique? Comment savoir, après

l'interaction constante de la nature et de la culture, ce qui serait "essentiellement" naturel ou culturel? Que savoir du caractère naturel de la femme puisque la génétique n'en dit rien?

Quant aux jaillissements spontanés du féminin, voilà qui semble douteux et plus encore dans une période où un fort mouvement d'idées concernant la femme a lieu. Le spontané, vagabond par excellence, s'imite et se mime facilement. Dans un groupe, on sait combien certains membres découvrent soudain les valeurs, les normes et les symboles les plus chargés idéologiquement avec une spontanéité et une naiveté étonnante. Le spontané et le non spontané, le naturel et le factice se confondent, s'entremêlent sans grand souci ni problème. Et l'histoire ne nous fournit pas de données assez claires pour connaître le caractère féminin à l'oeuvre dans une société sans oppression, la société matriarcale restant une hypothèse.

Le terme identité nous réfère par sa racine idem à l'idée du même et par son utilisation usuelle à la similitude et à la conformité d'une essence invariable. En psychologie, l'identité nous ramène à la notion de permanence: l'individu a un noyau de comportements, d'idées, d'émotions favorites qui le caractérise et le désigne dans sa permanence. Elle s'acquiert donc par un repli, un retour sur un déjà constitué qui persiste et définit. Mais ce mouvement ne peut pas vraiment servir la femme. Elle ne semble pas, en effet, avoir d'"avant", d'avant la répartition inégalitaire des rôles sexuels. Elle n'a jamais été un groupe constitué; elle n'a pas de lignée propre, toujours inscrite au nom du père ou du mari; son éducation ne la centre pas sur elle-même mais l'éparpille au service des besoins de son entourage. La femme, comme héritage, n'a pas d'avant si ce n'est l'avant de l'enfant, presque son seul contact avec l'origine. Cet avant de l'enfant et de l'indéterminé, du flou, de l'incertain qui se constitue dans le secret abrité de la grossesse. Son identité ne pourrait-elle pas se construire à partir du fantasme de ce moment proprement féminin? Le début de la grossesse est un moment d'insécurité, un tournant

par excellence. Assaillie d'incertitudes, irrémédiablement prise dans un état de symbiose, la femme vit un moment d'incorporation. Pas à pas, elle assume la présence de l'enfant avec la conscience qu'il a un corps autonome. Et enfin la séparation est envisagée avec réalisme. La femme ne pourrait-elle pas reprendre à son propre compte ces étapes, ne pourrait-elle pas en faire le modèle de son temps d'identification et se permettre de cette manière une protection narcissique pendant ses moments vulnérables de changement d'identité? Fantasme certes, mais pourquoi ne pas jouer de fantasmes et jouir de leur utilisation? Un tel fantasme a l'avantage d'une certaine vacuité. Il permet bien de la marquer d'une inscription personnelle alors que des images constituées avec tous leurs détails portent plus facilement à l'imitation.

La femme se constituerait alors, non dans un mouvement de retour à ce qui a déjà été mais dans un projet d'acquisitions qui chercherait à établir le différent, le dissemblable, le pluriel. L'idée d'une identité que l'on chercherait hors de soi dans des multiples à inventer peut paraître relever d'une mentalité magique qui, pleine d'illusions, remise du revers de la main l'histoire personnelle et sociale. Cette objection tombe si on pense l'identité non pas comme un constitué stable et permanent mais comme une démarche progressive qui cherche aussi à organiser et réorganiser les déterminismes et les événements de l'histoire personnelle et sociale. Une telle conception correspond bien plus facilement d'ailleurs à notre époque. En effet, notre époque s'efforce d'intégrer les changements et les crises et elle produit des individus moins caractérisés par un surmoi rigide et sévère que par un moi entreprenant et souple. Dans cette perspective, une crise d'identité se vivrait non plus comme un ébranlement ou un morcellement mais comme un moment de recherche encadrée par une pratique de tolérance à l'incertitude et par un sentiment de légitimité.

On peut croire à la facilité d'exprimer sa différence dans notre société où la mode et ses effets se développent dans toutes leurs splen-

deurs. A voir les gens s'afficher par des goûts soudains et étranges, on s'amuse au jeu brillant d'exercer et de regarder des personnalités éphémères et nombreuses. Cependant quand une personnalité différente dure et s'affirme dans certaines revendications, elle est marginalisée et récupérée par le jugement d'excentricité. Celle-ci est prise à la légère à partir de signes comme les vêtements, les habitudes, les discours; on la classifie comme toquée, bizarre ou fanatique. Mais ce n'est pas cette possibilité d'afficher une différence qui rend la société plurielle, éclatée, protéiforme. Seul un rapport nouveau aux identités pourra le faire, rapport qui sera permissif quant au déploiement et au cheminement des identités jusqu'à leur différence, jusqu'à leur dissemblance, jusqu'à leur multiplicité.

NOTES:

1. Simone de Beauvoir, Le deuxième sexe (1949), Gallimard, Coll. Idées, Paris, 1977, p. 11.

2. Ibidem, p. 32.

3. A. Maslow a résumé sa théorie dans un livre paru en 1968 intitulé Vers une psychologie de l'être (traduit en 1972). Sa pensée a pénétré divers milieux dès les années '60 par ses articles parus dans le Journal of Social Psychology et son livre Motivation and Personality.

L'IDENTITÉ THÉORIQUE DE L'HOMME ET DE LA FEMME

Jacques Poulain
Département de philosophie
Université de Montréal

1. La question de l'égalité des hommes et des femmes

La question de l'égalité de l'homme et de la femme surgit dans le contexte socio-politique hérité des temps modernes, dans un contexte de justification où le droit, les systèmes juridiques sont présumés avoir le dernier mot. Le concept d'égalité connote la substituabilité de principe des individus les uns aux autres dans les sociétés régies par ces systèmes. Ce concept juridique est formé en faisant abstraction de toutes les différences permettant de distinguer les individus et les groupes les uns des autres: il enregistre la possibilité et la nécessité qu'y a tout membre du groupe social de se substituer aux autres pour subvenir à leurs besoins pour autant que ceux-ci subviennent aux siens. Cette égalité de principe est associée à la liberté reconnue à chacun de s'identifier à tous les rôles sociaux disponibles, de faire respecter tous ses droits en remplissant ses devoirs et ses rôles de façon efficace. Le résultat exigible du bon fonctionnement social y est l'équité: la justice y est présumée devoir être le fruit d'une distribution proportionnelle, par la société, des droits et des devoirs à chacun. L'existence de cette équité et de cette justice justifie la société elle-même et la participation de ses membres à la vie sociale.

La visée de cette égalité de principe et la nécessité de cette justification ont fait apparaître de façon criante, dans le contexte contemporain, l'inégalité de l'homme et de la femme. Au niveau des principes d'organisation, cette inégalité apparaît comme un cas particulier de l'inégalité sociale générale impliquée par la distribution des rôles. Cette distribution implique déjà une inégalité de principe entre ceux qui déterminent les buts sociaux, ceux qui exécutent les rôles sociaux ouvrant l'accès à ces buts et ceux qui en sont les bénéficiaires. Dès qu'on situe

les rôles sociaux de l'homme et de la femme dans ce contexte général d'asymétrie sociale, la présence des hommes aux postes politiques et économiques de commande apparaît patente, la femme paraît devoir exécuter les rôles sociaux et jouir du bénéfice de ses actions sur des bases définies par l'homme et à la suite de ses décisions et ce, moyennant le respect de l'institution familiale.

La visée abstraite sociale fait apparaître une domination réelle, fondée sur la façon dont ces rapports sont vécus et conçus depuis l'institutionnalisation de la différence sexuelle, dans le totémisme et les religions des dieux souverains. La régulation de la reproduction sexuelle et l'organisation de la défense des groupes ne semblent avoir permis de régler la survie de l'espèce qu'en instaurant un jeu de forces et de domination de l'homme sur la femme. Cette asymétrie serait restée masquée, étouffée dans les temps modernes. Seuls les abus contemporains bien connus qu'elle entraîne (les phénomènes de femmes battues, l'exploitation de positions sociales de force à des fins de harassement sexuel, la façon dont l'homme fait payer à la femme ses propres échecs sociaux à l'intérieur de l'institution familiale, etc.) auraient rendu insupportable ce phénomène criant.

Mais plus la reconnaissance de cette inégalité s'impose, plus la visée égalitariste qui cherche à corriger cette inégalité apparaît incapable de changer cette situation. La difficulté n'est pas seulement historique, elle est de principe. Même si la détermination des buts sociaux, l'exécution des rôles et la jouissance des bénéfices qu'ils rendent accessibles étaient répartis à part égale, le contenu de ces buts, les modalités d'exécution de ces rôles, la nature des bénéfices qu'on en attend apparaissent soit n'avoir rien à voir avec la différence sexuelle, soit lorsqu'ils ont trait aux fonctions de reproduction, être fondés sur une différence biologique irréductible. Dès lors le contenu de cette égalité désirée entre hommes et femmes apparaît aussi impossible à définir qu'il apparaît nécessaire à déterminer. Le résultat est simple: l'exigence de

libération féminine produit soit la volonté d'occuper les postes de commande d'une société construite par l'homme, soit se transforme en mouvement de revendication impuissant et finit dans des cris de protestation et de frustration. Cette exigence perd ainsi toute force de transformation effective, elle est dynamiquement neutralisée au niveau social et psychique.

Ce problème apparaît insoluble tant que la volonté de promouvoir l'égalité entre hommes et femmes n'est pas reconnue insuffisante et vaine, tant que la réduction institutionnelle des rapports entre hommes et femmes à des rapports de force n'apparaît pas basée sur une théorie fausse du vivant humain. Il n'est, à mon avis, soluble qu'à condition de reconnaître comment il est toujours déjà résolu dans une communication où hommes et femmes parviennent à se faire reconnaître réciproquement l'objectivité de leurs jugements, abstraction faite du fait qu'ils soient portés par un homme ou par une femme. La théorie contemporaine du langage a montré en effet, depuis quelques décennies, en quoi la communication avec autrui et avec soi conditionne la possibilité même de la vie humaine en permettant d'objectiver et de mettre en corrélation les phénomènes vitaux de perception, d'action de pensée, d'affects et de désirs. Elle n'y parvient qu'en faisant partager à autrui et à soi-même la théorie du monde, d'autrui et de soi interne à toute énonciation et à toute pensée, qu'en faisant partager le jugement d'objectivité qui s'y exprime et cherche à s'y transmettre.

Pour le reconnaître, il faut faire intervenir un concept plus fort et plus exigeant que celui d'égalité sociale, il s'agit du concept d'identité théorique. Le partage d'un jugement d'objectivité produit l'identité théorique entre les interlocuteurs lorsqu'ils se fixent à ce qu'ils disent parce qu'ils y reconnaissent leur réalité effective et se la font reconnaître les uns aux autres comme réalité commune. Les rapports de dépendance unilatéraux entre partenaires sociaux ne se produisent que lorsque la communication ne parvient pas à se produire, c'est-à-dire

lorsque les interlocuteurs ne parviennent pas à se faire reconnaître mutuellement l'objectivité de leur jugement de vie, la vérité de la théorie interne à leur énonciation.

Pour montrer la fausseté de la théorie anthropologique sur laquelle sont basées l'institutionnalisation de la différence sexuelle et la revendication socio-politique d'égalisation sociale, il faut rappeler les conditions de cette institutionnalisation: dans le totémisme et les religions des dieux souverains, la façon dont la question de l'égalité de l'homme et de la femme a pu être pensée dans les temps modernes, mais sans pouvoir se dire. Il faut également préciser les conditions contemporaines qui font apparaître cette inégalité comme problème criant, en évoquant le contexte d'expérimentation mutuelle par la communication où se psychologisent de façon affective et brûlante les problèmes sociaux non résolus. Ce n'est qu'après avoir fait reconnaître ce qu'il y a de faux dans ces rapports qu'on peut indiquer comment la communication fait toujours déjà surmonter cette fausseté. On pourra alors également montrer que la reconnaissance du caractère théorique de la communication peut avoir pour effet d'instaurer une égalité effective entre hommes et femmes, même si elle interdit le programme et la production de ce rapport dans un corps de lois sociales (juridiques, morales et politiques).

2. L'institutionnalisation de la différence sexuelle

Parce que le rapport de l'organisme humain à l'environnement n'est pas biologiquement programmé et que seules les relations nutritionnelles, sexuelles et agressives sont programmées par des coordinations héréditaires intra-spécifiques, l'avorton chronique qu'est l'homme a dû construire ses rapports sociaux de façon à stabiliser ses relations à l'environnement. On sait depuis Bolk que l'homme est un prématuré chronique qui naît un an trop tôt si on le compare aux mammifères de complexité semblable. L'institutionnalisation de la différence sexuelle se situe entre l'institutionnalisation des relations nutritionnelles (effectuée dans

les rites de figuration qui la précèdent) et la régulation des relations de défense et d'agressivité (dans les religions des dieux souverains qui lui succèdent). C'est A. Gehlen qui me semble avoir reconstruit cette institutionnalisation de la façon la plus objective dans Urmensch und Spaetkultur. Il la lie à l'institution sociale du totémisme en y transférant un schème d'explication emprunté à Freud, celui de Totem et tabou.

Les rites de figuration règlent l'activité nutritionnelle du groupe en détournant les appétits anthropophagiques vers un animal non humain. On y couple au mime de l'animal, le mime anticipatoire de manger cet animal de façon à déclencher le seul et unique comportement moteur approprié: le comportement de chasse et de prédation. En transformant ainsi le comportement mimétique en stimulus symbolique et déclencheur, on identifie un seul et unique stimulus nutritionnel et on lui corrèle un seul et unique comportement moteur tendu vers l'obtention d'un seul et unique but: la mise à mort de l'animal et sa consommation. Ce schème explique selon Gehlen comment toute institution repose sur l'imaginaire symbolique et produit une sorte d'ersatz de l'instinct manquant: pour pouvoir lier un appareil récepteur sensoriel et un appareil moteur au départ déconnectés, il faut pouvoir mettre en corrélation bi-univoque une seule et unique perception à un seul et unique comportement moteur de façon à accéder à une seule et unique action consommatoire.

Une fois l'animal à manger devenu le centre de son environnement, l'homme aurait valorisé l'existence de cet animal de façon à en faire la valeur à laquelle il serait lui-même identifié. En s'identifiant au Tiers animal totémique, l'homme aurait organisé la reproduction biologique du groupe en mimant la continuité de l'espèce totémique à laquelle il s'identifiait: cette identification aurait entraîné la cessation de principe de l'anthropophagie. Chaque membre du groupe étant identifié à l'animal totem qu'il est interdit de manger, il devenait criminel de tuer un autre membre du groupe auquel on appartenait, car on tuait à chaque fois l'animal totémique lui-même. Au niveau des relations sexuelles, le tabou

d'inceste aurait produit l'impossibilité d'épouser un partenaire sexuel de la même famille sur le modèle de la façon dont le tabou totémique interdisait de tuer et de manger l'animal, car il aurait seul permis de subordonner la famille au groupe, en l'empêchant de devenir une cellule sociale auto-suffisante. Mais puisque le groupe forme lui-même une sorte de famille totémique (toutes les femmes identifiées au même totem y sont les soeurs de tous les hommes qui y sont leurs frères), l'interdit d'inceste aurait été transféré à tous les partenaires sexuels possibles du groupe totémique et aurait entraîné la reconnaissance de l'impératif exogamique, la nécessité de chercher un partenaire sexuel à l'extérieur du groupe.

L'inégalité entre les sexes y est marquée socialement par le caractère patri-linéaire ou matri-linéaire de l'organisation sociale. Elle y définit le fantasme de lignée de sang, de lignage. Le but consommatoire de l'institution y est en effet fantasmatique: produire la survie du groupe totémique sur le modèle de la persistance biologique de l'animal totémique. L'unilatéralisation (patrilinéaire ou matrilinéaire) y est essentielle pour que le groupe puisse se reconnaître distinct des autres et toujours identique à lui-même au fil des générations, malgré l'introduction dans le clan, d'éléments étrangers au clan, les partenaires sexuels échangés. Les membres permanents du groupe assurent l'identité biologique du groupe de façon à ce qu'on puisse toujours s'identifier au même animal et se reconnaître en lui.

L'asymétrie sociale est donc un effet de cette unilatéralisation totémique: les permanents (qu'ils soient hommes dans les sociétés patrilinéaires, ou femmes dans les sociétés matrilinéaires) dominent les objets d'échanges (les femmes dans les sociétés patrilinéaires, les hommes dans les sociétés matrilinéaires). Cette institution arbitraire d'un sexe comme base sociale est légitimée et réactivée par les mythes de fondation des relations de parenté. L'homme s'y identifie à un être qui se transplante et qui règle sa transplantation. Est associé à ce fantasme le surmontement de l'anthropophagie: des démons déchiquetés (symbolisant les

passions anthropophagiques refoulées) surgissent des plantes utiles. Les stades de formation sociale associés à la stabilisation de cette institution sont l'élevage et l'agriculture. Le comportement figuratif et l'imaginaire totémique n'y miment plus la panique provoquée par l'animal à manger comme dans les rites de figuration, mais ils miment la puissance que s'est donnée le groupe de disposer des biens de consommation et des actions consommatoires par ses institutions figuratives.

Aussi la figuration de la puissance est ce qui permet à l'institution des dieux souverains, étudiée par G. Dumézil, de surmonter les relations d'agressivité internes, opposant les membres du groupe et de la canaliser vers les membres des autres groupes. Cette figuration de puissance auto-régulatrice implique que la force physique, la force sociale et la force verbale se renforcent les unes les autres, elle entraîne un renforcement des sociétés patrilinéaires au détriment des autres.

3. La neutralisation moderne de la conscience d'inégalité

Dans le contexte de sécularisation du judéo-christianisme, l'autonomisation, à la fin du 18ème siècle, des systèmes juridiques, moraux et politiques comme base de la vie sociale rend possible de percevoir le problème de l'inégalité de l'homme et de la femme, mais elle ne déclenche que des réactions de justification et de sublimation.

Les systèmes juridiques y constituent l'ensemble des représentations collectives liant d'une part la satisfaction des besoins reconnus valides (sous la forme de droits accordés aux individus) à la détermination, d'autre part, des obligations à remplir pour avoir le droit effectif d'accéder aux gratifications autorisées. Ces systèmes reproduisent pour l'essentiel les besoins reconnus et implantés dans les sociétés archaïques, puis dans la société monothéiste judéo-chrétienne. Ne sont éliminés que les droits et les devoirs liés aux privilèges hiérarchiques: c'est la leçon égalitariste de la fin du 18ème siècle. Comme conscience du devoir,

la conscience morale s'affirme comme conscience de reconnaître et de déclencher le seul et unique programme moteur qu'il faille, en toute circonstance et vis-à-vis de tous les partenaires sociaux. Elle s'imagine posséder un savoir analogue à celui qui avait été prêté au Dieu de parole.

La culture comme formation (Bildung) est assimilée à la conscience, à la sagesse et à la puissance que la vie sociale se reconnaît développer: elle s'apparaît à elle-même réelle si elle parvient effectivement à rendre les individus conformes à la réalité sociale qu'ils doivent produire et à laquelle ils doivent s'identifier. Mais cette réalité et la conscience collective de puissance qu'elle recherche lui échappent toutes deux. Et se découvrant infaillible, la conscience morale s'attribuait du même coup l'autonomie et faisait de la jouissance de cette autonomie en toute action, la condition de bonheur individuel de tout être rationnel. Cette conscience d'autonomie, condition de réalisation de la conscience morale, découvre qu'elle n'est ni réalisée, ni réalisable dans la conscience juridique. Elle découvre en particulier qu'elle n'est pas réalisable dans les lois qui lient hommes et femmes dans les rapports familiaux et sociaux comme êtres vivants, comme êtres conscients et comme êtres sociaux.

Il en va de même pour l'égalité. Comme savoir moral, la conscience moderne exige l'égalité sociale qui permet à chacun d'être responsable de ce qu'il fait et de se reconnaître comme tel. Comme conscience juridique, qui cherche à réaliser cette exigence générale en obéissant à des lois juridiques particulières, elle s'éprouve inconsistante avec le contenu même de ces lois, avec l'asymétrie que celles-ci continuent à véhiculer entre les hommes et les femmes. La conscience qui rêvait d'égalité éthique se découvre scindée entre ses représentations juridiques et les contraintes d'inégalité héritées des institutions archaiques, d'une part, et la représentation autarcique et générale qu'elle a d'elle-même d'autre part. Il ne lui reste qu'à oublier cette scission en se justifiant dans la philosophie du droit, ou à espérer une harmonisation sociale

future et indéterminée au sein de la philosophie de l'histoire, ou encore à sublimer la conscience malheureuse qu'elle a de ces rapports en rêvant de la transformation romantique et magique finale des rapports de la nature et de l'homme.

4. L'expérimentation communicationnelle contemporaine des rapports hommes-femmes

Mais la dynamique de justification et l'insatisfaction perpétuelle d'une conscience autonomiste contraignent la vie sociale elle-même à se soumettre aux lois de sa propre expérimentation, à transférer sur elle-même la visée d'expérimentation scientifique. On cherche à s'y expérimenter autre que ce qu'on se sait avoir été produit dans le cadre des lois valides. Le rapport expérimental de transformation mutuelle qu'on y vit change le rapport à l'action. Celle-ci n'est plus un moyen pour atteindre un but déjà défini: on met en jeu tout ce qu'on peut pour voir ce qui en sort d'inattendu, de neuf. L'expérimentation sociale des individus passe par la communication: on y expérimente des effets inconnus sur soi et sur les autres à partir de conduites et de paroles connues. Si les partenaires n'y ont de réalité sociale que dans l'effet qu'ils produisent sur leurs allocutaires, la situation sociale ne dicte plus d'avance un rapport déterminé à son égard en fonction de valeurs supposées constantes: les valeurs d'égalité, d'amitié, de fidélité et de reconnaissance de compétence. La situation de parole s'y expérimente au contraire à chaque fois à partir d'une sorte de degré zéro du partenaire, comme s'il n'y avait eu auparavant aucun rapport avec lui et avec soi, comme si l'on ne s'était donné jusqu'à maintenant absolument aucune expérience ni de lui, ni de soi. On expérimente donc sur lui et sur soi toutes les valeurs de stimuli et d'affects possibles pour produire chez soi et ses interlocuteurs tous les liens sociaux possibles. La valeur d'égalité présupposée comme a priori idéal et régulateur dans les systèmes juridiques est donc balayée comme valeur réglant la perception d'autrui et la communication avec lui. L'image de l'égalité et de la substituabilité de citoyens dans leurs rôles sociaux apparaît idéologique.

Les relations d'harmonisation sociale apparaissent productibles dans les relations de communication: celles-ci n'existent que si elles réussissent, que si elles identifient énonciateurs et allocutaires aux paroles qui s'y échangent ainsi qu'aux perceptions et aux connaissances qu'elles présupposent et aux actions auxquelles elles engagent. Pour identifier leurs allocutaires à ce qu'ils leur disent, les énonciateurs doivent présenter leurs énonciations comme étant ce dont ils savent que leurs allocutaires ont besoin d'entendre, tout en sachant qu'ils leur disent et le reprennent à leur compte en paroles, en actions et en perceptions. Ainsi par exemple, produire un effet appréciatif, produire une préférence ou une aversion chez l'allocutaire, c'est le fixer à l'intérêt ou à l'action consommatoire qu'on veut l'amener à rechercher. Être persuasif par ailleurs, c'est déclencher chez l'interlocuteur le comportement et la réaction qu'en escompte l'énonciateur. Lorsque les relations de communication se plient ainsi à la loi de l'expérimentation, on constate qu'elles produisent l'effet social inverse de celui qu'elles cherchent à produire car elles y font jouer un principe d'incertitude qui se met à grever la vie sociale elle-même. Puisqu'on ne peut savoir si l'on produit l'effet appréciatif de fixer l'allocutaire à une préférence avant de la produire, on ne peut préjuger, avant de lui faire désirer ce qu'on désire lui faire désirer, qu'il soit effectivement celui qui désire cette chose. De même l'allocutaire n'est présumé savoir ce qu'il doit faire que si l'énonciateur parvient à l'identifier à l'action qu'il entend lui faire faire. Mais si l'allocutaire ne se comporte pas comme l'énonciateur l'attendait de lui, alors il est manifeste que l'énonciateur ne savait pas ce que devait faire celui qui refuse de faire ce qu'il lui a ordonné de faire.

Certitudes juridiques et certitudes morales se trouvent donc érodées et balayées comme présavoir des besoins d'autrui et des obligations qui en dérivent. L'effet social de cette disparition est de renforcer l'inégalité sociale entre les partenaires sociaux. Cette expérimentation

de l'harmonie sociale n'ayant d'autre loi que la maximisation des gratifications au moindre effort possible, elle renforce peu à peu un maximum de dépendance chez tous ceux qui sont refoulés progressivement dans la position sociale d'énonciateur. Même si cette expérimentation fait exploser les cellules familiales, systématise la labilité des conduites sexuelles et politise l'imaginaire féminin, le jeu de forces qu'elle déclenche tourne encore une fois au désavantage de la femme. L'inégalité sociale basée sur la différence sexuelle s'y indifférencie aux autres inégalités, elle devient une forme parmi d'autres d'inégalités communicationnelles. Mais le contenu de cette inégalité devient de plus en plus arbitraire: chacun s'y rend de plus en plus conscient de l'arbitrage pur qui détermine de plus en plus les besoins, les désirs, les droits, les lois et les devoirs et qui est donc présumé les avoir toujours déterminés.

5. L'identité théorique de l'homme et de la femme

La visée égalitaire qui guide la riposte féministe à ce renforcement de l'inégalité tente de juguler l'inégalité communicationnelle et l'inégalité sociale entre l'homme et la femme en faisant appel aux valeurs éthiques de réciprocité présupposées animer les systèmes juridiques ainsi que les consensus communicationnels. Face aux jeux de forces qui réactivent l'inégalité, elle reproduit une réaction platonicienne, et cette réaction fait nécessairement l'expérience de son impuissance. Elle est aussi fausse que le behaviorisme invoqué pour justifier la réduction de la vie sociale à un jeu de forces. Ce dualisme platonicien de l'âme et du corps accorde à la pensée et à la parole de pouvoir et de devoir maîtriser les désirs parce qu'il y voit l'oeuvre d'une réflexion qui doit sélectionner un désir et un imaginaire nés avant cette réflexion. La vie sociale, comme la vie psychique, se régularise toujours après coup, en sélectionnant rétrospectivement, dans les transformations mutuelles qu'on expérimente, les bonnes et les mauvaises expériences. Mais cette réflexion judicative n'est pas reconnue comme ce qui conditionne l'objectivation même des phénomènes de désir, de perception, d'action et d'affect. Aussi cette

pensée et cette parole demeurent-elles morales, elles s'avèrent n'exprimer qu'une volonté de régulation impuissante, elles demeurent scindées des conduites de production de sens et de formes de vie. Ces conduites sont présupposées spontanées et donc irrationnelles: la tâche de la pensée et de la communication serait d'y sélectionner celles qu'elles doivent rendre valides et celles qu'elles doivent rejeter. Mais elles ne peuvent remplir leur tâche lorsqu'elles apparaissent toutes aussi valides, aussi irrationnelles les unes que les autres.

C'est pourtant l'inverse qui est vrai et qui s'est imposé progressivement comme tel au niveau d'une théorie philosophique de la communication, au confluent des trois traditions philosophiques germanophones, anglophones et francophones. Pour le reconnaître, il faut situer la pensée comme phénomène du vivant humain et comme intériorisation de la parole, comme communication avec soi et établir la loi du jugement d'objectivité et de vérité qui l'anime comme condition d'existence de la communication et des interlocuteurs.

Au niveau biologique, le vivant humain a besoin de la parole, comme l'ont montré Herder, G. Mead, A. Gehlen et F. Kainz, pour lier l'usage de ses appareils moteurs à ses appareils de réception sensorielle. Les circuits phono-auditifs corrèlent les circuits de réception visuelle et les circuits de motricité tactile sur le modèle de la façon dont ils sont organisés eux-mêmes comme un seul et unique circuit moteur (phonique) et sensoriel (auditif). En s'identifiant aux stimuli-réponses audio-phoniques, le vivant humain fait de l'émission phonique la seule réaction dont il ait dynamiquement besoin, il fait de la réception du stimulus auditif dont il se gratifie la seule action consommatoire dont il ait besoin. L'organisme humain transforme ainsi son sensoriel, la réception des stimulis qui lui viennent du monde, de lui-même et d'autrui, en action consommatoire, en phase finale et en but d'elle-même. Car il projette cette structure d'inversion de la direction des pulsions, des circuits organiques "stimulus-réaction-actions consommatoires", il projette cette

possibilité de vivre la réception des stimuli auditifs comme phase consommatoire en l'objectivant dans la sensibilité non auditive, dans son monde visuel et tactile pour le vivre lui aussi comme monde communicationnel. Avant de le projeter dans son monde visuel et tactile, l'enfant s'y fixe dans l'identification au babil. Cette structure s'implante en raison de l'impossibilité où se trouve l'organisme émetteur de distinguer les sons émis et les sons entendus, puis de se distinguer même au départ de la vie mentale des événements perceptifs auxquels la projection de la parole dans les choses lui permet de s'identifier. Au départ de la vie psychique et communicationelle, les sons ne se pourvoient en effet de sens qu'en se corrélant aux stimuli visuels et tactiles dont ils transforment la réception en phase consommatoire possible pour l'organisme. C'est ainsi que l'identification aux sons peut subordonner la vision, le toucher et l'appareil de locomotion au sens de l'ouie.

L'acte d'énonciation et d'objectivation propositionnelle mime la façon dont se produit la projection phonique dans les choses et dont elle se perçoit au même moment. Il se fait en joignant le mouvement d'émission phonique, de projection référentielle au mouvement de réception de la propriété des choses dans l'usage de comprendre ce qui est dit sans voir ou toucher ce dont il parle. La possibilité d'inhiber les programmes moteurs phoniques pour ne vivre ses expériences qu'en pensée, c'est-à-dire au niveau de l'écoute, dépend de la possibilité qu'offrent les sons de vivre la réception des signes auditifs comme aussi gratifiante que la réception des perceptions visuelles et tactiles qu'il y lie au départ. Il doit rendre sa parole aussi objective en l'absence des choses qu'en leur présence: il faut qu'il ait lié l'expérience de la compréhension de ce qu'il dit, à l'expérience de la réalité de ce dont il parle et à la conscience de la conformité de la réalité à ce qu'il en dit, à la conscience de vérité de ce qu'il dit.

Cette reconstruction anthropologique de l'assise biologique du langage et de la pensée a permis de voir l'indissociabilité de ce qu'on

distingue habituellement dans la communication. Celle-ci est conçue habituellement comme transmission d'un seul et unique message et reconnaissance, dans la conscience de compréhension, de l'identité du message transmis et du message reçu. On déduit ainsi l'identification mutuelle des interlocuteurs à la compréhension mutuelle. On la distingue d'un deuxième moment, celui de la reconnaissance de la vérité des énoncés descriptifs, et d'un troisième, la production des effets d'adhérence au message comme transmission de croyances et de désirs, comme production de consensus ou de différends. C'est l'inverse qui est vrai.

En effet, la conscience de compréhension, la conscience de vérité et la conscience d'identification dynamique de soi et d'autrui du jugement d'objectivation qu'on porte en toute énonciation se conditionnent mutuellement. En outre, ils conditionnent la formation de toute expérience, qu'elle soit de perception, d'action, de connaissance et de désir. La conscience de compréhension ne peut elle-même se vivre comme action consommatoire qu'en jouissant d'elle-même dans la conscience de vérité, dans une conscience de vérité aussi objectivement vraie qu'est objective la réalité décrite. Aussi le locuteur ne peut-il comprendre ce qu'il dit à autrui ou ce qu'il se dit à lui-même (dans sa pensée) qu'en pensant que ce qu'il dit est vrai. Cette conscience de ne pouvoir penser une proposition sans la penser vraie tient à la façon dont l'acte référentiel et la prédication se conditionnent mutuellement dans l'énonciation propositionnelle:

1 - on ne peut isoler une réalité sans la penser conforme à ce qu'on en prédique

2 - on ne peut prédiquer une propriété à un objet ou reconnaître une relation entre plusieurs objet sans isoler cet ou ces objets et reconnaître du même coup aux propriétés ou aux relations décrites une réalité aussi réelle que celle des objets.

Comme l'avait reconnu Kant, énonciation et pensée synthétisent a priori l'expérience décrite, prescrite ou désirée, en la rendant ainsi possible. L'affirmation de l'objectivité d'un jugement revient à dire qu'exister, pour telle ou telle chose, c'est être telle et telle. Activité théorique et activité de jugement sont identiques dans la pensée; et la communication et elles sont soumises aux mêmes lois.

On peut énoncer ces lois au niveau de l'énonciation et au niveau de la communication de la façon suivante:

1 - Principe d'objectivation: on ne peut énoncer une proposition et objectiver ce qu'elle décrit sans la penser vraie. L'objectivité ainsi virtualisée (sous l'aspect du jugement catégorique et de l'affirmation) est ce qui s'y juge nécessairement réel ou irréel: comme conscience de la vérité ou de la fausseté de la proposition affirmée. On ne peut donc sortir du rapport d'objectivation qu'est l'énonciation pour le réduire à son effet sémantique, à un effet de pure compréhension. On ne peut faire abstraction de sa valeur réelle de vérité sans rendre arbitraire et faux ce rapport d'objectivation.

2 - En dérive un théorème de réception: l'énonciateur ne peut faire comprendre ce qu'il dit à son allocutaire qu'en lui faisant penser vraie la proposition qu'il énonce, à laquelle il s'identifie et à laquelle il l'identifie en lui faisant partager le jugement de vérité et d'objectivité qu'il y exprime.

3 - S'ensuit un théorème de réflexion: en objectivant la réalité dont il parle, l'énonciateur se fait nécessairement reconnaître comme allocutaire de lui-même que sa proposition est aussi vraie qu'il a dû la penser vraie pour pouvoir la penser et faire l'expérience de ce qui y est décrit, ou qu'elle est aussi fausse qu'il a dû la penser vraie. L'auto-implication de l'énonciateur dans la vérité de son énonciation s'y reconnaît aussi objective que son auto-désidentification de fausseté. Étant donné qu'énonciation et pensée conditionnent l'objectivation des actions,

des désirs et des affects de la même façon qu'elles conditionnent l'objectivité du perçu, ce théorème de réflexion vaut également des énonciations prescriptives ou de l'expression des désirs, des affects et du vouloir.

4 - Ce théorème est applicable au rapport à l'allocutaire et permet de formuler un théorème de compréhension mutuelle: les interlocuteurs ne se comprennent mutuellement qu'en se faisant faire l'un à l'autre le même mouvement de réflexion et de reconnaissance mutuelle de l'objectivité ou du manque d'objectivité de ce qui est dit.

5 - On peut enfin en déduire le principe d'identité théorique des interlocuteurs: il suffit d'appliquer le principe d'objectivation au rapport communicationnel lui-même. Comme les interlocuteurs ne peuvent pas ne pas penser vraie la proposition qu'ils disent ou qu'ils pensent pour pouvoir la penser ou la dire, de même ils ne peuvent objectiver leur communication qu'en se reconnaissant affirmer la même proposition, qu'ils soient énonciateurs ou allocutaires en lui reconnaissant la même force d'objectivation, d'objectivité et de vérité. Cette loi s'applique à ce que les théoriciens des actes de parole ont isolé comme phénomène d'acte illocutoire. Mais ces lois permettent de donner une signification à l'acte de parole qui est différente de celle qu'ils lui donnent: d'acte magique qu'il suffirait de désigner pour faire, il devient le mouvement d'auto-objectivation propre à tout acte de communication et par lequel le mouvement de langage juge de sa propre objectivité en même temps qu'il fait juger de l'objectivité de ce qui est décrit. L'acte de communication n'a la force dynamique d'identifier les partenaires à ce qui s'y dit et s'y fait, il ne fixe aux perceptions, aux actions, aux désirs et aux affects qu'il objective qu'en faisant reconnaître son objectivité et sa vérité. Tout acte de parole est donc réductible à une affirmation théorique.

L'égalité sociale, la substituabilité effective des interlocuteurs comme agents sociaux, est ainsi un effet de la communication réussie. Elle dépend du partage effectif d'un jugement d'objectivité porté

par les deux partenaires sur eux-mêmes et sur ce dont ils y font l'expérience. Elle n'est pas dissociable de leur reconnaissance mutuelle dans les expériences perceptives, affectives, motrices ou consommatoires qui y sont objectivées. Si l'occurrence et le partage du jugement est ce qui arrive ou non dans la communication, ni l'objectivité de ce jugement, ni son effet de vérité ou de fausseté ne peuvent être programmés dans un système de lois juridiques, morales ou politiques. Mais seul l'échec de ce jugement, l'impossibilité pour l'un des partenaires d'y reconnaître le partage d'une identité théorique avec l'autre, condamne d'avance l'échange à n'être qu'un rapport de forces où l'on doit faire reconnaître par la violence la validité de son affirmation tant qu'on ne peut faire reconnaître l'objectivité du besoin, de la croissance, de l'action ou du désir qu'on y objective.

OUVRAGES DE RÉFÉRENCE:

L. Bolk, Das Problem der Menschwerdung, Iéna, 1926 (traduction: Paris, Argument, 1960, no 18, p. 3-13).

G. Dumezil, Les dieux souverains des Indo-Européens, Paris, NRF, 1977.

A. Gehlen, Die Seele im technischen Zeitalter, Hambourg, Rowohlt, 1954.

A. Gehlen, Urmensch und Spaetkultur, Francfort, Athenaeum Verlag, 1956.

S. Wolin, "Que signifie l'action révolutionnaire aujourd'hui?", dans Democracy, 1982, no 3, p. 17-29 (traduction: Critique, 1983, no 437, p. 749-761.

LES FEMMES COMME REPRÉSENTATION: DISCOURS PHILOSOPHIQUE ET CIRCUIT IDENTITIEL

Marisa Zavalloni
Département de psychologie
Université de Montréal

Comme l'indique Marcil-Lacoste (1985), l'égalitarisme à la base de l'idée moderne de justice a systématiquement exclu les femmes de son champ d'application. L'inégalité entre les sexes n'est pas perçue, en effet, comme la conséquence d'une injustice sociale mais comme l'expression de l'infériorité intrinsèque même des femmes. A partir d'une telle représentation de la nature féminine, les luttes féministes pour l'égalité apparaissent, alors, comme une "rationalisation de l'envie". Pour Freud (1957), les hommes subissent ainsi injustement les retombées de cette infériorité envieuse. "L'envie à l'égard d'un sexe mieux pourvu, écrit-il, engendre chez les femmes une hostilité amère envers les hommes qui ne disparaît jamais complètement dans les relations entre les sexes; celle-ci est tout à fait évidente dans les ambitions et la production littéraire des femmes "émancipées"" (p. 205). Le discours de Freud dans sa spécificité n'est qu'une des variantes du modèle plus général que l'on retrouve dans le discours philosophique qui se représente la forme Femme comme le deuxième terme de l'opposition supérieure-inférieure où la forme homme constitue le premier.

Ce texte a pour but d'explorer certains des fondements psychiques de la représentation sociale du féminin et du masculin comme construction d'une identité qui prend sa signification dans un imaginaire motivé psychologiquement et socialement. Toute question sur les hommes et les femmes implique une question sur leur identité et la connaissance du comment cette identité émerge, toujours exprimée à travers une idéologie, une vision du monde où l'expérience individuelle et collective se rejoignent.

Si nous voulons déterminer les processus psychiques qui produisent le discours dominant sur les hommes et les femmes c'est que, dans un

certain sens, il est illégitime. Autrement dit, il n'est pas né là où il prétend l'être, c'est-à-dire d'un commerce avec la rationalité. En effet, comment peut-on parler de la "nature" des hommes et des femmes lorsque ces mots renvoient à des catégories à l'intérieur desquelles les individus des deux sexes varient considérablement en termes de traits, capacités et compétence. Même en tant que catégories générales, le masculin et le féminin n'existent qu'à l'intersection des autres catégories: la classe sociale, l'ethnie, la nation, l'âge, le niveau d'éducation, etc...

Pourtant, malgré l'impossibilité logique de cerner l'objet FEMME, les philosophes n'ont pas eu de difficultés à le décrire, ni à se convaincre que leurs descriptions soient vraies et même (à l'exception de Stuart Mill) à obtenir un consensus. Freud (1957) nous le rappelle: "les critiques de tous les temps ont écrit qu'en comparaison aux hommes, les femmes sont moins capables de se soumettre aux grandes exigences de la vie...". Le problème du référent demeure, lorsque Beausoleil (1985) dit: "affirmer que les femmes ont à conquérir la rationalité, cela ne peut aucunement signifier que les femmes en soient totalement démunies de fait ni qu'elles en soient entièrement dépourvues comme le voudrait une certaine conception de la prétendue nature féminine. Ce que vise ici la "conquête de la rationalité", c'est à proprement parler la transformation des rapports que les femmes entretiennent, de manière traditionnelle, avec la rationalité". A quelles femmes Beausoleil pense-t-il? à Sarah Kofman, à Hannah Arendt?...

Quoi qu'il en soit, il paraît acquis pour le moment, qu'une réflexion sur l'égalité entre les sexes se constitue et se justifie à partir d'une certaine conscience des identités (la nature de ...) et des différences (ordonnées sur un axe supérieur-inférieur). Vouloir, en effet, comprendre le discours que les philosophes tiennent sur les femmes conduit à s'interroger sur les fondements psychiques de l'identité. En d'autres termes, qu'il soit savant ou vulgaire, le discours sur l'identité des femmes et des hommes ou de tout autre catégorie sociale, est tributaire des

processus de la pensée naturelle à partir desquels s'élabore la réalité sociale. Parler de la construction des identités, c'est évoquer en plus de la dichotomie masculin/féminin, l'ethnocentrisme et tous les autres préjugés et stéréotypes comme lieu de rencontre entre la pensée et l'affectivité. Comme Sartre (1954) écrit à propos de l'antisémitisme: "... c'est bien autre chose qu'une pensée, c'est d'abord une passion" (p. 10). Cette observation peut être étendue à toute pensée pensant le social; c'est-à-dire que dans ce domaine, la raison est tributaire de l'ordre affectif. Orgueil, admiration, connivence, mépris, dégoût sont constitutifs des représentations des groupes sociaux et du Soi, tout en fléchissant (sournoisement) la raison qui apparemment en saisit la nature. Comme nous le verrons plus loin, Sartre lui-même exhibera à l'égard d'autres humains cette passion qui est autre chose qu'une pensée.

