Document généré le 11 août 2020 09:48

Philosophiques

Introduction

Guy Bouchard et Maria De Koninck

Les femmes et la société nouvelle
Volume 21, numéro 2, automne 1994

URI : https://id.erudit.org/iderudit/027273ar
DOI : https://doi.org/10.7202/027273ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

Découvrir la revue

Citer ce document

Bouchard, G. & De Koninck, M. (1994). Introduction. *Philosophiques*, *21* (2), 299–302. https://doi.org/10.7202/027273ar

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1994

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

PHILOSOPHIQUES, VOL. XXI, NUMÉRO 2, AUTOMNE 1994, P. 299-302

SOUS LA DIRECTION DE GUY BOUCHARD

LES FEMMES ET LA SOCIÉTÉ NOUVELLE

ACTES DU XII[e] COLLOQUE INTERDISCIPLINAIRE DE LA SOCIÉTÉ DE PHILOSOPHIE DU QUÉBEC

(organisé conjointement par la Faculté de philosophie et la Chaire d'étude sur la condition des femmes de l'Université Laval)

2, 3 et 4 octobre 1992

Introduction

par

Guy Bouchard et Maria De Koninck

Principalement lié à deux disciplines, la philosophie et la littérature, mais découlant d'une perspective, le féminisme, qui recoupe et remet en question toutes les disciplines, le colloque « Les femmes et la société nouvelle » offrait l'occasion à la fois d'un bilan et d'une prospective.

La société nouvelle, en effet, c'est d'abord la société actuelle, que l'on peut examiner par rapport aux revendications féministes des trois dernières décennies. Notre société a-t-elle réagi favorablement à ces revendications, et peut-on parler de changements sociaux significatifs ? Comment les hommes se situent-ils par rapport aux analyses et aux revendications féministes ? L'évolution du féminisme vers des féminismes de tendances multiples annonce-t-elle une nouvelle créativité ? L'intérêt accru pour les champs de l'épistémologie et de l'éthique permet-il de penser qu'une révolution théorique est en cours, et de parler de rupture épistémologique ? Ces questions, et

d'autres qui leur sont apparentées, appellent une lecture politique de la société actuelle.

Mais la société nouvelle, c'est aussi la société de demain, celle que nous devons imaginer pour mesurer les insuffisances de la société actuelle et pour inciter le présent à s'humaniser. À une époque où se posent avec acuité les questions de la survie de la planète, de la pacification des rapports intra- et internationaux, de la mondialisation de la culture et de l'économie, sur la toile de fond de la montée de l'individualisme, quelles sont les conditions de possibilité d'une société meilleure ? Que signifient la revalorisation théorique du concept d'utopie et la prolifération sans précédent de sociétés futures d'inspiration féministe ? Quels devraient être les rôles des hommes dans la société nouvelle ? Ces questions, et d'autres qui leur sont apparentées, appellent une lecture qui interroge les prolongements possibles de la société actuelle.

Cette double lecture de la société nouvelle est devenue cruciale. Au cours des années 1970 et 1980, le féminisme a remis en question de façon radicale les rapports sociaux tels que nous les connaissions. Parce que certaines choses ont changé et que, par exemple, les femmes sont plus visibles sur le marché du travail rémunéré ou sur la scène politique, mais aussi parce que nous vivons dans un monde où les problèmes sont censés être réglés dès qu'on cesse d'en tirer des manchettes, et parce que celles-ci privilégient systématiquement la nouveauté et les gestes d'éclat, il semble à plusieurs que la question des rapports entre les femmes et les hommes est entendue, que nous avons atteint l'ère du post-féminisme.

Pourtant, plusieurs situations témoignent du contraire. Ainsi, le meilleur accès des femmes au marché du travail ne s'est pas accompagné d'une réorganisation de ce marché permettant de concilier les responsabilités parentales et les responsabilités professionnelles, pas plus que n'ont été concrétisées les transformations nécessaires à l'atteinte de l'équité en emploi, et notamment de l'équité salariale. Par ailleurs, la pauvreté continue d'être une situation qui se conjugue prioritairement au féminin, et de caractériser la monoparentalité féminine de plus en plus fréquente. Et que dire de la violence conjugale dont les femmes font toujours l'objet, et des agressions sexuelles ? Bref, il suffit de dépasser les quelques indicateurs de changements pour constater que les règles sociales discriminatoires continuent de dominer.

C'est dans ce contexte que s'inscrivait le double objectif de ce colloque : d'une part, évaluer jusqu'à quel point la société actuelle, en tant que société nouvelle, a répondu aux revendications féministes des trois dernières décennies; d'autre part, montrer que nous avons encore besoin de modèles de sociétés nouvelles pour combler les lacunes de la société actuelle. Il s'agissait donc d'interroger le présent à la lumière des étapes franchies et des effets pervers qu'elles ont pu générer, et de rappeler les projets mis de l'avant par le mouvement des femmes.