Pour comprendre comment le discours philosophique construit la forme FEMME, il faut découvrir la structure et les processus mentaux où s'articulent la représentation et la passion pour produire les formes des identités et des différences sociales. Les résultats d'une recherche à long terme sur les processus d'identité et la construction de la réalité (Zavalloni-Louis-Guérin, 1984) nous ont conduit à élaborer une approche égo-écologique. C'est à partir d'une telle approche que nous tenterons de donner une réponse au problème posé. La notion que la réalité est le lieu de l'irrationnel et de l'alogique que les catégories de l'entendement ne peuvent saisir reflète une tradition philosophique qui va de Schopenhauer et de Nietzsche à Husserl. Ce dernier posera notamment le problème de la nature de la subjectivité, c'est-à-dire de la compréhension des "processus de l'esprit, lesquels s'acquittent par une nécessité d'essence de la fonction de constituer les formations de sens" (1961, p. 128). D'une manière analogue, bien que par une méthode différente, l'égo-écologie s'est développée dans le but d'identifier les processus psychiques qui sous-tendent le jugement et les représentations sociales.

Théorie égo-écologique de l'identité et de l'altérité

Le point de départ de l'égo-écologie est de considérer l'individu dans son rapport au monde comme situé objectivement à l'intérieur d'une matrice sociale. Les éléments de cette matrice sont d'une part, les différents groupes auxquels il appartient de fait et par affiliation, comme membre d'une société et culture données et, d'autre part, les groupes ou individus significatifs avec lesquels il entretient des relations symboliques ou réelles. Les éléments de cette matrice sociale élémentaire sont parties constituantes d'un individu en tant qu'acteur social et, en même temps, représentent un milieu au sens écologique qui recouvre une large part de la réalité environnante. Les représentations que se fait l'individu des divers éléments de cette matrice en constituent la contrepartie subjective.

Réversibilité soi/groupe ou égomorphisme

Les résultats de l'analyse égo-écologique ont montré que toute représentation ou tout énoncé sur la nature des multiples groupes d'identité (Nous les Québécois, Nous les hommes, Nous les femmes, etc...), est accompagnée d'une activation psychique dont le contenu est emprunté à autre chose que les groupes ainsi décrits, à savoir aux projets les plus vitaux de la personne, à ses intérêts dominants. Ainsi, les représentations des groupes d'identité, renvoyant à l'appartenance sexuelle, ethnique, nationale, etc..., apparaissent enracinées dans le système motivationnel et renvoient donc, en même temps, toujours au soi.

L'analyse égo-écologique a montré, en effet, que le Je et le Nous constituent une totalité réversible. Les catégories descriptives des groupes d'identité (Nous les hommes, Nous les Québécois, etc...) activent en pensée de fond, à la périphérie de la conscience, des images ayant une forte résonance affective dans la mesure où elles reflètent le projet

existentiel de la personne. A l'inverse, lorsque l'attention est focalisée sur le vécu personnel (Je), c'est l'histoire du groupe et les référents implicites (héros culturels, prototypes identitiels) qui sont activés en pensée de fond, en tant qu'images possédant une forte résonance affective. Ainsi le Nous inclut le Soi et renvoie à toute une série d'associations et de connotations du vécu personnel et le Soi se constitue à partir des éléments sélectionnés et mémorisés de l'histoire du groupe. Nous et Je se fondent sur le même réseau associatif; lorsqu'on parle de Nous on parle en même temps de Je et vice-versa. On peut déjà saisir une première implication de cette réversibilité soi/groupe au niveau de tout discours sur les groupes d'appartenance. Toute représentation ou tout jugement sur un groupe auquel on s'identifie est en même temps une représentation ou un jugement sur soi.

Prototypes identitiels en tant que constitutifs de l'identité du groupe et de soi

Les représentations d'un groupe activent, en pensée de fond, des référents qui incarnent la "réalité" du groupe. Ces référents implicites renvoient à des individus particuliers, véritables prototypes du groupe d'identité (prototypes identitiels) ou du groupe d'altérité (prototypes différentiels). Un deuxième processus psychologique essentiel dans les représentations de soi et des autres est le recodage du groupe. En effet, tout groupe social, de par sa nature abstraite comme quasi-objet, doit s'incarner dans des personnes (ou personnages) réelles ou symboliques particulières pour être représenté. Ces personnes comme référents implicites des représentations du groupe (activés dans la pensée de fond) constituent de véritables prototypes qui incarnent la "réalité" du groupe. Ainsi toute représentation d'un groupe s'élabore à partir d'un certain nombre de prototypes sélectionnés dans l'environnement immédiat et/ou puisés dans la culture (ou sous-culture).

On peut dire que ce sont ces prototypes qui qualifient la représentation d'un groupe, c'est-à-dire lui donnent un sens et une forme et

permettent de délimiter les frontières entre le Nous et le Eux. Le Nous comme extension et généralisation du Soi renvoie à des prototypes identitiels, c'est-à-dire à des modèles qui sont souvent des héros culturels. C'est à partir des caractéristiques réelles ou imaginaires des prototypes identitiels que s'élabore le contenu mémorisé sur le groupe et, comme réalité du groupe, ce contenu est simultanément expérimenté dans la psyché en tant que composante (actuelle ou potentielle) du Soi. L'expérience psychique, associée aux prototypes identitiels, peut donc être décrite comme l'activation des caractéristiques ou des images visant tantôt le Soi, tantôt ces héros culturels dans un interéchange continuel. On peut ainsi dire qu'au niveau physique, neuronal, certains aspects d'Alter idéalisé sont indissociables du Soi.

L'opposition binaire en tant que premier principe constitutif des groupes d'Altérité

Un dernier processus fondamental dans la construction de l'identité est le système de différenciation et d'opposition binaire entre le Soi-non Soi, le même et l'autre et le positif-négatif ou bon-mauvais.

Ce mécanisme de différenciation et d'opposition implique que pour tout groupe d'identification valorisé ou dévalorisé, il existe son symétrique, et de la même façon, pour toute caractéristique positive ou négative du Soi, son opposée dans le Non-Soi. L'analyse égo-écologique a montré que toute caractéristique positive que l'on attribue au groupe et au Soi, tel qu'intelligent, large d'esprit, active simultanément dans la pensée de fond son pôle négatif stupide, étroit d'esprit. La catégorisation positive des groupes d'identité impose un certain registre du négatif et des prototypes différentiels qui émergent dans la pensée de fond comme référents implicites de ce pôle négatif. Cela veut dire que l'on ne peut pas comprendre le contenu des représentations des groupes d'Altérité sans connaître le contenu des représentations des groupes d'identité.

C'est dans cette zone psychique de l'opposition binaire que se constitue chez l'antisémite la forme JUIF ou chez les philosophes (et psychanalystes) la forme FEMME.

La relationalité en tant que deuxième principe constitutif des groupes d'altérité

L'analyse égo-écologique a montré une différence fondamentale dans l'expérience mentale, cognitivo-affective qui accompagne les représentations des groupes d'identité et d'Altérité. Les caractéristiques des premiers renvoient à des catégories d'être, les deuxièmes à des catégories de relation. Autrement dit, l'Altérité ne peut être expérimentée que dans sa relation horizontale au Soi comme source de gratification, de support ou de menace mais non pas dans sa profondeur verticale comme être; l'être est épuisé dans la conscience, seulement comme contenu activé à travers l'émotion identitielle.

Les groupes d'Altérité même s'ils ne constituent pas des prototypes de différenciation, c'est-à-dire ce qui est négatif pour le Soi, n'activent pas dans la conscience les catégories mentales familières et appréciées, nourries par et nourrissant le Soi. Au niveau psychique les groupes d'Altérité n'ont pas de réalité, c'est-à-dire n'évoquent rien qui active, dans la psyché, un contenu qui représente l'être. Les groupes d'Altérité n'activent pas dans la psyché ces catégories représentationnelles encastrées dans le noyau expérientiel qui renvoie à des qualités d'être. L'autre est expérimenté comme extérieur dans sa relation au Soi, c'est-à-dire comme des personnes qui gratifient, frustrent ou menacent le Soi.

Ce deuxième principe constitutif des groupes d'Altérité permet de reconnaître le volet complémentaire de la forme FEMME comme source de gratification (amour romantique, libido, confort, etc...) ou de frustration (menace l'autonomie, envie, etc...).

Circuit identitiel, représentation et jugement

Les processus psychiques constitutifs de l'identité et de la différence peuvent être concrètement observés à partir d'une micro-analyse de la pensée représentationnelle, en tant que jugement sur la nature d'un groupe ou catégorie sociale (e.g., en comparaison des hommes, les femmes sont...). Cette micro-analyse effectuée à travers une méthode que nous avons appelée la contextualisation représentationnelle a permis d'identifier l'unité psychique où la représentation et l'affect s'articulent à travers une structure et un processus commun pour produire un univers organisé de représentations concernant SOI, Alter et la société. C'est ce que nous avons appelé techniquement le circuit identitiel. (Fig. 1).

Dans ce texte nous présenterons le circuit identitiel associé à une représentation positive du groupe et du soi (soi +).*

Structure du CIRCUIT IDENTITIEL

Les éléments du circuit représentent des:

I entités
- (A) groupe
- (B) soi
- (C) prototypes identitiels (modèles de l'idéal du Soi);

II dimension de:
- (1) épisodes de l'histoire du groupe (attitudes envers le groupe)
- (2) biographie personnelle

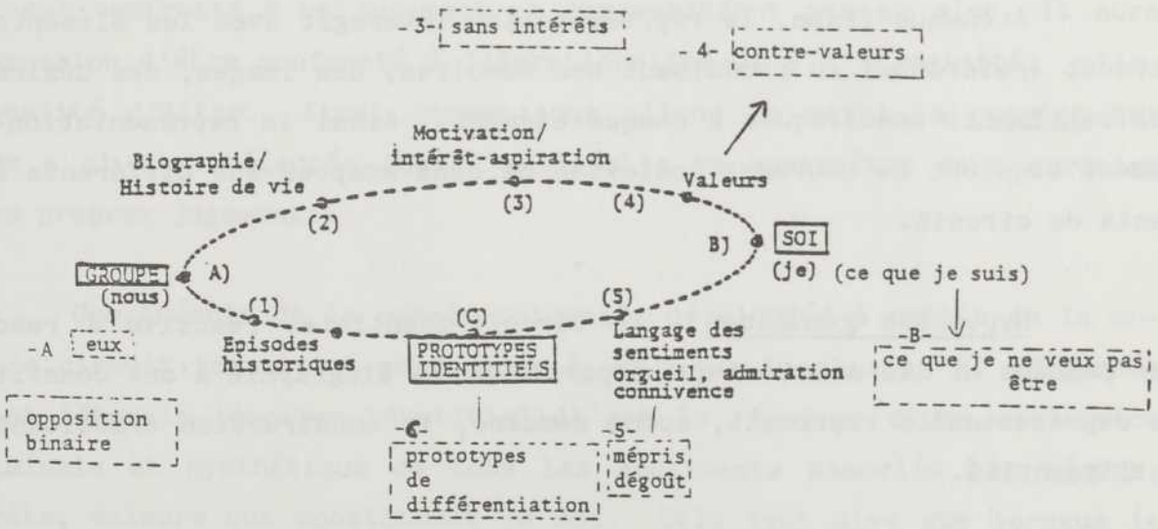
III dimensions psychiques:
- (3) motivations, intérêts, aspirations
- (4) valeurs qui les sous-tendent

(5) le langage des sentiments (orgueil, admiration, connivence, etc...) exprimés à l'égard du groupe (attitudes sociales) et du soi.

IV Les composantes qui relient les différents éléments du circuit sont constitués par un jugement ou représentation applicable à chaque élément du circuit et par l'énergie-affect (.....) qui accompagne en tant que dimension affective la représentation-jugement. Les sens de la représentation-jugement varie en fonction du contenu psychique (mémoire/ émotionnelle) propre à chaque élément. Ce contenu constitue un ensemble de représentations et de sentiments spécifiques à chaque élément.

V Une zone symétrique d'opposition binaire associée à chacun des éléments du circuit.

Fig. 1 - CIRCUIT IDENTITIEL (soi +)



Processus du CIRCUIT IDENTITIEL

Lorsque le focus d'attention se porte sur un des éléments du circuit (A, B, C, 1, 2, 3, 4, etc...) ou de l'opposition binaire (-A, -B, -C, -1, -2, etc...), un jugement sera produit pensée manifeste en association avec des représentations pertinentes à cet élément (explicites ou implicites). Simultanément, le contenu affectif et représentationnel de tous les autres éléments sera activé à un niveau subliminal (pensée de fond).

La composante affective-énergétique du circuit (émotion identitielle) qui relie les différents éléments se différencie en sentiment spécifique (passion, émotion, etc...) à chaque élément qui compose le circuit: orgueil (Soi), admiration (prototype identitiel), attachement, connivence (groupe), mépris, dégoût (prototypes de différenciation).

En termes de processus, chaque jugement ou (représentation) est porté par une charge affective-énergétique qui traverse des domaines distincts de la psyché: attitudes sociales, représentation du soi, motivation, intérêts, aspirations, valeurs, etc...

A chaque étape, la représentation interagit avec les éléments du circuit (référents) en produisant des mémoires, des images, des désirs et des sentiments spécifiques à chaque élément. Ainsi la représentation-jugement acquiert de nouveaux contextes de sens adaptés aux différents éléments du circuit.

Hypothèse génétique: le circuit-identitiel réactive à rebours les pensées et les mémoires qui à partir d'une biographie l'ont constitué. La représentation reproduit, comme mémoire, la construction é/motionnelle de l'identité.

C'est la co-activation au niveau subliminal de la totalité du circuit qui produit l'impression subjective de la vérité, de profondeur qui accompagne la production d'un jugement sur la nature de...

Ces images, souvenirs, etc., qui accompagnent comme pensée de fond le jugement sont tout ce dont le sujet dispose pour penser les identités sociales. Ainsi, pour comprendre comment le discours philosophique (ou psychanalytique) construit la forme FEMME, il faut prendre comme point de départ sa construction de la forme HOMME et du SOI. C'est-à-dire il faut partir d'un circuit identitiel constitutif du Soi et du groupe.

Cela équivaut à dire que pour comprendre la signification d'un jugement porté sur la nature de..., il faut déployer le contenu du circuit identitiel comme dans toute démonstration d'ordre formel où on déploie les arguments logiques. En d'autres termes, dans la pensée sociale, la preuve et l'évidence ne sont pas de l'ordre du rationnel mais sont empruntés au vécu et celui-ci est fonction des principes psychiques constitutifs de l'identité. Dans la mesure où cette évidence est fondée sur des images et mémoires subliminales (pensée de fond), le sujet pensant le social n'est pas conscient de la <u>circularité</u> de son jugement. Si par contre, le même sujet est confronté à un jugement ne correspondant pas au sien, il aura l'impression d'être confronté à l'irrationalité et à l'illogicité. L'irrationalité d'Alter. Ainsi, comme nous allons le voir, la <u>passion</u> que Sartre a si bien détectée chez l'antisémite va apparaître dans certains de ses propres jugements.

Une théorie de la pensée naturelle développée à partir de la notion de circuit identitiel nous amène à voir que la passion de la pensée pensant l'humain (émotion identitielle) est le résultat d'une activation subliminale et synthétique de tous les sentiments associés aux désirs, intérêts, valeurs qui constituent le soi. Cela veut dire que lorsque le focus d'attention se porte sur un élément du circuit identitiel, la totalité de ce circuit est activée comme expérience subliminale (pensée de

fond). On peut ainsi comprendre comment la forme FEMME du discours philosophique reflète le circuit identitiel du philosophe dont elle constitue une des oppositions binaires et non pas la nature intrinsèque des femmes.

La pensée manifeste est toujours limitée à un seul élément du circuit identitiel et l'élément clef, la représentation-jugement, est encastré dans un réseau de représentations et de mémoires particulières à chaque élément. En conséquence, celui qui pense dans la situation naturelle aura l'impression de produire des jugements spécifiques à chaque élément du circuit (le groupe, le Soi, sa biographie, etc...) et non pas de reproduire à travers des contenus spécifiques à chaque élément le même jugement-représentation. Cette caractéristique de la pensée naturelle n'est pas limitée à la méthodologie qui a permis de la découvrir.

Les circuits identitiels, une fois découverts, peuvent être reconstitués à partir des représentations d'éléments apparemment distincts produits dans des contextes différents et à des moments différents. Des nouvelles perspectives s'ouvrent ainsi à la critique et à l'analyse du discours politique, philosophique, biographique, etc. La notion de preuve, d'évidence dans ces domaines peut être soumise à un autre regard.

A titre d'exemple, nous allons reconstruire un circuit identitiel à partir des entretiens de Sartre et Beauvoir (Beauvoir, 1981). Le point de départ sera le mot génie. Il s'agit de voir comment ce concept s'articule chez Sartre aux représentations et à l'affect générés par le groupe des HOMMES, des FEMMES, du Soi, de sa biographie, de ses valeurs, etc.

Les formes FEMME, HOMME, SOI chez Sartre: reconstruction d'un circuit identitiel

Le circuit identitiel s'établit toujours à partir d'un jugement sur la nature de... Il peut s'agir d'une qualité, par exemple la poursuite d'idéaux, le sens de justice, la supériorité, etc. Les extraits choisis dans les entretiens de Sartre auront comme point de référence la

qualité "d'être un génie". Il s'agit de voir comment chez cet auteur les formes HOMME et SOI vont se structurer autour de cette notion qui traversera les différents éléments du circuit identitiel. L'opposition binaire produira d'un côté la forme des SOUS-HOMMES et de l'autre "l'univers inférieur des femmes".

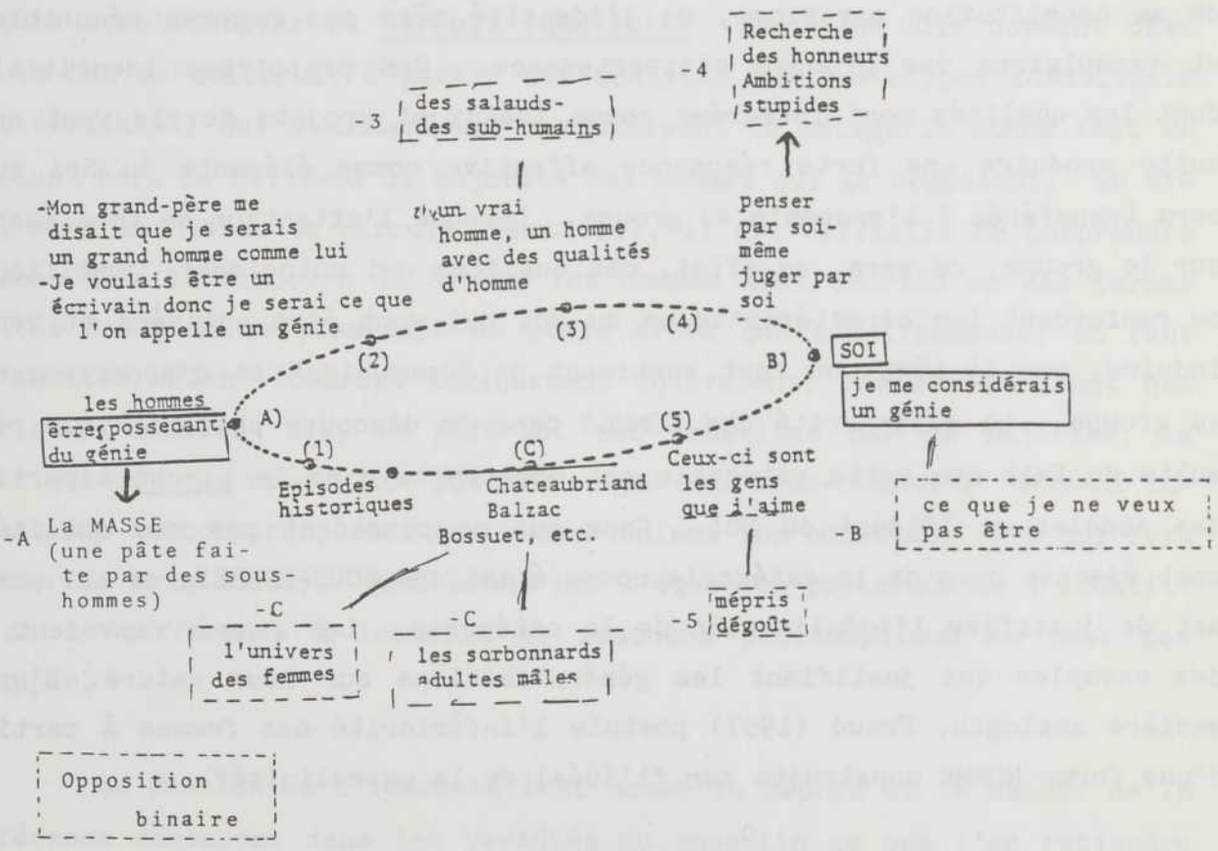
Composantes du circuit identitiel	Extraits des entretiens de 1974
A) Représentation du groupe HOMMES (recodés comme êtres possédant du génie).	"Le génie, le surhomme étaient simplement des êtres qui se donnaient dans toute leur réalité d'homme". (313)
	"Chacun a en soi... de quoi être sinon un génie, en tout cas un homme réel, un homme avec des qualités d'homme". (316)
B) Représentation de Soi Biographie personnelle Prototypes identitiels Intérêts-motivation	"Je me considérais un génie. C'est une idée qui m'est venue très jeune. Elle naissait de l'idée de mes grands frères les écrivains, alors que j'étais moi-même un écrivain. Je pensais qu'un Balzac, un Bossuet devaient être égalés par moi et par conséquent je serais ce que l'on appelle un génie." (313)
5) Langage des sentiments	"J'aime vraiment, réellement un homme qui me paraît avoir l'ensemble des qualités d'homme, la conscience, la faculté de juger par soi-même, la faculté de dire oui ou de dire non, la volonté... Tout cela je l'apprécie dans un homme. A ce moment-là, je peux avoir de l'amitié pour lui". (316)
4) Valeurs	
C) PROTOTYPES IDENTITIELS	"Ça comptait beaucoup les vies de Victor Hugo, de Zola, de Chateaubriand... ces vies-là se synthétisaient pour produire une vie qui devait être la mienne. Je me conduisais vraiment d'après ces modèles". (209)

2) Biographie personnelle	"J'ai eu une enfance où on a beaucoup parlé et abusivement de mon intelligence du fait que j'étais le fils de mon grand-père, qui se croyait un grand homme qu'il n'était pas; j'ai été amené à me penser comme un petit prince". ( )
Émotion identitielle	"(Mon) orgueil ne porte pas sur ma personne, Jean-Paul Sartre, individu privé, mais plutôt sur les caractéristiques communes à tous les hommes". (325)
Opposition BINAIRE	S. de B.: "vous aviez la réputation.. d'avoir une attitude extrêmement méprisante à l'égard du monde dans son ensemble, en particulier à l'égard des sorbonnards." (J.P. S.) "... parce que les sorbonnards représentaient des
-C) Prototypes de différentiation	<u>êtres qui n'étaient pas tout à fait des hommes</u>." (315)
1) Les SOUS-HOMMES (La masse... une pâte... faite par des sous-hommes) (p. 313)	Sont ceux qui mettent leur liberté à se faire reconnaître comme bons par d'autres. ... en théorie, tout homme mais en fait cette égalité est défaite par les gens au nom d'impressions stupides, de recherches stupides, d'ambitions et velléité stupides... tels qu'ils sont, sont des <u>contre-hommes</u>. (316)
-5 Sentiments négatifs	L'adulte mâle, <u>ça me dégoûte profondément</u> c'est ce que <u>je ne veux pas</u>
-B) Contre-identité	<u>être</u>... ça suppose qu'on a fait des études, on est arrivé à un genre de profession. (364)
2) Les FEMMES	Mon machisme résidait dans une certaine manière de considérer l'univers de la femme comme quelque chose d'inférieur, mais pas les femmes que je connaissais. (388)
Relationalité des femmes	Avoir des rapports avec une femme c'était en partie pour s'emparer de son affectivité... Il fallait qu'elles m'aiment pour que cette sensibilité devienne quelque chose qui m'appartienne. (383)

> Ce que je demandais aux femmes... c'était avant tout une atmosphère de sentimentalité. Pas de sexualité proprement dite, mais de sentimentalité avec un arrière plan sexuel (380) le rôle de la femme était le rôle de l'affectivité (380) ...ce qui m'intéressait dans le fond, c'était de retremper mon intelligence dans une sensibilité. (383)

Ces extraits peuvent être représentés comme des éléments d'un circuit identitiel (Voir Fig. 2)

Fig. 2 CIRCUIT IDENTITIEL DE SARTRE
Activé par le mot génie



Cet exemple montre comment le principe de la réversibilité Je/Nous, à travers la coactivation de la pensée manifeste et de la pensée de fond, constitue le fondement de l'individuation et, en même temps, produit le sentiment d'appartenance à un groupe.

Ainsi la phrase "mon orgueil ne porte pas sur ma personne... mais sur les caractéristiques communes à tous les hommes" ne serait pas très compréhensible si nous ne savons pas que les hommes sont recodés par Sartre comme des êtres possédant du génie, c'est-à-dire à partir des prototypes identitiels tels que V. Hugo, Balzac, Bossuet. Cet "orgueil" (émotion identitielle) montre bien comment toute information mémorisée sur les héros culturels d'un groupe d'identité sera activée comme pensée de fond lorsque l'attention se porte sur le Soi. Le Soi-hérite ainsi au niveau de sa constitution psychique, de l'identité même des membres mémorables et exemplaires des groupes d'appartenance. Ces prototypes identitiels dont les qualités sont intégrées comme idéaux et projets de vie vont ensuite produire une forte résonance affective comme éléments du Soi qui sera transférée à l'ensemble du groupe. Lorsque l'attention se focalisera sur le groupe, ce sera, en effet, ces qualités qui coincident, justifient ou renforcent les caractéristiques du Soi qui vont être activées et vont induire, par là-même, un fort sentiment de "communion" et d'appartenance au groupe. La supériorité des HOMMES dans le discours philosophique résulte du fait que cette catégorie est construite dans la psyché à partir des modèles de l'idéal du SOI. Ceux qui ne possèdent pas ces qualités sont éjectés hors de la catégorie comme étant des SOUS-HOMMES, ce qui permet de justifier l'idéalisation de la catégorie. Les femmes renvoient à des exemples qui justifient les généralisations sur leur nature. D'une manière analogue, Freud (1957) postule l'infériorité des femmes à partir d'une forme HOMME construite sur "l'idéal de la masculinité".

Cette imagerie généralisante (tous les hommes, chacun) s'appliquant à un groupe d'identité coactive simultanément, en pensée de fond,

une représentation de Soi et vice-versa: le groupe d'identité (recodé à travers des référents privilégiés) et le Soi renvoient au même système motivationnel et expérientiel.

> "Ça comptait beaucoup les vies de Victor Hugo, Zola, Chateaubriand... ces vies-là se synthétisaient pour produire une vie qui devrait être la mienne".

La résonance affective "brute" qui existe entre le Soi et le groupe d'identité (émotion identitielle), de par leur contenu identique au niveau psychique, se différencie en sentiments appropriés à chaque élément du circuit: l'orgueil, la fierté, l'admiration, la connivence, l'amitié.

L'expérience de l'identité chez Sartre reproduit les lois psychiques constitutives du circuit identitiel. On a pu voir comment chez lui le Soi se construit à partir des qualités des prototypes identitiels (les écrivains) qui simultanément investissent la catégorie HOMME tout en éjectant hors de celle-ci la majorité des hommes qui la composent. En effet, sans la notion de circuit identitiel, il est difficile de comprendre comment dans le discours de Sartre les hommes sont décrits en des termes exaltés comme êtres possédant du génie alors que simultanément, en tant qu'"adultes mâles" (concept logiquement équivalent) ils ne suscitent que mépris et dégoût. Ici, le référent est constitué par la majorité, la masse qui est vue comme une "pâte faite par des sous-hommes". Ceux-ci incluent les sorbonnards, ceux qui recherchaient les honneurs; cela lui fera refuser le prix Nobel). Nous avons ici l'équation psychique de l'identité et de la différence à laquelle le discours philosophique ne peut pas échapper.

La passion de l'identité tout comme le mépris et le dégoût de la différence découpent dans les variétés du masculin ce que l'on retiendra pour le penser. La forme HOMME, tout comme le Soi, se construit chez Sartre sur le modèle des génies. C'est à partir encore de cette notion que se découpera la forme FEMME, son opposition binaire. En comparaison

avec d'autres philosophes, SARTRE exprime ses sentiments avec beaucoup de tact. Face à son interlocutrice femme et philosophe, il nuance: "c'est l'univers des femmes que je considérais comme inférieur et non pas les femmes que je connaissais"..., ou encore "les hommes se pensent supérieurs aux femmes, mais mélangent ça avec l'idée d'égalité... C'est très curieux."

A noter aussi dans le texte de Sartre l'illustration éloquente de l'altérité FEMME comme relationalité: "le rôle de la femme était le "rôle de l'affectivité", il s'agissait de "s'emparer de son affectivité..." "de retremper mon intelligence dans une affectivité".

Nous retrouvons dans ce discours le principe égo-écologique selon lequel le contenu psychique qui renvoie à l'être, à des émotions communes de connivence, ne peut être activé que par des groupes d'identité, constitutifs et constituants du Soi. L'Altérité ne peut pas être expérimentée dans la psyché à partir de ce qui fonde l'expérience humaine de Soi.

Ainsi le dégoût de Sartre pour l'"adulte mâle", son évaluation de l'univers des femmes comme inférieur, tout comme la "passion" de l'antisémite, représentent des formes négatives de l'émotion identitielle qui est constitutive de la pensée naturelle. L'articulation de l'affect et de la représentation que l'on retrouve dans son discours s'appuie sur la notion de la liberté de choisir ce que l'on est. Cette justification empruntée à la raison philosophique n'est-elle pas superimposée à des émotions qui échappent à son ordre?

Cette analyse montre comment la raison philosophique peut compléter, diversifier la pensée naturelle sans pour autant la rendre plus rationnelle.

Il reste à savoir si, une fois que ces lois psychiques seront assimilées par la pensée philosophique, elles pourront l'influencer afin qu'elle puisse les maîtriser.

Construction de l'identité: émotions identitielles versus pulsions

En dévoilant l'émotion identitielle comme la source affective et psychique de la construction et des représentations des identités sociales et du Soi, l'égo-écologie rend visible l'erreur théorique de la psychanalyse en ce qui concerne l'origine de la nature sociale des hommes et des et des femmes. En effet, cette théorie propose que l'identité masculine et féminine se constitue à partir de deux pulsions: la libido et l'agressivité.

Ainsi chez le garçon, l'idéal du moi serait le résultat du conflit entre une libido active envers la mère, qui le pousse à vouloir se débarrasser de son père, et une libido passive envers celui-ci. Ce conflit serait résolu par l'identification au père, dont il adoptera les idéaux culturels. "Ainsi, du désir insatisfait du garçon de tuer son père naissent l'identification au père, l'idéal du moi et du surmoi" (Freud et Bullit, 1967, p. 81). La fille qui ne connaît pas ce conflit en raison de sa constitution sexuelle, n'aura pas de surmoi, d'où sa nature inférieure que nous avons déjà décrite.

Le saut spéculatif qu'une telle théorie exige n'a jamais été comblé et ne pourra l'être. Le rôle de la libido et de l'agressivité non démontré et indémontrable dans la constitution de l'identité est par contre, dans la perspective égo-écologique, celui d'investir la relationalité. Nous y reviendrons.

Une intuition spéculative qui pourrait mieux décrire l'émotion identitielle est la notion nietzschéenne de volonté de puissance. En

effet, la passion de la pensée pensant l'humain est avant tout un affect qui accompagne une certaine conscience d'être. C'est bien cela que Nietzsche semble viser lorsqu'il écrit: "... ma théorie serait: que la volonté de puissance est la forme primitive de l'affect, que tous les autres affects ne sont que ses élaborations" (La volonté de puissance, 680). Heidegger (1971), à partir d'autres textes de cet auteur, interprète aussi la volonté de puissance comme une passion, un sentiment, tout en concluant que la question de savoir ce qu'est l'affect, la passion et le sentiment demeure irrésolue (p. 47). La découverte du circuit identitiel comme lieu de la production symbolique et affective du Soi et d'Alter par un jeu d'assimilation et de différenciation modulé par l'affect, le sentiment et la passion révèle le substrat psychique de cette volonté de puissance qui serait alors la volonté d'être. Ce vouloir par-delà soi-même, qui selon Nietzsche caractérise la volonté de puissance, devient visible dans la tension entre le Soi et les prototypes identitiels comme forme du devenir du Soi.

Ainsi, c'est le même affect qui constitue en dehors de toute rationalité la forme HOMME comme idéal de la masculinité et du Soi et la forme FEMME comme son opposée en tant qu'absence d'être, de vertu. L'infériorité des femmes se construit et se maintient dans la zone psychique du négatif (opposition binaire). C'est dans cette même zone que se constitue le racisme ou toute autre forme négative de l'humain.

Alter, comme la forme FEMME du discours philosophique, est déshumanisé par le simple jeu de l'activation d'un contenu psychique qui appartient à la mémoire émotionnelle, à la pensée non volitive et qui frappe la conscience comme reflet de la réalité. Cette déshumanisation d'Alter constitutive de la conscience, qui est, elle, un produit bien matériel du cerveau, fonde, accompagne ou amplifie toutes les hostilités religieuses, nationales, ethniques et rend possible tous les massacres de l'histoire.

Circuit identitiel et antiféminisme

A partir de ce qui précède, on peut comprendre comment, dans le circuit identitiel, se construit non seulement la réversibilité du groupe et du Soi, mais aussi le sentiment de vérité et de réalité que le Soi accorde à ses représentations. L'ensemble du circuit est la "preuve" de la vérité de ses parties. Cela se traduit par un état cognitif qui, chez les hommes, recevra et traitera le discours féministe d'une manière négative. Le féminisme sera alors perçu comme l'expression de l'envie (Freud) ou encore son but véritable restera incompris. Le but du mouvement des femmes sera décrit comme voulant renverser les termes du pouvoir et "mettre le pouvoir dans les mains des femmes" (Poulain, 1985 citant Wolin, 1982). La passion antiféministe oscillera entre le sarcasme et la menace. Comme le souligne Mary Daly (1978), toute réflexion critique du système patriarcal avancée dans des écrits féministes est rejetée comme étant anti-mâle et l'accusation d'être anti-mâle constitue le blasphème suprême.

> "what the label anti-male means when applied to works that expose these facts and invite women to free our Selves? The fact is that the labelers do not intend to convey a rational meaning, nor to elicit thinking. They do intend the label to carry a deep emotive message; triggering implanted fears of all the fathers and sons, freezing our minds. To write an anti-male book is to utter the ultimate blasphemy". (p. 28)

Le sentiment subjectif de justice, d'être dans le vrai, qui accompagne l'expression de l'agressivité anti-féministe vaut la peine d'être étudié et c'est encore à partir du circuit identitiel que nous pouvons l'interpréter. Tout d'abord, étant donné que le SOI et le groupe sont interchangeables au niveau affectif et représentationnel, toute critique adressée à un groupe d'identité sera reçue comme adressée au SOI. Mais il se peut que plus fondamentalement encore cette passion hostile suscitée par les écrits féministes ait ses racines dans le deuxième principe constitutif de l'identité, c'est-à-dire dans la relationalité. La position de la FEMME, dans le circuit identitiel des philosophes masculins, est,

nous l'avons vu, fondamentalement ambivalente. Au niveau de l'identité comme de l'être, la forme FEMME est construite comme l'inexistante, l'inférieure. Ainsi ce que S. Kofman (1982) écrit à propos de la psychanalyse: "qu'à la femme la psychanalyse n'aurait jamais touchée que pour la cadavériser", elle aurait pu l'écrire de tout philosophe (à l'exception de Stuart Mill).

Par contre, au niveau de la relationalité, les femmes suscitent de grandes attentes sur le plan affectif, émotionnel, érotique (expérience "amoureuse"). Ces attentes co-existent (deuxième forme de l'ambivalence) avec une relationalité sadique. Ici pour simplifier, nous nous limitons à la relationalité idéalisée telle qu'exprimée habituellement dans les textes des philosophes et des poètes. Cela veut dire l'étant femme dans le discours masculin. Ainsi, l'ambivalence structurale qui investit la forme FEMME joue contre la possibilité d'un changement social où l'égalité serait sereinement négociée. Par ailleurs, on peut avancer l'hypothèse que c'est dans la zone psychique où se constitue la relationalité positive (attente de gratification) que se nourrit la passion anti-féministe. La libido en tant que pulsion relationnelle va justifier la haine du féminisme qui sera alors perçu comme une réponse inappropriée et intolérable à cette attente amoureuse.

Ainsi l'expérience de la relationalité positive absout la conscience masculine de toute injustice non seulement sociale mais ontologique envers l'ensemble de la catégorie FEMME.

C'est à plus d'un titre que l'émotion identitielle masculine s'est avérée volonté de puissance. Elle a envahi tout l'espace culturel et c'est à cette forme que tout enfant de sexe féminin doit se confronter, limitant son devenir comme être "relationnel, gratifiant", c'est-à-dire que la culture patriarcale détruit chez tout enfant de sexe féminin toute possibilité d'intégrité ontologique.

Les conséquences pour les femmes de la destruction systématique de leur circuit identitiel seront analysées ailleurs. Les conditions et les pratiques de cette destruction ont été magistralement analysées par Mary Daly (1978). C'est elle encore qui nous conduit à ré-intégrer l'identité perdue à travers une métamorphose psychique:

> "An essential part of her project of Metamorphosis is the discovering of her own species, that is, Self-creation". For a metamorphosing woman, the challenge is not one of uncovering some fixed genetic code. Rather she must break the system/code of symbols that has been embedded in her psyche as a kind of pseudo-genetic code and that is intended to block her comprehension of her own species, her Self". (1984, p. 409)

L'analyse égo-écologique nous conduit à la nécessité d'une métamorphose. C'est alors seulement que l'émotion identitielle, comme volonté d'être des femmes, pourra se déployer en une forme intégrale.

NOTES:

(*) Pour une analyse complète incluant les représentations négatives du groupe et du Soi, voir Zavalloni, Louis-Guérin, (1984).

BIBLIOGRAPHIE:

Beausoleil, J. (1985). "Défis de la civilisation universelle".

Beauvoir, S. (1981). La cérémonie des adieux. Paris: Gallimard.

Daly, M. (1978). Gyn/ecology. Boston: Beacon Press.

Daly, M. (1984). Pure Lust. Boston: Beacon Press.

Freud, S. (1956). The Taboo of Virginity. Collected papers: IV, 217-235.

Freud, S. (1961). Some Consequences of the Anatomical Distinction between Sexes. Standard Ed.: V, XXI.

Freud, S. et Bullit, W.C. (1967). Le Président Wilson. Paris: Albin-Michel.

Heidegger, M. (1971). Nietzsche. Paris: Gallimard.

Husserl, E. (1976). La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale. Paris: Gallimard.

Kofman, S. (1982). L'énigme de la Femme. Paris: Galilée.

Marcil-Lacoste, L. (1985). "Egalitarisme et Féminisme".

Nietzsche, F. (1947). La volonté de puissance. Paris: Gallimard.

Poulain, J. (1985). "L'identité théorique de l'homme et de la femme".

Sartre, J.P. (1954). Réflexion sur la question juive. Paris: Gallimard.

Wolin, S. (1982). "Que signifie l'action révolutionnaire aujourd'hui?", Democracy, 1982, no. 3, p. 17-29.

Zavalloni, M. et Louis-Guérin, L. (1984). Identité sociale et conscience: Introduction à l'égo-écologie. Montréal: PUM.

IV

INSTITUTIONS ET STATUTS

ALTER ET ÉGAUX

Jacques-Bernard Roumanes
Équipe de recherche FCAC
Département de philosophie
Université de Montréal

A se distancer du sein jusqu'à la mort, les uns s'émancipent, les autres s'aliènent, les unes font alliance et parlent d'institution, les autres font soumission et parlent d'institution. Qu'est-ce à dire?

Qu'il n'y a rien à faire? Tel que le suggère (ça n'est qu'un exemple) le nouveau mythe socio-biologique? (l'Origine génétique programme aveuglément tous nos futurs, quel que soit notre effort individuel ou social d'humanisation de l'homme par l'homme et par la femme).

Je viens proposer de moquer, un peu ... plus sérieusement, cette illusion transcendantale.

Je viens proposer de comprendre ceci[1]: que les raisons théoriques de l'exclusion[2] de l'autre (êtres ou choses), ne constituent jamais que l'alibi de son aliénation pratique. Saisissez la cause par l'effet, et vous constaterez chaque fois que la transcendantalité du motif invoqué ne s'avère, comme par hasard, fonder et justifier d'autre Droit, que la pratique de l'aliénation de tout ce qui s'oppose à lui. Or à l'Un, tout s'oppose qui n'est pas lui ou résiste à lui être aliéné. C'est l'impasse du monologisme.

Je viens proposer d'envisager les choses autrement. Du point de vue de l'autre, précisément. Non du point de vue où l'autre c'est du pareil au même, c'est l'Identique, mais du point de vue où, tour à tour, l'autre c'est moi.

Je viens proposer, comme dit Aragon ... "plus beau que les anciens mensonges".

Alter et égaux, cela devrait aller sans dire. Pourtant si on le dit, c'est que ça n'est pas fait, qu'on signale par là qu'entre le Dire et le Faire, il y a du jeu. Jeu entre la marge du Dire et le renversement de le Faire.

Premier jeu: Quand dire ça n'est pas faire mais faire faire... "... car l'homme veut être reconnu dans ce qu'il fait, mais sans doute d'abord dans ce qu'il dit", écrit Francis Jacques[3]. Question: Notre différence d'homme et d'homme, d'homme et de femme se joue-t-elle dans un: d'abord? sur une marge de l'abord des choses à dire? Penser qu'il puisse ou qu'il doive y avoir une préséance, n'est-ce pas d'emblée instituer une hiérarchie irréversible entre le Faire et le Dire, entre le pratique et le théorique, en donnant systématiquement l'avantage au Dire, au Logos? C'est un lieu commun de la Philosophie, auquel se sont affrontés les Epicure, Hume, Marx et quelques autres "praxéologues", que d'affirmer que logiquement le Dire doit précéder le Faire. Platon contre les Physiologues, les Stoiciens contre Epicure, Kant contre Hume et après Hegel, la suite du courant Idéaliste allemand contre Marx ou contre le marxisme. Querelle infinie, dialectique interminable, puisque sa fin scellerait en même temps la fin de l'Esprit, au sens Hegelien, la fin de l'Histoire, au sens marxien.

La perspective strictement pragmatique d'Austin "How to do things with words[4]" étonne à être traduite par: Quand dire c'est faire.[5] Du fait qu'elle me semble aussi peu préoccupée que possible de ce que je cherche à comprendre ici: l'autre. Toujours l'oubli éthique.[6] Et, pour autant que je puisse en juger, la perspective austinienne, en cet oubli idéologique, pratique la transcendance du pragmatisme verbal, lequel infailliblement renvoie au: quand dire c'est faire faire...

Dire, est-ce indéfiniment s'abstraire vers l'Idée pure de la Raison pure? Alors que, on le conçoit aisément, les objets purs sont par

définition impraticables. Raison pure. Pure de quoi? De Faire, précisément. Car purement Dire, c'est surtout ne pas Faire, mais au contraire s'abstraire de toute contingence en direction de l'idéalité. Mais, n'y aurait-il pas dans le Faire quelque manière de réaliser le Dire? Certes, mais d'après la négation platonicienne, ce serait là réaliser son tombeau. Faire se révélant interminablement une souillure et donc l'impossible à dire pour une pensée convenablement idéaliste. Il s'agit de son anéantissement pur et simple, son "identité", que joue idéalement le Dire à être réalisé dans les faits. Et c'est bien par un tel détour de la praxis[7] - la réaliser - que Marx pensait anéantir la Philosophie.

Voici une autre perspective: le Faire comme "réponse" du Dire. Du moins, si Dire n'est pas insignifiant, si dire ça "fait" quelque chose; et "autrement", si ça n'est pas l'identique et "dans le sens de l'altérité", si ça n'est pas du même au même. Dire ne revient donc à faire que si l'on entend par là tout autre chose qu'exclure au sens de: s'abstraire, se purifier en raison pure du concrètement praticable de la réalité sensible. Dire ne revient à faire que si l'on entend par là: signifier, imprimer au réel objectif, social ou subjectif, une bifurcation imprévue, une déviance qui participe à sa transformation. L'homme, à faire ce qu'il dit, fait impression sur le divers en le changeant d'un changement inattendu. Changement dans le changement, certes, mais qui diffère toutefois suffisamment pour que l'esprit y retrouve sa trace et qu'il la conserve comme son oeuvre propre.

Voici un exemple: imaginez la ligne droite d'un chemin. Elle tranche de manière absolue sur n'importe quel paysage, comme la voie par excellence du passage de l'être humain. Et dont le principe, jusqu'à l'autoroute, conserve en le renouvelant à l'infini de la diversité du possible, cette idée simple d'une nécessité pratique de la communication entre les humains. Soudain, voici quelqu'un qui installe un poste de péage. Pour soi-disant justifier l'exclusion du passage, sauf à payer ce tiers qui, lorsqu'on s'attarde un peu à y réfléchir, n'ajoute à la perfection

de la solution déjà trouvée du passage que le problème de cette exclusivité aliénante. On le voit, ici ça n'est pas la solution (déjà trouvée, du "passage"), c'est le problème qui fait problème.

Dans l'autre perspective, celle de l'autre. Faire ou Dire il n'y a pas "d'abord", pas de péage. D'emblée l'un et l'autre, homme et femme s'instituent à composer l'engagement de l'esprit, dans la réalisation d'un réel qui les concerne, pour un temps qui leur est propre.

Deuxième jeu: déshabiller l'homme nu ...

Au: Dire et ce disant faire faire, que peut-on penser d'alternative? Faire et ce faisant se faire, disait finement Lequier.[8] Visée profonde par laquelle Sartre lui donnant toute sa mesure onto-phénoménologique insuffla à la métaphysique heideggerienne, prisonnière de sa contemplativité, et de sa méprise de la technique, ce nerf de l'action pratique symbolisé par l'engagement et qui aboutit à l'existentialisme. (Bien entendu remis en cause depuis).

Autre renversement, Péguy, ce socialiste lui-même renversé par le doigt de Dieu reprochait à Kant de n'avoir pas de main, pas d'éthique pratique; qu'eut-il reproché à Sartre? Non de manquer de mains certes, mais peut-être d'avoir des mains sales. Autrement dit des mains désespérées, des doigts privés de l'espoir de passionner l'homme (c'est-à-dire la femme), pour quoi que ce soit, d'a-venir. Des mains, oui ... encore faut-il savoir s'en servir pratiquement! Dire, jusqu'à la nausée, le reniement, toujours le même, c'est l'ennui. Faire, c'est créer; c'est aussi se salir les mains, c'est aussi parfois nier et se renier, mais c'est en plus et en même temps (l'autre): affirmer, réaliser, jouir. C'est un défi plus vaste en ce qu'il com-prend l'un <u>et</u> l'autre: nier et affirmer, penser et pratiquer. Outre quoi com-prend encore leurs différences allant croissantes.

Difficile passage que celui de la Raison pure à la Raison pratique. Introuvable passage, dès qu'on le nie comme enchaînement; dès que l'on joue, en métaphysicien conséquent, la subordination de la seconde à la première. Dès lors, comment considérer ce que l'on nie en vue du péage? Alors quoi faire?

Dissoudre la philosophie par sa réalisation historique, dit Marx.[9] Et de retourner Hegel. Et toute la métaphysique depuis Platon, et de la renverser à penser la re-mettre sur ses pieds. Lui redonner des mains. Pour quoi faire? Transformer le Monde, dit Marx. Certes, mais pour qui? Pas de réponse individuelle, la réponse est exclusivement collective: le Monde, plongé dans l'Histoire, est un procès sans sujet (comprendre, Sujet transcendantal) et sans fin (comprendre Finalité transcendantale). Le rappel est sérieux: l'homme est effectivement une population, une collectivité, une solidarité, un événement de groupe, une Histoire. Mais cette Histoire, n'est-elle pas simultanément celle d'un esprit autant que celle d'une Espèce? On ne voit pas en quoi cette solidarité devrait exclure a-priori toute forme d'indivi-dualité à une échelle autre, personnelle par exemple. Pourquoi ceci Ou cela, plutôt que ceci Et cela? En cet oubli, en cette mé-prise de l'altérité, la dialectique de la lutte des classes revient exactement au même monologisme exclusif que celui de la dialectique idéaliste qu'elle croyait pourtant renverser. La roue tourne, l'essieu demeure au centre de l'immobile. Au centre duquel centre il n'y a que le vide...

On peut admettre que socialement l'être humain se comporte comme une population, comme un gaz, qui ne peut être compris au mieux que sous le rapport d'une distribution statistique. Laquelle on le sait, en physique comme en sociologie, ne peut rendre compte avec précision des phénomènes de groupe, qu'au prix de n'avoir rien à dire sur chacun des cas qui, évidemment, font exception et deviennent cas par cas. Mais l'homme n'est pas, pour autant qu'on le dit, devenu un gaz. Et rien ne saurait justifier de l'instituer transcendantalement comme une inexistence insignifian-

te, du fait qu'on parvient à quelque explication (scientifique) satisfaisante. (Puisque cette scientificité elle-même ne se veut, par principe, que toujours déjà provisoire. Sinon elle serait métaphysique hors ça).

Cette mé-prise signale que le principe d'exclusion reste donc toujours hors ça de la justification rationnelle qu'on en donne; voilà le point. Que le groupe existe est une chose, que l'individu existe en est une autre; que leurs rapports ne soient qu'antagonistes ou non en est une troisième; enfin toute possibilité alternative, du moment qu'elle n'est pas systématiquement niée, en serait une quatrième, une cinquième, etc. En théorie de l'information, l'exclusion est un zéro épistémologique dont l'équivalence éthique serait le néant. Mais attention, ce retournement n'est pas du même ordre. Pour l'être humain, "pratiquer" le néant c'est, proprement: anéantir, exclure, aliéner ce qu'on tient pour néant; et c'est toujours ... l'altérité.

D'ailleurs pourquoi tant s'adresser ici, au néant d'une inutile passion? Et pourquoi redresser là, le néant d'un inutile procès? Jusqu'à quand croit-on pouvoir ainsi faire illusion à transcendantalement déshabiller la nudité de l'être humain? Quelle peau faudra-t-il encore lui arracher pour que l'homme, nu: réponde enfin? ... d'une parole qu'on ne lui jette pas dans la bouche ... d'un geste qui ne soit pas de mendier ce qu'on lui doit. Socrate a décidément compris en raison que la Raison, la Sagesse masque la raison et exclut la sagesse. Mais l'exclusion du philosophe lui-même, ce symbole de l'esse nudum et le plus nu des hommes nus: la femme, révèle enfin l'excès d'anéantir la raison de l'autre, l'autre de la Raison.

Signale-t-on par ce terme "d'autre" simplement une différence? "De" la Différence au sens de Derrida ou "de" la Folie au sens de Foucault; cette part maudite de la raison, qui, maniée par les Nietzsche, Artaud, Bataille et quelques autres, ne s'attache en exclusivité qu'au procès du dogmatisme et à la déconstruction de la Raison transcendantale?

Or on constatera que la même mé-prise éthique, qui hypothèque les négations épistémologiques de Marx dès qu'on les réalise historiquement, hypothèque également les logoi des joueurs de la différence dès lors qu'ils n'envisagent plus qu'une Différence Pure; transcendantalement pure de rassemblance et de toute exigence de solidarité, bien sûr. Je ne ferai qu'évoquer la sinistre revendication historique de la Volonté de puissance[10], pour illustrer l'extrême difficulté qui met en impasse toute justification théorique lorsqu'elle tente de se fonder axiomatiquement sur l'exclusion, hors ça toute conséquence pratique, c'est-à-dire dans l'oubli éthique du politique.

Notre perspective renvoie décidément à autre chose, et qui comprend d'ailleurs cette différence, mais avec sa raison et compte tenu du jeu de l'exclusion, conséquentiellement à sa praticabilité. Cela revient à poser le principe d'exclusion "à côté" de la règle de l'entendement, mais strictement en juris-prudence, contre la négation qui viendrait la contraindre de force. Autrement dit c'est conserver la négation pour se garder contre la négation elle-même. C'est là reconnaître que l'exclusion ne fait plus désormais partie, à aucun degré, de la raison. Qu'elle n'est que son garde fou, sa limite, jamais sa justification, jamais son fondement. En un mot, la raison re-connaît l'exclusion comme son altérité: sa stratégie. Cette identification de l'exclusion comme l'autre de la raison n'est pas sans conséquence sur les principes d'identité et de contradiction, car les voilà du même coup reconsidérés; respectés mais limités, comme stratégies de la raison. Et oublier cette prudence comme généraliser cette stratégie, en l'assimilant ou en la confondant avec les fondements de la raison, serait tout aussi dangereusement risqué. Dans les deux cas, la pire des choses à vivre au plan de l'éthos, en ce "séjour" des conséquences pratiques.

Ce dont il est parlé ici est donc bien autre chose. Ce qu'on veut aborder d'emblée, sans d'abord, sans préséance, sans exclusive ... (mais aussi), c'est la question de l'altérité. C'est, pour ce qui touche

à la pensée spéculative, ce versant où à se réaliser la pensée devient praticable, la Philosophie[11] redevient philo-sophie. Erre, explore, se défait, se refait, pour interminablement re-nouveler l'aventure prodigieuse de l'esprit: 1 - penser, 2 - réfléchir, 3 - s'actualiser (se réaliser, à dire jusqu'en l'acte de faire). L'autre, l'alter, l'altérité, voilà les trois formes de l'impensé par excellence de la Philosophie. L'impensé qui, dans la métaphysique, demeure l'introuvable vérité de l'être. Introuvable en effet elle l'est, dans la perspective qui, de Platon à Heidegger, s'obstine à la chercher comme l'Impensé transcentantal. Et pour cause, puisqu'elle se nie en cette hypostase même où elle ne cesse de produire sa négation dans le mouvement même de son retournement infini. L'impensé, dévoilé dans l'autre perspective, n'est que le refusé de la pensée; l'exclusion de l'altérité, l'éclipse d'une perpétuelle métanoia.

Le dire de l'impensé reste donc entièrement à faire. Et dès lors, il ne s'agit plus d'une nécessité logiquement contraignante mais de l'appel d'une tâche émancipatrice. Tout est à faire! Sauf, que l'on entend bien que déjà, sa voix (celle de l'impensé) appelle infiniment en direction de: depuis l'autre (et non pas son hypostase, l'Autre du Même ou l'Autre de la Différence). Appelle, depuis la voix nue d'une innombrable altérité qui de partout, si je l'écoute, répond, en direction de ma direction. La subsumer cette réponse, sous l'arbitraire totalisant de la synthèse, comme sous la générosité utopique des consensus ou infamante des dissensus, c'est toujours la faire taire à son propre chant. Mais l'écouter, prendre le risque de l'entendre... quelle aventure soudain! A écouter ainsi l'autre, l'innombrable voix de l'altérité, êtres et mondes, ne sommes-nous pas déjà en chemin de redescendre de l'autre côté de la montagne sainte de l'Idée? Précisément sur ce versant de l'impensé...?

Troisième jeu: répondre ...

Dans le renversement du: qu'est-ce que penser? apparaît l'horizon impensé de l'impensable réponse de l'autre. Qu'est-ce en effet que:

répondre? A-t-il jamais été seulement pré-vu une réponse? L'histoire de la pensée reste terriblement muette; côté oreille, pas question de parler, pas de tour, pas d'alternance. Mais si tout doit se taire toujours, devant celui qui parle, quel sens y a-t-il à parler? Est-ce à enseigner les pierres du désert? Que peut donc atteindre de réponse celui qui parle, lorsqu'il prétend dire tout le Dit? La répétition exacte d'un mot d'ordre? C'est inévitablement revenir au Même. C'est un revenir à soi qui trahit l'insignifiance, comme la voix d'Echo revenant à Narcisse. Sourd meurt Narcisse qui, à force de l'entendre, ne s'entend plus lui-même et finit par se taire, s'oublier parmi les sables de la rivière...

Attendre "autre chose" d'une réponse, que l'accord désespérant de la stricte répétition pédagogique, n'est-ce pas accepter la déroute incessante d'un échange d'inédit? D'un changement peut-être désordonné, comportant le risque d'une bifurcation permanente? Cette parole (logos) qui navigue (dia) de l'un à l'autre, tramant le chant d'un chant de l'entre nous, n'est-ce pas l'imprévu? Mais l'imprévu, qui saurait le dire? Or il vient. Il reste donc qu'on le fait. C'est alors d'un tout autre dire que de ce Dire transcendantal qui nous force à le répéter.

Répondre quand ça n'est pas prévu, pré-dit, ça change tout; tout le temps. L'un si on le laisse dire autrement, ça change l'autre. Ça l'altérise. Ça s'échange de l'un l'autre et d'une force si forte et d'une nouveauté si nouvelle que quoi qu'on ait dit (répondu de même) cela semble toujours une déviance, une délinquance, une subversion ou un retrait. Et pourtant, comment l'autre verrait-il les choses autrement qu'autrement? Mais alors c'est que cela nous échappe, nous oblige à admettre que l'indicible nous parle. Et que c'est peut-être pour cette raison, simple, qu'il nous faut admettre, qu'en ce qui le concerne nous ne pouvons rien dire, à sa place. Que si nous l'écoutons nous allons suivre cette déviance, cette altérité et, pour un instant irréversible, décliner avec cette voix le long d'un horizon inimaginable. Non que nous allions voir ce qu'il voit

comme il le voit (ce qui serait "autrement" l'Identique), mais que nous allons nous voir nous-mêmes, nous transformer, être bouleversés, altérés du dit de cette voix.

Or qui niera que cette com-préhension de l'autre (laissé autre) nous altère infiniment? Dès lors qu'on l'écoute, et qu'il répond suivant le risque de la puissante dynamique confrontative de ce procès conçu comme l'échange im-prévu de la parole: en dialogue: en Diathèse[12]. Nous sommes, on le voit, aussi loin que possible de cette attitude stratificatrice, crispée dans son dogmatisme et qui nous institue invariablement en Maître des oppositions, dès que l'on pose, suivant la règle dialectique, que l'autre doit venir dire et faire les choses face à moi, de la même manière que je les pense universellement, pour lui. Pourtant, qui ne sait que cette introuvable identité de la parole, Logos pour l'un et l'autre à la fois, ne cesse d'alimenter en permanence, depuis plus de vingt siècles, le paradoxe philosophique du monologisme de la dialectique? Et qui, en philosophie du moins, ne saisit que cette puissante négation transcendantale de l'alter se joue au nom de l'altération du Logos? Logos con-fondu à la Vérité de l'Être; le Même, depuis Parménide. Mais si l'on tient que l'alter c'est toujours déjà interminablement celui qui altère, qui dévie négativement le Logos, ou barre en même temps la route à toute possibilité d'affirmation positive, d'une alter égalité des logoi, parole des uns et des unes, sous un autre régime que celui de l'exclusion. De là, la méprise de la soumission interminable des uns aux autres. Du divers au lié, des logoi au Logos s'il n'y a qu'une seule voix, c'est l'Univoque. Alter ou égaux, s'il faut choisir, c'est le Même, l'impasse transcendantale, méprisée par l'interminable négation dialectique de la volonté de puissance tyrannique. Tout le crédit semble aller historiquement contre le principe d'équi-valence avec pour tout argument: l'exclusion, mettant en jeu l'aliénation de toute altérité. Mais qui donc atteindra jamais à se poser comme: autre? Qui, "répondra"... dont la raison serait enfin perçue comme légitimement et universellement: autre?

Car voilà qu'il nous faut aborder le pire. L'autre, l'alter, la voix de l'altérité, la revendication sérieuse de son égalité, dans sa participation à l'élaboration permanente d'un savoir et d'un faire qui la concerne en propre, cette voix, sans cesse reprise et sans cesse niée à l'immense majorité de l'humanité, au profit de quelques experts, voici qu'on l'entend à nouveau. De nos jours elle se nomme: femme. Et sous ce nom très ancien et très beau, une voix innombrable reprend irrésistiblement l'impossible tâche d'affirmer que l'autre: n'est pas <u>la même</u>. Outre cela, qu'il n'y a là ni matière à contradiction ni matière à condamnation. Or là, visiblement, le truc de l'ex-communication sophistique, la stratégie du: parole de l'autre - l'impensable à méprendre en compte semble trouver sa limite. D'emblée, à simplement répondre et à répondre "autrement", la femme ne peut plus être strictement encadrée par le jeu ou par la règle, au sens de: gérée par l'exclusion. Elle répond et c'est: tout.

Pour une fois, la première peut-être, ça n'est pas l'écho qui répond. C'est une voix. Et qui répond qu'<u>elle</u> n'est pas <u>lui</u>; qu'elle est autre. Ça n'est donc pas la substitution d'un nouvel ordre semblable au même qui doit être envisagé. Car pour la première fois l'homme a quelque chose de neuf à entendre: du "ça vient de l'autre". C'est de la voix qui répond et ça répond tout seul; mieux, ça interroge, ça lui parle, ça parle de son point de vue à soi, d'un point de vue étrange, d'un point de vue: autre. Alors pour la première fois semble-t-il, l'homme a quelque chose à écouter...

De là l'horizon le plus nouveau que l'esprit philosophique puisse entrevoir. En ce qu'il ne surgit pas de l'éternelle question de savoir: comment pense "ça"? (l'autre) largement usé jusqu'à l'impasse, mais de cette question tout à fait autre: qu'est-ce que répondre? Car c'est désormais face à l'inédit de l'autre laissé autre, que chacun peut envisager de venir à son tour la poser autrement. Dès à com-prendre (au lieu de mépriser) ce qui se passe ainsi en lui, il saisit immédiatement qu'il est

concerné par cet autre qui le traverse (dia) de son altérité (logos). L'inabordable altérité de la phénoménologie trouvant ici une résolution simple, en cette com-préhension, dès que l'esprit vient à cesser de nier qu'il y a "de l'autre", à com-poser en permanence son identité propre. Encore lui a-t-il fallu "être appelé" (par cette autre) à y voir pour y voir, et cela en se faisant un peu tirer l'oreille...

Dernier jeu: coup de dé...

Peut-être l'esprit humain, et particulièrement lorsqu'il s'applique à la spéculation philosophique, reste-t-il quelque peu sceptique quant au fait qu'une altérité puisse réellement lui "répondre". N'a-t-il pas historiquement rejeté une fois pour toutes les fois le dia (pour ne s'attacher qu'au Logos) de Socrate? Sûrement, il a du mal à croire que, du sein de ce tohu-bohu où il ne cesse depuis des siècles de maintenir un strict monologisme à coup d'exclusions, ait pu sourdre cette voix qui vient aujourd'hui lui demander la parole. Mieux, qui la prend. Justement celle-là qu'il a réussi, disons-le symboliquement, à faire taire en premier. L'homme écoute cette jeune voix. La femme délibère et... il attend. Beaucoup d'ailleurs ne croient pas qu'elle réussira, certains même la vouent à l'échec. Le difficile pour l'homme reste de jouer franc jeu et surtout de ne pas prétexter ce risque pour continuer à jouer à la place de sa partenaire. Difficile, risqué ... mais si elle réussit, quel avenir s'ouvre! Et derrière "eux" quelle trace! ...

Pesons le gain et la perte, comme dit Pascal, puisque l'avenir ne s'initiale jamais qu'à la force de nos paris. La perte semble pour l'homme et semble immédiate; c'est la perte de la maîtrise, de l'avantage de la dominance. Mais cette transcendantalité n'est-elle pas illusoire? Poussées un peu les choses à fond, il faut bien le reconnaître, de maîtrise il n'y a jamais. Sinon ... en l'extrême stoicisme où l'on est guère en fait de maître que le bourreau de soi-même. Ou bien cette dominance est sartriennement infernale, tenue qu'elle est dans le cercle du huis-clos, qui la nie aux Uns de passer par les Autres. Alors? si du côté de

l'univocité transcendantale c'est interminablement l'impasse du détriment de tous, le gain reviendrait donc à briser cette solitude du solipsisme, dans le mouvement même de la négation de cet enfer de la négation, des uns par les autres. Affirmation paradoxale que cette autonomie des ego, Egaux comme Alter. Et pourtant, qui ne voit qu'elle prend racine ici, dans la levée même de cette exclusion qui frappe interminablement son essor? Un nouvel esprit libre! affranchi de quoi? sinon de ce qui reste. Ce qu'on n'a jamais osé penser "autrement", que derrière le mensonge catharsiquement commun aux dominants et aux dominés, de cette illusion de transcendance justifiée par l'exclusion et par l'aliénation, ce complexe de Dieu: cet esprit de dominance, justement. Voilà ce qu'il convient de penser d'un point de vue: autre.

Or à envisager le pensable du point de vue de "l'autrement", ne sommes-nous pas déjà de l'autre côté du possible, du côté de la réalisation de l'impensé? Du côté de celui, celle, qui ne se satisfait plus de raisonner étroitement du seul côté de l'un, mais veut encore élargir sa pensée jusqu'à l'autre. Celui, celle, qui dépassant un peu son ego en direction de l'alter cherche déjà à lui parler, l'écouter, lui répondre... en acceptant d'emblée l'impensable égalité comme l'innombrable richesse d'être com-pris "autrement".

Alter et égales, toutes les îles se tiennent par la taille au fond de l'océan...

NOTES ET INDICES BIBLIOGRAPHIQUES:

1. C'est le fond de ma démarche, du moins dans cette direction, et le fil logique de ce texte.

2. Sauf à lui reconnaître, à cette exclusion, une portée d'ordre strictement pédagogique, ayant en vue l'émancipation de l'être humain.

3. F. Jacques. Différence et intersubjectivité, p. 51, Aubier-Montaigne, Paris, 1982.

4. J.L. Autin. How to do things with words, Oxford University Press, 1964.

5. J.L. Austin, Quand dire c'est faire, trad. française, Gilles Lane, U. de Mtl, ed. Seuil, Paris, 1970, coll. l'Ordre Philosophique, J. Wahl & P. Ricoeur.

6. Au sens étymologique, où éthos renvoie à la notion de: séjour; et donc d'être-là, comme en-train-d'être, en ce séjour.

7. Détour, en fait, purement praxéologique.

8. La formule exacte donne "Faire. La formule de la science: non pas devenir mais faire et, en faisant, SE FAIRE". Jules Lequier, Pensées extraites de carnets inédits, présentées par L. Dugas, in La Revue Bleue, 1920, p. 143. Cité par Jean Wahl in Jules Lequier, coll. les classiques de la liberté, éd. Trois collines, Genève-Paris, 1948.

9. Ce que Marx vise à déconstruire, est-ce autre chose que le dogmatisme transcendantal de la Philosophie Idéaliste? comme Descartes visait en son temps celui de l'École? Ce qu'il pense atteindre en Droit par le fait (la factualité du mouvement révolutionnaire). "Celle-ci (la métaphysique) succombera définitivement devant le matérialisme" (Sainte Famille, T.11, p. 224). Mais en même temps que le Sujet transcendantal, méprise, c'est l'être humain qu'on nie, qu'on incarcère. Celui, celle, justement, dont Marx visait ultimement l'émancipation par le travail. Mé-prise funeste qui, de nos jours, ne cesse d'entretenir l'alibi de sa perversion généralisée en goulag. Il faut décidément lire "Aden Arabie" (Nizan) en même temps que "Les fleurs de Tarbes" (Paulhan), "Les mots et les choses" (Foucault), "L'écriture et la différence" (Derrida) ou "L'économie libidinale" (Lyotard) en même temps que "Marx penseur de la technique" (Axelos).

10. Par les Nazis. Revendication évoquée ici même, dans cette enceinte universitaire par J. Derrida, penseur de la Différence, s'il en est. Conf. Université de Montréal, 1981.

11. La Philosophia Perennis.

12. C'est un terme qui remonte à Diogène Laerce et sur lequel M. Venant Cauchy a attiré mon attention. Et que je travaille dans la perspective d'une logique "dia", en vue d'une resémantisation diathétique de la dialectique.

L'ÉGALITÉ DEVANT LA LOI ET LE DROIT À L'ÉGALITÉ

Jocelyne St-Arnaud
Équipe de recherche FCAC
Département de philosophie
Université de Montréal

Sous prétexte d'englober le genre humain, hommes et femmes, sous le vocable Homme, la société ne s'est pas toujours posé la question des droits égaux pour les femmes, comme si tout ce qui était institué pour l'homme s'appliquait ipso facto à la femme aussi. Or les faits criant à l'injustice, les révolutions américaine et française ont ouvert la voie à des revendications de droits qui bientôt ne se limitèrent plus à la défense du droit bourgeois mais s'étendirent aussi aux droits des individus de races et de couleurs différentes, des femmes, des minorités linguistiques, religieuses, etc. C'est dans la perspective du principe d'égalité devant la loi comme application juridique des principes contenus dans les Déclarations des droits que nous voudrions débattre la question du droit à l'égalité pour les femmes. Pour ce faire, nous allons distinguer droits institutionnels et droits fondamentaux[1] afin de spécifier les rapports antinomiques et dialectiques qu'ils entretiennent entre eux, ce qui nous permettra de mesurer l'ampleur des problèmes d'application des principes généraux et, en dernier ressort, de juger de leur rôle effectif.

La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 proclame à l'article 1:

> Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune.[2]

L'article 6 de la même Déclaration stipule que la loi est la "même pour tous, qu'elle protège, soit qu'elle punisse" et que

> tous les citoyens, étant égaux à ses yeux, sont également admissibles à toutes dignités, places et emplois publics selon leur capacité et sans autre distinction que celle de leurs vertus et de leurs talents.[3]

C'est afin de mettre en pratique les principes d'égale liberté énoncés dans la Déclaration de 1789 qu'est né le principe général de droit connu sous le nom d'égalité devant la loi promulgué pour la première fois à l'article 3 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1793 et repris par la suite dans la plupart des constitutions des pays occidentaux.

De nos jours, le principe d'égalité devant la loi peut être interprété principalement de trois manières: comme sujétion à une même règle, comme impartialité et enfin comme principe de non-discrimination.[4]

L'égalité devant la loi comme égale sujétion à une même règle signifie que la loi offre un standard, une mesure du comportement humain nécessaire à l'institutionnalisation de la justice. En divisant les individus en catégories juridiques, la loi fait échec aux règlements de compte personnels et limite l'arbitraire du juge. En ce sens, la loi est la même pour tous ceux à qui elle s'adresse, qu'elle protège ou qu'elle punisse.

Comme impartialité, l'égalité devant la loi signifie que chaque membre d'une catégorie juridique est en droit d'attendre le même traitement juridique que les autres membres de sa catégorie. Ceci est une application du principe de justice formelle qui "exige que tous les membres d'une même catégorie essentielle soient traités de la même façon"[5], ce qui devient en droit: "que soient traités d'une façon déterminée par la loi tous ceux qui sont semblables aux yeux de la loi"[6].

En fonction de ces deux interprétations qui font l'objet d'un consensus général et dont Ch. Perelman est le principal représentant, le principe d'égalité devant la loi permet d'éviter l'arbitraire et réalise

une sécurité juridique pour ceux à qui s'adresse la loi. Ces interprétations sont conciliables avec tout système de droit. Elles sont formelles car on ne spécifie pas quand les êtres font partie d'une catégorie essentielle, ni quel traitement ils sont en droit d'attendre.[7]

Comme principe de justice formelle, l'égalité devant la loi ne permet pas de remettre en question la classification opérée par la loi, ni le bien-fondé des critères qui servent à la formation des catégories. Selon Ch. Perelman, on peut toujours satisfaire au principe de justice formelle en créant de nouvelles catégories.[8] Il suffit d'y apporter des justifications en ayant recours à des lois plus générales, à des principes plus abstraits.

L'interprétation de H. Béguelin dans Réflexions sur l'égalité devant la loi[9] est plus explicite.

> En résumé (écrit-il), on peut dire que le principe d'égalité devant la loi impose:
> A. que tous les sujets de droit se trouvant dans une même catégorie soient traités de manière identique.
> B. que les critères qui ont servi à dégager les catégories soient objectifs, généraux, conformes aux lois et adéquats.
> C. qu'il existe un rapport logique entre la différenciation et le but poursuivi.
> D. que le but poursuivi soit un but d'intérêt général.

On reconnaît en (A) le principe de justice formelle. Les points (C) et (D) peuvent être interprétés dans le sens perelmanien de la justification. Par contre, le point (B) analyse un nouveau rôle dévolu au principe d'égalité devant la loi, celui d'établir des règles pour l'adoption des critères servant à la formation des catégories; ils doivent être objectifs, généraux, légaux et adéquats.

> Un critère objectif repose sur une constatation de fait qui s'impose à l'évidence et ne relève pas de l'appréciation personnelle: par exemple la possession d'un diplôme déterminé.
>
> Un critère est général et impersonnel lorsqu'il ne vise pas l'une ou l'autre personne en particulier mais est susceptible - en ce qu'il est formulé en termes universels - de s'appliquer à un nombre indéterminé de sujets de droit; en ce sens, l'affiliation à un syndicat nommément désigné est un critère général.
>
> Un critère est légal lorsqu'il n'est pas interdit par la loi d'y recourir; notre droit rejette des critères objectifs et généraux tels la race ou la couleur, l'origine nationale et la naissance.[10]
>
> Un critère est adéquat lorsqu'il permet de cerner parfaitement la catégorie que l'on désire distinguer.[11]

Ce que nous retenons particulièrement ici, c'est la nécessité de la confrontation du système juridique avec les faits. Par ailleurs, l'étude de H. Béguelin du principe d'égalité devant la loi à partir de la Constitution belge n'infirme pas les conclusions de Chaim Perelman sur le fait que le principe ne permet pas de remettre en question les catégories juridiques existantes ou plus précisément la justice du système même. Autrement dit, le principe permet de justifier rationnellement un système juridique mais non de le justifier au sens éthique du terme.

Pourtant, selon une troisième interprétation définie non par la loi mais par la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 à l'article 7, le principe d'égalité devant la loi s'énonce comme suit:

> Tous sont égaux devant la loi et ont droit sans distinction à une égale protection de loi. Tous ont droit à une protection de loi. Tous ont droit à une protection égale contre toute discrimination qui violerait la présence Déclaration et contre toute provocation à une telle discrimination.[12]

Le principe d'égalité devant la loi est défini ici comme principe de non-discrimination et si nous relions l'article 7 qui dit que "tous ont droit à une protection égale contre toute discrimination qui violerait la présente Déclaration", nous obtenons alors une liste de critères qui sont susceptibles de révision par la loi. Ce sont la race, la couleur, le sexe, la langue, la religion, l'opinion politique ou toute autre opinion, l'origine nationale ou sociale, la fortune, la naissance.[13] Vu sous cet angle, le principe d'égalité devant la loi, travaillant de pair avec les Déclarations des droits, peut remettre en question certaines catégories du système juridique. Il joue alors un rôle de charnière entre les droits fondamentaux et les droits institutionnels.

Pour nous, les problèmes d'application des droits fondamentaux ne tiennent pas au caractère abstrait du concept d'égalité devant la loi qui le rendrait inapte à poser des revendications et le ferait dévier vers des conceptions utopiques.[14] Ils tiennent plutôt aux rapports antinomiques qui existent entre les droits fondamentaux tels qu'établis par les Déclarations des droits, les Pactes et Conventions ratifiés au niveau des organismes internationaux d'une part, et les droits institutionnels conférés par les institutions de chaque pays d'autre part.

Le contexte de ces droits est très différent. La formulation des droits fondamentaux est liée à des revendications pour une plus grande justice sociale, les autres sont conférés par les règles institutionnelles souvent peu soucieuses du bien commun (les institutions attribuent des droits spécifiques aux catégories de personnes auxquelles elles s'adressent[15]). Les droits fondamentaux s'adressent à l'homme en général comme formant une seule grande classe, ils prescrivent un traitement égal au sens négatif du terme, c'est-à-dire au sens de non-discrimination. Les droits institutionnels correspondent à une multitude de catégories et de classes qui non seulement divisent les hommes en fonction des traitements institutionnels différents qu'ils reçoivent, mais encore font en sorte

qu'un individu appartienne simultanément à plusieurs classes institutionnelles.[16] Comme les institutions créent un nombre de plus en plus grand de catégories, il semble que, dans les faits, jamais les hommes ne pourront faire partie d'une seule et même grande classe institutionnelle.

Les antinomies sont profondes et il est important pour la suite de notre propos de clarifier le concept d'égalité de traitement dont se réclament les droits tant fondamentaux qu'institutionnels et le concept de discrimination utilisé selon le contexte en référence à des réalités différentes.

Les Déclarations des droits traitent les hommes comme s'ils faisaient partie d'une classe unique. Sur une base éthique de liberté égale pour tous les hommes[17], elles proposent une égale considération de tous les humains sans discrimination et une égalité de traitement qui, compte tenu des faits institutionnels, ne peut signifier un seul et même traitement pour tous mais plutôt un traitement <u>équivalent</u>. Dans ce contexte, l'accent est mis sur l'égale considération que les hommes doivent entretenir entre eux, d'où suivra un traitement adéquat pour tous et chacun.

Par ailleurs si on considère la règle institutionnelle, ce qui compte surtout, c'est le traitement égal, cette fois au sens <u>d'identique</u>, pour les membres d'une même catégorie. Ces derniers ont en commun une ou plusieurs caractéristiques jugées essentielles en fonction du traitement spécifique conféré par la règle institutionnelle. Sous ce rapport, l'égalité de traitement ou le traitement semblable n'existe qu'à l'intérieur d'une même catégorie institutionnelle. Si l'on considère l'ensemble des institutions, les traitements différents qu'elles imposent sont souvent hiérarchisés de telle façon qu'il soit impossible de les considérer comme équivalents.[18]

D'autre part, le concept de discrimination exige aussi des précisions contextuelles. Au niveau des Déclaration des droits, discrimination

signifie injustice; elle se définit par "le fait de séparer un groupe social d'un autre en le traitant plus mal"[19], c'est-à-dire à son désavantage ou à son détriment.[20] Au niveau de la structure institutionnelle, discrimination signifie division en catégories en fonction de traitements spécifiques. Il n'est pas question ici de juger de la valeur du critère qui sert à la formation des catégories ni de la justice du traitement.

Tel que nous l'entendons, le principe d'égalité devant la loi se présente comme le point de rencontre entre ces deux tendances antinomiques que représentent les droits fondamentaux et les droits institutionnels. Si le principe se résume à l'application de la loi ou de la règle institutionnelle, il maintient la sécurité juridique et permet d'éviter l'arbitraire. Il peut servir à établir des critères rationnellement adéquats pour la formation des catégories et l'élaboration des règles institutionnelles. Ainsi, éviter l'arbitraire signifie justifier rationnellement. Mais du moment où le principe d'égalité devant la loi comme "equal right protection" rend possible une remise en cause de certaines catégories juridiques en formulant de concert avec les Déclarations des droits des critères qui ne doivent plus servir à la formation de catégories, ce qui permet même aux juges de déclarer certaines lois inconstitutionnelles, alors le principe n'est plus inopérant. C'est le sens du 14ème amendement à la Constitution américaine qui stipule que la loi est la même pour tous sans distinction de couleur ou de race.[22]

Ainsi le principe d'égalité devant la loi utilisé comme instrument de révision de certaines catégories juridiques peut rendre possible un rapport dialectique fructueux entre les droits fondamentaux et les droits institutionnels.[23] Ce rapport dialectique s'effectue principalement de deux manières: en prônant la non-discrimination, le principe d'égalité devant la loi peut servir à diminuer le nombre de catégories juridiques existantes, ce faisant il agrandit le champ d'application du système juridique aux exigences de justice formulées par les Déclarations des droits; par ailleurs, en opérant l'application juridique des droits

fondamentaux, le principe d'égalité devant la loi fait en sorte que ces droits soient définis de façon plus précise et transmettent aux règles institutionnelles les principes d'égale liberté qui constituent leur fondement.

Illustrons cette thèse par la question du droit à l'égalité devant la loi pour les femmes. Même si le principe d'égalité devant la loi fut énoncé en 1793, il ne fut pas appliqué dès cette époque à la cause féminine. Il visait alors l'abolition des privilèges de l'aristocratie et du clergé; il ambitionnait de réunir en une classe la bourgeoisie et l'aristocratie. Concrètement, dans la Constitution belge de 1831, il se réalise de quatre manières:

> par l'absence de toute distinction d'ordres; par l'admissibilité de tous les citoyens indistinctement aux emplois civils et militaires; par l'absence de tout privilège en matière de juridiction; par l'absence de tout privilège en matière d'impositions publiques.[24]

Il apparaît clair que les prescriptions énumérées plus haut ne concernent pas les femmes d'autant plus que la Constitution belge spécifie ailleurs que les femmes sont exemptées du service militaire.[25]

Ce qui est pratiqué de fait dans les institutions juridiques comme dans les autres institutions à cette époque, c'est la formule "separate but equal", c'est-à-dire que l'on applique des standards différents selon qu'il s'agit des hommes ou des femmes.[26] De cette façon, les femmes sont regroupées en fonction de catégories institutionnelles créées pour elles, au lieu de se voir appliquer les catégories créées pour l'homme au sens générique du terme.

C'est pour combattre cette façon de faire et d'autres semblables jugées injustes de nos jours que la Déclaration des droits de l'homme de 1948 mentionne une liste de critères qui ne doivent plus servir à former

des catégories institutionnelles susceptibles de donner à leurs membres un traitement discriminatoire, c'est-à-dire injuste par rapport à d'autres catégories jugées équivalentes.

Ce qu'il y a de particulier en ce qui concerne la condition féminine, c'est que la discrimination est difficile à démasquer puisqu'elle se déguise la plupart du temps en protection[27]; on n'a qu'à lire J.R. Lucas dans Vive la différence pour avoir une illustration typique de ce procédé.[28] De plus, l'opinion publique n'est pas toujours d'accord sur la position tenue, par exemple par la Convention pour l'élimination de toutes formes de discrimination contre les femmes, adoptée par l'Assemblée générale des Nations Unies le 18 décembre 1979, à savoir que les femmes et les hommes soient soumis à un même standard institutionnel. Tous n'accordent pas la même importance aux différences sexuelles et il semble que le traditionalisme des idées en cette matière soit responsable de l'échec de l'institution du principe d'égalité devant la loi pour les femmes américaines formulé comme "Equal Right Amendment". Par contre, que des amendements à une constitution soient possibles sous l'action du principe d'égalité devant la loi confirme le rôle effectif que ce principe général de droit peut jouer.

Quand on veut agrandir les catégories institutionnelles des hommes en y intégrant les femmes, on fait appel aux droits fondamentaux de liberté égale pour tous sous l'égide de formules comme "à travail égal, salaire égal". Ceci ne contrarie en rien le fait que l'on tienne compte, au niveau des règles institutionnelles, des différences sexuelles liées par exemple à la reproduction. Tout est dans la proportion à accorder aux différences par rapport aux ressemblances. Si l'on accorde la priorité aux ressemblances entre les hommes et les femmes, on respecte le principe d'égalité qui prescrit que "toute personne doit être traitée de la même façon à moins qu'une bonne raison puisse être donnée pour un traitement différent"[29]; le fardeau de la preuve repose alors sur celui qui veut

offrir un traitement différent. Peuvent être retenues comme raison suffisante certaines différences sexuelles reconnues scientifiquement[30], pourvu que ces caractéristiques aient un lien nécessaire avec le but poursuivi par la classification. Sinon le critère du sexe est utilisé de façon arbitraire.[31]

Certains pourraient croire plus équitable de respecter d'abord les différences, de promouvoir des traitements individualisés, mais ceci est irréalisable dans une société institutionnalisée parce que la structure institutionnelle repose essentiellement sur la ressemblance. L'égalité formelle créée par l'institution se définit en effet par rapport à une caractéristique commune aux membres d'une même catégorie et par un traitement identique accordé aux membres de cette catégorie.[32]

Ce que nous soutenons, ce n'est pas que le principe d'égalité est le plus juste en soi, hors de tout contexte. Ce que nous soutenons, c'est que, compte tenu de la structure institutionnelle, le principe d'égalité et l'ouverture des catégories masculines qu'il propose sont plus justes en ce qui concerne la condition féminine que la formule traditionnelle qui avait réussi à traiter les femmes comme si elles faisaient partie d'une minorité. D'après l'exergue de la Convention pour l'élimination de toutes formes de discrimination contre les femmes, le bien commun en dépend.[33]

En résumé, le principe d'égalité devant la loi est formel; comme tel, il ne peut remettre en question la justice du système juridique en place. Mais, utilisé de pair avec les plus récentes Déclarations des droits de l'homme qui lui apportent dialectiquement matière à changement sous la forme d'une liste de critères à ne plus employer pour la formation de catégories, alors le principe peut jouer un rôle effectif, celui d'aider à la transformation de la norme quand survient un conflit entre la loi et les exigences de justice formulées par les Déclarations des droits.