La lecture des textes colligés dans ce recueil permet de constater l'existence de liens intrinsèques entre ces deux exercices et favorise un regard vers l'avenir enrichi de l'analyse critique des apports du féminisme à la définition de projets de société, ainsi que des leçons tirées des écueils rencontrés. Une des lignes de force du colloque, à la fois remise en cause et proposition, est la nécessité de « décentrer » l'analyse féministe et de revoir l'utilisation du concept de la différence, puisqu'il sanctionne les rapports hiérarchiques par sa fonction de « critique » et par la nature « autre » qu'on lui confère. Ainsi, Nicole Brossard souligne l'importance de la subjectivité et de la créativité venue du débordement, alors que Daphne Patai explicite les limites du regard qui se pose comme « différent ». À noter les avenues diverses et complémentaires qui se dessinent dans la recherche d'autres visions et d'autres interprétations tout en réinscrivant les critiques passées et les étapes franchies dans le processus de définition de projets. C'est en effet le prisme d'un tel processus qui oriente les relectures de la réalité que présentent les communications de Guy Bouchard, d'Ariane Michelle Djossou et de Marie-Josée Morin sur les féminismes, celle de Francine Saillant sur les femmes et les soins, et celle de Marie-Andrée Roy sur l'apport du concept « expérience des femmes » à la critique et à la restructuration du monde religieux. C'est aussi à un rejet de l'immobilisme et à une ouverture à la pluralité que Diane Lamoureux nous convie, tandis que Chantal Théry, ainsi que ses collaboratrices et collaborateurs, s'attardent à l'analyse des formes nouvelles de l'emprise patriarcale, emprise dont Michel Lavoie lit les traces dans certains discours pseudo-féministes véhiculant des valeurs traditionnellement « féminines ». D'autres ont exploré la contribution éventuelle de certains théoriciens à l'avenir des rapports entre femmes et hommes : Aristote (John Gallup), Jung (Raynald Valois), Dinnerstein (Jean-Guy Côté) et Sartre (Yvan Cloutier). Carolle Gagnon a situé le féminisme par rapport au mythe et à l'idéologie. Enfin, la table ronde des écrivaines Louky Bersianik, Esther Rochon et Elisabeth Vonarburg nous a rappelé comment penser en beauté peut contribuer à la transformation de la société.

Double regard donc, analyse non pas du passé mais d'une reconstruction en devenir des rapports sociaux, le colloque « Femmes et société nouvelle », dont les textes sont rassemblés ici, a permis d'éviter la rupture entre le bilan et la prospective pour dégager le mouvement en cours, dont la finalité n'est pas arrêtée et laisse place à une continuelle redéfinition selon les complexités progressivement mises à jour.

Sur le plan idéologique, nous n'avons pas voulu y introduire l'unité par la censure, non seulement à cause de la pluralité des orientations du féminisme contemporain, mais aussi parce qu'il importe que ce dernier reste pleinement conscient des résistances qu'il rencontre toujours, par exemple de la part de certains artistes jaloux de leur liberté créatrice, ou de philosophes qui semblent croire toujours possible de présenter la pensée de certains auteurs, fût-ce concernant les rapports entre les femmes et les hommes, sans tenir compte de la critique féministe à leur égard.

Nous tenons par ailleurs à remercier chaleureusement madame Micheline Beauregard, dont la précieuse collaboration s'est étendue, au-delà de l'organisation du colloque, à la préparation des présents *Actes* et madame Johanne Labbé, responsable de l'ingrat travail de transcription.

Document généré le 11 août 2020 09:49

Philosophiques

Écrire la société : d'une dérive à la limite du réel et du fictif

Nicole Brossard

Les femmes et la société nouvelle
Volume 21, numéro 2, automne 1994

URI : https://id.erudit.org/iderudit/027274ar
DOI : https://doi.org/10.7202/027274ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

Découvrir la revue

Citer ce document

Brossard, N. (1994). Écrire la société : d'une dérive à la limite du réel et du fictif. *Philosophiques*, *21* (2), 303–320. https://doi.org/10.7202/027274ar

Résumé de l'article

Que la situation de certaines femmes se soit améliorée, cela ne signifie pas que la condition des femmes en général a changé en profondeur, et que le féminisme peut prendre congé. Au contraire, à la fois comme pensée, comme discours, comme pratique et comme éthique, le féminisme reste indispensable à l'avènement d'un monde meilleur.