NOTES:

1. Voir à ce sujet Philip Pettit, Judging Justice An Introduction to Contemporary Political Philosophy, London, Boston and Henley, Routledge & Kegan Paul, 1980, chap. 8.

2. Giorgio Del Vecchio, La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen dans la révolution française, Paris, R. Pichon et R. Durand Auzias, 1968, p. 39.

3. Ibid.

4. André-Jean Arnaud, "L'importance de l'élément formel dans l'égalité juridique", dans Égalité, tome IV, Bruxelles, 1975, pp. 55-70; H. Béguelin, "Réflexions sur l'égalité devant la loi", dans Égalité, tome IV, pp. 86-104; Léon Ingber, "L'égalité en droit et le droit à l'égalité", dans Journal des Tribunaux, Bruxelles, Maison Ferd. Larcier S.A., 12 mai 1979, pp. 313-320; Geoffrey Marshall, "Notes on the Rule of Law", dans Equality, Nomos IX, pp. 261-276; P. Mertens, "Égalité et Droits de l'homme: de l'homme abstrait à l'homme situé", dans Égalité, tome IV, pp. 266-302; Chaim Perelman, "Égalité et valeur", dans Égalité, tome I, Bruxelles, 1971, pp. 381-388; Chaim Perelman, "Égalité et Justice", dans Égalité tome V, 1977, pp. 324-330; Chaim Perelman, Justice et raison, Bruxelles, Université libre de Bruxelles, 1972, 256 p.; Marc Vanquickenborne, "La structure de la notion d'égalité en droit", dans Égalité, tome V, pp. 176-195.

5. Chaim Perelman, Justice et raison, p. 26.

6. Chaim Perelman, Justice et raison, p. 227.

7. Chaim Perelman, Justice et raison, p. 26.

8. Chaim Perelman, Justice et raison, p. 23 écrit: "Au lieu d'agir de façon formellement injuste, en traitant de manière inégale deux êtres faisant partie de la même catégorie essentielle, on préférera modifier la règle de façon que, formellement, l'action soit juste et irréprochable."

9. H. Béguelin, op. cit., p. 99.

10. Le sexe n'est pas inclus puisque dans la Constitution belge les femmes doivent être exemptées du service militaire.

11. H. Béguelin, op. cit., p. 94.

12. "Déclaration universelle des droits de l'homme", article 7, dans La Charte internationale des droits de l'homme, Nations Unies, New York, 1978, réimprimée par la Division des droits de la personne, Secrétariat d'État, Ottawa, 1980, p. 7.

13. "Déclaration universelle des droits de l'homme", article 2: "Chacun peut se prévaloir de tous les droits et de toutes les libertés proclamés dans la présente Déclaration, sans distinction aucune, notamment de race, de couleur, de sexe, de langue, de religion, d'opinion politique ou de toute autre opinion, d'origine nationale ou sociale, de fortune, de naissance ou de toute autre situation.", Charte internationale des droits de l'homme, p. 6.

14. Otto Dann, "Le mot d'ordre d'égalité dans le mouvement ouvrier allemand au 19e siècle", dans Égalité, tome V, Bruxelles, 1977, p. 259. Que le concept d'égalité soit une généralité abstraite est l'opinion commune de ceux qui s'y opposent au XIXe siècle; voir à ce sujet Del Vecchio, op. cit. pp. 9-31.

15. Lire Marc Vanquickenborne, op. cit., à ce sujet.

16. Jocelyne St-Arnaud, "L'argument de la différence et le partage des rôles sociaux", à paraître dans Les Actes du Congrès mondial de philosophie, août 1983.

17. Lire à ce sujet: William Frankena, "The Concept of Social Justice" dans Social Justice edited by Richard B. Brandt, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, 1962, pp. 1-29; Alan Gewirth, Human Rights, Essays on Justification and Applications, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1982, p. 39-78; Gregory Vlastos, "Justice and Equality", dans Social Justice edited by Richard B. Brandt, pp. 31-72.

18. Pour Joseph Raz dans The Concept of Legal System, Oxford, Clarendon Press, 1980, il existe des lois qui imposent des devoirs et des lois qui confèrent des pouvoirs, pp. 147-166.

19. Définition du Petit Robert.

20. L'article 1 de la Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women, adoptée par l'Assemblée générale des Nations Unies le 18 décembre 1979, stipule que: "For the purpose of the present Convention, the term Discrimination against women shall mean any distinction, exclusion or restriction made on the basis of sex which has the effect or purpose of impairing or nullify the recognition, enjoyment or exercise by women, irrespectifs of their marital status, on a basis of equality of men and women of human rights and fundamental freedoms in the political, civil or any other fields", p. 4.

21. Pour une étude sur les différents sens du mot "discrimination", voir Louise Marcil-Lacoste, "Hume's Method in Moral Reasoning", in Sexism as Social and Political Theory, Women and Reproduction from Plato to Nietzsche, University of Toronto Press, 1979.

22. Pour l'interprétation du 14e Amendement, lire: Norman Dorsan, "A Lawyer's Look at Egalitarianism and Equality", in Equality edited by Chapman and Pennock, pp. 22-37.

23. Henri Buch, "La notion d'égalité dans les principes généraux du droit", dans Égalité, tome I, Bruxelles, pp. 351-380.

24. Léon Ingber, op. cit., p. 313.

25. Lire à ce sujet P. Mertens, op. cit.

26. Geoffrey Marshall, op. cit.

27. P. Mertens, op. cit.

28. J.R. Lucas, "Vive la Différence", in Philosophy, vol. 53, 1978.

29. Monroe Beardsley, "Equality and Obediance to Law", dans Law and Philosophy, New York, New York University Press, 1964, p. 36. Pour une analyse du concept de personne tel qu'appliqué à la femme: Louise Marcil-Lacoste, "Women as Persons", dans The Human Person, The American Catholic Philosophical Society Proceedings, 1979.

30. Jocelyne Saint-Arnaud, "Les différences sexuelles et le problème d'une nature propre à chacun des sexes", Phi Zéro, mai 1979 et "L'argument de nature et le partage des rôles sociaux", à paraître dans Les Actes du Congrès mondial de philosophie (août 1983) et dans La revue canadienne de la femme et le droit, printemps 1985.

31. Voir les règles énoncées plus haut par H. Béguelin.

32. Jocelyne Saint-Arnaud, "L'argument de la différence et le partage des rôles sociaux".

33. "... the full and complete development of a country, the welfare of the world and the cause of peace require the maximum participation of women on equal terms with men in all fields".

DES STRUCTURES SOCIALES ET DE LA VIOLENCE FAITE AUX FEMMES

Micheline Baril
École de criminologie
Université de Montréal

INTRODUCTION: Violence, un fait socialement défini

De nouveau, il est question dans les médias d'une recrudescence de la violence. Et, encore une fois, la solution proposée est la répression, allant jusqu'au rétablissement de la peine de mort.

Mais cette violence si décriée est celle de l'étranger. C'est l'agression fortuite, par un inconnu, dans les rues de la ville. C'est le rapt, le meurtre d'un enfant.

Inévitablement, on impute la violence à des individus ou aux membres de leurs familles et c'est contre les individus qu'on exerce le contrôle social, un contrôle lui-même violent.

Mais les agressions les plus violentes se produisent entre gens qui se connaissent bien, dans un milieu commun de vie. Finalement, on est plus en danger chez-soi que dans la rue.

Sans dé-responsabiliser les individus agresseurs, il faut reconnaître que la violence fait partie des structures sociales, c'est-à-dire que ce sont les valeurs et les institutions telles que la famille, l'école, l'Église, la Justice, les médias d'information qui décident quelles formes de violence sont tolérables ou recommandables, dans quelles circonstances et à l'égard de quelles victimes. La violence est socialement définie par les groupes qui ont le pouvoir de la gérer.

Lorsque des parents mutilent ou battent à mort leur enfant, la Justice est clémente et les médias se taisent. Qu'un étranger en fasse

autant et toute la communauté se révolte. Les parents ont des droits mais les enfants n'en ont pas. Quand un homme violente sa conjointe, on le comprend; lui viendrait-il à l'idée de s'attaquer de la même manière à un agent de la paix que toutes les forces de la répression le pourchasseraient. Les agents de la paix ont des droits mais les conjoints n'en ont pas.

Il existe des catégories d'individus à l'égard desquelles, dans des circonstances déterminées, certaines formes de violence peuvent être exercées. Ainsi, les femmes et les enfants peuvent être agressés par ceux qui en ont la charge. De façon générale, dans un milieu de vie, les plus faibles peuvent être assaillis par les plus forts, les personnes dépendantes par leurs pourvoyeurs, les subalternes par les personnes en autorité.

PROPOSITION

La violence dont les femmes sont l'objet s'apparente à de nombreux autres phénomènes de subjugation à l'égard de divers groupes. Nous posons ici que le regard social identifie comme "victimes légitimes" les personnes qui ne correspondent pas aux critères de supériorité culturellement définis, l'un de ces critères étant la force physique. Nous posons donc, de plus, que la violence à l'égard des femmes peut être mieux comprise lorsqu'elle est comparée à celle qui est exercée contre d'autres groupes.

La comparaison sera peut-être choquante. Nous n'en avons pas moins choisi d'établir une comparaison entre la violence dans le cadre familial et celle qui se produit en milieu carcéral. Une comparaison de ces deux situations, somme toute assez semblables, permet de faire progresser l'analyse.

DEUX SITUATIONS: Violence dans la famille et violence en prison

En plus de se produire entre personnes qui se connaissent et inter-agissent, ces violences ont les caractéristiques suivantes:[1]

a) La violence est fréquente, endémique, d'intensité croissante et rarement dénoncée.

b) La violence est unilatérale et quasi irréversible:
   - Les plus forts attaquent les plus faibles, selon un ordre de supériorité physique le plus souvent inaltérable;
   - Les individus très doués intellectuellement peuvent cependant renverser le rapport de forces, en particulier s'ils sont mâles, blancs, financièrement pourvus, etc.; le pouvoir de séduction que peuvent donner intelligence, beauté et charme peut aussi protéger de l'attaque physique mais sans nécessairement éloigner la domination.
   - Les individus possédant des caractéristiques "féminines" sont les plus vulnérables;
   - Le plus souvent, les victimes sont captives, physiquement, socialement ou économiquement;
   - Le rapport de force ne se termine, généralement, que par la rupture du lien, laquelle peut être très violente: suicide, homicide.

c) L'abus a une valeur plus expressive qu'acquisitive; c'est une façon de se donner un pouvoir ou un statut.

d) La domination tend à s'étendre dans l'espace et dans le temps;
   - Agresseurs et victimes s'accoutument à leurs rôles respectifs; les tabous sont brisés; les barrières franchies; les inhibitions maîtrisées;
   - La socialisation à chacun des deux rôles multiplie la victimisation et propage le potentiel violent de la société;
   - Les jeunes apprennent ce mode de relation et risquent de le perpétuer.

e) Pour contenir et discipliner les formes extrêmes de violence, s'instaurent des régimes informels de protection qui deviennent vite abusifs:

- En prison, des caids abritent des détenus vulnérables moyennant des faveurs sexuelles, des ristournes financières ou des voies de communication avec l'extérieur
- Dans la vie "libre", les hommes protègent les femmes contre d'autres hommes prédateurs, en retour de leur soumission, de leur sexe, de leurs travaux ménagers, de leur bonne volonté à se plier aux violences d'un seul homme plutôt qu'à celles de multiples hommes ou d'une société ostracisante.

La description que nous avons proposée était forcément très brève; les populations décrites ont peu de caractéristiques en commun sinon leur vulnérabilité constante dans un milieu donné dont elles peuvent difficilement s'échapper. Cette disparité des forces, physiques surtout, et la faible capacité d'évasion ne peuvent, à elles seules, rendre compte de la violence. Valeurs et institutions sociales viennent légitimer la violence.

LA VIOLENCE LÉGITIME

La victimisation des femmes et des enfants à l'intérieur des familles se distingue des violences à l'égard d'autres personnes par le fait qu'elle a longtemps été, ou est encore, légalement permise ou encouragée.

Dans la plupart des sociétés, le mari a longtemps eu non seulement la permission mais le devoir de corriger son épouse. On l'exhortait de la chaire, au Moyen-Age, à réprimer chez sa femme des comportements que lui pouvait se permettre: l'adultère, la violence verbale, par exemple. Il devait réagir en toute magnanimité, ne pas se laisser emporter par la colère, mais sans oublier que son rôle était de punir de tels écarts. Au 15e siècle, un bon moine exhortait ainsi les maris:

> "Réprimandez-la sérieusement, harcelez-la, terrifiez-la. Et si ces procédés n'ont pas d'effets, prenez un bâton et battez-la pour de bon. Il est mieux de châtier le corps et d'amender l'esprit que d'altérer l'esprit en épargnant le corps. Alors, battez-la, non pas dans un sentiment de rage, mais dans l'esprit de charité chrétienne et par souci pour son salut, de sorte que la discipline que vous lui aurez infligée contribuera à votre bien-être et à son salut".[1]

Peu à peu, les lois tout comme les sermons, prirent en considération les données de la vie quotidienne et d'une jurisprudence naissante. On en vint à prescrire les modes d'exécution des peines. Ainsi, selon la "règle du pouce", la baguette utilisée par le mari ne devait pas être plus épaisse que son pouce (États-Unis, 18e et 19e siècles).

Le droit de punir était fondé sur le fait que le mari devait répondre du comportement de sa femme puisque celle-ci était sa propriété. Jusqu'au 20e siècle, en Amérique, les tribunaux ont systématiquement entériné ce droit de recourir à la force pourvu que les châtiments ne soient pas indûment cruels et ne résultent pas en dommages permanents (dommages corporels, il va sans dire).

Dans les sociétés américaines et européennes, la loi ne permet plus à l'homme de frapper sa conjointe mais l'héritage historique pèse encore lourd.

LA VIOLENCE TOLÉRÉE

Afin de protéger les enfants, États après États ont légiféré pour rendre obligatoire le signalement des abus. On discute actuellement de la pertinence d'adopter une telle législation pour protéger les femmes battues. Qu'il faille obliger les intervenants professionnels et les citoyens à dénoncer les violences dont ils ont connaissance indique bien le climat social dans lequel prennent place les abus de pouvoir.

Il ne faut pas s'immiscer dans les affaires personnelles des gens même lorsqu'une vie est en danger. Kitty Genovese, assassinée devant trente-huit témoins, ses voisins, n'a reçu aucune réponse à ses appels à l'aide; on croyait que c'était son mari qui l'attaquait!

Les femmes battues connaissent bien cette indifférence sociale à leur endroit. La solitude qu'elles éprouvent renforce leur sentiment d'impuissance de même que leur vulnérabilité. Aussi bien dans leur entourage que chez les agences sociales et les institutions du système de justice, elles ne sont pas prises au sérieux; elles sont même, parfois, blâmées ou stigmatisées.

Le détenu victimisé ne peut pas non plus compter sur une aide extérieure. Les gardiens détournent la tête, les administrateurs de prisons préfèrent ne pas savoir, le public est indifférent. Après tout, ne s'agit-il pas de citoyens de seconde classe?

Dans une société qui évalue la valeur de ses membres selon leur pouvoir physique et économique, la violence à l'égard de ceux qu'elle place au bas de l'échelle est largement tolérée quand elle n'est pas encouragée ou glorifiée.

LA VIOLENCE ENTÉRINÉE

Aussi longtemps qu'elle n'aboutit pas au meurtre, à un sadisme transparent, à une mutilation sérieuse, la violence dans la famille est traitée comme un fait trivial. Tant les policiers que les intervenants sociaux répugnent à intervenir pour faire cesser une violence qu'ils ne considèrent pas criminelle.

Au bureau du médecin, les femmes battues se voient prescrire des sédatifs. En urgence, elles sont accueillies sans égards à leur condition. Le diagnostic ne tient pas compte des faits objectifs de la

victimisation lorsqu'il est posé en termes d'hystérie, hypocondrie, alcoolisme, dépression. Les pansements appliqués, on les renvoie sans se soucier si elles ont un endroit où aller.

Les femmes reprochent aux agences sociales leur manque de disponibilité au moment où elles sont en dagner, leur refus de reconnaître la gravité de la menace, et leur scepticisme à leur endroit. Tout de suite après que la victime a appris, à son corps défendant, le danger permanent que le maintien de la relation conjugale alimente, des intervenants sociaux insisteront sur la désirabilité d'une réconciliation, du maintien de la cellule familiale.

La Justice n'offre pas plus de portes de sortie. Les policiers sont formés à considérer la violence contre les femmes comme un problème social ou culturel et non comme un crime. Ils s'abstiennent d'acheminer vers le tribunal les plaintes de voies de fait entre conjoints, voyant cette démarche comme largement inutile. En effet, les victimes peuvent retirer leurs plaintes à leur gré ou plutôt, à celui de leur persécuteur, libre d'utiliser l'intimidation à cette fin. Dans la majorité des cas de poursuites pour violence de la part du conjoint, il y a arrêt des procédures. Les rares agresseurs sentencés reçoivent des peines très légères, une petite amende pour la majorité ou une ordonnance de garder la paix. Règle générale, la violence perpétrée contre les femmes, à l'exception de l'homicide, est traitée avec beaucoup plus de clémence que celle qui est dirigée contre les hommes.

La crédibilité des femmes, et celle des enfants encore plus, est faible devant le tribunal, surtout quand les accusés sont de sexe masculin. Il semble exister une sorte de paranoia de la femme vengeresse. De tout temps, on a craint que les femmes n'utilisent le système de justice pour se venger d'un homme, pour le punir. Chose curieuse, seules les femmes auraient recours à la justice par dépit, et non pas toutes les femmes,

mais celles qui sont brutalisées par un conjoint, celles qui "se prétendent" victimes d'inceste ou d'autres formes d'agression sexuelle. Autrement dit, les femmes attaquées dans leur féminité. Remettraient-elles alors en question la virilité protectrice des hommes?

Pourquoi les femmes se donneraient-elles tant de mal pour accuser des innocents alors qu'elles aboutissent à de si piètres résultats? La clémence des tribunaux est bien connue. Elle est vécue par les victimes comme une nouvelle perte de pouvoir qui renforce la domination de l'agresseur en la justifiant, en isolant davantage l'opprimé, en communiquant le message que mieux vaut tolérer la violence que prendre le risque d'une condamnation injuste.

D'ailleurs, la majorité des femmes battues ou agressées sexuellement ne dénoncent pas l'abus dont elles ont été victimes (chez les détenus victimes, le silence est de règle, surtout si l'abus a une connotation sexuelle). Peur d'une rétaliation, peur de la stigmatisation sociale, méfiance à l'égard des institutions.

Puisque toute intervention coercitive auprès de l'agresseur risque de brimer ses droits, la prévention de nouvelles violences se fera surtout en retirant la victime de son milieu de vie. La femme doit quitter sa maison; les enfants sont placés en foyers ou centres d'accueil; le détenu est relégué à l'aile de protection.

Si la société est impuissante à protéger certaines catégories de victimes, ne serait-ce pas parce qu'elle entérine leur victimisation?

EN GUISE DE CONCLUSION: REVENONS AUX RAPPORTS DE FORCES

Je ne crois pas que la violence à l'égard des femmes soit un fait social unique, dissocié de la violence envers d'autres groupes, les enfants par exemple, les entités raciales ou religieuses infériorisées, etc.

J'ai choisi de la comparer à la violence en milieu carcéral, en raison surtout de ma formation professionnelle. Ces deux types de victimisation présentent des caractéristiques communes: les victimes sont physiquement plus faibles que les agresseurs, elles sont dépendantes, elles sont isolées et ne peuvent compter sur la protection de la société. Il ne s'agit pas d'actes isolés de violence mais d'une oppression constante dans laquelle les rôles sont stables.

La loi du plus fort ne saurait avoir persisté depuis les rigueurs de la vie préhistorique jusqu'à maintenant sans l'assentiment social. Or, cet assentiment est pernicieux en raison même du contrôle par les plus forts. L'évolution de la vie animale s'explique peut-être par la sélection naturelle mais, dans la société humaine, cette sélection est artificielle, fabriquée en partie par des événements historiques qui ont facilité la prise de pouvoir de l'un au détriment de l'autre. Dès lors qu'une partie détient le pouvoir, il lui est facile d'élargir la distance avec l'autre en lui refusant l'accès aux moyens d'éducation et d'expression. Le processus d'infériorisation rend les victimes effectivement inférieures justifiant ainsi de nouveaux abus.

Cette partie qui détient le pouvoir peut, du fait même, statuer sur les critères de réussite, sur les conditions d'accès à la succession. Si seule la sélection naturelle avait joué, que de rois fous n'auraient jamais accédé au trône! Et pourquoi aurait-on acclamé comme un fait historique la simple possibilité qu'une femme devienne vice-présidente des États-Unis alors que plusieurs femmes sont ou ont été dirigeantes de leur pays?

C'est ainsi que des valeurs telles l'agressivité ou la violence en sont venues à être favorisées; on les a reliées à des caractéristiques "mâles" et tant pis pour les hommes qui ne s'y conforment pas ou pour les femmes qui n'y ont pas accès par définition (sociale). Un ordre social violent est ainsi fondé, basé sur une importance démesurée accordée aux

pouvoirs physique et économique. Et qu'on ne s'y méprenne pas: la répression apparente de la violence n'est qu'un contrôle des violences qui menacent l'ordre de ceux qui se sont dits les plus forts. Lorsque l'on est du côté de l'autorité, toutes les violences ou presque sont permises.

En définitive, l'ordre social rêvé par les philosophes utilitaristes, où le pouvoir serait juste, impartial et contrôlé, où la soumission de tous à l'autorité acceptée pourrait changer l'ordre de guerre en un ordre de paix, n'a pas fait la démonstration qu'il pouvait réduire l'injustice.

L'ordre d'autorité s'est maintenu sous des maquillages de différentes couleurs: la démocratie est une des meilleures réussites. Il n'y a qu'à exclure de la catégorie "personnes" la majorité des indésirables, fût-ce les trois-quarts de la population, pour prétendre au suffrage universel.

Il faut questionner les bases mêmes de l'autorité et du pouvoir pour comprendre la violence faite aux femmes.

Pendant que se poursuit l'analyse politique, pendant qu'on préconise des changements de valeurs, pendant qu'on cesse peut-être d'enseigner l'obéissance aux petites filles, qu'arrive-t-il aux femmes qui continuent à être violentées? Que leur offre-t-on? Quel ordre de société désire-t-on? Jusqu'à quand valoriserons-nous la violence?

NOTES:

1. Tirées des résultats de recherches empiriques réalisées au Québec et d'une revue de la littérature internationale.

2. Traduit et tiré de T. Davidson (1978). Conjugal Crime: Understanding and Changing the Wife-Beating Pattern. New York: Hawthorn Books.

LE RAPPORT DES FEMMES À LA SCIENCE

Isabelle Lasvergnas
Département de sociologie
Université du Québec à Montréal

Tenter de comprendre d'un point de vue sociologique la place occupée par les femmes dans la science et leur rapport aux discours de savoir qui y sont produits, c'est juxtaposer plusieurs hypothèses théoriques qui se jointent mal, voire qui s'excluent, et dont aucune ne permettra de rendre un sens qui enfin subsumerait toutes les partialités.

C'est à travailler toujours sur les résidus et les apories théoriques que l'on se condamne une fois encore, dès lors que l'on vise à cerner quelque chose qui serait d'une différence entre les deux groupes sexuels dans leur rapport au savoir et à l'institution scientifique et que l'on tente de saisir ce qui sous-tend cette différence-là et la rend éventuellement plus irréductible que d'autres écarts eux aussi repérables. Démarche éclatée en divergences et qui reproduit dans un essai de formalisation la multiplicité des interrogations portée par ailleurs de façon chaotique et plurielle à travers le quotidien et le témoignage des divers mouvements féministes.

Je distinguerais pour ma part quatre hypothèses majeures dont les trois premières proviennent de façon plus directe du sociologique, du politique, ou de l'anthropologique au sens traditionnel de ces termes.

La première hypothèse et qui est sans doute la plus immédiate et aussi conceptuellement la plus ancienne, est celle de l'inégalité et de la reproduction sociale de l'inégalité qui permet de pointer la surdétermination subie par certains individus, membres de groupes sociaux particuliers, à occuper ou ne pas occuper certaines places dans l'échiquier social: reproduction d'un social hiérarchisé en strates ou en classes

antagonistes nouées ensemble dans des rapports de domination, reproduction dans ce cas-ci d'un clivage hommes-femmes aboutissant à des classes de sexe structurellement inégalitaires.

Dans le cadre de cette hypothèse, on recherche parmi des caractéristiques fixes (âge, sexe, origine sociale, origine ethnique... etc.) celle-s - (au singulier ou au pluriel) qui agiront comme variables causales d'un écart structurant, c'est-à-dire récurrent - voire quasi immuable des places et statuts formels ou symboliques acquis par différents acteurs sociaux. Dans une problématique féministe l'objectif est de recenser jusqu'à quel point les femmes perdurent à occuper des places inégales, qui en font, selon l'expression désormais classique "le deuxième sexe", et cette hypothèse se renforce d'autant plus qu'elle est confirmée à travers des conjonctures historiques variées.

La deuxième hypothèse dérivée de la première est celle de la discrimination portée plus particulièrement à travers des mécanismes institutionnels qui contribuent dans leurs particulismes à assurer le maintien des statuts inégaux. Dans le cas de la science, l'institution scientifique apparaîtrait comme un ordre social sexué - ordre social "white, male and chauvinistic" - qui renforce et cautionne après coup la moindre aptitude des femmes (des noirs ou autres "ethniques") à tenir à parts égales avec les maîtres un discours d'ordre scientifique.

La troisième hypothèse réfère à la tradition culturelle, déterminante pour les individus de chaque sexe d'un rôle social et d'un possible à intérioriser. Ici le corps biologique devient signe porteur d'une différence socialement inscrite. Et pour la femme ce corps biologique scellerait plus définitivement que pour quiconque qui ne serait pas femme son destin, en le refermant dès le départ. Mais comment? Et que se joue-t-il là de si particulier à travers ce corps-marquage?

La quatrième hypothèse enfin, déborde de la stricte contextualité du social et se loge dans le retour épistémologique sur la structure et le contenu de l'ensemble des discours historiques formant le savoir de la science. Cette dernière problématique pose la question de l'altérité ou de la différence - altérité qui serait irrémédiablement inscrite dans le rapport au corpus de la science compris alors comme métaphore du corps.

La science discours-corpus venu du masculin, équivalence en théorique d'un projet rigoureusement (et inconsciemment) androcentrique et où par voie de conséquence le féminin, éradiqué dès le départ, ne pourrait ni s'y reconnaître, ni s'y réinscrire sans perdre du même coup sa "nature" ou son "essence".

1. L'hypothèse de l'inégalité et de la discrimination dans l'institution scientifique

Il est sans doute théoriquement[1] moins nécessaire aujourd'hui d'insister sur le développement détaillé de ces deux premières hypothèses. Elles réfèrent à un ensemble d'éléments désormais extrêmement bien démontrés dans une littérature internationale des plus abondantes.[2]

Les femmes sont moins nombreuses en sciences que les hommes et avec les années l'augmentation massive des diplômes supérieurs qui leur sont accordés ne contribue pas sensiblement à leur garantir un meilleur accès à des postes universitaires ou à des secteurs de recherche de pointe. De plus, les femmes continuent à se concentrer dans des champs de spécialisation reconnus comme traditionnellement féminins. Elles témoignent ainsi de la lourdeur de l'idéologie qui marqua leur socialisation et, par cette répétition qu'elles agissent elles-mêmes à leur tour, elles contribuent à ancrer de façon ambigue et piégeante le mythe d'aptitudes qui seraient plus spécifiquement en accord avec une "nature féminine".

Au niveau de leur carrière les femmes scientifiques subissent nombre des stigmates d'une situation professionnelle de marginales.

Hypersensibles aux fluctuations de la conjoncture, elles verront se contracter de façon beaucoup plus marquée que leurs homologues masculins leurs chances d'obtenir un emploi en période de décroissance ou de crise économique. Inversement, si les périodes d'expansion économique leur sont favorables en termes d'obtention d'emplois, cela n'est jamais à parfaite égalité avec les hommes.[3]

De façon générale ici au Québec elles occuperont à l'intérieur de l'institution universitaire quatre fois plus souvent que leurs collègues masculins des postes non permanents. Recrutées plus tardivement, leur promotion sera toujours un peu plus lente en moyenne que celles des hommes et c'est plus âgées qu'elles parviendront aux postes de professeurs titulaires. Enfin rarissimes, et donc peu représentatives de l'ensemble des femmes, seront celles qui accèderont à la crête administrative de la hiérarchie universitaire.[4]

Des constats de ce genre ne sont pas dûs à une structure qui serait plus sexiste qu'ailleurs de l'université québécoise. Non, de ce point de vue l'université québécoise est banale et ce genre de constats se répète tant en Amérique du Nord que dans les universités européennes.

Une autre constatation récurrente mais qui est peut-être encore plus intéressante, c'est que les femmes scientifiques (ici, comme ailleurs) sont majoritairement originaires de milieux sociaux économiquement et culturellement favorisés.

Le caractère "bourgeois" de leur origine sociale est incontestablement plus marqué qu'il ne l'est pour la population masculine scientifique. Le fait que les femmes scientifiques soient souvent originaires de milieux que l'on pourrait qualifier de relativement privilégiés doit être interprété comme l'indice que le caractère du sexe intervient comme caractère socialement discriminatoire, handicap majeur devant être compensé par d'autres caractères sociaux réparateurs.

Mais plus important peut-être qu'une lecture résiduelle aux effets obtenus à la fin du processus social dont les femmes scientifiques sont l'objet, il est davantage encore instructif en l'occurrence de s'attacher aux règles internes de fonctionnement de la science, règles tacites, souvent invisibles mais qui en fin de compte agissent comme autant de mécanismes souterrains de l'exclusion des femmes.

Sous le couvert de règles du jeu ou de normes objectives, toute institution est un lieu où des idéologies plus générales se concrétisent à travers des pratiques et des conventions. Une institution est donc aussi et en quelque sorte une réification idéologique, même si la correspondance entre une idéologie englobante et des codes institutionnels particuliers n'est jamais parfaitement directe ou linéaire. Cette correspondance toutefois est en général suffisamment tangible pour qu'il puisse être possible de retrouver assez facilement en sous-jacence les termes de l'ossature idéologique majeure qui continue à faire trace.[5]

Alors que dans son fonctionnement, l'institution scientifique prétend mettre en forme et faire la preuve de l'objectivité parfaite de la science et ainsi démontrer son indépendance par rapport au reste du social, le processus de recrutement, de promotion et de constitution de l'oligarchie scientifique aboutit néanmoins, et en particulier, à une consécration de la domination du savoir par une élite massivement masculine et l'institution scientifique duplique des hiérarchies sociales qui sont aussi des hiérarchies sexuées.

Dans une recherche menée dans les universités québécoises entre 1977 et 1980 sur la présence des femmes en sciences physiques, mathématiques et médicales, j'ai pu démontrer que les femmes n'avaient pas des chances équivalentes à celles de leurs homologues masculins d'être recrutées comme assistantes ou jeunes chercheurs dans des équipes de recherche.[6] En outre, au-delà des conditions initiales de cooptation qui sont loin d'être faciles pour elles - mais qui sont pourtant déterminantes

dans l'orientation de la spécialisation et leurs chances futures de visibilité - les femmes subissent tout au long de leur carrière un traitement dont on peut dire sans détour qu'il est différent et qui ne manquera pas d'avoir des effets sur leur niveau de productivité: c'est-à-dire essentiellement les chances d'obtention de subventions de recherche, la participation à des colloques ou à des congrès et surtout les publications. Enfin très peu présentes dans les comités de rédaction de revues spécialisées, elles sont du coup plus rarement sollicitées de façon directe pour écrire des articles.

Dans cette même recherche toutefois, il me fut possible de déceler que les femmes en tant que groupe s'inséraient de façon très différente dans l'espace national - et surtout international - scientifique. Elles y empruntent des chemins autres avec des stratégies différentes et semblent le faire "hors de toute logique pré-établie, révélant peut-être par là un rapport différent à l'espace"[7] social.

L'interprétation de tels résultats demeure extrêmement délicate. S'agit-il là de la preuve tangible de la discrimination subtile mais impitoyable qui frappe les femmes scientifiques? ou doit-on y voir plutôt la trace scripturale d'une culture différente, la résurgence d'une inscription autre dans la spatialité et dans l'imaginaire du socius? L'institution scientifique devrait-elle être comprise comme une scénographie duelle, mais où les femmes ne pourraient être repérées comme altérité qu'à travers les interstices des règles du jeu et des habitus du club?

Je le répète, l'interprétation de tels faits est complexe. Raisonnons par exemple sur la question de la productivité scientifique. Les femmes publient moins que les hommes. Cette moindre productivité apparente des femmes est-elle due à une compétence inférieure chez elle ou à une moindre présence dans les comités de rédaction de revues? Est-elle due, comme le prétend un auteur comme Lawrence Kubic[8] qui n'est pas le seul à avancer ce genre de choses, à une plus grande anxiété névrotique

non résolue ou bien plutôt à la place occupée par les femmes non seulement dans la hiérarchie universitaire, mais aussi à l'intérieur du champ théorique de leur discipline?

Lawrence Kubic toujours postule que des facteurs inconscients peuvent amener certains scientifiques à sélectionner des problèmes qui nécessiteraient des années pour être résolus et trouvent que les femmes semblent plus souvent choisir ce type de questions.

Cette hypothèse bien que trop simplificatrice est intéressante à plusieurs égards et mérite d'être discutée plus à fond.

On ne peut certes nier l'impact de facteurs inconscients qui président pour tous et chacun à ses modes de sublimation, et donc en l'occurrence à ses choix d'objets de recherche. Mais il faut souligner par contre les implicites de l'auteur quant à ce qui constitue sans doute pour lui "une normalité" de bon aloi - symptôme d'un être psychiquement mieux équilibré - et le rapport de cette normalité avec le choix fait par le ou la scientifique, de concentrer ses efforts de recherche sur des problèmes solvables à l'intérieur de la convention théorique du moment - ou inversement sur des complexités en apparence sans fin.

C'est d'un autre point de vue, je crois, que celui de l'économie psychique qu'il faut aussi interroger les places occupées par des individus particuliers à l'intérieur du quadrillage d'un paradigme, et plus précisément les écarts intervenant d'une part, entre ceux qui agissent la "science normale" et d'autre part, les périphéries.

Bien sûr travailler à résoudre ou à approfondir les problèmes les mieux cernés conceptuellement peut sembler plus rentable à court terme du point de vue de la carrière et des apparences de la productivité. Pourtant ce jugement de l'extérieur, en termes de bénéfices apparents, de

résultats acquis et de visibilité dans les réseaux nationaux et internationaux est une bien courte vue pour statuer de façon absolue sur la valeur scientifique d'un chercheur. Le paradigme par-delà la convention théorique qui le sous-tend est aussi, et avant tout, un réseau de travail socialisé, une division sociale des tâches, un partage des recherches fondamentales et appliquées où la position des uns et des autres n'est peut-être ni tout à fait aléatoire, ni tout à fait fortuite.

Il n'est que temps de renverser toutes les lectures fondées sur les a priori de "centre" ou de "majorité". Là encore dans le cas qui nous occupe il faut postuler que le coeur d'un paradigme n'est peut-être rien d'autre que le lieu consensuel où semblent converger le plus grand nombre d'équipes structurées.

Mais si l'espace de ce lieu géométrique, aux yeux de l'histoire à venir, a de bonnes chances de s'avérer rétrospectivement précaire quant aux acquis scientifiques qui y auront été mis à jour, ce lieu par contre n'est pour ses contemporains nullement illusoire quant au pouvoir et au contrôle qui s'y mettent en place. Alliées entre elles, interdépendantes dans des dialogues toujours renoués, les équipes qui gèrent le paradigme sont aussi celles qui drainent, avec le prestige symbolique y afférant, le plus grand nombre de revues - celles qui sont dites majeures - et la plus grande part des subventions de recherche. En bref, ce sont ces équipes qui définissent les orientations prioritaires d'un champ disciplinaire.

A l'inverse, pour une personne particulière choisir (ou sembler choisir) de travailler aux confins du paradigme sur les énigmes et les anomalies laissées pour compte d'un a priori théorique momentané n'est pas la simple résultante plus ou moins directe d'aléas individuels, cela peut être expliqué sociologiquement. Thomas Kuhn, dans sa réflexion sur l'histoire de la physique, avait déjà noté que ce sont des chercheurs en général isolés, a-typiques sociologiquement par rapport au reste de la

communauté de leur discipline, qui semblent davantage consacrer leur carrière à la tentative de clarification d'énigmes récurrentes et ceci, dans des termes résolument originaux par rapport aux conventions dominantes. Dans l'histoire des sciences récentes, ce phénomène s'est confirmé souvent. Pour ne citer que quelques cas parmi les plus illustrissimes, je rappellerai l'isolement total par rapport à l'oligarchie physique, médicale ou biologique de leur époque d'un Einstein, simple employé du Bureau des Brevets à Lausanne, ou d'un Freud, médecin de quartier, pauvre et marqué par son origine juive, ou plus récemment encore d'une Barabara McClintock, quasi oubliée dans son laboratoire de Cold Bay Harbour et méprisée dans l'arrogante méprise d'une biologie moléculaire qui croyait avoir tout compris des mystères de l'origine de la vie.[9]

Dans la même ligne logique que je viens rapidement d'évoquer, la question que je pose est donc la suivante: aujourd'hui, les femmes, marginales dès le début de leur carrière en science - marginalité répétée dans le traitement institutionnel qui est le leur - ne sont-elles pas structurellement induites à se trouver en grand nombre à la périphérie des champs constitués? Et du coup, le jugement spontané porté à leur endroit (comme à celui de tous les périphériques) en termes de productivité n'est-il pas la conséquence précise de mécanismes qui régissent la communauté scientifique? Et parce que marginales, c'est comme marginales que les femmes seront jugées et que leur originalité créatrice, si elle existe, risquera éventuellement d'être sous-estimée ou méconnue.

II. L'hypothèse de la culture

Les problématiques qui posent le problème de l'inégalité ou de la discrimination en termes politiques sont loin toutefois de suffire pour éclairer la question du rapport des femmes à la science. Elles recèlent au contraire un écueil majeur. Si on se limitait en effet à ces seules analyses on risquerait, par le détour de la théorie, de renforcer le

recouvrement d'une part essentielle du vécu des femmes et de ce qu'elles y découvrent d'elles-mêmes dans une particularité des rapports sociaux où elles se trouvent cernées d'avance et souvent même à leur insu.

Je veux parler ici de ce qui émerge de témoignages de plus en plus fréquents et qui est la référence à cette part singulière des femmes qui leur échappe et les déborde, cette part menaçante, mais qui n'est rien d'autre que leur propre corps. Corps biologique? Corps fantasmé par l'autre? Corps socialisé en dépit et à l'insu de soi dans une étrangeté à soi-même? Corps pâture, corps obstacle, les femmes ne savent pas toujours le dire... Mais corps omniprésent, marquage d'un obscène par rapport auquel les essais de transgression par la parole tournent souvent à vide et semblent ramener irrémédiablement à du toujours corps. Quelle issue donc face à "ce dedans ou ce dehors exorbitant", si ce n'est ce que Julia Kristeva évoque dans les Pouvoirs de l'Horreur: "l'objet vascillant, fascinant, menaçant et dangereux se profile comme non-être: comme l'affection dans laquelle l'être parlant s'engloutit en permanence". "Pas moi, pas ça, mais pas rien non plus. Un "quelque chose" que je ne reconnais pas comme chose. Un poids de non-sens qui n'a rien d'insignifiant et qui m'écrase".[10] Corps incontournable, exorbité, que la femme scientifique doit se résoudre soit à dénier, soit à vivre comme déjà perdu ou nécessairement à perdre, si elle prétend avoir accès à quelque chose d'une parole socialement reconnue. A moins que ce corps, elle ne l'assume (résignée ou contente, peu importe) dans un destin historique, comme matière brute échangeable, où elle se retrouvera du même coup en tant que femme réinsérée dans son acception traditionnelle.

Selon cette dernière logique et dans les "meilleurs cas", c'est-à-dire ceux où une relation qui "tourne bien" s'inscrit avec un homme scientifique, ce dernier pourra agir comme père, substitut, mentor, initiateur qui garantiera à la protégée l'entrée dans le cénacle tout en confirmant pour lui-même sa position de force. Quelques-unes parmi les

femmes auront la chance de jouir de cette sorte d'aide qui s'avérera d'autant plus précieuse qu'elle interviendra tôt dans la carrière mais ce ne sera pas sans avoir à en payer un tribut d'une immanquable ambiguité. La plupart des femmes cependant ne connaîtront rien de tel et resteront souvent marquées par l'isolement et le doute.

La physicienne et biologiste Evelyn Fox Keller démontre magistralement l'articulation pour la femme scientifique de l'intérieur et de l'extérieur, ainsi que l'intériorisation coupable et vacillante du "scandale de son corps parlant" par rapport à l'idéologie de refoulement inscrite dans le mécanisme des structures sociales de la science. Non seulement évoque-t-elle le doute taraudant par rapport à soi-même, la solitude, le recul clivé par rapport à ses capacités intellectuelles, le barrage castrateur de l'imagination, le tout dans un sentiment écrasant de l'échec. D'elle-même, elle écrit: "j'avais si bien intériorisé l'identification culturelle entre masculin et intelligence que j'étais totalement dépendante de mes professeurs (masculins) pour l'affirmation de moi-même, dépendance rendue encore plus traître par la confrontation chronique de la sexualité et de l'intellect dans les relations entre hommes-professeurs et étudiantes". Mais elle ajoute à cela l'impression qui était la sienne d'être comme traquée en permanence dans une espèce d'impudeur: saisie, à l'encontre de soi, selon ses propres mots "comme dévêtue en public", en disant trop de quelque chose de "trop personnel ou de trop privé".[11]

Ce qu'à mon tour je tente de dire ici, c'est que le caractère sexué de la femme, et de la femme seulement, n'échappe jamais: en science, la cooptation d'une femme ne va jamais de soi, n'est jamais parfaitement insignifiante.

C'est pourquoi, ultimement, pour toutes, leur corps sera l'alibi dont elles deviendront à la première occasion l'otage et qui les dépossèdera souvent, même à leurs propres yeux et à ceux des autres, d'un possible, d'une position neutre. Cette situation sera davantage encore cause

d'ambivalence et d'incertitudes douloureuses lorsque les femmes auront obtenu un poste grâce à une aide extérieure. Que leur protecteur soit "privé" ou "public", qu'il soit amant, mari, patron ou qu'il s'efface sous le masque de la loi ou de l'action positive ne changera pas grand chose en la matière.

Parce que le corps de la femme existe et trop, il devient un en plus que la femme ne peut plus réinscrire ou effacer dans des rapports égalitaires.

Mais au fait devrait-on dire rapports égalitaires ou rapports asexués?

La question soulevée est cruciale, car c'est bien quelque chose de l'ordre de la sexualité latente ou plutôt déviée qui est ici en jeu et dont les femmes seules semblent porter le poids, en science, comme ailleurs. Ce qu'il y a de particulier toutefois dans le cas de la science, c'est que le corps de femme devient une contradiction avec l'état de scientifique et qu'écartelées entre trop de corps et un corps en trop, les femmes puissent se sentir acculées à choisir l'amputation salvatrice ou libérante de ce trop plein d'elles-mêmes pour pouvoir accéder à la parole, c'est-à-dire au lieu de l'autre. Femmes ménopausées avant l'heure, enfin dessexuées, "purifiées", ne se verraient-elles accueillies au conseil des Sages qu'à cette étrange condition?

Derrière le voile oblitérant de la dite "neutralité" ou de "l'objectivité", la science agirait-elle pour les femmes, - et pour les femmes seulement - à travers le sacrifice de leur corps comme la coupure instauratrice du signifiant, comme la coupure initiatique de l'objet pour advenir enfin au sujet?

L'enjeu est de taille et pour les femmes, l'incertitude maximale, car ce qui s'inscrit en filigrane n'est rien de moins que la question de l'énonciation.

En science, le locuteur parle au nom de l'universel: il dira le "nous" pour se présenter comme simple interprète effacé dans une neutralité en apparence anonyme. Mais en fait, et on ne le sent que trop bien, ce "nous" de convention est un "nous" de majesté qui fonde le pouvoir de l'énonciation et en témoigne. Bien plus, loin de gommer le statut du sujet énonçant, ce "nous" a pour effet de l'exalter. Il n'est pas un écran de modestie, mais au contraire le support d'un trône et le "je" du sujet fondu dans le "nous" scientifique s'y dévoile d'autant plus magistral et régnant.

Mais ce "nous" de l'universel ou ce "je" du droit du scientifique, est-il véritablement asexué ou bisexué? Nullement, contestent de plus en plus de femmes, qui elles ressentent le leurre où elles ne trouvent pas de place et se perçoivent inexorablement dès qu'elles tentent leur parole, entendues comme des femelles, c'est-à-dire des corps concrets à l'étrangeté remarquable et dissonnante, qui sera cause de leur refoulement (c'est-à-dire de la façon dont leurs interventions seront d'avance plus ou moins questionnées ou dévalorisées).

Il ne faut donc pas s'étonner que pour se prémunir contre cet écueil, des femmes fassent en sorte de masquer leur identité féminine: je fais ici référence à des stratégies connues: par exemple, ces signatures d'articles qui pour se protéger des risques dûs à leur "féminité" n'indiquent plus avant leur patronyme qu'une initiale sibylline et discrète et camouflent ce prénom féminin qui par sa seule présence pourrait influencer en négatif le jugement porté à leur endroit.

Où se loger en effet en science pour les femmes, si ce n'est dans l'assimilation au Modèle, dans le copiage appliqué du comportement-maître

et dans l'effacement du signe distinctif? Car en définitive, et on ne peut l'oublier, c'est de toutes les minorités et des femmes aussi que l'ordre masculin se renforcera et se perpétuera dans son idéalité rigide et ses certitudes illusionistes. Irrépressible encore semble être le piège de l'assimilation, avec le concours et la collaboration résignée ou contrainte des dominées.

C'est pourquoi il est d'autant plus urgent de mettre à jour le codage des positions d'énonciations en science et de dénoncer les modalités des discours afin, comme l'écrit M. Marini[12], de "toucher au coeur un fonctionnement symbolique et un imaginaire socialisé qui, légitimement, font intérioriser à chacun(e) un système, mais encore mettent en forme la violence sans cesse à répéter contre les femmes pour perpétuer un système patriarcal". Toutefois, ajoute-t-elle, cette violence peut se faire subtile et se doubler d'une "certaine permissivité dont les limites, formes et lieux restent déterminés par qui défend en fait l'essentiel: la position hégémonique".

III. L'hypothèse de la différence ou de l'altérité

Cette dernière s'attaque à la question suivante: l'absence des femmes en science n'est pas seulement leur absence physique dans les rangs universitaires, mais elle est peut-être surtout l'éviction épistémologique d'une réalité autre et qui serait l'ordre du féminin.

Le seul constat du pouvoir agi dans l'institution, quels qu'en soient les mécanismes de détail et les symbolisations, ne suffit plus désormais. Il faut déplacer le regard vers la structure du discours théorique et soumettre à la question d'où se fonde dans l'histoire de la pensée la suprématie d'une certaine forme de rationalité. La question posée au discours de la science est celle de la rationalité accaparée comme trait distinctif par rapport à l'irrationnel et sous-entendue comme étant le fait du masculin. En outre, il faut comprendre comment par un glissement

tout à la fois sémantique et redoublé dans la polis, la rationalité a pu devenir le logos, la norme, l'étalon dont les hommes sont passés maîtres à l'encontre des femmes, qui elles en étaient déclarées philosophiquement et historiquement dépourvues.

"Autres" de la raison, béances, en tant que femmes, ont été mises hors-jeu du théorique dont l'en-jeu était celui de l'universel, de l'univoque, de la ratio. La loi irrépressible du logos-maître fondait l'impossible inscription simultanée d'une altérité - d'où qu'elle émane - altérité d'autant plus dangereuse et inacceptable qu'elle aurait émargé du (par le) féminin.

Luce Irigaray écrit:[12] "La raison, donnée de fait de l'humanité, a été appropriée de droit par la logique masculine pour établir le système rationnel qui exclut tout ce qui relève du féminin".

De la même façon que l'on a pu reprocher à Freud et à la psychanalyse dans ses premiers temps théoriques d'avoir refoulé le féminin dans l'absolu d'une économie libidinale masculine - et par contrecoup d'avoir postulé le féminin comme étant le manque, le moins par rapport au phallus - on reprochera à l'ensemble des sciences (humaines et même physiques) d'avoir éradiqué la question possible d'une différence ou d'une dualité dans la structure de leur interrogation sur la quête du sens et sur la forme donnée à la démonstration.

A partir de là, deux pistes se dessinent, sans d'ailleurs nécessairement s'exclure. La première piste est dérivée de l'histoire des civilisations, comprise d'abord et surtout comme étant celle des rapports sociaux. Reléguées à des lieux plus ou moins méconnus, dévalorisées dans leurs expériences et leurs savoirs et, forcloses du langage reconnu, les femmes rêvent d'une science où elles pourraient enfin réinscrire leur histoire perdue d'où elles pourraient faire jaillir de nouvelles "vérités".

Elles le revendiquent et, dans leurs revendications, rejoignent d'autres exclus des discours et pratiques de maîtrise: prolétaires, peuples et ethnies colonisés.

Ce courant féministe dans toutes les disciplines veut signer le requiem du sujet neutre de la science et faire apparaître des sujets humains, au moins masculins et féminins, ces dernières investissant l'épistémé d'un savoir autre et d'un autre sensibilité. Marquage rigoureux des limites conceptuelles des théories disponibles, de leurs biais androcentriques, en même temps que subversion des modes du faire de la science: tels sont les objectifs de nombre de femmes. A titre illustratif, je ne citerai ici que l'allusion de la mathématicienne Minh Nguyen, dans un court article intitulé "Femme Scientifique et Inconscient":[13] "de toute façon on a toujours beaucoup trop insisté sur l'aspect logique, légaliste, inducteur, donc paternaliste dans une symbolique simple de la pensée mathématique", pour en oblitérer "qu'il est impossible d'être un mathématicien sans avoir l'esprit d'un poète"[13] comme l'écrivait Sofia Kovalevskaia qui citait à son tour les paroles de Werstrass.[14] - un homme! -

Faire naître un nouveau discours et un nouvel ordre de la science qui, selon les termes de L. Irigaray, déconcerterait "le montage de la représentation selon des paramètres exclusivement "masculins", c'est-à-dire selon un ordre phallocentrique qu'il ne s'agit pas de renverser - cela deviendrait finalement au même - mais de déranger, d'altérer à partir d'un dehors soustrait pour une part à la loi".[15]

La seconde piste dérive du lieu de la psychanalyse, non plus comprise comme la clôture théorique d'un logos exclusivement phallocentrique, mais comme une pratique et une émergence de paroles libres.

La quête de soi - sujet homme ou femme - dans le lieu de la cure et en particulier la découverte des métaphores multiples des pulsions

libidinales et leurs métamorphoses dans les imaginaires de corporalité - identité amènent à l'effondrement du phallocentrisme comme principe théorique unifiant. Le phallus dès lors représente la puissance non manquante de l'être et n'est plus ni masculin, ni féminin. C'est de jouissance dont il est question, jouissance corporelle libérée, plénitude sensuelle de la pensée, qu'elle soit poétique ou rationnelle, plaisirs multiformes et échappées vers les sublimations plurielles.

Cette découverte indique aux femmes l'urgence à résoudre et l'hypothèque qu'elles ont à lever, qui n'est sans doute rien d'autre - mais c'est là leur continent noir! - que l'alinéation de leur jouissance qu'elles ont subie petites filles plus gravement que les petits garçons et qui suscita en elles un irrépressible déficit à pouvoir penser. Réappropriation d'un imaginaire enfin libéré, mise en place d'une image valorisée de leur sexe, reconstitution d'une intégrité perdue, réunion avec soi-même, pour découvrir ce qu'il en est du désir de l'Autre et du sien par rapport à son sexe et à l'altérité.

La science n'est pas seulement un ensemble de corpus théoriques à affiner, de logiques à maîtriser, elle est aussi une pratique et c'est dans cette pratique que toute subjectivité peut se réinscrire et où toute spécificité masculine, féminine - ou autre signifiant porteur de différence - peut s'insérer et servir d'ancrage à des découvertes et à des généralisations. Les en-dessous de l'histoire de la science, ce sont les émotions, les élans imaginatifs, les convictions philosophiques de chacun, chacune, la densité des cursus biographiques, les cheminements politiques et sociaux.

La genèse des théories scientifiques ne relève pas uniquement de la logique et de l'épistémologie, mais encore de la psychologie individuelle (qui n'est peut-être pas si différente selon les sexes), du contexte et des idéologies que chaque temps secrète. Aujourd'hui la société bute sur la réalité de l'inégalité entre les sexes, tandis que la science,

travaillée de l'intérieur, s'interroge sur l'importance de la notion de différence ou d'altérité. Mais que ce soit au politique ou au théorique, finalement les illusions venues de la culture semblent l'emporter de beaucoup sur le fait de nature pour expliquer l'essentiel de la différence, méconnue ou conceptualisée, entre hommes et femmes.

De deux choses l'une, en effet, ou le corps n'est qu'une métaphore ou alors, avec le traitement social du corps que nous connaissons, nous sommes les prisonniers d'un destin biologique: nous sommes bel et bien figés dans l'anatomie comme destin.

Mais avec la prise de conscience de plus en plus nette du poids du culturel par rapport à "l'inné", tout ne serait-il donc qu'une question de lois, d'éducation, de patience et de temps, pour rétablir un équilibre plus égal entre les sexes et pour enfin dé-marquer le corps biologique (qu'il soit masculin ou féminin) du signe qui lui a été socialement conféré?

Rien n'est moins acquis car reste un noyau dur, encore irréductible, comme un secret à peine touché et qui connote l'ensemble des rapports sociaux nous empêchant de dériver trop vite vers des futurs utopiques.

Il s'agit du rôle tenu par la sexualité "comme une sorte de fondement cosmique de la subordination, voire de l'oppression des femmes".[16] Maurice Godelier s'empare du propos de la société Baruya pour l'analyser et je citerai un extrait de son texte en guise de conclusion provisoire ou plus exactement de question laissée en suspens et toujours entière:

> "Pourquoi donc la sexualité ne peut-elle rester en place? Tout se passe comme si elle occupait en permanence plusieurs lieux dans le corps de la société, à la fois le sien, l'endroit où les hommes la "pratiquent" et tous les autres où elle est appelée à témoigner pour

> autre chose, où elle vient pour servir à "signifier"... ce qui la contraint à se multiplier et à apparaître en d'autres lieux. C'est une nécessité impersonnelle, celle des contraintes qui ne viennent pas de l'inconscient des individus mais de leurs rapports sociaux, ou du moins pour éviter toute équivoque, il faudrait dire des contraintes qui agissent d'autant plus sur, et dans l'inconscient des individus qu'ils ignorent les propriétés objectives de leurs rapports sociaux".[17]

NOTES:

1. Ce qui ne veut pas dire qu'il n'est pas politiquement essentiel de continuer et les dénonciations et les luttes.

2. Il ne s'agit pas ici de présenter une bibliographie condensée des centaines de titres de référence documentant cette question; mais on peut à titre indicatif indiquer quelques-uns parmi les auteurs dont les oeuvres ou les articles ont fait marque aux cours des vingt dernières années. Ainsi par exemple: J.S. Bernarj (1964), H. Astin (1969), B. Barber (1952), J.R. Cole and S. Cole (1973), J.R. Cole (1964), A.S. Rossi and A. Calderwood (1973), L. Stehelin (1977), J. Feldman (1975), H. Zuckerman (1975), E. Reed (1978), E. Fox Keller (1980, 1982, 1983).

3. Isabelle Lasvergnas Grémy, Les Femmes Universitaires scientifiques: le cas du Québec, rapport de recherche non publié, 160p., Montréal 1982. Le chapitre II ("Étude historique: évolution de la participation dans les sciences exactes et les sciences de la vie (1960-1975)") étudie en particulier les variations décelables en fonction de la conjoncture.

4. Isabelle Lasvergnas Grémy, "Pratiques réticulaires et Inscription de la différence dans l'Institution Scientifique", dans Les Femmes dans la Sociologie, Sociologie et Sociétés, vol. XIII, no. 2, p. 83-93.

5. Et ceci même si au niveau du discours apparent l'effet encore prégnant de cette idéologie est éventuellement dénié.

6. Isabelle Lasvergnas Grémy, "Mais où sont passées les Femmes de Science?", p. 30-50 dans Être Femme de Science, Actes du Colloque du 26 mars 1983, Université du Québec à Trois-Rivières, 51e Congrès de l'ACFAS (Association canadienne-française pour l'avancement des sciences).

7. Isabelle Lasvergnas Grémy, Les Femmes dans la sociologie, Sociologie et Sociétés, op. cit., p. 4.

8. Lawrence Kubic, Neurotic Distorsion of the Creative Process, Un. Press of Kansas, 1958, 151p.

9. Evelyn Fox Keller, A Feeling for the organism, The Life and Work of Barabara McClintock, W.H. Freeman and Company, New York, San Francisco, 1983, 235p.

10. Julia Kristeva, Pouvoirs de l'Horreur, Essai sur l'Abjection, éd. du Seuil, 1980, 248p.

11. Evely Fox Keller, "The Anomaly of a Woman in Physics", p. 77-91, dans Sara Ruddick et Pamela Daniels (ed.) Working it out, Pantheon Book, New-York, 1977, 349p.

12. Marcelle Marini, "Les Femmes et les Pratiques d'Écriture, quelques réflexions", dans Les Femmes et la Création, Pénélope, no. 3, automne 1980, pp. 58-68.

12. Luce Irigaray, Ce Sexe qui n'en est pas un, Paris, les éditions de Minuit, 1977, 217p.

13. Minh Nguyen, "Femme Scientifique et Inconscient: les mathématiques", Les Femmes et les Sciences, La Revue d'en Face, no. 13, Hiver 1983, p. 19-21.

14. Ann Hibner Koblitz, A Convergence of Lives, Sofia Kovalevskaia: Scientist, Writer, Revolutionary, Birkhauser, Boston, Basel, Stuttgart, 1983, 305p., op. cit., p. 231.

15. Luce Irigaray, op. cit., p. 13.

16. Maurice Godelier, La Production des Grands Hommes, Pouvoir et Domination Masculine chez les Baruya de Nouvelle Guinée, Paris, éd. Fayard, 1982, 370p., p. 13.

17. Maurice Godelier, "Le Problème des Formes et des Fondements de la Domination Masculine", Les Cahiers du Centre d'Études et de Recherches Marxistes, no. 128, 1976, p. 3.

ÉGALITÉ ET DIFFÉRENCE DES SEXES

V

ARTS ET CULTURE

ACCÈS À L'ÉCRITURE: RITUEL LANGAGIER

Nicole Brossard
Écrivaine et poète

La réalité est une idée familière que nous accueillons comme une évidence. Elle est comme acquis de la conscience, notre "par acquis de conscience" qui justifie nos actes quotidiens. Au tout début de nos vies, la réalité est dans nos vies, la partie que nous apprenons par coeur: c'est la métonymie qui nous tient lieu de mémoire, de vision et de morale. La réalité des femmes n'est pas la réalité des hommes. Qu'est-ce que la réalité? Une partie de la réalité est dans les livres. Qu'est-ce que l'écriture?

Pour comprendre la réalité, il faut interroger ce qui se cache derrière les mots. Ce qui se cache derrière les mots ressemble à ce qui vit en nous sous la forme d'un réseau complexe de représentations à partir desquelles nous construisons et interprétons la réalité. Chaque lecture que nous faisons de la réalité ou d'un livre réactive les images essentielles à partir desquelles nous motivons notre désir.

Nous aimons ce qui se cache derrière les mots parce que nous savons qu'il s'y trouve des énigmes, des messages et des preuves qui nous confirment dans nos intuitions et nos certitudes. Nous nous méfions des mots parce que nous savons qu'ils manquent de précision pour traduire la complexité de nos perceptions.

Les mots sont magiques: ils font apparaître et disparaître les êtres et les choses. Les mots sont, en surface, comme une idée familière, une vulgarisation de la vie. Les mots reflètent des formules magiques anciennes assoupies comme des mythes dans le quotidien. Les hommes acquiescent ou contestent dans le tracé des signes familiers. Les femmes cherchent dans le tracé des signes une image d'elles-mêmes qui ne s'y trouve pas.

Lorsque j'emploie l'expression "accès à l'écriture", je sous-entends que l'écriture est une chose désirable. Car je sais que l'écriture est mémoire, pouvoir de présence et proposition. Je sais aussi que l'écriture est dans ma pratique un acte qui me permet d'exister avec et au-delà de mes contraintes biographiques. Car en écrivant, je deviens toute, sujet, personnages et récits, hypothèse, discours et certitude, métaphore et mouvement de la pensée. En écrivant, je deviens un processus de construction mentale qui me permet de faire synthèse de ce que dans la vie, la vraie vie, il faut départager en fiction et en réalité. En écrivant, je peux déjouer les lois de la nature et je peux transgresser toutes les règles, y compris les règles grammaticales. Je sais qu'écrire c'est se faire exister, c'est comme décider de ce qui existe et de ce qui n'existe pas, c'est comme décider de la réalité.

Je dis tout cela en employant le je. Maintenant, imaginons ce je au masculin pluriel répétant, tout au long des siècles, sa vérité répétée comme la Vérité. Imaginons que ce je masculin pluriel, plus connu sous le nom de l'Homme, occupe dans toute sa splendeur, toute sa médiocrité, avec toutes ses peurs et ses extases, le champ sémantique et imaginaire. Imaginons que dans tous les émois de son orgueil, ce je masculin pluriel ait réellement pris toute place significative dans un ordre conçu par lui. Imaginons le pire, c'est-à-dire que d'un même trait d'esprit et de plume, il ait rayé l'existence de la Femme, décrété l'infériorité des femmes et inventé La femme. Imaginons donc l'effort d'imagination qu'il nous faudra faire pour comprendre, dire et déployer l'image essentielle que nous, femmes, désirons de nous comme une présence au monde.

Roland Barthes écrit dans Le degré zéro de l'écriture que "l'écriture est un acte de solidarité historique". On comprendra alors le "problème émotif" que représente l'accès à l'écriture pour une femme. Et pourtant qui écrit ne peut déserter la mémoire de la langue. Car pour écrire, il faut, sujet désirant, vouloir faire acte de présence dans la

langue en actualisant à l'aide de celle-ci une manière d'être (le style), une manière de voir (la perspective) et une manière de penser (l'ordonnance).

C'est donc en tenant compte de la mémoire déjà inscrite dans la langue que je voudrais tout d'abord interroger les antonymes qui se logent au coeur de l'unité sémantique que constitue "la femme", antonymes qui paralysent les femmes dans leurs fonctions imaginante, discursive et désirante, antonymes desquels découlent l'état permanent de double contrainte et de contradiction dans lequel vivent les femmes.

ELLE: son absence/sa présence (l'image)

Depuis des siècles, les femmes ont appris à se familiariser avec des mots et des formules dont la magie consiste tout à la fois à les rendre invisibles, fatalement présentes et utilement actuelles.

Invisibles: là où il y a de l'Homme, on ne voit pas de femme. Lorsqu'une femme se transcende, c'est-à-dire, lorsqu'elle est à son meilleur, celle-ci, dit-on, devient comme un homme. C'est la rature du genre. La femme à son meilleur est invisible comme femme. L'Homme, comme "symbole de la synthèse du monde, comme centre du monde des symboles", produit un effet de présence en chaque homme, effet de comble qui constitue simultanément son humanité et sa supériorité. Là où il y a de l'humanité, la femme est invisible. Rendre visible la Femme dont nous intuitionnons le sens et la présence en nous comme un motif d'identité est une tâche d'écriture qui nous oblige à des glissements de sens encore inédits dans l'imaginaire de la langue.

Fatalement présentes: là où la Femme est invisible, c'est-à-dire, dans le champ symbolique, nous retrouvons cependant, sous des formes médiatisées, sa présence menaçante parce que décisive comme la naissance

et la mort. Sirènes, sorcières, gorgones, fées, nymphes sont fatalement présentes en chaque femme comme un pouvoir maléfique qui entraîne les hommes à leur perte.

Utilement actuelles: comme on peut éliminer les femmes, ce genre qui déshonore l'humanité, autant le faire servir, autant bien s'en servir. Utilement actuelles traduit tout simplement la présence réelle des femmes dans le quotidien de l'usage qui en est fait. Mères, épouses et putains affectées au service d'entretien. Figures, rôles, modèles givrés dans le quotidien tautologique. Réalisme de l'image: La femme de l'homme suspendue au-dessus de nos têtes comme une menace d'extinction de nos vies et vivant en nous comme une habitude contrariante.

Vous aurez constaté que je n'ai pas mentionné l'amazone ni la lesbienne; ce sont pourtant-là des figures essentielles, porteuses de la fierté des femmes, initiatrices de l'autonomie des femmes et surtout figures animées par la présence d'esprit des femmes. Amazones et lesbiennes sont les seules femmes à ne pas avoir été inventées par l'Homme. En cela, ce sont des figures utopiques et maudites. Figures interdites d'accès, tout comme l'écriture dont j'ai dit précédemment qu'elle était désirable.

LA CONQUÊTE DE L'IMAGE COMME RÉPLIQUE

Ainsi la magie des mots, telle que pratiquée dans le cadre de l'imaginaire patriarcal, sert-elle tout à la fois:

1° à exclure les femmes de la représentation lorsqu'elles dépassent leur condition féminine, c'est-à-dire, lorsqu'elles deviennent sujets - elles sont alors assimilées à l'Homme.

2° à les réintroduire dans la représentation sous des formes menaçantes et fatales. Puissantes cependant.

3° à ridiculiser et à mépriser le visage qu'elles offrent dans le quotidien de l'aliénation et de l'exploitation.

4° à valoriser ce même quotidien.

Ce jeu d'apparition/disparition est synchronisé de telle sorte qu'il est presque impossible de capter une image positive de femme et qu'il est surtout impossible de s'y attarder suffisamment pour faire le point (le focus), c'est-à-dire pour s'en faire une Idée. C'est dans la mesure où l'image positive est difficilement perceptible, à la limite du subliminal, que nous pouvons dire qu'il y a en chaque femme alternance d'une certitude minimale et d'un doute maximal sur l'existence d'une telle image.

Ainsi l'irrésolution perceptuelle dans laquelle se trouve la conscience d'une femme à l'égard de l'image positive devient-elle une source d'hésitation qu'il faut entendre ici au double sens: "d'avoir des scrupules et de chercher ses mots".

C'est en cherchant ses mots - et nulle part ailleurs que dans l'écriture cherche-t-on autant ses mots - qu'une femme s'initie à l'image positive qui la fait exister comme sujet. L'image est motif et motivation. L'image est captivante comme une émotion qui s'enthousiasme de la conscience à laquelle elle dispose.

L'image fait sens du sens que nous donnons aux mots. Les mots vont dans le sens de notre désir et notre désir est double, tout à la fois tendu vers l'image positive, il est aussi l'expression du regret de son absence dans le symbolique. Car le désir qui tend vers elle comme une présence devra, cherchant à l'aborder comme sujet, se lamenter de son absence, c'est-à-dire qu'il devra porter plainte(s) dans la langue de l'inconcevable absence. C'est le désir de la réplique.

L'INSOUTENABLE POSTURE DISCURSIVE

Mon propos sera maintenant de montrer la difficile posture discursive dans laquelle se retrouvent toutes les femmes y compris les femmes conscientes de l'imposture et du mensonge patriarcal. J'emploie le mot

posture qui désigne une attitude, un maintien, une position que l'on dit "peu naturelle ou peu convenable" tout en rappelant que la posture est une manière de se tenir; se tenir signifiant entre autres "être formé d'éléments cohérents qui entraînent la vraisemblance".

Lorsque tout concourt (individus, langue et société) à nier vos perceptions, c'est-à-dire ce qui constitue l'information première à partir de laquelle il est possible d'affirmer, soit de donner une chose pour vraie ou d'énoncer un jugement comme vrai, comment ne pas douter de soi, comment ne pas sombrer dans l'incohérence, l'ambiguité, la contradiction? Comment éviter le paradoxe?

Je rappelle ici les trois variantes fondamentales du thème paradoxal énoncées par Paul Waltzlawick dans La réalité de la réalité:

1 - Si un individu est puni d'une perception correcte du monde extérieur ou de lui-même par un autre individu significatif, il apprendra à douter des données que lui fournissent ses sens.

2 - Si un individu attend d'un autre qu'il ait des sentiments différents de ceux qu'il éprouve réellement, ce dernier finira par se sentir coupable de ne pouvoir ressentir ce qu'on lui dit devoir être ressenti pour être approuvé par l'autre personne.

3 - Si un individu formule à l'intention d'un autre des injonctions qui à la fois exigent et interdisent certaines actions, une situation paradoxale s'ensuit dans laquelle ce dernier ne peut obéir qu'en désobéissant.

Si on transpose les conséquences de la double contrainte au niveau du discours, cela veut dire que le sujet placé en situation de double contrainte ne peut que balbutier, mentir et se contredire.

Là même où le sujet masculin prouve son expertise en discourant de tout - ce qu'il connaît et ce qu'il croît connaître - là même où la

présence familière du sujet masculin-neutre rend plausibles, vraisemblables, voire incontestables ses interventions imaginantes, créatrices, réductrices ou contradictoires, le sujet féminin est refoulé dans le paradoxe de son absence symbolique et de sa présence réelle. Ainsi partout où la femme croit se retrouver dans la langue, sans y être, elle commet une faute de raisonnement. Elle est déçue et elle déçoit (le sens). Car là où elle n'est vraiment pas, comment pourrait-elle justifier sa présence? A la limite, elle ne peut que faire semblant d'y être dans un par/être; elle ne peut que se prendre pour un autre.

A discourir dans un ordre de pensée qui le nie, le sujet féminin abîme ses pensées, abîme son désir, abîme son espoir.

L'INCROYABLE SUJET/SUJET FABULEUX

La langue est ce qui nous permet d'acheminer l'image mentale vers la pensée. L'écriture de fiction est ce qui permet de déjouer la langue et la pensée "straight", c'est-à-dire la langue binaire et la pensée linéaire.

Nous avons dit qu'à l'origine du sujet féminin, il y a cette image positive de femme et que cette image engendre du désir. Nous avons dit aussi que le sujet féminin confronté au discours qui le nie devient invraisemblable, incohérent et qu'à vouloir répliquer, il abîme son espoir. Sujet inadmissible, le sujet féminin semble n'être réel que dans l'écriture de fiction qui le fait advenir. C'est en effet dans ce lieu (la fiction), là où le sens ordinaire est continuellement déçu, déjoué, contourné, défait et trompé par la façon (la manière de dire) que l'épreuve du sens peut véritablement avoir lieu. C'est là même où il y a "illusion référentielle" que théoriquement nous, femmes, traversons l'opaque réalité sémantique et que le sujet fabuleux que nous sommes devient opérant.

Sujet fabuleux, sujet opérant, tel est le propos qui prend forme en notre présence dans l'écriture. Et ce qui nous échappe dans la vie ne nous échappe point ici, alors que nous travaillons dans l'écriture à la proposition qui nous fait exister.

IL SE FAIT TARD

Il se fait tard, il est temps de revenir à la réalité de cette salle de conférence. Le réel est un sujet fabuleux qui hante nos vies tridimensionnelles.

Il se fait tard pour écrire dans l'histoire, car l'histoire est comme un vice caché, toujours derrière nous. Une prétention achevée.

Il se fait tard pour la répétition. Pourtant chaque femme devra répéter son histoire au moins une fois dans sa vie comme un mot d'esprit, avec la passion de son espoir.

Il se fait tard, c'est souvent ce que nous disons à l'aube et alors toute notre présence devient comme un corps qui s'apprête à la magie de vivre comme en réalité. Il y a des mots pour ça. Encore.

LUSTY WOMEN*

Mary Daly
Département de théologie
Boston College

The title Pure Lust is double-sided. On one side, it Names the deadly dis-passion that prevails in patriarchy - the life-hating lechery that rapes and kills the objects of its obsession/agression. Indeed, the usual meaning of lust within the Lecherous State of patriarchy is well known. It means "sexual desire, especially of a violent self-indulgent character: LECHERY, LASCIVIOUSNESS." Phallic lust, violent and self-indulgent, levels all life, dismembering spirit/matter, attempting annihilation. Its refined cultural products, from the sadistic pornography of the Marquis de Sade to the sadomasochistic theology of Karl Barth, are on a continuum: they are essentially the same. This lust is pure in the sense that it is characterized by unmitigated malevolence. It is pure in the sense that it is ontologically evil, having as its end the braking/breaking of female be-ing. Its goal is the obliteration of natural knowing and willing, of the deep purposefulness which philosophers have called final causality - our innately ordained Self-direction toward Happiness.

The word Lust has utterly Other meanings than this, however. It means "VIGOR, FERTILITY (the increasing lust of the earth or of the plant - Francis Bacon)." It means "an intense longing: CRAVING." It means "EAGERNESS, ENTHUSIASM." The word, then, derived from the Latin lascivus, meaning wanton, playful, is double-edged. Wise women wield our wits, making this word our wand, our Labrys. For it Names not only the "thrust of the argument" that assails women and nature on all levels (mythic, ideological, institutional, behavioral) but also the way out - the vigor, eagerness, and intense longing that launches Wild women on Journeys beyond the State of Lechery.

Primarily, then, Pure Lust Names the high humor, hope, and cosmic accord/harmony of those women who choose to escape, to follow our hearts'

deepest desire and bound out of the State of Bondage, Wanderlusting and Wonderlusting with the elements, connecting with auras of animals and plants, moving in planetary communion with the farthest stars. This Lust is in its essence astral. It is pure Passion: unadulterated, absolute, simple sheer sire/fire. One moved by its magic is Musing/Re-membering. Choosing to leave the dismembered state, she casts her lot, life, with the trees and the winds, the sands and the tides, the mountains and moors. She is Outcast, casting her Self outward, inward, breaking out of the casts/castes of phallocracy's fabrications/fictions, moving out of the maze of mediated experience. As she lurches leaps into starlight her tears become tidal, her cackles cosmic, her laughter Lusty.

The struggle Named by the Labrys of this title is between reality and unreality, between the natural Wild, which is be-ing, and man-made fabrications that fracture her substance, simulate her soul. It is between the desire, eagerness, vigor, enthusiasm of/for expanding be-ing which philosophers have called final causality, and blockage/blockers of this reaching of be-ing. Such blockage is the State of Lechery, in which longing for participation in transcendent Be-ing is reified, displaced, plasticized, rehabilitated.

Elemental female Lust is intense longing/craving for the cosmic concrescence that is creation. It is charged, tense, in tension with the tenses of fabricated "father time." Incensed, it burns through the shallow impressions of insipid senses, sensing the Sources, Astral Forces, Angels and Graces that call from the Deep. This Lusting is divining: foreseeing, foretelling, forecasting. Unlike the dim divines and divinities, the deadheads of deadland whose ill-luminations blind us, Lusty women portend with luster, our radiance from within that radiates from and toward Original Powers of creation.

The word <u>luster</u> is itself a double-edged word, a Labrys, having quite opposite definitions. It means, on the one hand, "a glow of

reflected light: GLOSS, SHEEN," and "a coating or substance that give luster to a surface." On the other hand, it means "a glow of light from within: LUMINOSITY, SHINE: (luster of the stars)" and "an inner beauty: RADIANCE." These opposed definitions give clues concerning the condition of women and of words.

When reflecting the artificial lights of patriarchal prisons, words help us recognize the superficial coatings, the flashy phoniness of the fathers' foreground falsifications. Thus, for example, the word woman Names the alienating archetype that freezes female be-ing, locking us into prisons of "forever feminine" roles. But when we wield words to dis-close the inner beauty, the radiance of the Race of Lusty Women, we/they blaze open pathways to our Background/homeland. Thus woman, wisely wielded, Names a Wild and Lusty Female claiming wisdom, joy, and power as her own.

In their double-edged dimensions, then, words wield/yield messages about the tragedy of women and all Wild be-ing confined within imprisoning patriarchal parameters. Besides/beyond this, they radiate knowledge of an ancient age, and they let us know that they, the words themselves, are treasures trying to be freed, vibrations whose auras await awakening ears.

Breaking the bonds/bars of phallocracy requires breaking through to radiant powers of words, so that by releasing words, we can release our Selves. Lusty women long for radiant words, to free their flow, their currents, which like our own be-ing have been blocked and severed from ancestral Memory. The Race of Lusty Women, then, has deep connections with the Race of Radiant Words.

This book is an invitation to women to unforget our potentialities - to re-call the Elemental potency asleep in our ancestral Memory. This requires entering Elemental Realms, and encountering the Race of Radiant Words, that is, dis-covering Elemental feminist philosophy.

In scribing the words Elemental feminist philosophy I intend to Name a form of philosophical be-ing/thinking that emerges together with metapatriarchal consciousness - consciousness that is in harmony with the Wild in nature and in the Self. The force of this philosophy has its source in women breaking out of the tamed/tracked modes of thinking/feeling of phallocracy. It is the force of reason rooted in instinct, intuition, passion.

Several meanings of the word Elemental converge for the conjuring of Elemental feminist philosophy. An "obsolete" definition is "material, physical." The philosophy here unfolded is material/physical as well as spiritual, mending/transcending this deceptive dichotomy. Another definition is "characterized by stark simplicity, naturalness, or unrestrained or undisciplined vigor or force: not complex or refined: CRUDE, PRIMITIVE, FUNDAMENTAL, BASIC, EARTHY." Elemental feminist philosophy is crude (in a natural state), primitive (original, primary), fundamental, basic, and, especially, Earthy. Its stark complexity spurns contrived simplicity.

Elemental also means "SPIRIT, SPECTRE, WRAITH." The sixteenth-century alchemist, physician, philosopher Paracelsus used this word to name the spirits of the elements, the "administrators of the processes of the elements." Since, according to his own admission, Paracelsus learned everything he knew about healing from the Witches, we can surmise who were the true sources of his naming of Elementals. Following sources from Greece, Egypt, India, and China he divided these into four groups: the gnomes (earth spirits), undines or nymphs (water spirits), salamanders (fire spirits), sylphs (air spirits). Elementals, thus understood, provide Radiant Words for Naming our spiritual connections with the elements.

Elemental also means "a first principle: RUDIMENT." Wonderlusting women seek understanding of first principles. Sensing deeply that officially condoned knowledge has been on the wrong track, a Wild woman

yearns to return to beginnings, to rudiments, to the original questions of her childhood, of her ancestral/racial Memory. She recognizes that these have a special aura, that they are imbued with a sense of deep Wonder, which as Aristotle noted is the beginning of the philosophical quest. For Wonderlusters, this is the quest for Elemental Wisdom, which is knowledge of first principles.

Among the ancient Greek philosophers the word for deep reason was logos. Wanton women wielding this word wrench it from that context, unveiling Elemental reason. Crone-logically it is clear that the breakdown of Elemental reason is connected with the breakdown/cover-up of female Presence. Elemental awareness was still expressed by philosophers in the Middle Ages and faded noticeably in the "renaissance." It is largely absent from modern philosophy.

The dying of consciousness of Elemental reason among professional philosophers, or rather their attempted murder of it, coincided to a rather impressive extent with the European Witchcraze. To the Crone-logical mind it is no mere coincidence that Francis Bacon and René Descartes constructed sterile systems while women burned.

Moreover it is not an accident that philosophy and theology were severed from each other during this age of holocaust. For dismemberment of wisdom logically correlates with the dismemberment of the Goddess, that is ritually carried out in the dismemberment and massacre of women. It is understandable that philosophers wanted to get out from under the "queenship" of theology (i.e., theologians), but much was lost in the process of escape. Obviously I am not proposing a return to the medieval synthesis, which, of course, was itself sadospiritual theory. I am suggesting, however, that that synthesis reflected, dimly and distortedly, an original integrity in questing wisdom - just as Mary partially and distortedly reflected the spark of female Elemental be-ing.

Although the separation of philosophy from theology had obvious positive aspects, it had negative effects which are seldom acknowledged. For one thing, this functioned to "liberate" philosophy from some of the personal intensity of concern which motivated the medieval philosopher-theologians. Implied in this "liberation" is the fact that philosophy was denuded of interest in final causality - a violation comparable to lobotomy.

Another misfortune accompanying the severance of philosophy from theology was the perishing of philosophical discourse about the "separate intelligences," identified by christian philosophers as angels. Post-medieval Western philosophy nearly abandoned its speculation about the meaning of "pure spirits" - their mode of knowing, their choices, their movement, their mode of duration, their communication. If such issues sound to the reader like appropriate subject matter for fairy tales or for science fiction - alien and perhaps entertaining but "irrelevant" - I suggest that the relevance of "relevance" be reconsidered. Fixation on superficial notions of relevance hinder the philosophical quest, for creativity implies the seeing of connections among seemingly disparate realities. Thus the philosophy of the angels has had power to inspire the philosophical imagination, raising questions about the nature of knowledge, will, change, be-ing in time and space, and intuitive communication.

This removal from the philosophical enterprise of intuitive/imaginative reasoning about angels (which some identify as "Elemental Spirits") is associated with the bore-ocratization of philosophy. It is connected also with the "philosophical" discrediting and erasure of "final causality" (purpose) and with reduction of the profound meaning of final causality - which I would describe as unfolding of be-ing - to mere reified "goals" and "objectives." The inspiring, moving reality of final causality - the centralizing force/focus within the Self and within all be-ing - is spirit-force. This becomes inaccessible, or "out of sight," when the spiritual/philosophical imagination is dried up and reasoning

banalized, routinized, reduced to the elementary realm. Under such conditions, Elemental reason is deeply buried. The sado-subliminal message is that such reason does not exist.

In the classical philosophical tradition, reason (logos) has multi-dimensional meanings and implications: thought about the universe; the rational structure of the universe, that is, its intelligibility; and the source of this structure. The question of how these aspects are related, especially the question of how minds are related to that which they know, or can know, has preoccupied philosophers in the West for thousands of years, and the varying responses to the questions are well known.

The "answer" or approach known as "realism" formerly referred to the doctrine that universals have a real existence outside the mind. According to Platonic realism, this meant that universal ideas exist prior to things. The mind remembers these pre-existent forms (ideas). Memory is stirred by experiences of the material world, which is made up of mere reflections of the ideas. According to Aristotelian realism, universals exist in things (treeness is in the tree). All knowledge comes through the senses, and the intellect attains a knowledge of universals through the process of abstracting these from the "phantasms" perceived through the senses.

The doctrine of nominalism stands in sharp contrast to classical realism. A common dictionary definition of nominalism conveys its deficiencies quite adequately: "a theory ... that universal terms such as indicate genus or species and all general collective words or terms such as animal, man, tree, air, city, nation, wagon have no objective real existence corresponding to them but are mere words, names, or terms or mere vocal utterances and that only particular individual things and events exist." As one author put it, "nominalism empties out the big words." As Orwell has shown, the world of 1984 (which Crones recognize as having been around for a long time) requires the destruction of words.

Elemental philosophy is not compatible with nominalism and its claim that only the individual has reality, for this negates participation. Tillich accurately criticizes the nominalist rejection of participation. He writes:

> But pure nominalism is untenable. Even the empiricist must acknowledge that everything approachable by knowledge must have the structure of "being knowable." And this structure includes by definition a mutual participation of the knower and the known. Radical nominalism is unable to make the process of knowledge understandable.

I would add that it also renders incomprehensible the sense of Wonderlust, the desire that is Wanderlust, the Journey through Archespheres, the ontological bonding that is female friendship, the connection with elements that is at the heart of Gyn/Ecological, Elemental be-ing and thinking.