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1994

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

PHILOSOPHIQUES, VOL. XXI, NUMÉRO 2, AUTOMNE 1994, P. 303-320

CONFÉRENCE INAUGURALE

Écrire la société : d'une dérive à la limite du réel et du fictif

par

Nicole Brossard

RÉSUMÉ : Que la situation de certaines femmes se soit améliorée, cela ne signifie pas que la condition des femmes en général a changé en profondeur, et que le féminisme peut prendre congé. Au contraire, à la fois comme pensée, comme discours, comme pratique et comme éthique, le féminisme reste indispensable à l'avènement d'un monde meilleur.

ABSTRACT : Although some women fare better in our society, this does not mean that the situation of women in general is no longer problematic, and that feminism is no longer needed. On the contrary, as a way of thinking, as a discourse, as a praxis and as an ethics, feminism remains essential to the coming of a better society.

Si ce n'était du désir, de quelques utopies et des visages de femmes que je porte en moi, je crois que je pourrais tenir un discours raisonnable. Je pourrais faire le tour de la question féministe sans jamais entrer au cœur de ce qui la motive. Je pourrais garder la bonne distance sociologique et rendre compte, sans trop d'émotion, des changements engendrés par le féminisme et des résistances qu'il rencontre. Mais l'émotion, j'y tiens car c'est elle qui a nourri ma réflexion et ma motivation chaque fois que j'ai eu l'impression de comprendre un peu la vaste imposture de la pensée patriarcale, c'est elle qui m'a permis de dépasser les bornes et de m'aventurer toujours un peu plus loin dans ce qu'on appelle la réalité des idées qui gravitent autour de l'étrange monde du rêve et de la fiction. Et ce monde-là, qu'on le veuille ou non, est un monde précieux pour qui nourrit quelque espoir sur le futur de l'espèce. L'émotion, j'y tiens parce qu'elle est une preuve du vivant, parce qu'elle m'oblige à m'inquiéter de la réalité, à imaginer en deçà et au-delà des images familières, à dériver dans des zones inconnues. Ce que je veux, c'est comprendre ce qui, au fond de la conscience, tremble comme une énergie qui déplace constamment

le désir, le savoir et l'angoisse. Je veux penser avec des reflets dans les yeux, comprendre comment ce qui se décide dans la fiction et dans l'imaginaire construit notre rapport à la réalité. Je pense que la réalité ne dépasse pas la fiction. Il me semble plutôt que l'une et l'autre se nourrissent mutuellement de ces possibilités que sont les métaphores et les narrations engendrées dans le chassé-croisé des sensations, des émotions et du savoir. L'émotion, j'y tiens parce qu'elle exacerbe en moi un état d'esprit sans lequel je me contenterais d'*un peu* d'égalité et d'équité.

Aussi, je doute que quelques lois (favorisant l'extension des droits et du rôle des femmes dans la société) aient pu, en deux décennies et demie, modifier considérablement les méthodes d'intimidation développées à travers les mœurs et les institutions patriarcales. Ces méthodes demeurent les mêmes : logiques du deux poids, deux mesures, jeux de cartes truquées, siphonnage d'énergie, mépris, viols et chantage.

Quoi qu'on en pense, l'autonomie et l'épanouissement des femmes demeurent soumises à la fluctuation des mœurs patriarcales. Tantôt libérale, la société décriminalise ou tolère la prostitution, la pornographie, l'usage des drogues, l'homosexualité, les unions libres, et relâche son contrôle sur le ventre des femmes. Tantôt conservatrice, la société renforce la surveillance des femmes en les réinsérant, sécurité maximum, dans le cadre du mariage, interdit l'avortement, laisse à Dieu, à la Nature ou à la Patrie de décider si la pornographie est salubre activité et si la prostitution est vraiment le plus vieux métier du monde. Dans une société conservatrice, le féminisme est un outil de survie; dans une société libérale, le féminisme est un espace de conscientisation qui permet aux femmes de se reconnaître comme groupe et de s'épanouir comme individus.

La domination d'un groupe par un autre passe par les institutions et/ou par les individus. Si dans une société conservatrice la loi des hommes se charge de garder les femmes en position d'infériorité et de dépendance, dans une société libérale comme la nôtre, les hommes ont plus ou moins individuellement à charge soit de maintenir leurs privilèges, soit de s'assurer la collaboration des femmes en entamant avec celles-ci de nouveaux rapports. Dans le premier cas, les hommes redoubleront d'ardeur et d'astuces sinon de violence pour garder les femmes à leur place, c'est-à-dire sous leur contrôle; dans le deuxième cas, les hommes accepteront de développer des attitudes et des comportements nouveaux.