The negation of any deep ontological Elemental sense of creative participation of the knower and of the known in Be-ing, whether this negation is called "nominalism" or "modern realism" or simply "science," is indeed an emptying out of big - that is, meaning-full - words. It is verbicide/logocide in the fundamental sense that it is an expression of the will to stop reasoning. In this Stopped State words are reified, disconnected things, reproducing themselves endlessly. Their Metaphoric powers, which characterize them as Messengers of Metabeing, are suffocated. They become embodiments of that glut which we recognize as presence of absence. They also become vessels of the sado-subliminal messages which massage our minds into deeper and deeper amnesia.

Lusty women Realizing our Presence reclaim the original force of words. For presentiating our Selves requires Self-conscious participation in ontological Elemental reason. By living our Real Presence beyond the confines of the State of Lechery, then, Wonderlusting women Realize reason. This is not simply "taking a philosophical position," such as

classical realism (although studying such a "position" can be invigorating and enlightening). Rather, the living of our Real Presence is the process of Realizing the meaning that is behind the prevailing meaninglessness by thinking and acting passionately out of Lust for Wild Wisdom. Realizing reason is both dis-covering and participating in the unfolding, the Self-creation, of reason.

Many times, women coming to consciousness of reason that transcends the elementary assumptions introduce discussions of their previous condition with remarks such as: "I just didn't realize..." The statements are often more accurate than the speaker realizes. For elementary thinking, feeling, acting does not Realize, that is, actualize understanding which is latent, potential. The speaker is of course also expressing astonishment that what she now sees as self-evident was not previously obvious, but somehow masked. It is important at this point that she know clearly that Realizing reason is not a supernatural revelation, but an Elementally natural process/unfolding that will continue. The correspondence between her mind and deep reason has always been there. It has not been "there" merely as a thing fits into a place, however.

To understand this dynamic connection, it is helpful to think of the word correspond, derived from the Latin con-, meaning together, and respondere, meaning to answer, which in turn is from spondere, meaning to promise. The correspondence between the minds of Musing women and the intelligible structures of reality is rooted in our promise, that is, our potential and commitment to evolve, unfold "together," in harmony with each other and with all Elemental reality. This promise is answered/echoed in the promise of others. This is why the experience of Realizing reason, after what seems to have been aeons of amnesia, often feels like coming home.

In the process of Realizing reason, women realize that the restored world is an artificial product resulting from the forced compliance

of "reality" to the patriarchal male's perception of and designs upon "reality." This "creativity" of restoration results in the embedding of layers of unreality in minds and over the surfaces of things which, like plastic coatings, insulate/isolate minds from Elemental reality, breaking the threads of connectedness, and requiring attitudes of "grasping-and-shaping." In contrast to sado-pseudocreativiy, Realizing reason elicits the natural Wild correspondences among minds and other realities. This Realizing, which is active participation in Wild reality, makes possible the deep connections among Realizing women.

When analyzing conflicts and misunderstandings in women's relationships/friendships with each other, it helps to know that Realizing does not happen "all at once", for Realizing is a verb. No woman is/has completely Realized. So long as the sadostate is supported and legitimated by the (unreal) world-building activities of subliming, sublimation and sublimination, generating the elementary covers/veils that disconnect our minds from Elemental reality, and so long as women's minds/passions are still contaminated/laminated with these coatings, we will continue to be haunted by mixed messages, false feelings, aphasic namings, apraxic actions. All of these are forms of possession paralyzing the Archimage. Pure Lust, then, is not a suddenly arrived at state; it is unfolding, questing, Realizing.

Women who are risking Realizing soon realize that this event is not at all a passive reception of a revelation. The latter is inevitably a re-veiling, for active participation is essential to true dis-covering. Realizing is a "creative political ontophany." It is continuing manifestation of be-ing; it is participation in creation, overcoming the reason-blocking elementary constructs, unfolding the potentialities of be-ing.

Women are universally trained not to Realize, especially in those institutions that proclaim that they are offering a "higher education." Andrea Dworkin describes this phenomenon as she experienced it when a

student in the sixties at academically prestigious Bennington College (which at that time was still a college for women). She conveys a sense of rage and irony as she recalls that the students did not know they had been "consigned from birth to that living legal and social death called marriage." Moreover:

> We imagined, in our ignorance, that we might be novelists and philosophers... We did not know that our professors had a system of beliefs and convictions that designated us an inferior gender class, and that that system of beliefs and convictions was virtually universal - the cherished assumption of most of the writers, philosophers, and historians we were so ardently studying.

Despite the two-decade interval, during which the feminist movement has flourished, the situation described above still prevails. The "cherished assumptions" of the sixties were subliminal, undermining the unsuspecting students. In the 1980s, despite the large body of feminist writings and the re-emergence of the feminist movement, and despite the presence of a few genuinely feminist women on faculties, the sado-subliminination continues, incorporating into its multiple multifarious messages distorted ideas about feminism - for example, the lie that the goals of the movement have been achieved, and the depiction of feminists of the seventies as bitter, "old" women.

Since the lecherous "cherished assumptions" are subliminal, they constitute an elementary presence of absence, and they are also experienced as absence of Presence. The presence of Mark Twain and the absence of Harriet Beecher Stowe - or again the presence of James Joyce and the absence of Gertrude Stein - in literature courses typify this presence of absence and absence of Presence. So also does the presence of the christian triune god and the absence of the Triple Goddess in religion courses. Since the "inferior gender class" assumptions, or what I call the Touchable Caste assumptions, are subliminal. Only the process of

Realizing Elemental ontological reason can break through the smog of sado-sublimination, actualizing the natural, Elemental relation between women's minds and the structures of our own reality.

The training of a woman not to Realize begins, of course, many years before she reaches the age when, if she is among the "privileged," she can receive the advanced subliminal indoctrination of a Bennington College, a Vassar College, UCLA, or the University of Notre Dame. From her earliest years, a woman is dependent for elementary information upon the assumers, who engender lack of confidence in her own perceptions. The cliché "Women (or girls) are not logical" is an assumed "truth." When properly programmed, a woman becomes an avid consumer of mediated "knowledge." She becomes herself a propagator of mediated "knowledge," a male-ordered missionary fueled by the zeal that characterizes the "selfless." In short, she becomes a walking, talking subliminal message, cajoling women to accept defeat. Psychically castrated, she is a master-minded medium for male presence of absence. Fortunately, perfect programming is rare. There is always the hope that women will Realize. In order to understand this process better, it is helpful to consider the meanings of potency and of act.

In Aristotelian and medieval philosophy, potency can mean either passive potency, or capacity to receive a perfection (called "act"), that is, capacity to be acted upon, or it can mean active potency, meaning capacity to act. To put it another way, whereas passive potency is a capacity to receive something from something else, active potency is the ability to effect change. It is power. Clearly, phallic lust assigns/confines women to the arena of passive potency, as vessels/vehicles for males, who have reserved what they believe to be active potency for themselves. Moreover, its intent is the castration of women both on the level of passive potency and of active potency.

The reversal involved in the epithet "castrating bitch" has been recognized, at least in its more obvious dimensions, by feminists for years. The physical castration of women has taken place on a vast scale through genital mutilation of millions of women, especially in African countries and through modern gynecology. One of the dictionary definitions of the verb castrate is worth re-viewing: "to deprive of vigor or vitality (intelligence is castrated - John Dewey): weaken by removal of the most effective or forceful elements: EMASCULATE (the bill was castrated by removal of the enforcement provisions)." Although Webster's does grant (in another definition) that castrate can also mean "to deprive of the ovaries" (while ignoring clitoridectomy), it is significant that this definition is confined to the purely physical level. Webster's does not connect female physical castration with "to deprive of vigor or vitality," and "weaken by removal of effective or forceful elements." The subliminal message is that vigor, vitality, and effective or forceful elements are "masculine." Thus the very definition functions to castrate the minds of women, who are thus conned once again into a negative self-image, injected with the assumption that effective and forceful elements are not female.

The castration of women's reason is a collective and not merely an individual phenomenon. One definition of the noun <u>castration</u> is "a depriving of vigor: WEAKENING (mass persecution of most eminent scientists, a castration of science - A.G. Mazour)." Never has any dictionary acknowledged and legitimated the fact that the mass persecution of women, for example through the European Witchcraze, Chinese footbinding, American and European gynecology, has been a castration of female reason. For, first of all, these historical facts are not acknowledged as atrocities. Second, it is not admitted that female reason - the minds of women and the memories, ideas, products engendered by our minds - even has an identity, to say nothing of vigor and vitality, that is capable of being castrated. The assumption is that there are no "effective or forceful elements" to be removed.

Moreover, if one substitutes "feminist scholars" for "eminent scientists," the conditions of women's culture can be moved from a subliminal to an overt state in the reader's mind. Thus, we might read Webster's chosen example as follows: "mass persecution of most feminist scholars, a castration of women's studies." The first phrase immediately seems absurd, because, unlike the quantity of (male) scientists, the number of feminist scholars has not been allowed to reach "mass" proportions. Indeed the persecution of feminist scholars happens on a level of "Immaculate Conception." It is done to women from earliest infancy, so that girl children's minds are purified of positive conceptions of "feminist" and "female scholar," and certainly of "feminist scholar" before these can be conceived as possible. That is, the persecution/execution takes place on the level of potency/potentiality before this can begin, in most cases, to be actualized. Thus persecution is on the level of passive potency - on the basic level of capacity to receive information/inspiration that would move the female Self to active potency. It is therefore persecution that is difficult to perceive; it is subliminal persecution.

The problems inherent in the expression "castration of women's studies" are less obvious, more subliminal. For many women assume that "women's studies" is a "field" that freely thrives in universities and that is already vigorous, unhindered, strong. If one's analysis is at this stage, it could seem plausible that "women's studies," big and strong, is already "all there," capable of being castrated. However, the fact is that it, too, is often destroyed/persecuted in the stage of early infancy, on the level of passive potency - on the basis level of the students' and teachers' capacity to receive the information and inspiration that would move them to active potency. Thus women's studies, not allowed truly to develop, has become in some situations "immaculately conceived." Here too, the purification/persecution is difficult to perceive. It is subliminal persecution/castration.

Lusty Searchers should reflect also upon the following definition of castration: "the deletion of a part of (a text) especially for purposes of expurgation: also, a part deleted." If we apply this definition to the majority of women's texts, we again find that the word castrate just barely begins to name the horror of the violence against women's potency. For it is hardly adequate to say that a "part" of the texts of women has been deleted by primal sado-silencing. Nor does the term "deleted" fully describe what has been done. Delete means "to reduce to nullity as (a) archaic: DESTROY, ANNIHILATE; (b) to reject by physically obscuring (as by blotting out, scratching out, or cutting out) or by excluding or marking for exclusion during further processing." This is indeed a sufficiently powerful word to name some of the everyday atrocities perpetrated against women's writings, and, indeed, against women's active potency in all spheres. However, to be deleted, something has to have some actual existence. It is true that in countless cases the actual texts of women have been deleted, and this has discouraged both the deleted writers and other women, who are then deprived of our tradition, of historical memory, of knowledge that women can and did produce important works. But the primal deletion is the blotting out of what might have been, of the texts - philosophical, theological, literary, scientific - that were not conceived, composed. It is the cutting out of the potency/capacity to receive inspiration and therefore of the active potency to create.

The purpose of this kind of castration/deletion is named in the last part of the definition: "for purposes of expurgation." Expurgation means "purification from something morally harmful, offensive, sinful or erroneous." Knowing the intent of patriarchal morality, and being familiar with its strategy of reversal, Nags know that the "morally harmful, offensive, sinful, and erroneous" object of its acts of castration is our biophilic potency.

Phallicism, then, inherently tends to the destruction of Elemental female passive potency - our capacity to receive inspiration, truth from the elements of the natural world, the Wild, to which our Wild reason corresponds. This, obviously, is not the passive false potency of the female vessel who transmits elementary beliefs and norms and who corresponds merely to the stereotypes of the sadosociety. In the case of women confined to the role of "vessel" of male ideas and values, this passivity/receptivity to and carrying on of elementary belief systems is simulated active potency. This simulated active potency can be seen in women writers, teachers, artists, activists, and professionals of all kinds who simply function as conduits for phallic presence of absence. Elemental passive potency, in contrast to this, is receptivity to the Call of the Wild, the Word of the Weird. It is inseparable from Elemental active potency, which is creation in interaction with the Elemental Wild.

Realizing potency, then, is interacting with the Elemental world, and not merely re-acting/re-enacting in the elementary "world." Ontological interacting is participation in Be-ing. Insofar as women's interacting is still contaminated with elementary re-acting/re-flecting, this participation is diluted, weakened. This is not to say that fighting in the foreground is unnecessary. It is to say that the motivation of such fighting must come from remembering levels that are deeper than the attack itself. It is deep Elemental rootedness/connectedness that wards off the elementary invasions. In order to Realize potency in truly radical participatory ways, then, and to get through and beyond the subliminal sidetracks and set-ups that distract women from Realizing, it is necessary to encounter the meaning of memory, both elementary and Elemental.

In this true and radical sense, feminism is a verb; it is female be-ing. Unlike sado-pseudofeminism fabricated by the fathers, which is a thing, a reified state, feminism as Realizing is constant unfolding process. It was/is inevitable that women who conceive of feminism as a thing, a state, would come at some point to believe themselves to have

moved "beyond feminism." But if one understands feminism to mean the radical, ontological process of Realizing female Elemental potency, one does not move "beyond" it. One moves with it. Feminism is a Name for our moving/ movement into Metabeing. Given the conditions of the sadostate, the Moving that is feminism requires overcoming the possessed powers - engaging in battles of principalities and powers. This Battling is our great exorcism, and it is also our ecstasy, for it is the claiming of our principalities, the Naming/Actualizing of our powers. That is, it is creation, and it brings us to the entrance of the Realm of Pyrospheres. For Woman-kind must once again dis-cover Fire.

(*) Extraits de Pure Lust, Elemental Feminist Philosophy, Boston: Beacon Press, 1984, p. 2-4, 7-8, 154-155, 160-169, 194, reproduits ici avec permission.

VI

ENJEUX THÉORIQUES DES RECHERCHES SUR LA FEMME

LA SITUATION DE LA FEMME ET LES DÉFIS DE LA CIVILISATION UNIVERSELLE*

Jocelyn R. Beausoleil
Équipe de recherche FCAC
Département de philosophie
Université de Montréal

Je me propose d'examiner la situation de la femme dans la perspective des défis inhérents à l'avènement de la civilisation universelle. Afin de procéder à cet examen, je commencerai par porter un regard attentif sur deux choses qui, quoique différentes, ne sont pas absolument sans aucun rapport entre elles.

En effet, la situation de la femme peut d'abord se définir par le statut juridico-social qui régit la femme dans la société, que ce soit dans la société humaine prise dans sa généralité ou que ce soit encore dans une société humaine bien particulière. L'observation de ce statut n'est pas l'affaire du seul juriste, au sens le plus restreint du terme. Elle peut relever de la compétence du sociologue comme de tout analyste de la réalité sociale. Ce que couvre une telle observation, ce n'est pas seulement le champ de la législation, des codes de lois et des réglementations de toutes sortes, mais c'est également un "certain état d'esprit" qui pénètre comme une onde tout le tissu social et dont les effets peuvent se répercuter sans éclat, loin de toute source émettrice, entièrement et parfaitement identifiable. C'est ce que l'on pourrait, d'une part, appeler la "situation de droit" régularisant la condition des femmes.

Cependant, la situation de la femme peut aussi se comprendre par l'ensemble des problèmes que la femme, en tant qu'être humain universel, se trouve à affronter dans des conditions sociales spatio-temporellement déterminées.[1] Cet ensemble de problèmes se révèle très diversifié et s'étale selon une gamme de variations allant des nécessités immédiates de la survie matérielle à d'ambitieux projets de réalisation personnelle. Quand je parle d'ambitieux projets, je ne fais pas allusion à ce qui pourrait

sembler de la prétention, voire de la présomption, dans la perception de soi-même et de ses propres capacités. Je me réfère, au contraire, à un désir d'immortalisation qui habite tout être humain et qui est susceptible de le motiver dans l'accomplissement de certaines tâches. Par ailleurs, la réalisation personnelle que je vise ici n'est pas à comprendre comme une réalisation de soi purement individuelle, avec toutes les nuances de l'égoisme individualiste que cela peut comporter, mais comme une réalisation de soi qui est éminemment sociale, dans la mesure précisément où elle s'inscrit dans un contexte d'interrelations sociales auxquelles elle ne tourne pas le dos et qu'elle entend, à l'inverse, contribuer à développer. Il va de soi que le caractère des problèmes que rencontrent les femmes apparaît étroitement dépendant du degré de développement atteint par la société considérée, comme aussi de son insertion dans un processus historique qui à la fois déborde cette société et l'emporte par son mouvement. C'est ce que l'on pourrait, d'autre part, appeler la "situation de fait" contraignant la condition des femmes.

Par ailleurs, je voudrais insister sur les influences qu'ont l'une sur l'autre ces deux composantes majeures de la situation de la femme. Car il est aisé de voir que le statut juridico-social accordé à la femme peut lui causer toutes sortes d'ennuis et la placer conséquemment devant certains types de problèmes. Inversement, afin d'apporter des solutions aux problèmes que pose la condition féminine, le corps social peut être tenté de recourir à l'appareillage juridique. Ainsi, l'articulation de ces deux composantes majeures apparaît-elle dynamique. Et c'est justement par son jeu dynamique qu'elle peut prétendre à caractériser, dans sa totalité, la situation de la femme.

Quelle est donc alors, globalement, la situation de la femme, au moment même où nous nous entretenons de cette question? Je ne pense pas qu'il soit possible de répondre à cette question, ni même simplement d'amorcer un début de réflexion utile sur la situation étudiée, sans admettre au préalable qu'aucune société contemporaine ne forme, dans l'étroitesse

de ses frontières, une société uniquement centrée sur elle-même, c'est-à-dire encore une société qui soit à elle-même totalement suffisante. Par là j'entends que pour toute société, à la fois géographiquement et historiquement circonscrite, le centre de gravité se trouve, dans l'état actuel des choses, massivement hors d'elle-même. Disant cela, je ne me réfère pas expressément à ce que l'on pourrait appeler le statut politique international d'un État, quel qu'il soit d'ailleurs. Mais ce que je tente, pour ma part, de cerner comme problème décisif se situe sur un autre terrain, et surtout à un autre niveau, que les préoccupations qui viennent d'être tout juste évoquées. C'est pourquoi, afin d'éclairer ce point, j'aimerais encore faire remarquer que la question soulevée ici peut tout aussi bien interpeller, dans les mêmes termes, quiconque appartient au plus anciens États nationaux au monde comme aux plus jeunes d'entre eux.

Pour caractériser rapidement cette interpellation, je me permets de recourir à une observation de Heidegger touchant l'avènement de la civilisation universelle:

> La fin de la philosophie se dessine comme le triomphe de l'installation dirigée d'un monde scientifico-technique et de l'ordre social conforme à ce monde. Fin de la philosophie veut dire: début de la civilisation universelle fondée dans la pensée occidentalo-européenne.[2]

Avec l'avènement de ce qu'il est convenu d'appeler le "machinisme industriel", qui est d'abord apparu dans certaines parties de l'Europe occidentale au XVIIIe siècle et qui s'est ensuite répandu sur toute la surface de la planète, nous assistons à un phénomène sans précédent, par son envergure et par son importance, dans toute l'évolution de l'humanité. Au cours de ces trois derniers siècles écoulés, l'humanité a connu plus d'innovations technologiques qu'elle n'en avait connues durant trois millions d'années, soit depuis l'aube de l'hominisation. Nous nous trouvons donc non seulement face à l'accélération du processus historique, mais encore

et plus précisément devant quelque chose d'entièrement nouveau, c'est-à-dire de fondamentalement différent par l'immensité de sa dimension même et par la cadence insoutenable de ses mutations.

En conséquence, il devient manifeste que nous nous situons au moment où l'humanité se trouve engagée dans une transition la conduisant de la société mythico-traditionnelle à la société scientifico-technique.[3] Ce faisant, l'humanité s'achemine vers une forme de civilisation qualitativement autre que toutes les formes de civilisation déjà connues. Cette forme de civilisation jusqu'ici inédite, Heidegger propose de l'appeler la "civilisation universelle" (die Weltzivilisation). Il est à remarquer que cette civilisation universelle, pour s'être d'abord esquissée dans certaines parties de l'Europe occidentale du XVIIIe siècle, n'en est pas pour autant une simple généralisation empirique - une sorte d'expansion territoriale - de la civilisation occidentalo-européenne d'alors. La civilisation universelle a, au contraire, une dynamique qui lui est essentiellement propre. Cette dynamique fait d'ailleurs que la civilisation universelle est, au fond, aussi étrangère à l'homme dit occidental qu'à tout autre type d'homme. L'homme occidental n'a pu, en effet, jusqu'ici s'avancer vers la civilisation universelle et y accéder partiellement qu'en se dépouillant de certains aspects de ses traditions ancestrales et qu'au prix d'un douloureux arrachement à ce qu'il avait toujours été lui-même auparavant. De tout ceci, le "mal de vivre" si largement répandu aujourd'hui n'est encore qu'un bien pâle reflet. L'individu a été comme soustrait à l'empire du tribalisme où l'on vivait le cas par cas et où la justice était rendue de manière à chaque fois personnelle, pour être subitement plongé dans un monde où règne l'anonymat et où la justice ne peut exister qu'en prenant un visage impersonnel.

La civilisation universelle se développe, c'est-à-dire se constitue et se met en place, par l'effort et le travail de la rationalité scientifico-technique. La rationalité scientifico-technique n'est pas une

activité simplement parcellaire ou sectorielle, étroitement délimitée. Elle détermine plutôt, dans son principe même, l'architectonique de la civilisation universelle. Ceci veut notamment dire que la civilisation universelle tend de plus en plus à se conformer, tant au niveau de l'ensemble qu'au niveau du détail, aux impératifs de la rationalité scientifico-technique. Il s'ensuit donc la formation d'un ordre social qui, par approximations successives, adhère de plus en plus étroitement à cette rationalité. L'adhérence de l'ordre social à la rationalité scientifico-technique ne provient pas uniquement de l'exacerbation des représentations idéologiques, car alors cela résulterait simplement en une sorte de maquillage. Plus radicalement, cette adhérence obéit à une stricte exigence de fonctionnalité. Ainsi, sous l'impérieuse nécessité de rendre la société plus adéquate aux conditions environnantes produites par la rationalité scientifico-technique, les schèmes d'organisation sociale hérités de la tradition sont soumis à rude épreuve. C'est ce qui explique, en bonne part, que les représentations véhiculées par l'appareillage juridique apparaissent de plus en plus irréelles et comme déconnectées de la situation que les gens vivent réellement, de la situation dans laquelle ils sont effectivement plongés. Non seulement le recours à l'appareillage juridique - à l'ensemble des concepts qu'il met en jeu - ne nous aide guère à comprendre notre situation, mais encore il contribue à nous y empêtrer davantage. Nous nous retrouvons de plus en plus en présence d'institutions juridico-sociales qui, à une vitesse vertigineuse, se vident complètement de leur contenu, de leur substance, de leur signification. A cet égard, l'exemple le plus frappant est probablement celui du mariage. Autrement dit, la "situation de droit" reflète de moins en moins la "situation de fait". Et même si l'on admet que le droit n'a pas à traduire tout l'état de la société, qu'il comporte toujours nécessairement un aspect désuet et que, donc, il représente une sorte de sédimentation archéologique des valeurs sociales, il n'en demeure pas moins que l'état de choses que nous venons de rappeler offre des traits particulièrement accentués à notre époque.

Comment désormais s'orienter au milieu d'un ensemble d'institutions qui prend chaque jour davantage l'allure d'un champ de ruines? Il me semble que le meilleur outil que nous ayons, mais qui est aussi le seul dont nous disposions en fin de compte, soit le pouvoir de la rationalité, qui peut entre autres choses opérer sous la forme de l'analyse rationnelle de la situation donnée. Dans un monde où les repères traditionnels disparaissent, s'effacent, s'estompent, il ne nous sert à rien d'en appeler à des solutions réflexes, dont on sait déjà pertinemment qu'elles ne fonctionnent plus. Il nous faut absolument inventer à partir de notre situation. Mais ceci, encore une fois, n'est possible qu'en prenant appui sur une analyse rationnelle de cette même situation. Les femmes - comme les peuples - n'ont d'avenir que si elles développent leur rationalité, que si elles en font l'application et en maîtrisent la puissance. Pour les femmes, dans la situation qui est devenue la leur partout où que ce soit, alors que s'édifie le monde scientifico-technique, il y a une urgence, c'est la conquête de la rationalité. Pourtant, il faut tout de suite dissiper une équivoque, car affirmer que les femmes ont à conquérir la rationalité scientifico-technique, cela ne peut aucunement signifier, comme le voudrait une certaine conception de la prétendue nature féminine, que les femmes soient en droit et en fait démunies de toute rationalité. Ce que vise ici la "conquête de la rationalité", c'est à proprement parler la transformation des rapports que les femmes entretiennent, de manière traditionnelle, avec la rationalité.

Aussi, lorsque je parle de l'urgence d'effectuer la conquête de la rationalité, je désigne en fait la nécessité qui s'impose aux femmes d'investir massivement l'appareil scientifico-technique. S'il devait, un jour, se présenter aux femmes la possibilité d'infléchir le processus de la rationalité scientifico-technique dans un sens qui soit plus le leur que celui des hommes - dans un sens qui corresponde davantage à leur manière d'être que nous ne le voyons maintenant, ce ne pourrait être que de cette façon, et jamais en restant tout simplement au dehors ou à l'écart.

En effet, si la subordination de la femme par l'homme repose historiquement, de toute origine, sur le recours à la supériorité de la force physique, alors il n'est d'autre choix pour les femmes que de réduire l'importance de la force physique, jusqu'à lui faire atteindre une signification tendanciellement nulle dans la constitution de la civilisation. Et ceci, l'expérience nous le montre déjà, n'est possible que par le développement croissant et l'intensification soutenue de réseaux relationnels organisés par la rationalité scientifico-technique. Je ne pense pas qu'adresser aux femmes un discours fait uniquement de complaisance - d'une complaisance empreinte de la condescendance la plus éhontée - soit le plus grand service à leur rendre. La féminolâtrie, c'est-à-dire l'idolâtrie de ce que pourrait être "le féminin" dans son unicité intégralement pure, de ce que pourrait représenter "la féminité" suivant une certaine vision idyllique de l'altérité radicale, de ce que pourrait faire "la femme" enfin parfaitement conforme à sa différence irréductible, ne constitue après tout qu'un autre moyen, qu'un moyen de plus, pour enclore les femmes dans une sorte de contre-culture perpétuellement marginalisée. Je suis d'avis qu'il est de beaucoup préférable, et singulièrement plus honnête, de les placer franchement devant les tâches qui les attendent. Un homme, je veux dire ici un être humain qui ne soit pas une femme, peut-il apporter son concours à de pareilles tâches, sans apparaître immédiatement suspect? Je crains qu'il ne soit pour le moment impossible de répondre de manière tout à fait satisfaisante à une pareille question et qu'il vaille mieux, par conséquent, relancer l'enquête plus avant afin d'acquérir quelque lumière supplémentaire.

Qu'en est-il donc, traditionnellement, des rapports entre la femme et la rationalité? S'il y a une manière traditionnelle de concevoir ces rapports, c'est bien celle qui nous présente la femme et la rationalité comme étant irrémédiablement inconciliables et comme formant une antithèse absolument insurmontable. Il faut dire que cette manière de concevoir les rapports entre la femme et la rationalité ne nous a jamais rien

appris sur ce qu'est réellement la femme en elle-même. Elle est bien plutôt révélatrice de la conception que les hommes se sont faite des femmes et aussi de la représentation qu'ils se sont donnée de leurs relations aux femmes. C'est pourquoi convient-il plutôt de comprendre que, sous l'action contraignante de la conception traditionnelle de la féminité, la rationalité des femmes a été systématiquement occultée par un processus, historico-socialement mis en oeuvre, d'amputation et d'atrophisation de leurs facultés. Ce serait une entreprise très vaste et hors de proportion que de se lancer dans une étude de toute la littérature pertinente à ce sujet. Je me contenterai de renvoyer ici à une sorte de "document" pouvant servir de "révélateur" de l'état d'esprit dont je viens tout juste de faire mention.

Il s'agit d'un texte de Jacques-Vincent Delacroix, Avocat au Parlement de Paris, extrait d'un ouvrage qu'il publiait en 1778 sous le titre Réflexions philosophiques sur l'origine de la Civilisation, et sur les Moyens de remédier à quelques-uns des abus qu'elle entraîne:

> Tant qu'il [c'est-à-dire l'homme] n'eut que les forêts pour habitations, les fruits sauvages pour nourriture, ses jouisssances furent aussi innocentes que passageres [sic]; la femme était pour lui, ce qu'est la fleur pour les papillons qui la caressent tour à tour de leurs aîles [sic].
> Mais lorsqu'un sentiment plus tendre, plus exquis, l'unissant plus étroitement à elle, la mit sous sa garde; lorsqu'il s'engagea à la nourrir, à la défendre, à partager avec elle la sollicitude maternelle, elle devint comme son champ, son bien, sa propriété, et elle dut être également sacrée pour l'étranger qui n'eut plus de droit sur elle.
> Voilà donc deux propriétés nouvelles pour l'homme social; mais elles enfanteront deux crimes inconnus aux sauvages: le vol et l'adultere [sic]. De ces deux crimes sont nées les deux premieres [sic] Loix [sic] prohibitives, qui, après s'être établies par la force, se sont consolidées par la raison; elles ont encouragé les défrichemens [sic], augmenté la population, et changé peu-à-peu [sic] l'aspect de la terre.[4]

Il va de soi que ce récit de l'origine de la civilisation est proprement fantastique, imaginaire. Sa valeur ne réside pas dans le fait qu'il nous apprenne quoi que ce soit de vérifiable sur l'origine réelle de la civilisation. En revanche, un tel texte est instructif sur la façon dont l'homme, l'être humain mâle, recourt à l'affabulation pour expliquer et aussi, en un certain sens, pour justifier le genre de relations qu'il entretient effectivement avec la femme, l'être humain femelle.

Tout d'abord, en un instant complètement hors du temps, il n'y a qu'innocence et fugacité dans les relations entre l'homme et la femme. L'homme se comporte vis-à-vis de la femme exactement comme le papillon butinant la fleur. L'un et l'autre y trouvent ensemble agrément et délassement. Puis, sans transition, survient tout à coup la chute dans l'histoire. Il est à noter que la chute dans l'histoire s'accompagne d'un sentiment remarquable par son caractère tendre et exquis. Toutefois, cette chute dans l'histoire est en même temps une prise de possession de la femme par l'homme, puisqu'elle devient sa propriété. La relation que l'homme entretient avec la femme se compare dorénavant à celle de l'agriculteur avec son champ - avec ce champ qu'il cultive, qu'il travaille et qu'il retourne en tout sens, qu'il ensemence et soigne afin d'en tirer du fruit. La propriété de la terre et la propriété de la femme sont les deux propriétés fondamentales qui différencient l'homme social de l'homme d'avant la société. Elles sont également à l'origine des deux premières lois prohibitives qui se sont d'abord établies par la force et qui se sont ensuite consolidées par la raison, c'est-à-dire par la raison légitimatrice après coup du fait accompli.[5] Il importe d'insister sur ce dernier aspect de la vision de l'auteur qui fait maintenant ressortir l'importance décisive de la volonté de domination, car il semble avoir lui-même oublié qu'il s'agissait au tout début du processus de socialisation, selon la fiction évoquée, d'un sentiment tendre et exquis. Enfin, ces deux formes de propriété sont associées à la civilisation agricole qui, ainsi que l'on sait, se signale par le recul considérable de la forêt primitive et par la brusque accélération de la croissance démographique.

Il faut dire que ces traits caractérisent ce que je propose d'appeler la société mythico-traditionnelle et qu'à ce titre ils caractérisent aussi ce qu'est historiquement la société moderne jusqu'à ce qu'elle soit entraînée de manière irréversible dans la tourmente du "machinisme industriel". C'est ainsi que la femme a toujours été, et cela encore jusqu'à maintenant, dépossédée d'elle-même au sein de la société, dans l'exacte mesure où elle était appropriée par l'homme. Or cette appropriation de la femme par l'homme, si elle correspond aux nécessités et aux servitudes de la société mythico-traditionnelle, devient fort problématique, et surtout dysfonctionnelle, dans une société qui se transforme en vue de répondre aux impératifs de la rationalité scientifico-technique. Nous nous trouvons là, en effet, face à la survivance d'un comportement archaique dont l'opportunité ou la raison d'être ne peut pas être déduite de la rationalité scientifico-technique.

Pour bien faire ressortir ce point, je rappellerai ici l'argumentation à laquelle recourt John Stuart Mill dans son ouvrage de 1869 intitulé The Subjection of Women, lorsqu'il dénonce incidemment la loi de la servitude, inhérente à l'institution matrimoniale traditionnelle, comme étant un anachronisme dans les moeurs, c'est-à-dire encore le vestige d'un ordre social désormais périmé:

> La loi de la servitude dans le mariage est une contradiction monstrueuse de tous les principes du monde moderne, et de toute l'expérience par laquelle ces principes ont été lentement et péniblement élaborés. C'est l'unique cas, maintenant que l'esclavage des nègres a été aboli, où un être humain dans la plénitude de toutes ses facultés est livré à la pitié sensible d'un autre être humain, dans l'espoir naif que celui-ci usera de son pouvoir uniquement pour le bien de la personne qui y est soumise. Le mariage est la seule servitude réelle reconnue par notre droit. Il ne reste plus d'esclaves de par la loi, à l'exception de la maîtresse de chaque maison.[6]

Ainsi, le fait de continuer à organiser les relations entre l'homme et la femme suivant un tel principe d'appropriation, qui en est aussi un de domination et de servitude, constitue une sorte de fossile vivant, une anomalie, dont la disparité choquante ressort clairement une fois qu'il est mis en perspective avec tous les autres comportements régis par les principes dont se réclame le monde moderne.

Or il peut être éminemment préjudiciable au développement d'une société de maintenir en son sein une forme d'institution donnée, qui devient chaque jour de moins en moins adéquate à la totalité de ses éléments constitutifs et qui en entrave conséquemment le fonctionnement harmonieux. La réforme de l'institution en cause peut alors procéder de l'intérêt bien compris de cette société. Car, enfin, le corps social doit tendre à être le plus possible en accord avec lui-même, si tant est qu'il adhère vraiment aux principes qu'il dit avoir fait siens. Dès lors, si la libre disposition de soi-même est tenue pour universellement légitime et posée au fondement de l'ordre social moderne, il apparaît inconséquent et indéfendable qu'une partie de la population - les femmes - soit, sans la moindre justification, soustraite à ce régime légal. Lorsque je parle ici d'ordre social moderne, j'ai à l'esprit une forme d'organisation sociale issue des principes éthiques et politiques formulés dans le sillage du rationalisme des Lumières. Et, en ce sens, il peut arriver que ce qui nous est contemporain ne soit pas toujours conforme à ce que devrait être un ordre social moderne, dans la mesure où la situation que nous vivons présente des aspects ou encore reflète des attitudes qui proviennent d'une forme antérieure d'organisation sociale. C'est pourquoi la situation faite aux femmes amène à se demander si, à la limite, la société moderne elle-même ne pourrait pas, comme telle, être menacée d'une dangereuse régression ou, à tout le moins, d'un effritement de sa cohésion interne. Par ailleurs, la réforme des relations institutionnelles entre les hommes et les femmes par l'application du principe d'égalité aurait, de surcroît, le mérite de contribuer à l'éducation éthique de tout le genre humain dans son ensemble. En effet, dès que l'on a reconnu que le principe de la subordination d'un

sexe à l'autre est constitutivement malsain pour la société, il faut admettre que toute modification apportée au régime des relations entre les sexes dans le sens d'une élévation de sa "qualité éthique" doit entraîner des conséquences bénéfiques pour tous les individus qui sont appelés, à un moment ou à un autre de leur vie, à entrer dans le circuit de pareilles relations.

D'après John Stuart Mill, le régime de l'inégalité entre les deux sexes est en contradiction avec les premiers principes de la justice sociale. Ces principes de justice sociale, auxquels il se réfère ici, lui viennent de la conception moderne de l'éthique et de la politique. Suivant cette conception, c'est la conduite d'un individu, et sa conduite seule, qui lui donne droit au respect; ou, en d'autres mots, ce n'est pas ce qu'un individu est, suite à sa naissance par exemple, mais bien ce qu'il fait, c'est-à-dire son mérite, qui fonde sa prétention au pouvoir et à l'autorité. Il est bien certain que faire appel à la notion de mérite pose effectivement des problèmes insistants, car l'on pourrait toujours y soupçonner l'instauration subreptice de quelque méritocratie pernicieuse. Mais peut-on recourir à un autre terme pour nommer ce qui rend digne de la considération et de l'estime? Cependant, il n'est pas indifférent que ce mérite repose sur l'effort et le travail véritables, plutôt que sur la simple complaisance de la courtisanerie la plus veule et la plus futile. Il est non moins certain, par ailleurs, qu'il est en fin de compte impossible de contourner entièrement ce que l'on pourrait appeler l'instance de la reconnaissance sociale, c'est-à-dire le fait que ce qui constitue le mérite soit l'objet d'une sorte d'évaluation sociale, partant que ce qui est jugé méritoire soit à chaque fois dépendant d'un ensemble de représentations sociales fort complexe. Nous entrevoyons ici de très épineuses questions touchant la validité du jugement social et l'évolution possible de la société vers une maturité toujours plus grande l'amenant à évaluer les choses et les comportements selon d'autres critères que les intérêts les plus grossiers. Néanmoins, l'on est fondé à dire que pour

rendre les relations institutionnelles entre les sexes conformes aux principes de la justice sociale, toute réforme devrait substituer à la domination s'appuyant sur la force, telle qu'avalisée par la tradition, la saine compétition pour l'excellence. D'aucuns pourraient se sentir gênés par l'évocation de la compétition pour l'excellence et y déceler un dangereux préjugé élitiste. Pour ma part, je veux bien qu'on suspecte d'impureté certaines formes reçues de l'excellence. Toutefois, je vois mal comment l'on pourrait résolument faire l'éloge de la médiocrité et la proposer sans tressaillement en modèle pour l'édification du plus grand nombre. Ce qu'il nous faut poursuivre, c'est une excellence qui soit le résultat de l'ouverture toujours mieux assurée des conditions de compétition. Ainsi, dans la persepctive ici définie, tous les individus devraient avoir l'honnête opportunité de faire valoir leurs compétences, afin que l'on puisse attribuer aux plus aptes les fonctions sociales qu'ils sont en fait le plus à même d'accomplir. Il n'est pas très difficile de faire admettre que c'est là un programme politique qui n'est pas encore pleinement réalisé, mais il devrait être tout aussi aisé de faire accepter qu'un tel programme est le seul vraiment digne de notre pleine adhésion.

La question de l'admissibilité universelle des femmes à toutes les tâches sociales en est, avant tout, une de justice. Même si la société pouvait, en toute hypothèse, être organisée de telle façon que la participation des femmes n'y soit pas rigoureusement indispensable, la question de leur égal droit éthique à l'autodétermination demeurerait entière. Il est contraire à la justice - à la justice conçue dans son principe philosophique - que la femme en tant qu'être humain ne dispose pas du droit de se choisir, c'est-à-dire du droit de décider par elle-même de sa destinée. La recherche de l'épanouissement personnel, dans les limites qui la rendent compatible avec le respect d'autrui, constitue quelque chose d'à la fois imprescriptible et inaliénable pour tout être humain. C'est de cette façon, et de cette façon seulement, que la femme peut enfin accéder à une situation où lui revienne l'entière responsabilité de

soi-même. Pour la femme, comme pour tout être humain, il n'y a pas d'autonomie possible sans la prise en charge de sa personne. La femme ne peut revendiquer la liberté qu'à la condition d'assumer pleinement sa destinée. Mais faut-il encore que la femme en ait raisonnablement la capacité, la capacité légale comme la capacité sociale. Le droit comme tel n'a pas à disparaître purement et simplement, mais il doit être développé de manière à ce que nous ne nous retrouvions pas dans la civilisation universelle avec un système juridique complètement désuet. La "situation de fait", quoique sa dynamique fasse éclater le cadre juridique, ne se substitue jamais totalement à la "situation de droit", sans plus, ne serait-ce que du simple fait de la vie en société. La nécessité qui apparaît maintenant, c'est que la "situation de droit" devienne, progressivement si l'on veut, mais le plus promptement possible, davantage compatible avec la "situation de fait", en allant notamment dans le sens d'une plus grande autonomie de la personne.

Je rejoins ainsi Marie-Thérèse Meulders-Klein, lorsqu'elle conclut que c'est "à la découverte d'une nouvelle civilisation que nous devons nous consacrer".[7] C'est pourquoi incombe-t-il à la société, ici et maintenant, de mettre en place et d'assurer les conditions indispensables à l'accomplissement personnel de la femme. Toutefois, il revient à la femme, et à la femme seule, de déterminer ce que doit être pour elle l'accomplissement personnel. Il ne saurait donc être question de minimiser en quoi que ce soit l'importance des revendications sociales et la nécessité des luttes politiques. Néanmoins, il peut être utile, et même indispensable, de rappeler l'axe essentiel suivant lequel doivent s'organiser ces revendications et ces luttes. Ce n'est pas tout de se lancer dans l'action, encore faut-il que cette action ait un sens, une orientation, une direction qui vienne supporter les efforts déployés et leur conférer la cohérence en fonction des objectifs recherchés. Or il me semble que toutes ces revendications et toutes ces luttes, si légitimes soient-elles, ne sauraient raisonnablement espérer réussir sans la sérieuse prise en compte des défis que pose l'avènement de la civilisation universelle.

NOTES:

(*) Le texte qu'on va lire a fait l'objet de plusieurs versions successivement remaniées. Il a d'abord donné lieu à un exposé portant sur "La condition de la femme au Québec" dans le cadre du cours PDG-6003: Psychosociologie de l'éducation au Département des sciences de l'éducation de l'Université du Québec à Trois-Rivières, les 22 et 29 septembre 1983. Il a ensuite été repris sous le titre "La signification de l'égalité en regard de la situation de la femme à l'âge de la civilisation universelle" dans une intervention au Département de philosophie de l'Université de Montréal le 15 décembre 1983, devant une équipe de recherche sur Les théories de l'égalité et les problèmes philosophiques de la condition féminine. Il a de nouveau été présenté comme une communication libre ayant pour titre "La revendication d'égalité des femmes et la rationalité de la civilisation universelle" le 9 mai 1984, à l'occasion du 52e Congrès de l'Association canadienne-française pour l'avancement des sciences tenu à l'Université Laval de Québec. Il a enfin été prononcé sous la forme d'une conférence intitulée "La situation de la femme et les défis de la civilisation universelle" le 25 novembre 1984, lors de la quatrième séance plénière du VIIIe Colloque interdisciplinaire de la Société de Philosophie du Québec tenu à l'Université de Montréal. Le texte a encore une fois été revu avant la publication.

1. Le fait de considérer la femme en tant qu'être humain universel signifie que les problèmes que vit la femme sont vécus par un être humain, et cela absolument.

2. Martin Heidegger, "La Fin de la philosophie et la tâche de la pensée", dans Questions, recueil IV, Paris: "Classiques de la philosophie" (Éditions Gallimard), 1976, p. 117-118 (traduction légèrement modifiée).

3. L'on pourrait aussi, entre la société mythico-traditionnelle et la société scientifico-technique, considérer une autre forme de société, qui soit en quelque sorte intermédiaire, la société historico-juridique. Sorte de charnière, la société historico-juridique, apparue avec les premières organisations urbaines de la très haute Antiquité, assurerait la jonction entre les deux formes décisives et extrêmes. Elle permettrait également l'articulation des deux formes les plus durables dans le processus de développement de la civilisation. Cependant, il convient de remarquer que la société historico-juridique ne constitue nullement par elle-même une forme pure de société, par suite de ce qu'elle conserve en elle de nombreux traits qui lui viennent de la société mythico-traditionnelle et qu'elle ne fait encore que préfigurer certains des traits de la société scientifico-technique sans les pleinement réaliser. C'est pourquoi, dans le cadre de

la thèse ici exposée, et aussi afin de la faire mieux ressortir, il semble suffisant, et même préférable, de s'en tenir au contraste entre les deux formes les plus clairement distinctes.

4. Jacques-Vincent Delacroix, Avocat au Parlement de Paris, Réflexions philosophiques sur l'origine de la Civilisation, et sur les Moyens de remédier à quelques-uns des abus qu'elle entraîne, à Amsterdam; et se trouve à Paris, chez Le-Jay, Libraire, rue Saint-Jacques, au grand Corneille, 1778, p. 22 (Paris, Bibliothèque Nationale, Imprimé R. 19509).

5. La "raison" à laquelle se réfère Jacques-Vincent Delacroix n'est absolument pas à confondre avec ce qui a été désigné plus haut comme la rationalité scientifico-technique de la civilisation universelle. Il s'agit plutôt chez lui d'une conception mystique de la raison consistant finalement à identifier cette dernière à la puissance divine, c'est-à-dire à la raison légitimatrice de toutes choses.

6. John Stuart Mill, The Subjection of Women, Londres: Longmans, Green, Reader, and Dyer, 1869, p. 147 (traduction proposée).

7. Marie-Thérèse Meulders-Klein, "Les aspects juridiques des violences à l'égard des femmes au sein de la famille", dans Association pour les Nations Unies, Les violences à l'égard des femmes: problème de société? (colloque du 26 février 1981), Bruxelles: Vander, 1982, p. 72.

FEMINISM AND POLITICAL CHOICE: ON THE SIGNIFICANCE OF SEXUAL FOR POLITICAL PHILOSOPHY

Lynda Lange
Arctic Institute of North America
Université de Calgary

The impact of feminism on political philosophy is so extensive as to be almost total, since it has criticized and called into question virtually all of the most basic concepts and distinctions of progressive political thought, both liberal and Marxist. We need not bother here with consciously conservative thought, since we may assume that it is opposed to deep change in the identity and role of women. Feminist ideas took their initial inspiration approximately equally from liberal and materialist thought. As a result, feminism was disowned by both at first, and is now claimed as a true daughter by both. In reality, feminism cannot be tacked on as a late amendment by any otherschool of thought. Although we should be conscious of an intellectual debt to some schools of thought more than others, we have criticized them all, and are in process of developing new theory.

It is the impact of "feminism" rather than of "sexual equality", which will ultimately be discussed, because the concept of equality is itself proving to be inadequate for feminist thought and practice. I want to explain all this by starting with the problem of equality, then briefly explaining the deeper feminist criticisms of theory, concluding with my own view of some of the challenges that constructive, as opposed to critical, feminist theory now faces.

I

Feminism is a social phenomenon that presently ranges across the whole political spectrum from the far left, to contemporary neo-classical liberalism. The unique political content of feminism, therefore, as it

is revealed in practice, seems to reduce to the abstract ideal that women should participate fully and equally with men in whatever is considered important in a given social framework. However, this seems to rob feminism of most of its ethical stature. Equality within a nation or community is incompatible with most social systems presently in existence. Therefore, if the equality of women and men were to come about without other forms of social change, it would be limited by the various forms of social and economic inequality which are part of the structure of existing systems, not to mention the lack of any significant degree of liberation. In other words, women would end up as unequal to each other as men presently are, with all the antagonisms between female groups that that entails.

Most of the current practice of feminism takes its inspiration from the liberal ethical ideal of the equality of persons. This ideal began its modern overthrow of traditional and hereditary privilege, by winning political rights for males with property, which, in theory at least, any male could acquire. This was considered, quite rightly at the rime, to be a revolutionary breakthrough for rationality. Once this breakthrough occurred, there was a gradual expansion of its scope of application over the next several hundred years, first to all white males (propertied or not), then to males of all races, and to women. This increase in scope of application did not require the development of fundamentally new theory. It only required the on-going process of poiting out the arbitrary nature of the exclusions.

Sexual equality is the highest point of development of this ideal, since with the inclusion of women, everybody is finally included in the concept, if not in the practice, of this political ideal. To political philosophers, therefore, it should not be surprising that it is the idea of sexual equality which reveals the ultimate inadequacy of the liberal ideal of equality most thoroughly. By this I mean the inadequacy of

the results, in both theory and practice, in the light of its own apparent ethical inspiration. Since obviously we are not descriptively equal, i.e. the same, I take it for granted that equality is a normative ideal, having to do with the proper relations and treatment of persons as members of the social order. The problem is that in spite of a vast literature about equality, and even though it has been the official ideology of liberal democracies for some time, every characterization of it seems to have some disadvantages for some groups. This is especially true when it comes to women. There is not as yet anything approaching a satisfactory scheme for ending the oppression of women, framed in terms of equality.

So long as the scope of the concept of equality was incomplete, and the ramifications of its practice untried, it was possible to propose new characterizations of it that would carry society forward to a greater degree of equality than before. Thus classical liberalism moved to reform liberalism, when it was apparent that abstract, though equal, legal and political rights could not by themselves budge such inequities as entrenched economic inequality, or racial and cultural oppression. It has long been acknowledged that the particulars of certain cases, such as being born into poverty, or lacking education, require some different (i.e. unequal) treatment, in order to give more people "a fair chance". Now the elaboration of the specific needs of particular groups seems to be endless. This is all done in the name of equality, because equality is at present a political "success word". As suggested earlier, this is theoretical patchwork. Now that the right to equality in principle includes everyone, there are endless piecemeal attempts to make it work by and for various groups--women, gays, handicapped people, ethnic groups, aboriginal people, etc... In fact, at the time of writing, we are caught in a backlash against what is called "excessive government spending" and too much state intervention. As we know, the moment these piecemeal attempts to ameliorate the inadequacy of formal equality are lessened, inequality automatically asserts itself and begins to increase.

However, even as the attempts to find the means to realize equality in practice have become more and more complicated, a long look at developments in the last 60 years suggests that the progress of equality has in reality been stalled. Women, for example, have had equal political rights in various parts of the world for 50 - 60 years now. There have been steady gains in the area of equal legal and property rights. The principle, at least, of equal access to jobs and professions is now not only widely accepted as legitimate, but even proclaimed as public policy in most socialist countries, and now in Canada and the U.S.A. as well. Yet women do not feel, and are not, close to equal to men in society. Their overall share of economic and political power has barely increased, and for the slight shift of women into positions of some power, the overall balance of power in society is no more equal than it was decades ago.

The analysis of the theoretical inadequacy of the concept of equality for women will lead us quite naturally to the deeper criticisms feminism has made of political philosophy.

So far as equality is concerned, there is vast disagreement among philosophers as to the respects in which people ought to be equal, and what type or amount of this counts as genuine equality. In this complexity of dealing with a great variety of needs and circumstances, it is easy to lose sight of the fact that "equality" means "sameness" in some respects or others. Admittedly there are many respects in which people are the same. The equal legal and political rights we have so far acheived are in fact progress over what proceeded them. However, the limitation on equality is that it can never extend <u>beyond</u> the sameness of persons. If persons are unalterably different in ways that affect the entire course of their lives, what then? For women are unalterably different from men, with respect to their part in reproduction. Their experience of reproduction is very different, and from a biological point of view, their investment of physical energy is far greater. This is not

the whole story, however, since it is probably the case that their experience of many things is very different from that of men. This difference is so important when it comes to reproduction because reproduction is a material and objective necessity in all human society. It follows that if reproduction is not to be socially rewarded then it has to be exploited and coerced in various ways, because it must occur. Women are unalterably more different from men, than any group of men is different from any other group of men, racially, culturally, or otherwise. That is why women are the limiting case for equality. The liberation of women cannot consist in their being treated the same as men, not even in the entended reform liberal sense of "equal treatment", wherein extra assistance is given to some who are considered disadvantaged in the labour market.

Daycare centres, maternity leave, affirmative action, etc., are all designed to "even the odds" with men, so to speak. This is the attempt to create "economic woman", to stand beside economic man as an equal. But we already know that the economic man is a hollow man, a genderless being, strictly speaking, whose reproductive activity never interferes with his economic motivation. Only a woman who is not only childless, but never pregnant, can manage that. Communities as a whole cannot manage it without opting for extinction. The treatment of women in society with respect to reproduction must go beyond the sort of social program designed to result in equal outcomes in the labour market for various groups. So long as female reproduction remains ultimately a personal and private responsability, women will be on the one hand still exploited by society, and on the other hand compelled to suppress and deny a good part of the inherent dynamic of their experience. In other words, they will remain both physically and mentally oppressed - controlled and defined by forces opposed to the participation in power of women <u>as women</u>, and not just the power of women insofar as it is indistinguishable from that of men, and separable from distinctively female activity.

II

In the 1970's, feminist political theorists began looking for the tools of analysis that would enable them to give a full account of the experience and situation of women, as women were becoming conscious of it. Liberal thought seemed to fit some aspects of women's situation. Marxist and socialist thought seemed for a while to fit most aspects of it. But very soon all the loose ends and uneasy applications of old theory began to give way to much more fundamental criticism. The very endeavour of political theory, or political economy, as it has been understood, is now challenged by feminist criticism, because feminist criticism attacks the basic distinctions which are meant to separate the scope of political theory from other forms of discourse.

For each distinction, one side of the dichotomy is what was up to now the sphere in which political discourse was considered appropriate. This was also considered the sphere of the highest form of human activity and discourse. "The political" was the public, and not the private; the state, and not the family; the institutional and official, and not the spontaneous conformity of individuals to more hidden structures. In the non-materialist tradition of theory, one quite literally could not speak on a theoretical level about anything specifically female, that is, anything that women could not, in theory at least, share with men. One therefore could not speak seriously about the oppression of women.

The materialist tradition of theory is apparently more open to a wider range of factors that might properly be the subject of theory. Yet the basic theory of history set up doctrinal distinctions which did the same thing to women as non-materialist theory. The "motor of history" (once again, the uniquely human) was said to be the productive transformation of nature into objects for use and exchange, and not "mere" reproduction; it was the economic and material, and once again not the personal.

Restricting one's discourse to one side of these dichotomies did not permit a full account of the oppression uniquely suffered by women, and thus also did not permit a full critical response in action. In fact, many feminist thinkers believe that it did not permit the central features of women's oppression to be exposed to full criticism, because they think the central features have to do with the form of the family and/or with female reproduction. A review of the feminist criticism of these distinctions makes the problem clear.

The distinctions between the personal and the political, and the private and the public, did not allow the articulation of women's oppression, because the word "oppression" was not supposed to apply in the sphere of personal and private relations. Difficulties and suffering in these relations where by definition personal and private problems, to be dealt with alone, or with doctors, or social workers, or priests. In attempting to resolve these problems, the relation of inequality between women and men could not itself be examined, only the failure of individuals to come to terms with it. Even misery of epidemic proportions could be, and was, interpreted as the widespread failure of individuals to fulfill their "proper roles". But with the growth in the consciousness of men that a great deal of their misery was shared by most women, and was not uniquely personal, systematic connections began to be discovered between the imbalance of social and economic power between women and men, and the locus of the suffering of women in personal and private life. Individual men are not the cause of the oppression of particular women, but they are the enforcers, unless they make enormous conscious effort not to be. The familiar slogan, "the personal is political", is with good reason the one most frequently inscribed on the banner of feminism to borrow an image of Marx.

Of course feminists were quick to emphasize that the family could not be considered a private sphere quite distinct and apart from the state. It is relatively easy to have it accepted that the legal structure

of the family is related to, and largely determined by, the needs of the state. This connection has been well demonstrated by feminists. There is a deeper criticism, however, which is still resisted fiercely, which is that the form of the family is far more than its legal structure, and that this "more" is still structural, and not just the idiosyncratic personal relationships of the individuals involved in a particular nuclear group. Women cannot escape very much of the oppression they experience within the home, by the simple device of avoiding a legal ceremony of marriage. In fact, considerably more than that may be done without affecting the basic realities of a women's life very much. The revision of marriage law helps to make change in the unofficial structure of home and family more possible - it is by no means the sum of that change.

This criticism of feminism is part of general critical analysis that non-official, customary, or ideological relations between men and women can be as powerful, or even more powerful, oppressive structures than official institutions. This type of critical analysis is not unique to feminism, but characteristic of it, and very highly developed by it. It comes with the insistence that these insights be incorporated into any theory that claims to be at all comprehensive.

Feminists who are socialist or Marxists have criticized the fundamental Marxist distinction between productive and non-productive labour, and also added to the criticism of the distinctions between economic base and superstructure, or between material and ideological forces. So far as the oppression of women is concerned, Marxism greatly underestimated the strength of customary structures in the relations of women with children and men. This happened because it was not recognized that the care of dependent children represented reproductive relations and reproductive labour with a basic dynamic of its own about as powerful as the basic dynamic of productive relations. The structure of reproductive relations is every bit as objective, and therefore material, as productive relations are. It is not a matter of personal choice, any more than productive

relations are matter of personal choice. It is just as easy, for example, for the occasional individual to escape the immediate oppression of reproductive relations. Child care, which reproduces not just an organism, but a person with all the linguistic, social, productive and reproductive skills of the culture, is hardly less basic and material to human progress than auto production, or even food production.

Distinctions such as these were meant to define what political and economic thought are about, i.e. the public sphere, the state, official institutions, and economic production. Feminist thinkers realized that on these terms women were not merely excluded from participation, but defined out of existence as specifically female actors in the areas of social life where power is exercised. Of course a few individual women have entered these areas of activity, but only by firmly separating them from everything about themselves that is distinctively female. Men, on the other hand, to a large extent realize their manhood in these same areas of activity.

Thinking down the slalom course created by these basic concepts and distinctions was presumed to be what it means to be rational and theoretical about politics, economics, or history. As a result, women who attempted to respond from the fullness of their experience as women, were necessarily seen to be irrational or irrelevant. But this presumption about theory is now challenged. Women have brought to the light aspects of their experience which they insist must be figured into the equation.

Having asserted that the uniqueness, or specificity, of women must be figured into the equation, I must now concede that I do not think that the specificity of women actually determines more than the most general goal of feminism. This goal is to end the exploitation and domination of women by men which is joined to women's specificity. But the form this liberation will take is still far from clear, and it should be no surprize that the evolution of theory and practice has its growing pains.

From a theoretical point of view, I think many of the apparent contradictions in feminism are due to a confusion between individual interests and collective interests. This in turn is in large part due to the historical fact that feminism is most far advanced in countries known as liberal democracies. The dominant ideology is individualist, yet the women's movement depends on consciousness of what women suffer in common. As a result, it manifests both an individualist and a collectivist tendency.

The individualist tendency, taken to its logical extreme, results in the demand for individual women of as much access as individual men to whatever powers and privileges are mainstream. Rights of equality are asserted, which are generally rights of individual self-development, or rights to equal access to various mainstream fields of endeavour. As we have seen, these demands are in themselves non-revolutionary, because the basic structure of economic and political inequality for the population as a whole, are unthreatened. In practice these rights become the equal rights with men to exploit and oppress others, or to be exploited and oppressed, as the case may be. Equivocation between collective and individual interests allows individualist feminists to use the common suffering of women for mere opportunistic rhetoric.

The collectivist tendency, taken to the other extreme, results in the view that women and men as members of sex groups, are locked in antagonism with each other, perhaps irretrievably. On the level of theory, it is the view that this antagonism is literally due to their specific differences. From this it seems to follow that the only good feminist is female, and that individual women owe their allegience to the collective of women before all else. From there it is only a small jump further, in some quarters, to reverse sexism -- the view that women are superior to men. What is usually meant by this is the claim that women are <u>morally</u> superior to men, especially in the areas of personal relationships, sexuality, and child care. This tendency is undeniably radical, but, I

suggest, no more satisfactory than extreme individualism. Between these two extremes, the majority of feminists maintain a thoughtful and difficult balance in practice.

The dilemma of feminism, caught between two opposing tendencies, is another illustration of the absolute necessity for feminism to develop new theory. We have already looked at the inadequacies of individualism. As to collectivism, history has surely demonstrated that the original inspiration of social movements can be jeopardized by narrow and unreflective dedication to collective goals. In the case of extreme collectivism, it is respect for individuals as persons, female or male, which is to a large extent the inspiration of feminism, which is in danger of descending to rhetoric.

This contradiction between individualism and collectivism is not unique to feminism, but feminism may have a unique contribution to make to the transformation of theory and practice to get beyond it. Transformation is possible, I believe, because this is a contradiction in the true Hegelian-Marxist sense. Individualism and collectivism conflict with one another in some ways. In other ways they reinforce and inspire one another, because each is a foil for the inadequacies of the other, and each has an important value to offer. The solution will not consist in opting exclusively for the one or the other, as we have known them, accepting their well-known shortcomings as a form of strong medicine, distasteful but necessary for social progress. It is their on-going interaction which will help to create a better politics.

The reason feminism may play a key role in this change is the same specifically female part in reproduction which has been the uniquely female area of oppression. On account of reproduction, neither individualism nor collectivism, as they are usually understood in theory, fit the interests of women. It may be observed that neither one in its extreme form fits the interests of men very well either, but this is much more

intangible. With women, reproduction is an actual material impediment to the adoption of either one of these types of political ideology. I have explained why I think this is the case for individualism. The remainder of my remarks will be devoted to the area of feminist collectivism. This is the most important area for a critique right now, because this is where fundamentally new thought and practice are presently developing.

The rhetoric of collective interest, which comes to us from Marx, was meant to be a strong antidote to the poison of the market form of indivualism, i.e. the war of every man against every man. The working class, he maintained, could not overthrow the ruling capitalist class unless and until its members understood their collective interest and identified their personal interest with it. Otherwise they would continue to be bought and sold piecemeal, and whether they successfully raised their individual price or not, their fundamental exploitation would remain. The same may be said of women.

In the rhetoric of collectivity, the interests of warring classes are absolutely opposed -- it's a fight to the extinguishment of the ruling class. Some feminists have in fact transferred this rhetoric to the conflict between women and men, speaking about absolutely fundamental division and hostility between the sexes, in virtue of their sex itself. However, when I look at the basic logic of collectivity, it seems to me that women in themselves cannot ultimately be a collective in this sense, in spite of having some features of a collective.

A true collective interest is first of all more than an interest in common. Even extreme individualists have interests in common, while they adopt an attitude of hostility to the very idea of collective interests. They remain in competition with everyone, including each other, and remain unequal, regardless of what interest in equal rights they may share. To be useful, I think the term "collective interest" implies for

one thing that the realization of the interest for each individual absolutely depends on its realization for all. Obviously, social revolution by the working class fits this model. So does national or cultural self-determination.

The identity of members of the ruling class, for example, is purely a matter of their relation to private property, and nothing inherent in them as individuals. The elimination of the ruling class from the community is therefore a coherent collective goal, which requires the elimination of that relation. Something analogous is true of national or cultural domination. It makes logical sense to aim at expelling all foreign oppressors from the community, regardless of what practical difficulties may be involved.

However, the identity of males as males is neither purely relational, nor superfluous for the perpetuation of a community. What the working class and national or cultural groups have in common, which is not shared by women as a group, is that they are naturally reproductive. Women and men, taken separately, are not.

Of course I am aware that some women would deny this. There is feminist separatism, in several different schools. One is a counter-cultural approach, wherein women have their own community within the larger community. Of course they are not really independant of the larger community, merely sexually and socially isolated from it. For purposes of theory, therefore, this cannot be considered a self-reproducing community. Nor does it fit with any hopes for a world community.

Another form of separatism is technological. It is based on the technological possibility that the part in reproduction of women and men can be equalized by such means as test-tube babies. There has also been a non-separatist version of the technological solution, which proposes means to liberate women from their femaleness so they can associate with

men as perfect equals. However, it is hard to know if this is liberation or the ultimate in sexism, wherein applied technology would follow old theory in eliminating all importance from the female category. A second concern is that the use of such technology for massive social change might require such an immense bureaucratic intervention in the lives of individuals, that the result could hardly be called liberation. Even if this could be avoided, a third concern is that, in a world harassed by periodic economic recession, do we want to tie our liberation to the provision of expensive technology?

From the point of view of political choice, it seems to me that, given the actual diversity among people -- sexually, racially, and culturally -- progress toward greater liberation and genuine democracy will mean accomodation of differences, rather than strenuous efforts to make people more the same. As feminist thinkers have come to the belief that the specificity of women must be acknowledged and valued, rather than eliminated or somehow compensated for, many have turned away from technological visions to a humanistic appreciation of reproductive values.

This attitude, however, seems to me to be ultimately incompatible with the attitude of women's collective interest in fundamental antagonism with the interest of men. Furthermore, so long as we reject technological solutions, reproduction actually requires the cooperation of men, and therefore men must be included in our constructive vision of the future. This should not be taken too literally in the present context. I do think that feminist strategy still requires many exclusively female groups, and may do so for some time.

Let me elaborate a little further on why reproduction is an impediment to the adoption of either individualism or collectivism as we have known them so far. By "reproduction", I mean not only biological reproduction, but also the whole process of rearing a dependant individual to have the skills and responses needed to be a member of a community.

The unique demands of reproduction in this sense cannot be fully expressed either as an individual or as a collective interest. While the task may be humanly gratifying, it is not one that can be done successfully solely as an act of self-interest or self-development. Some of the new appreciation of female reproduction tends in this direction. But raising children really is not like studying philosophy, or having a garden, or whatever else one might do for pleasure or self-development. The patience of those who raise children comes from the hope of what the child will become as an adult. What the child becomes is not primarily someone who meets the wishes or needs of its early care-givers. A child becomes a member of a community. At the same time, child care has a personal and particular element not fully accounted for in terms of collective interest either. Although reproduction in the wide sense stipulated involves labour on the part of adults, it involves at the same time particular, personal, relationships. Without raising any questions about instinct or nature, we may observe that this personal and particular facet of child care has so far foiled every historical attempt to establish actual collective raising of children.

But whether it had done this or not, or whether or not we think that it is a necessary feature of child-care, the present focus on reproduction and reproductive values in the women's movement emphasizes this aspect anyway. It is the absolute value of persons above economic growth, "progress", the aggression/defence of the nation state, or anything else. It is the awareness of the non-abstract continuity and connectedness of life.

I am attempting to spell out what I see as some of the theoretical implications of the present direction in the women's movement. A commitment of women to liberation in the relations of reproduction, as in those of production, suggests that feminism may have a unique contribution to make to a new synthesis of individualism and collectivism, for the formation of truly liberating and democratic communities. To accomplish

this, old theory which conflates "man" and "human" must be completely disassembled. The challenge which faces feminist thinkers is to develop new theory which includes the specificity of women, and which is at the same time universal theory.

RELATIONS HOMMES-FEMMES
LES RÉVOLUTIONS ARISTOTÉLICIENNE ET CARTÉSIENNE

Prudence Allen
Département de philosophie
Université Concordia

Il y a actuellement en philosophie un nouveau domaine de recherche que l'on peut appeler simplement "La philosophie de l'homme et de la femme". Un nouveau domaine? Il s'agit en fait d'un domaine qui a une histoire longue et imposante et dont l'origine remonte à l'époque où les philosophes pré-socratiques s'interrogeaient sur leur propre identité. On peut regrouper leurs réflexions en quatre vastes questions:

1 - Dans quelle mesure est-ce que le mâle est 'opposé' à la femelle?
2 - Quel est le rapport entre la contribution de la mère et celle du père dans la génération et leur identité sexuelle de femme et d'homme?
3 - Est-ce que la sagesse de l'homme est la même que celle de la femme? Sinon en quoi diffèrent-elles?
4 - Est-ce que la bonté de l'homme est la même que celle de la femme? Sinon en quoi diffèrent-elles?

Presque tous les philosophes pré-socratiques se sont posé durant les VIe et Ve siècles avant J.C. au moins l'une, et souvent plusieurs, de ces questions.[1] Et ce cadre conceptuel d'origine grecque est encore valable aujourd'hui pour les recherches sur la philosophie de l'homme et de la femme.

Je disais donc en commençant que la philosophie de l'homme et de la femme constituait un nouveau domaine d'études mais j'ajoutais, paradoxalement, qu'il s'agissait en fait d'un thème qui remontait aux racines pré-socratiques de notre héritage philosophique occidental. Il faut chercher la solution de ce paradoxe dans les deux tournants décisifs qui marquent l'histoire de la philosophie occidentale: la révolution aristotélicienne et la révolution cartésienne. Mais avant d'essayer de comprendre

ce paradoxe, il faut commencer par placer dans une perspective historique ces deux très importantes révolutions de la pensée concernant le concept de la femme en relation avec le concept de l'homme.

Après que les pré-socratiques aient, en quelque sorte, "préparé la scène pour la discussion" en posant les questions essentielles, Platon a présenté la première articulation d'une théorie sur l'identité des sexes en répondant à ces quatre questions.[2] On trouve, dans La République, cette remarque qui est au centre même de l'argumentation de Platon:

> S'il apparaît que [le sexe mâle et le sexe femelle] ne diffèrent que par le fait que la femelle porte et le mâle engendre, alors nous pouvons dire que, en ce qui concerne notre propos, aucune preuve n'a encore été avancée selon laquelle la femme serait différente de l'homme.[3]

Platon en concluait que l'identité de la personne résidait dans l'âme et non pas dans le corps. Par conséquent, l'âme est une entité qui n'a pas de sexe, qui peut être réincarnée aussi bien dans un corps mâle que dans un corps femelle; elle est donc de même nature chez l'homme et chez la femme. On peut formuler ainsi les réponses de Platon aux quatre questions fondamentales des pré-socratiques: (1) Les femmes et les hommes ne sont pas opposés mais semblables. (2) En ce qui concerne l'identité sexuelle de l'homme et de la femme, on ne peut pas tirer de conséquences significatives basées sur le corps et la génération. (3) La sagesse de l'homme est la même que celle de la femme. (4) La vertu de l'homme est la même que celle de la femme. On retrouve ici les deux célèbres concepts d'égalité et de différenciation et on peut résumer ainsi la théorie de Platon: les femmes et les hommes sont égaux parce qu'il n'y a pas entre eux de différence philosophiquement significative. Cette déclaration représente la première articulation d'une théorie d'une unité sexuelle - ou d'une théorie unisexe - dans l'histoire de la philosophie de la femme et de l'homme.

Aristote, lui, a défendu un autre argument, très différent de celui de Platon. Il a déclaré que, philosophiquement, il y avait une différence significative entre les hommes et les femmes et que les hommes n'étaient pas les égaux des femmes, mais leur étaient supérieurs. On peut donc considérer Aristote comme à l'origine de la théorie de la polarité des sexes, de la même manière que Platon est à l'origine de la théorie de l'unité des sexes. La clé de la philosophie d'Aristote est sa théorie de l'unification de l'âme et du corps et son affirmation que, à cause d'un manque de chaleur dans son corps, la femme est incapable de fournir la semence pour le foetus dans la génération:

> Le mâle et la femelle se distinguent par une certaine capacité et incapacité. Le mâle est ce qui est capable de fabriquer, de façonner, de répandre le sperme en qui est le principe de la forme... La femelle est ce qui reçoit le sperme, mais est incapable de le façonner ou de le répandre.[4]

Les réponses d'Aristote aux quatre questions pré-socratiques sur l'identité des sexes peuvent donc se formuler ainsi: (1) La femme est opposée à l'homme en tant que contraire ou manque. (2) L'incapacité de la femelle à fournir la semence dans la génération est à la base de son infériorité vis-à-vis du mâle. (3) Cette incapacité chez la femelle est la conséquence d'un "défaut de formation" dont la conséquence ultérieure est que les capacités de raisonnement de la femme ne sont pas aussi développées que celles de l'homme et que, par conséquent, la femme n'est pas sage de la même manière que l'homme. (4) La conséquence ultime de cette déficience est que, ne pouvant pas atteindre à la sagesse pratique en faisant appel à sa faculté de raisonnement discursif, la femme n'est pas bonne de la même manière que l'homme.[5]

Durant les années suivantes de l'histoire de la philosophie occidentale - de l'époque de Platon et Aristote, au milieu du Ve siècle av. J.C. jusqu'au IVe siècle ap. J.C. - on assiste à un mouvement de va-et-vient entre ces deux théories de l'unité des sexes et de la polarité des

sexes, sans qu'aucune ne parvienne à prédominer dans la pensée. Les péripatéticiens, les épicuriens, les nouveaux-pythagoriciens, les stoiciens et les néo-platoniciens ont tous réfléchi à l'une ou l'autre des quatre questions essentielles sur l'identité des sexes proposées par les pré-socratiques.[6] Mais aucun d'entre eux n'a poussé sa réflexion au-delà des limites déjà établies par les deux fondateurs, Platon et Aristote.

Il a fallu attendre le Ve siècle pour que l'histoire de la philosophie de l'homme et de la femme fasse un bond dans une nouvelle direction grâce aux questions théologiques posées par saint Augustin. Une des conséquences logiques de la théorie d'Aristote sur la polarité des sexes était la croyance qu'au moment de la résurrection des corps elles ressusciteraient dans des corps d'hommes étant donné que les femmes n'étaient qu'un résultat défectueux de la génération. C'est ce que critique particulièrement saint Augustin dans La Cité de Dieu:

> Il y en a qui croient que, à la résurrection, tous les êtres humains deviendront des hommes et que les femmes perdront leur sexe... Quant à moi, je pense que sont beaucoup plus raisonnables ceux qui croient que l'un et l'autre sexe demeurera au moment de la résurrection.[7]

Cette affirmation théologique de saint Augustin, selon laquelle les femmes et les hommes gardent leur identité sexuelle au ciel, a comme conséquence philosophique l'idée que les femmes et les hommes sont différents de façon significative mais qu'ils sont aussi égaux dans l'état de perfection. Saint Augustin n'a pas poussé les implications philosophiques de sa réflexion et ne les a pas appliquées à l'existence humaine; pour décrire la femme et l'homme sur la terre, il a simplement présenté un mélange des théories de l'unité des sexes et de la polarité des sexes.[8]

C'est seulement au XIIe siècle, 700 ans plus tard, que la théorie de l'identité des sexes a reçu une articulation philosophique. Hildegarde de Bingen, en effet, dans Causae et Curae, a présenté une théorie philosophique qui démontre rationnellement que les femmes et les hommes sont

différents de façon significative mais égaux. On peut la considérer comme la fondatrice de la théorie de la complémentarité des sexes. Ses arguments sont basés sur une théorie médiévale selon laquelle les humeurs, les éléments et les traits de caractère sont liés les uns aux autres. On peut formuler ainsi ses réponses aux quatre questions des pré-socratiques. (1) Les femmes et les hommes sont opposés dans la mesure où ils se complètent, selon les rapports différents qu'ils entretiennent avec les éléments: l'homme est comparable à l'élément le plus élevé, le feu, et à l'élément le plus bas, la terre, alors que la femme est comparable aux deux éléments intermédiaires, l'air et l'eau. (2) Les parents contribuent de manière également importante à la génération; le père dépose une semence froide, la mère la réchauffe et la fortifie, et Dieu lui donne une âme. (3) Les femmes et les hommes ont une sagesse qui est complémentaire: ils ont tous les deux les mêmes aptitudes à la connaissance, mais le contenu de cette connaissance peut être dans une certaine mesure sexuellement différencié. (4) Les femmes et les hommes ont tous les deux les mêmes aptitudes à la vertu, mais certains de leurs choix peuvent varier, étant donné la nature différente de l'homme et de la femme. Par exemple, la femme, qui a par nature plus de maîtrise sur elle-même, peut décider d'obéir à un homme par choix et non parce qu'elle serait d'une nature plus dépendante.[9]

L'exemple suivant illustre la tentative d'Hildegarde pour développer cette philosophie d'un juste équilibre entre l'homme et la femme. Après avoir décrit le type idéal de l'homme en qui l'élément du feu qui lui est propre est balancé par la présence de l'élément naturel propre à la femme, l'air, elle conclut:

> Les hommes possèdent une habileté et une sagesse dont la merveilleuse maîtrise provient de l'élément féminin, car les femmes possèdent une intelligence pleine de bons sens.[10]

Il faut noter que, quand elle a énoncé cette théorie de la complémentarité des sexes - basée à la fois sur l'égalité et la différentiation des sexes

- Hildegarde était tout autant limitée par sa compréhension médiévale du cosmos que Platon, dans son énoncé sur l'unité des sexes, avait été limité par la théorie métaphysique de la réincarnation et qu'Aristote, dans sa théorie sur la polarité des sexes, avait été limité par une mauvaise compréhension biologique du système reproductif de l'être humain. Mais, même si ces fondateurs des trois principales théories sur l'identité des sexes dans l'histoire de la philosophie ont été limités dans les détails qu'ils donnaient pour confirmer leurs théories respectives, les théories elles-mêmes restent encore valables aujourd'hui, dans leurs lignes générales. Et, en s'appuyant sur ces théories, on peut donner ces trois réponses alternatives aux deux questions-clés. (1) Y a-t-il, philosophiquement parlant, des différences significatives entre l'homme et la femme? (2) Un sexe est-il supérieur à l'autre, ou bien est-ce que les femmes et les hommes sont fondamentalement égaux en dignité et en valeur humaine?:

	Égalité	Différenciation
Unité des sexes	oui	non
Polarité des sexes	non	oui
Complémentarité des sexes	oui	oui

La première fois que l'une de ces trois théories est devenue prédominante dans l'histoire de la pensée occidentale correspond à ce que j'appelle la révolution aristotélicienne. Cette révolution s'est produite en liaison avec trois événements historiques, qui ont trouvé leur plein épanouissement au XIIIe siècle: (1) Le soudain afflux des arguments aristotéliciens à travers le monde latin grâce aux traductions et aux commentaires. (2) L'intégration de la réflexion aristotélicienne sur la polarité des sexes grâce aux traités philosophiques de Moise Maimonide, d'Albert le Grand et de saint Thomas d'Aquin. (3) L'institutionnalisation de l'étude d'Aristote dans l'Université de Paris et dans quarante autres universités fondées et développées au siècle suivant.[11]

La première conséquence de la révolution aristotélicienne en ce qui concerne la philosophie de la femme et de l'homme a été que la théorie

de la polarité des sexes s'est trouvée intégrée au coeur même du système universitaire, et spécialement dans les facultés de médecine, de théologie et de droit de Paris. A la même époque, l'entrée à l'Université de Paris a été interdite aux femmes. Le fait que, historiquement, les femmes et les hommes étaient perçus comme égaux à la fois dans la tradition platonicienne de l'unité des sexes et dans la tradition de l'union des monastères de moines et de moniales a amené la théorie d'Hildegarde sur la complémentarité des sexes. D'un autre côté, l'exclusion des femmes de l'Université de Paris et de presque toutes les autres universités européennes importantes, est consistante avec les déclarations philosophiques sur la polarité des sexes, à savoir que les femmes sont différentes des hommes et inférieures aux hommes de façon significative.

Une deuxième conséquence de la révolution aristotélicienne a été que dans la faculté des arts, ou plus simplement en philosophie académique, la logique aristotélicienne a été introduite au centre même de la réflexion philosophique. Ainsi limitée par ce cadre, la philosophie s'est concentrée sur la définition des espèces et a exclu toute réflexion sur la différenciation entre le mâle et la femelle. Aristote avait écrit dans le livre X de sa Métaphysique: "On pourrait se demander pourquoi la femme ne diffère pas de l'homme en tant qu'espèce".[12] Il concluait que c'était parce qu'ils avaient la même forme que la femme et l'homme appartenaient à la même espèce. Par conséquent, une philosophie fondée sur la logique aristotélicienne ne considère que l'être humain en général et non pas ce qui pourrait différencier le mâle de la femelle.

Cette seconde conséquence de la révolution aristotélicienne a donc un côté ironique. Bien que la théorie même d'Aristote sur l'identité des sexes défende la polarité des sexes, sa logique, elle, part d'une prémisse cachée qui conduit à défendre la théorie de la neutralité des sexes. Selon cette théorie, les différences entre les femmes et les hommes ne sont pas philosophiquement significatives, et donc on fait autant allusion

aux femmes qu'aux hommes quand on parle de l'homme en tant qu'il appartient au genre humain. Par conséquent, il n'est pas surprenant qu'à la faculté des arts de l'Université de Paris, l'établissement d'une philosophie académique appuyée sur la logique aristotélicienne conduise au fait que l'étude de la femme et de l'homme n'est pas considérée comme un sujet d'étude philosophique. La révolution aristotélicienne a eu donc ce résultat ironique: alors que la réflexion d'Aristote sur la polarité des sexes a été incorporée dans les facultés de théologie, de médecine et de droit, sa réflexion sur la neutralité des sexes a été incorporée dans la philosophie académique.

Au XIVe siècle, dans le contexte de l'humanisme italien, est apparu un nouveau développement dans l'histoire de la philosophie de l'homme et de la femme, à l'appui de la théorie de la complémentarité des sexes. Bien qu'inorganisé, ce mouvement marquait une volonté pour définir les femmes sur une base d'égalité et de nette différenciation sexuelle, engagées avec les hommes dans des discussions philosophiques. Mais ce mouvement se manifeste en dehors des structures universitaires d'une philosophie académique, par exemple chez des écrivains comme Boccace, et il se prolonge dans la tradition humaniste avec des écrivains comme Christine de Pisan et Marguerite de Navarre.[14] Cependant on ne peut pas considérer ce mouvement comme une révolution, car il n'a pas eu d'effet institutionnel durable sur le développement de la philosophie occidentale.

A la même époque, au XVe siècle, un philosophe du nom de Heinrich Cornelius Agrippa avança pour la première fois une nouvelle théorie sur l'identité des sexes. Dans un texte intitulé <u>De la supériorité de la femme sur l'homme</u>, Agrippa défend la différence significative entre la femme et l'homme et la supériorité de la femme.[15] Cette théorie n'est, en fait, que le reflet inversé de la théorie d'Aristote sur la polarité des sexes et je l'appellerais simplement "la polarité inversée des sexes".

Cette théorie ne provoqua bien sûr aucune révolution dans la pensée, en partie parce qu'elle resta, comme les nouvelles articulations sur la complémentarité des sexes, en dehors de tout cadre académique.

Après la révolution aristotélicienne, le second mouvement de pensée qui a produit une révolution dans l'histoire de la philosophie de l'homme et de la femme a eu lieu au XVIIe et au XVIIIe siècles et a eu pour origine la philosophie de René Descartes. Le concept-clé qui a donné son impulsion à cette révolution est celui de la priorité absolue donnée à la raison dans la vie humaine et l'affirmation subséquente que la faculté de raisonner est la même chez l'homme et chez la femme. La philosophie cartésienne présentait donc un nouveau cadre permettant de défendre à la fois la théorie de l'unité des sexes et celle de la neutralité des sexes. Cet appel cartésien à la raison développait une réflexion sur l'égalité des femmes et des hommes sans avoir recours à la notion métaphysique platonicienne d'une âme capable de réincarnation. Ce mouvement philosophique insistait simplement sur le fait que ce qui rendait l'identité humaine remarquable c'était la faculté de raisonner et par conséquent, que tous les êtres humains, qu'ils soient du sexe masculin ou du sexe féminin, possédaient tous également le même potentiel.

Le philosophe cartésien qui a poussé le plus loin les conséquences de cette théorie est Poullain de la Barre. Dans un texte important publié en 1673 et intitulé De l'égalité des deux sexes, il déclare:

> Si cet homme estoit Philosophe, il trouveroit qu'il y a des raisons Physiques qui prouvent invinciblement que les deux Sexes sont égaux pour le corps et pour l'esprit.[16]

En s'aidant d'une distinction cartésienne entre la coutume et la raison, Poullain de la Barre démontre avec vigueur que toutes les théories sur la polarité des sexes sont basées sur des habitudes qui se sont développées pour le bénéfice particulier des hommes plutôt que pour celui des femmes.

Faisant appel à la raison, en tant que guide plus sérieux, pour rejeter la coutume, il déclare que tous les domaines intellectuels et manuels devraient être ouverts également aux hommes et aux femmes. On peut ainsi résumer ses réponses aux quatres questions pré-socratiques: (1) Les femmes et les hommes ne sont pas opposés mais semblables parce qu'ils partagent la même faculté de raisonner. (2) La contribution différente de la mère et du père dans la génération n'a pas de conséquence significative pour l'identité des sexes. (3) La sagesse de l'homme est la même que celle de la femme. (4) La vertu de l'homme est la même que celle de la femme. Avec ces réponses, Poullain de la Barre présentait la première nouvelle reformulation systématique de la théorie de l'unité des sexes depuis Platon.

Le mouvement vers un raisonnement cartésien défendant l'unité des sexes continua à s'étendre, de la France à l'Angleterre, par l'intermédiaire d'écrivains comme Margaret Cavendish ou Mary Wollstonecraft. Il pénétra aussi dans des cercles plus populaires, à travers par exemple le Gentleman's Journal de 1692 ou le Lady's Journal de 1693.[17] Mais, parallèlement à cette popularisation de la théorie cartésienne de l'unité des sexes en dehors de la philosophie académique, on assistait à un renforcement de la théorie de la neutralité des sexes à l'intérieur des frontières universitaires. Les fondements aristotéliciens de la neutralité des sexes se trouvaient naturellement solidifiés par la mise en valeur cartésienne du raisonnement mathématique. La philosophie académique s'appuyait plus que jamais sur une théorie de l'identité humaine qui ne laissait aucune place à l'étude des différences entre les femmes et les hommes; elle était totalement centrée sur "l'humain", et sur ce que la raison, quand elle était libérée des contingences corporelles, pouvait révéler de la condition humaine. Par conséquent, la révolution cartésienne eut pour effet, en ce qui concerne la philosophie occidentale, d'encourager la prédominance de la théorie de l'unité des sexes et la théorie qui en découle de la neutralité des sexes.

Nous pouvons maintenant revenir au paradoxe que nous avions souligné au début de cette étude. J'avais parlé de l'apparition d'un "nouveau domaine philosophique" - celui de la philosophie de la femme et de l'homme - mais j'avais ajouté qu'il s'agissait, en fait, d'un domaine qui avait "une histoire longue et importante". Il faut comprendre comme suit ce paradoxe. Depuis la révolution cartésienne, qui trouvait elle-même ses premières racines dans l'institutionnalisation de la logique aristotélicienne comme méthode propre à la philosophie, toute étude académique sur la condition humaine avait exclu toute référence à des différences entre les femmes et les hommes. On peut donc aujourd'hui regarder la philosophie de la femme et de l'homme comme un nouveau domaine d'étude, si l'on considère que l'histoire de la philosophie académique n'a commencé qu'au XIIIe siècle avec l'Université de Paris. Mais, d'un autre côté, si l'on revient aux racines même de la philosophie occidentale, c'est-à-dire à ses origines grecques et médiévales, on verra que la philosophie de la femme et de l'homme a été étudiée, d'une manière ou d'une autre, avant le XIIIe siècle par presque tous les philosophes qui ont réfléchi sur l'identité humaine. La philosophie de la femme et de l'homme ne fait donc que retourner à sa position originale de prééminence dans l'histoire de la philosophie, en retrouvant sa place au coeur même de la philosophie académique.

En conclusion, j'aimerais ajouter que ce déplacement de la philosophie de la femme et de l'homme de l'extérieur vers l'intérieur du système philosophique institutionnel marque une importante percée dans le développement de la philosophie académique. La nouvelle intensité et la subtilité que les philosophes académiques spécialisés pourront apporter dans leurs réponses aux quatre anciennes questions des pré-socratiques permettront certainement de comprendre d'une manière nouvelle les "relations hommes-femmes". En outre, on posera de nouvelles questions spécifiquement liées à la situation du XXe siècle. Ces nouveaux développements permettront enfin d'autres révolutions dans la réflexion philosophique sur l'identité des sexes.

NOTES:

1. On pourra trouver une analyse détaillée des philosophes Anaximandre, Pythagore, Héraclite, Parménide, Anaxagore, Empédocle, Aspasie, Protagoras, Gorgias, Prodicos, Hippocrate et Démocrite dans mon livre à paraître prochainement The Concept of Woman: The Aristotelian Revolution (750 B.C. - 1250 A.D.).

2. Platon n'était pas tout à fait consistant dans ses réponses. C'est à un niveau cosmique, en comparant le lien entre l'identité des sexes et les concepts métaphysiques de forme et de matière, qu'il a articulé sa théorie sur la polarité des sexes. Voir The Concept of Woman, op. cit., Chapitre IB.

3. Platon, Republic, dans The Collected Dialogues of Plato (New York, Pantheon Books 1961), 454 c-e.

4. Aristote, Generation of Animals (Cambridge, Mass., and London, Harvard University Press, and William Heinemann, Ltd., 1943), 765 10-18.

5. Pour une analyse détaillée de la théorie d'Aristote, voir The Concept of Woman, op. cit., Chapitre II.

6. Pour des détails sur les théories des philosophes Speusippe, Xénocrate, Périction, Théano, Théophraste, Epicure, Chrysippe, Mélissos, Arésas, Myia, Cicéron, Lucrèce, Philon, Sénèque, Pline le Vieux, Musonius Rufus, Épictète, Plutarque, Juvénal, Marc-Aurèle, Galien, Plotin et Porphyre voir The Concept of Woman, op. cit., Chapitre III.

7. Saint Augustin, The City of God Against the Pagans (Londres et Cambridge, Mass., William Heinemann, Ltd. et Harvard University Press, 1966), XIII, 19.

8. Pour une analyse détaillée de la théorie de saint Augustin sur l'identité des sexes, voir The Concept of Woman, op. cit., Chapitre III.

9. Pour une analyse détaillée de la théorie d'Hildegarde de Bingen, voir The Concept of Woman, op. cit., Chapitre IV.

10. Hildegarde de Bingen, Heilkunde (Causae et Curae), Salzburg, O. Muller Verlag, 1972, p. 140.

11. Pour une analyse détaillée sur l'institutionnalisation de la pensée aristotélicienne voir The Concept of Woman, op. cit., Chapitre V.

12. Aristote, Metaphysics, dans The Basic Works of Aristotle (New York, Random House, 1941), X9, 1058 29-31.

13. Voir Boccace, The Decameron, (New York et Scarboro, Ontario; A Mentor Book, 1982.

14. Voir Christine de Pisan et Marguerite de Navarre, The Heptameron (Londres, H.G. Bohn, 1855).

15. Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim, On the Superiority of Woman over Man (New York, American News Company, 1873).

16. Poullain de la Barre, De l'égalité des deux sexes, Discours physique et moral (où l'on voit l'importance de se défaire des préjugés), (Paris, chez Jean Du Puis, 1673), p. 7 (Aiii).

17. Marie Louise Stock, Poullain de la Barre: A Seventeenth Century Feminist, PhD Dissertation, Columbia University, 1961.

ÉGALITÉ ET DIFFÉRENCE DES SEXES

CONFÉRENCE DE CLÔTURE

LES FINS PHALLOCRATIQUES DE ROUSSEAU

Sarah Kofman
UER Philosophie
Université de Paris-I
(Panthéon-Sorbonne)

Cela est bien connu: de façon générale Rousseau fait un appel massif à la Nature, à la bonne mère Nature. C'est toujours en son nom qu'il argumente. De même qu'il s'identifie à sa mère qui est morte en lui donnant le jour, qu'il tente de prendre la place de celle qu'on ne peut suppléer, de lui redonner vie en devenant à son tour femme et mère; de même il s'efforce de parler à la place de la Nature, la mère commune, plus ou moins forte elle aussi; car sa voix, ses cris ont été étouffés par la philosophie au goût du jour qui règne dans les villes, c'est-à-dire par une culture artificielle et falsificatrice.

Rousseau seul, dans ce siècle dépravé, semble avoir entendu sa voix et ses appels, s'être porté à son secours pour la défendre contre les philosophes à la mode, ces alliés et complices des femmes, les citadines, totalement dénaturées: en effet, de femmes, celles-ci n'ont plus que le nom, car elles sont devenues des poupées, des marionnettes, affublées d'un sexe bâtard. Elles ne sont plus femmes puisqu'elles refusent d'accomplir leur seul et unique devoir: celui d'être des mères: "Les femmes ont cessé d'être mères; elles ne le seront plus; elles ne veulent plus l'être". Devoir sur lequel repose toute la famille et le bon ordre moral de la société: "Qu'une fois les femmes redeviennent mères, bientôt les hommes redeviendront pères et mères".

Un seul devoir certes mais fondamental et d'où découlent de multiples conséquences: Rousseau prétend en effet en déduire toute une caractéristique, toute la constitution physique et morale des femmes et toute une éducation pour être conforme à la nature, celle-ci devrait être radicalement différente de celle des hommes. La téléologie naturelle, et elle seule, justifierait toutes les inégalités du développement, toutes

les dissymétries mises au compte de la différence sexuelle. Dans la mesure pourtant où cette dissymétrie, comme toujours, joue en faveur du sexe masculin, on peut se demander si la bonne mère Nature ne sert pas de couverture, si les fins de la nature ne dissimulent pas les fins de l'homme (Vir) dont les injustices et les violences se trouveraient ainsi fondées en raison.

Certains textes de Rousseau lui-même ne sont pas loin de le reconnaître. Dans l'Entretien sur les romans qui précède la deuxième édition de La Nouvelle Héloise il écrit en effet: "Soyons justes envers les femmes; la cause de leur désordre est moins en elles que dans nos mauvaises institutions". Ces fragments sur les femmes, son essai inachevé sur les Événements importants dont les femmes ont été la cause secrète accusent les hommes d'avoir empêché les femmes de gouverner et par là même d'accomplir tout ce qu'elles auraient pu faire, que ce soit dans les domaines politique, moral ou littéraire. Partout la loi du plus fort a permis aux hommes d'exercer sur les femmes une véritable tyrannie, les empêchant de manifester leurs véritables vertus: "Toute proportion gardée, les femmes auraient pu donner de plus grands exemples de grandeur d'âme et d'amour de la vertu et en plus grand nombre que les hommes n'ont jamais fait si notre injustice ne leur eût ravi avec leur liberté toutes les occasions de les manifester aux yeux du monde". "Si les femmes avaient eu autant de part que nous au maniement des affaires et aux gouvernements des empires, peut-être auraient-elles poussé plus loin l'héroisme et la grandeur du courage et s'y seraient-elles signalées en plus grand nombre".

Le conte drôlatique la Reine fantasque, sur le mode comique, montre que les hommes excluent toujours les femmes du pouvoir et préfèrent le plus insensé des hommes, voir un animal "un singe ou un loup" à la plus sage des femmes, qui doit toujours obéir à leurs volontés.

Ce n'est peut-être pas hasard si de tels écrits sont restés à l'état de fragments, sont considérés comme "mineurs" et la plupart du

temps négligés. C'est que, de façon massive, et en particulier dans La lettre à d'Alembert et dans L'Émile (textes où il est le plus "dur" avec les femmes, alors que, dans La Nouvelle Héloise il esquisse un geste réparateur), Rousseau tient un tout autre langage, celui de la "Nature" qui souscrit bel et bien au discours phallocratique le plus traditionnel. En effet, au moment même où il prétend parler au nom de la Nature, s'élever contre les philosophes et leurs préjugés, il ne fait que répéter le discours philosophique le plus éculé, symptomatique des préjugés masculins, trop masculins. Entre autres, celui d'Aristote qui prétendait, évidemment, lui aussi, tenir un discours neutre, et objectif, et fonder sur une hiérarchie ontologique naturelle une hiérarchie intellectuelle, morale et politique. Au sommet de la hiérarchie, la divinité; puis le philosophe, et les hommes en général; la femme, elle, vient seulement après l'enfant de sexe masculin, mâle en puissance, sinon en acte, tandis que, de par son sexe elle reste affligée toute sa vie d'une "infériorité indélébile", elle est et restera un "mâle mutilé", voire un "monstre", un écart de la nature, un mâle manqué.

Il répète donc, à sa manière, le discours d'Aristote et aussi celui de la Bible, qui pour émaner d'une autre tradition n'en est pas moins théophallocentrique.

Donc, dans le Livre V de l'Émile, il prétend se livrer à une déduction rationnelle des caractères, de la constitution, des devoirs et de l'éducation des femmes. Argumentation, en réalité, on ne peut plus sophistiqué où la pseudo-voix de la Nature se fait l'avocat des préjugés rousseauistes. Ainsi, de façon symptomatique, la question des femmes et de leur éducation est abordée seulement au Livre V. Dans cette fiction théâtrale qu'est L'Émile, il n'est accordé à la femme qu'un seul acte de la pièce et le dernier. Geste emblématique de la subordination de la femme, ce sexe faible, ce deuxième sexe, au sexe fort prototype de l'humanité

qui sert seul et toujours de référence. Geste qui répète celui de la création divine où la première femme est tirée de la côte du premier homme, dérive de lui et est créée pour lui.

"Il n'est pas bon que l'homme soit seul; je lui ferai une aide semblable à lui" (Genèse, livre 2, 18). "Il n'est pas bon que l'homme soit seul, Emile est homme; nous lui avons promis une compagne, il faut la lui donner" (Livre V de l'Emile).

L'Emile, ce roman de l'éducation, se propose une recréation de la femme qui parachève la création divine. Une éducation appropriée conforme à la nature, devrait engendrer une femme - actuellement introuvable, sinon dans quelque mythique réserve naturelle non touchée par la civilisation - sage et parfaite, Sophie, c'est-à-dire une femme qui sache demeurer dans les limites que la nature lui a assignées, à la place qui convient à son sexe, subordonnée à celle de l'homme, seul roi de la création. Sophie, et non plus Eve ou Lilith, non plus des Parisiennes, femmes corrompues et séductrices d'où sont venus tous les malheurs des hommes parce qu'elles n'ont pas respecté la hiérarchie naturelle entre les sexes, sont sorties de leur place et de leur réserve, ont prétendu au Savoir, n'ont pas craint de se montrer en public, de se mêler à l'autre sexe; "confusion scandaleuse" des sexes, d'où, selon Rousseau, naissent tous les désordres, les abus et les perversions.

Rousseau, dans sa générosité divine, donne donc à Emile une compagne et une aide "faite pour lui", mais elle ne sera pas "semblable à lui", elle ne devra pas l'être, et l'éducation s'en charge, sous peine des pires catastrophes, car s'il est vrai: "qu'en tout ce qui ne tient pas au sexe la femme est homme" et porte en elle un modèle semblable à celui de l'homme, "en tout ce qui tient au sexe" "la femme et l'homme ont partout des rapports et partout des différences". Par là, pour devenir ce qu'il doit être selon sa destination naturelle, dans l'ordre physique et moral,

chaque sexe doit se soumettre à un modèle spécifique: "une femme parfaite et un homme parfait ne doivent pas plus se ressembler d'esprit que de visage, et la perfection n'est pas susceptible de plus et de moins".

Si la Genèse fait dériver le nom de femme (icha) de celui d'homme (ich), Rousseau se garde bien de tirer le nom de la femme parfaite de celui de l'homme parfait. Elle ne s'appelle pas Emilie, mais Sophie. Dans son discours déclaré, il ne prétend, en effet, établir aucune dérivation, aucune hiérarchie, simplement des différences. Aucun sexe ne serait supérieur à l'autre, ne serait même comparable à l'autre; chacun serait parfait en son genre, incomparable en ce qu'il a de différent, égal à l'autre en ce qu'il a de commun, et si chacun d'eux restait à la place assignée par sa nature, il règnerait, comme à Clarens, une parfaite harmonie et un parfait bonheur. Les deux sexes constitueraient "comme une personne morale dont la femme serait l'oeil et l'homme le bras, mais avec une telle dépendance l'un de l'autre, que c'est de l'homme que la femme apprend ce qu'il faut voir et de la femme que l'homme apprend ce qu'il faut faire (...). Chacun suit l'impulsion de l'autre, chacun obéit et tous deux sont les maîtres."

Si, de façon toute aristotélicienne, les caractères, les goûts, les inclinations, les tâches et les devoirs des deux sexes doivent varier en fonction de leur destination naturelle par des chemins différents, tous deux, "concourent au bonheur commun" "et ce partage des travaux et des soins est le plus fort de leur union".

"Bonheur commun" dit-il. Et pourtant cette égalité supposée semble bien recouvrir une profonde inégalité hiérarchique, un profond malheur qui ne peut être déchiffré comme bonheur, qu'à postuler que les femmes aiment la subordination devant laquelle ne recule pas Rousseau, qui après Aristote, décrète que les femmes sont faites pour obéir: "La dépendance étant un état naturel aux femmes, les filles se sentent faites pour obéir".

La ségrégation rigoureuse des sexes et la division sexuelle du travail aboutissent, en effet, au grand renfermement des femmes à l'ombre de la clôture domestique, où au nom de leur destination naturelle, elles se trouvent condamnées à une vie sédentaire et recluse, exclues du savoir et de la vie publique, réservés aux hommes destinés eux, à la vie active, au grand air et au soleil. (C'est ainsi que Rousseau, dès le Livre I estimera qu'il faut être ou un boîteux ou un eunuque pour en être réduit, quand on est un homme à faire de la couture ou tout autre "métier à l'aiguille", "profession sédentaire et casanière qui efféminé et ramollit le corps" qui "déshonore le sexe masculin" car "l'aiguille et l'épée ne sauraient être maniées par les mêmes mains". Et dans le Livre V, Hercule contraint de filer près d'Omphale, est estimé être, malgré sa force, dominé par une femme).

Or, quels arguments Rousseau utilise-t-il pour justifier le partage domestique des femmes et leur clôture? Il prétend les fonder sur la caractéristique féminine telle qu'elle a été déduite, on ne peut plus naturellement, au début du Livre V: "De l'union des sexes chacun concourt également à l'objet commun, mais non pas de la même manière. De cette diversité naît la première différence assignable entre nos rapports moraux de l'un et de l'autre. L'un doit être actif et fort, l'autre passif et faible: il suit nécessairement que l'un veuille et puisse, il suffit que l'autre résiste peu". Et il semble aller de soi, que ce soit la femme qui doive être passive et faible et non l'inverse, évidence que seule l'autorité d'Aristote peut garantir. "Ce principe établi" - mais l'est-il? - il s'en suivrait aussi naturellement que la femme serait faite spécialement pour plaire à l'homme et pour être subjuguée. D'où il résulterait également que pour être agréable à l'homme et animer sa force (pas si forte que cela puisqu'il faut toute une stratégie féminine pour la faire passer de la puissance à l'acte, éveiller les flammes d'un feu plutôt éteint) la femme devrait "résister" à l'attaque.

D'où l'audace du sexe masculin et la timidité de l'autre, "la modestie et la honte dont la nature arma le faible pour asservir le fort".

Timidité, modestie, honte, ou encore, réserve, pudeur, vertus naturelles des femmes, vertus cardinales: fondamentales aussi dans l'argumentation rousseauiste puisque c'est à partir d'elles - mais non sans un certain glissement - que Rousseau déduit le nécessaire enfermement des femmes, passe de leur réserve à leur mise en réserve.

La pudeur, en effet, est présentée comme un frein octroyé par la nature au sexe féminin pour suppléer l'absence d'instinct que possèdent les bêtes et qui modère naturellement leur avidité sexuelle. "Une fois la cargaison pleine", les femelles refusent les mâles, les femmes au contraire, n'en ont jamais assez, et sans la pudeur, elles poursuivraient jusqu'à la mort, ces pauvres hommes, qui tout sexe fort et actif qu'ils soient, n'ont pas de véritable besoin sexuel, contrairement aux femmes décrétées "passives" et faibles, dont l'avidité est sans limite. "Avec la facilité qu'ont les femmes d'émouvoir les sens des hommes et d'aller réveiller au fond de leurs coeurs les restes d'un tempérament presque éteint, s'il était quelque malheureux climat sur terre où la philosophie eût introduit cet usage [la femme aurait l'initiative de l'agression] surtout dans les pays chauds où il naît plus de femmes que d'hommes, tyrannisés par elles, ils seraient enfin leurs victimes, et se verraient tous traînés à la mort sans qu'ils puissent jamais s'en défendre".

La nature aurait donc octroyé aux femmes un supplément de valeur non tant comme compensation à leur faiblesse mais pour contraindre l'homme à "trouver sa force et à en user", c'est-à-dire pour lui donner l'illusion qu'il est le plus fort. Non pas tant pour empêcher la ruine des deux sexes et sauver le genre humain qui, sans la réserve féminine, "périrait par les moyens établis pour le conserver" mais surtout pour sauver le sexe

masculin. Dans toute cette économie de la pudeur, c'est bel et bien à l'homme qu'il s'agit d'épargner quelque perte ou quelque blessure narcissique.

Si c'est la nature qui "donne" aux femmes la pudeur, sa générosité serait donc tout entière au service de l'homme. Mais la pudeur est-elle bien un don de la nature? Sa générosité ne sert-elle pas d'abri et de couverture à la finalité phallocratique du discours rousseauiste? La démonstration du caractère naturel de la pudeur que ce soit dans L'Emile ou dans La Lettre à d'Alembert est, en effet, des plus embarrassée. Il a beau multiplier les arguments, répondre aux objections des philosophes, Rousseau ne s'en tire que par des sophismes. Dans La lettre à d'Alembert, il tente donc de démontrer que, contrairement à l'opinion des philosophes, au goût du jour, la pudeur ne serait pas un préjugé mais une vertu naturelle. Vertu naturelle, d'abord parce que nécessaire à l'économie sexuelle des deux sexes! Elle serait nécessaire pour conserver à la femme tout son piquant afin que l'homme puisse être excité sexuellement sans se rassasier. Elle serait ce voile qui instaure naturellement une distance bénéfique à l'économie sexuelle. Elle serait cette sauvegarde commune que la nature a donnée aux deux sexes pour qu'ils ne soient pas livrés aux attaques du premier venu quand ils sont dans "un état de faiblesse et d'oubli d'eux-mêmes". Elle serait cette honte qui voile aux yeux d'autrui les plaisirs de l'amour, équivalent de l'ombre de la nuit qui recouvre et protège les relations sexuelles.

Mais pourquoi, s'il s'agit d'une sauvegarde commune, est-ce la femme qui doit être pudique? Pourquoi, si l'on a affaire à une vertu naturelle, y a-t-il une différence entre comportement humain et animal?

Embarrassé, Rousseau répond d'abord à la première objection par une véritable pétition de principe: seul l'Auteur du genre humain ou la Nature pourrait apporter une réponse, puisque c'est elle qui a pourvu la

femme, et elle seule, de ce sentiment. Prenant donc la place de la Nature, s'identifiant comme à elle, il tente de donner les raisons naturelles de cette différence: les deux sexes ont des désirs égaux, mais n'ont pas les mêmes facultés de les satisfaire. Si l'on changeait l'ordre de l'attaque et de la défense, ce serait le règne du hasard et l'amour ne serait plus le soutien de la Nature, il en serait le destructeur et le fléau.

L'égale liberté des deux sexes, en mettant fin à tout obstacle, supprimerait le désir amoureux.

Enfin, et surtout, à la femme seule est réservée la pudeur parce que les conséquences ne sont pas les mêmes pour les deux sexes: "Un enfant doit avoir un père."

Parce que la destination propre des femmes est de faire des enfants (même si elles n'en font pas toujours), parce que l'état de la femme est d'être mère, la nature et les moeurs doivent y pourvoir par des lois générales comme celle de la pudeur. Ce même "état" propre aux femmes, dans L'Emile, justifie que le devoir de fidélité conjugale, et de réputation de fidélité, incombe aux seules femmes: c'est qu'il leur est réservé par nature de sauver les liens naturels de la famille, c'est à elles que la nature a confié le dépôt sacré que sont les enfants: "En donnant à l'homme des enfants qui ne sont pas de lui, elle trahit les uns et les autres, elle joint la perfidie à l'infidélité. Tous les désordres et les crimes tiennent à celui-là; il faut donc que la femme soit modeste, attentive, réservée, porte aux yeux de tous le témoignage de sa vertu pour que les enfants puissent estimer et respecter leurs mères. L'honneur et la réputation est non moins indispensable que la chasteté."

C'est donc bien la Nature qui a voulu orner les femmes du voile de la pudeur et c'est un crime que d'étouffer sa voix: une femme sans pudeur est une criminelle; une fois ce frein ôté, il ne lui reste plus

aucune retenue. Elle ne peut faire cas d'aucun honneur, elle ne peut plus rien respecter si elle ne respecte pas l'honneur qui lui est propre. Voyez, dit L'Emile, Ninon de Lenclos!

L'expérience confirmerait le raisonnement: plus les femmes sont proches de l'état naturel, plus elles sont pudiques. Ne croyez pas que la nudité des femmes sauvages soit un démenti, car elle n'est pas signe d'une absence de pudeur. C'est le vêtement, plutôt, qui aiguise les sens en excitant l'imagination et la nudité, comme l'indique L'Emile, celle de l'enfant, par exemple, est toujours signe d'innocence. Les filles de Lacédémone dansaient nues: scandale seulement pour l'homme actuel, dépravé.

"Pense-t-on au fond que l'adroite parure de nos femmes aient moins son danger qu'une nudité absolue dont l'habitude tournerait bientôt les premiers effets en indifférence et peut-être en dégoût! Ne sait-on pas que les statues et les tableaux n'offensent les yeux que quand un mélange de vêtements rend les nudités obscènes? C'est par l'entremise de l'imagination qu'ils font leurs plus grands ravages."

Ne croyez pas que Rousseau condamne pour autant les vêtements et les parures: car pour que la femme conserve son piquant, il faut bien qu'elle continue d'exciter l'imagination de l'homme; en ce sens le "vêtement" fait partie de la stratégie du sexe, au service de la pudeur et de ses fins. Le goût de la parure, de l'ornement, des miroirs, des bijoux fait partie de la nature féminine. Une fille "a plus faim de parure que d'aliment".

Dans cette argumentation qui s'efforce de démontrer le caractère naturel de la pudeur, la place du vêtement n'est pas simple et elle joue aussi un rôle stratégique. Car il reste à Rousseau à justifier la différence du point de vue de la pudeur entre le comportement humain et le comportement animal. Intervient ici un véritable "raisonnement du chaudron".

D'une part, l'homme n'est précisément pas un animal comme un autre: seul il est capable de se représenter l'honnête et le beau; d'autre part, l'animal est plus pudique que l'on ne pense (même si, lui aussi, comme l'enfant, est nu...).

De toute façon, même si l'on vous accorde - ô d'Alembert et autres philosophes - que la pudeur n'est pas un sentiment naturel mais une vertu conventionnelle, il n'en demeure pas moins la même conséquence essentielle: la femme doit cultiver les vertus de pudeur et de timidité. Le partage des femmes est celui d'une vie domestique et retirée, d'une vie cachée dans une retraite analogue à celle d'un cloître. La femme ne doit pas avoir de montre, ne pas se mettre en montre. L'ornement de la femme est la maison dont elle est l'âme. Sa place n'est pas en public; s'y montrer, c'est vouloir prendre celle de l'homme et l'avilir, c'est déshonorer à la fois son sexe et celui de l'homme.

Et si vous lui objectez qu'il relègue les femmes à la maison comme dans une prison, qu'il exige d'elles une réserve excessive, il vous répondra comme Lucrèce à Pauline: "Appelez-vous prison la douceur de vivre paisiblement dans le sein de sa famille? Pour moi je n'aurai jamais besoin d'autre société pour mon bonheur, ni d'autre estime pour ma gloire que celle de mon époux, de mon père et de mes enfants".

Ce n'est pas hasard si c'est au moment où il concède que la pudeur puisse être un préjugé culturel que Rousseau opère un véritable déplacement, passe de l'exigence de la retenue des femmes à celle de leur retraite, glisse de leur réserve à leur mise en réserve. C'est reconnaître implicitement que dans le passage de l'une à l'autre exigence intervient toute une opération de maîtrise sociale, masculine que Rousseau répète pour son propre compte. Sous couvert de faire entendre de nouveau la voix étouffée de la nature, de défendre la finalité naturelle, comme

toujours, ce sont des fins phallocratiques de l'homme dont Rousseau se fait l'avocat. C'est la voix de l'homme (Vir) - étouffée par les femmes, les méchantes, les dégénérées - qu'il cherche à faire écouter.

Ces maximes, naturelles ou conventionnelles, qui exigeraient donc la mise à l'écart des femmes, leur enfermement domestique, seraient confirmées doublement par l'expérience: là où les femmes ont la liberté règnent les mauvaises moeurs; inversement, là où les moeurs sont policées, c'est que les femmes sont enfermées, séparées des hommes. Cette séparation des sexes est la condition de leur plaisir et de leur union: il n'est d'union que par la séparation. Toute communication, tout commerce entre les sexes est indiscret, toute familiarité est suspecte, toute liaison dangereuse! Pour assurer entre eux un lien durable, Emile est séparé de Sophie. A Clarens, Julie fait régner un ordre qualifié d'admirable qui a comme principe essentiel la séparation des sexes. Dans cette économie domestique si bien réglée, hommes et femmes ont peu de commerce entre eux, les hommes vivent entre eux, les femmes entre elles, selon le modèle et l'usage de tous les peuples, policés ou sauvages. L'universalité de cette distinction, de cet ordre prouverait bien qu'il est conforme à la nature. "On ne voit point les sauvages mêmes, indistinctement mêlés, hommes et femmes. Le soir, la famille se rassemble, chacun passe la nuit auprès de sa femme: la séparation recommence avec le jour et les deux sexes n'ont plus rien de commun que les repas tout au plus".

La Lettre à d'Alembert, parmi tous les peuples exemplaires, privilégie ceux de l'Antiquité (les plus proches de la nature): Rome et Sparte seraient les meilleurs modèles de cette admirable économie domestique où, quand hommes et femmes se voient les uns les autres, "c'est plutôt par entrevue et presque à la dérobée".

Rien ne justifie donc vraiment ni le caractère naturel de la pudeur, ni le passage de la réserve à la mise en réserve des femmes et à la ségrégation stricte des sexes, sinon la visée phallocratique de Rousseau;

mais celle-ci n'est-elle pas, de plus, chez lui, tributaire de son économie libidinale, d'une certaine structure paranoiaque; de sa crainte de son désir, parce qu'il se sentait très proche des femmes, d'être confondu, contaminé par elles? N'est-ce pas cette proximité même qui le contraint à élever des barrières, à accuser les différences et les séparations? Que tout ce discours soit mené par la crainte/le désir d'un devenir-femme en est symptomatique tel passage de La Lettre à d'Alembert où de façon exceptionnelle, Rousseau déclare que les femmes, si elles avaient assez de courage pour cela, devraient telles les Spartiates imiter le modèle masculin, révélant par là-même l'enjeu véritable de la ségrégation des sexes: éviter non pas tant la confusion des sexes en général, - affirmation la plus massive - que la contamination du masculin par le féminin et une efféminisation générale: "Chez les Barbares, les hommes ne vivaient pas comme les femmes, car celles-ci avaient le courage de vivre comme eux: à Sparte, la femme se rendait robuste et l'homme ne s'énervait pas". "Faute de pouvoir se rendre hommes, les femmes nous rendent femmes", perversion, dégradation, dénaturation redoutables, "surtout dans une République où il faut des hommes".

La thèse que Rousseau défend est toujours déjà anticipée par ses pulsions, la voix de la nature est aussi l'écho de sa nature. Que celle-ci, dans sa singularité, communique avec l'universalité du discours philosophique traditionnel - mais il reste à expliquer les différences, pas exclusivement négatives - n'est pas une objection mais prouve seulement une complicité entre la Raison philosophique et la déraison "paranoiaque", une secrète parenté entre l'une et l'autre, dirait Freud. Il faudrait, à ce sujet, avancer très prudemment. Bornons-nous ici à souligner la "parenté" entre les textes apparemment non biographiques et les Confessions ou les Dialogues. L'insistance "théorique" sur la mobilité et l'activité viriles ne peut être séparée des fantasmes d'être paralysé, enfermé, étouffé dans le ventre maternel. Fantasme que l'on peut lire quand Rousseau décrit la femme-poupée, la Parisienne, qui a renversé illégitimement la maîtrise, car "le ciel ne (la) fit pas faible pour être injurieuse; il

ne (lui) donna pas une voix si douce pour dire des injures; il ne lui fit pas des traits si délicats pour la défigurer par la colère". Quand la femme s'arroge le droit de commander, elle méconnaît la voix du chef, elle tente d'usurper ses droits, d'où résultent désordre, misère, scandale, déshonneur. Loin de garantir à l'homme la liberté, le nouvel empire des femmes l'asservit, le défigure, l'émascule. La femme le tient désormais dans ses fers, tente de l'enfermer dans l'ombre de sa clôture; au lieu d'être une mère, de lui donner le jour, de le laisser au grand jour, elle veut le garder dans son antre, le faire rentrer de nouveau dans son ventre; l'étouffer par manque d'air et de mobilité. Tous termes que vous pouvez lire dans La Lettre, dans L'Emile ou dans La Nouvelle Héloise. Cette opération "féminine" étouffante et paralysante est si "antinaturelle", représente une telle perversion que, malgré l'abâtardissement de l'homme, l'on peut encore trouver quelques "vestiges" de sa véritable nature et de sa destination en ceci: sa virilité se reconnaît encore dans son désir de se mouvoir, dans une agitation involontaire, dans une inquiétude continuelle qu'il manifeste au moment où la femme, par nature casanière et indolente, reste tranquillement assise ou couchée sur une chaise longue et tente de l'étouffer dans de bonnes chambres bien fermées. En particulier à Paris "où les femmes ont dans leur chambre un vrai sérail d'hommes plus femmes qu'hommes, un instinct machinal combat sans cesse la contrainte où ils se mettent et les pousse malgré eux à cette vie active et laborieuse que leur imposa la nature".

Ainsi à Paris, "les hommes se tiennent debout au spectacle comme s'ils allaient se délasser au parterre d'avoir resté tout le jour assis au salon. Enfin ils sentent si bien l'ennui de cette indolence efféminée et casanière que pour y mêler au moins quelque sorte d'activité ils cèdent chez eux la place aux étrangers et vont auprès des femmes d'autrui tempérer ce dégoût".

Mais ces vestiges de son ancienne nature sont dérisoires. Ils manifestent seulement un vague désir de se réapproprier sa nature, ils

n'empêchent pas l'homme de perdre sa vigueur dans une vie indolente et lâche où le conduit sa dépendance à l'égard du sexe, ne l'empêchent pas de demeurer dans "l'habitation et le repos des femmes" où il s'énerve et perd sa robustesse.

Lisant tel passage de La Lettre à d'Alembert, de L'Emile ou de La Nouvelle Héloise qui gratifie le lecteur du spectacle sadique de l'homme paralysé, étouffé, emprisonné par les femmes, comment ne pas y associer tel passage des Confessions où Jean-Jacques déclare que ce lui est un "supplice insupportable" que de rester les bras croisés, inactif dans une chambre à bavarder assis parmi d'autres, "à ne mouvoir que la langue"? Comment, d'une façon générale, ne pas évoquer sa claustrophobie, son goût pour la vie au grand air, les voyages à pied, sa répugnance à voyager enfermé dans une chaise de poste, qu'il compare à une petite cage bien fermée, à une prison obscure, où l'on est comme aveuglé? Prison à laquelle aucun homme libre ne saurait s'habituer: "On ne prend pas le goût d'être en prison à force d'y demeurer. La vie active, le travail des bras, l'exercice, le mouvement sont tellement devenus nécessaires qu'il n'y pourrait renoncer sans souffrir. Le [l'homme] réduire tout à coup à une vie molle et sédentaire serait l'emprisonner, l'enchaîner, le tenir dans un état violent et contraint. Je ne doute pas que son humeur et sa santé n'en fussent également altérées. A peine peut-il respirer à son aise dans une chambre bien fermée. Il lui faut le grand air, le mouvement, la fatigue, il est inquiet, il est agité; il semble se débattre; il reste parce qu'il est dans les fers, il est assujetti à l'état d'homme par les larmes de la femme".

C'est le précepteur d'Emile qui parle, mais son discours trahit et répète tous les fantasmes de Jean-Jacques, ceux que les Dialogues ne cesseront d'exhiber de mille manières: sa peur, son horreur des ténèbres, la croyance que ses persécuteurs ont élevé autour de lui une "triple enceinte de ténèbres", des murs de ténèbres impénétrables dans lesquels il est enseveli, son fantasme d'être chargé de chaînes, de ne pouvoir dire

un mot, faire un pas, ni mouvoir un doigt que ses ennemis ne le sachent et ne le veuillent; d'être enfermé dans un labyrinthe immense où de fausses routes tortueuses et souterraines l'égarent de plus en plus; fantasme, enfin, d'être enterré vif parmi les vivants.

Tous ces fantasmes de persécution expriment l'horreur mais aussi bien le désir "d'être battu": s'il se voit serré dans les lacs de ses persécuteurs, il se débat aussi très peu pour s'en sortir; entouré de mensonges et de ténèbres, il attend, sans murmurer, la lumière et la vérité; enfin, s'il est enfermé vif dans un cercueil, c'est pour s'y tenir tranquille sans même invoquer la mort. Tranquilité de l'innocence? ou celle que procure le plaisir masochique d'être puni, d'être immobilisé, possédé comme une femme et comme par des femmes, d'être étouffé quand elles refusent d'être des mères tout entières au service de l'homme, pleines de pitié et de tendresse pour lui, qui seraient responsables de sa mort, de sa déchéance, de sa perversion, de sa dépropriation, de son émasculation. Cette opération de renversement maîtrisante a comme effet de déplacer sur les "poupées" toute l'agressivité afin de préserver intacte et pure, ou plutôt afin de construire et d'intérioriser l'image d'une bonne Mère idéalisée et divinisée, d'une Mère qui ne saurait être que la meilleure des mères - même si elle a bien failli l'étouffer dans son ventre, l'a fait naître en tout cas "infirme et malade".

Ce clivage entre les deux figures de la mère, la putain et la Vierge - entre les femmes publiques qui ne craignent pas de franchir la clôture domestique, (les comédiennes, les Poupées, les prostituées, les Parisiennes, toutes aux yeux de Rousseau des "filles publiques") et les femmes vivant à l'ombre de la clôture, les Mères, respectables, entourées de leurs maris et de leurs enfants - (quel spectacle plus réjouissant?) ce clivage explique que le phallocratisme de Rousseau, soit aussi, comme toujours un <u>féminisme</u>.

La pudeur, dont le corollaire est la clôture des femmes, est responsable en effet d'un renversement naturel de la maîtrise: par elle, le plus fort dépend du plus faible qui exerce sur lui un véritable empire, la femme respectable, réservée et chaste, celle qui sait rester à sa place, suscite un amour qui va jusqu'à l'enthousiasme, jusqu'aux transports sublimes. Elle ne gouverne pas, certes, mais elle règne, elle est une reine, une idole, une déesse. Elle n'a pas le pouvoir mais la puissance, la vie-puissance. Les femmes ont donc bien tort de revendiquer l'égalité des droits, une éducation commune: à vouloir devenir des hommes, elles ne sauraient qu'être perdantes. Elles leur seraient, à coup sûr, inférieures et verraient s'effondrer l'essentiel: l'empire qu'elles exercent naturellement.

A condition, évidemment, que cet empire s'accompagne de soumission, de docilité, de douceur, toutes qualités naturelles aux femmes, à condition que leur éducation soit, dès l'enfance, un apprentissage aux contraintes et aux gênes permanentes, puisque leur "état naturel" est la dépendance, qu'elles sont faites pour être assujetties à l'homme et être à son service.

Dans la mesure où les hommes dès l'origine dépendent des femmes, toute l'éducation des femmes doit être relative aux hommes: tel est le sophisme.

"De la bonne constitution des mères dépend d'abord celle des enfants; du soin des femmes dépend la première éducation des hommes; des femmes dépendent encore leurs moeurs, leurs passions, leurs goûts, leurs plaisirs, leur bonheur même. Ainsi toute l'éducation des femmes doit être relative aux hommes. Leur plaire, leur être utiles, se faire aimer et honorer d'eux, les élever jeunes, les soigner grands, les consoler, leur rendre la vie agréable et douce; voilà les devoirs des femmes dans tous les temps, et ce qu'on doit leur apprendre dès leur enfance. Tant qu'on

ne remontera pas à ce principe, on s'écartera du but, et tous les préceptes qu'on leur donnera ne serviront de rien pour leur bonheur ni pour le nôtre" (Emile, Livre V).

N'est-ce pas avouer, on ne peut plus clairement, que celui qui dans les principes d'éducation qu'il propose prétend "suivre toujours les indications de la nature" suit, en effet, le meilleur des guides: celui qui satisfait au mieux sa propre "nature" est au service des intérêts et des fins de l'homme (Vir).

*

Nous avons choisi de faire cette étude sur Rousseau non pas tant pour lui-même que pour rendre suspect l'usage que tel ou tel penseur fait du recours à la Nature; Rousseau nous a paru paradigmatique dans la mesure où chez lui, l'appel à la Nature est constant. C'est grâce à notre lecture de Rousseau que nous avons pu être attentive à l'appel plus discret que lance Freud, dans ces textes, et y repérer que chez cet auteur, qui prétend à la rigueur scientifique et à elle seule, le recours à la nature ou à la science biologique est toujours un point faible de sa pensée et dissimule une finalité phallocratique.

Que l'on soit l'auteur d'un "roman de l'éducation", d'un système philosophique ou d'un ouvrage psychanalytique à prétention scientifique, l'on est jamais un sujet transcendantal et objectif, sexuellement neutre. Freud qui est l'un des premiers à nous l'avoir appris ne saurait pas plus qu'un autre échapper à cette loi.

BNQ
000 355 607

Les publications de l'ACFAS

Les Annales de l'ACFAS

Recueils des résumés des communications présentées aux congrès de L'ACFAS, Depuis 1935 (vol.1 à 54)

INTERFACE, La revue des chercheurs

Le bimestriel de la recherche, depuis 1979

Les Cahiers de l'ACFAS

14. De la science au musée (1983)
15. Confessionnalité et pluralisme dans les écoles du Québec (1983)
16. Crise économique, transformations politiques et changements idéologiques (1983)
17. L'aménagement au Québec: 3e colloque biennal (1983)
18. La charte canadienne des droits et libertés (1983)
19. Philosophie et éducation (1984)
20. Informatique et société (1984)
21. La sidérurgie dans l'optique du Québec (1984)
22. Être femme de science (1984)
23. Les ressources humaines et la croissance économique (1984)
24. Recherches en gérontologie (1984)
25. Technologie et politique au Canada. Bibliographie: 1963-1983 (1984)
26. Quelques recherches en biomathématiques (1985)
27. Recherches en gérontologie II (1985)
28. Le droit et l'informatique (1985)
29. Ordinateur et éducation (1985)
30. Le contrôle social en pièces détachées (1985)
31. Aménagement et pouvoir local (1985)
32. La science politique dans les sociétés contemporaines (1985)
33. La sociologie et l'anthropologie au Québec (1985)
34. La personne âgée et la famille (1985)
35. La recherche en hydrologie au Québec (1986)
36. Bioéthique et philosophie (1986)
37. Rétrospective de la recherche sur les sols au Québec (1986)
38. Aménagement et développement: vers des nouvelles pratiques? (1986)
39. Le développement agro-forestier au Québec et en Finlande (1985)
40. Les discours du savoir (1986)
41. La morphologie sociale en mutation au Québec (1986)
42. Milieux et évaluation (1986)
43. Le système politique de Montréal (1986)
44. Égalité et différence des sexes (1986)
45. Biomathématiques (1986)