C'est exactement ce qui se passe dans notre société mais on oublie trop facilement que la majorité des hommes penchent pour la première solution et que d'une manière générale la misogynie continue d'écouler son stock de propagande à travers le cinéma, la vidéo-clip, la pornographie, la publicité. Ce que l'on donne d'une main (loi contre le harcèlement sexuel, manuels scolaires non sexistes), on le reprend de l'autre sans ménagement.

Aussi les femmes sont-elles encore représentées comme des objets décoratifs, sont-elles encore perçues comme des entités négligeables dont le

sort dépend de la bonne volonté des hommes politiques et de la santé mentale des hommes de la rue et du foyer. Les femmes demeurent des majoritaires minorisées et marginalisées dans le grand ensemble humain. La liberté accordée aux femmes est une liberté surveillée.

Ce n'est pas parce que la société contemporaine a permis à quelques femmes d'agrandir leur champ de compétence, d'entrer dans le jeu de la compétition et d'augmenter leur pouvoir de dépenser que la condition des femmes s'en trouve changée au point qu'il faille signifier son renvoi au féminisme.

Pourtant, il semble y avoir dans l'air un consensus qui tend à conclure que les droits obtenus par les femmes et les concessions consenties aux féministes témoignent d'une victoire du féminisme, consensus qui a le double effet de rendre excessives et conséquemment irrecevables d'éventuelles revendications féministes mais aussi qui permet de clore le débat en affirmant la caducité du discours féministe. Ainsi parlera-t-on de postféminisme pour désigner une relative autonomie des femmes à l'intérieur d'un consensus social renouvelé où les hommes et la loi offriraient aux femmes des garanties de plein épanouissement.

Sur le plan politique, le postféminisme pourrait alors être considéré comme un droit de regard et de paroles acquis dont l'usage serait délégué à quelques fonctionnaires et lobbyistes qui veilleraient ainsi aux intérêts des femmes. Dans la vie privée, le postféminisme se traduirait par la capacité, nouvellement acquise, de chaque femme à organiser et à gérer son bonheur ainsi qu'à faire respecter ses droits par son entourage immédiat. Ainsi une femme dans la quarantaine me disait récemment : « Je vis comme une féministe mais je ne suis pas féministe ». Désinvolte manière de dire « je profite personnellement des acquis du féminisme mais ne comptez pas sur moi pour ce qui est de la solidarité, en action ou en réflexion ».

Or, ce que cette femme et bien d'autres oublient, c'est que chaque fois que la pensée féministe et le discours féministe battent en retraite de la vie sociale et culturelle, c'est tout un environnement propice au développement des femmes (comme individu) qui se dégrade, c'est le statut des femmes comme groupe qui régresse, laissant par la suite à chaque femme le soin de s'expliquer seule au milieu des rires, des quolibets et des insultes.

Le féminisme n'a pas pour seule fonction de voir à ce que justice soit rendue aux femmes. Le féminisme est un environnement propice à la solidarité, à la motivation, à la confiance en soi, à la présence d'esprit, à l'expression et à la création des femmes. Contrairement à ce que l'on aimerait faire croire, le féminisme n'enlève pas aux femmes leur individualité, leur singularité, leur « personnalité ». Bien au contraire, il est un environnement qui permet aux femmes de se développer individuellement. Sans la tension et la dynamique suscitées par le discours féministe dans une société sexiste, sans la solidarité, les célébrations et le sens d'appartenance que stimule le féminisme, la vie normale, c'est-à-dire hétérosexiste, reprend chaque fois son cours comme si de rien n'était.

Contrairement aux suffragettes et aux féministes libérales qui appuyaient leurs revendications sur les principes d'égalité et de justice, les féministes radicales des années 1970 ont dû découvrir elles-mêmes les principes au nom desquels elles feraient non seulement valoir leurs droits mais aussi leur différence et le sens de leur vie.

Aussi, je ne crois pas qu'on puisse faire un bilan du féminisme des vingt-cinq dernières années et imaginer le rôle qu'il aura dans le futur de la société, sans analyser chacun des éléments qui font du féminisme une pensée, un discours, une pratique et une éthique, sans montrer comment la parole en liberté et l'émotion qui ont alimenté le mouvement des femmes se sont, au fil des années, transformées en un corpus de connaissances à l'intérieur duquel on peut, aujourd'hui, réfléchir, imaginer, agir et encore nourrir la passion et le rêve d'un monde meilleur.

Entre la gamme des émotions fortes qui ont contribué à l'expression du point de vue féminin sur les rapports hommes-femmes et les prescriptions qui caractérisent le discours féministe d'aujourd'hui, il y a la gestation d'une pensée.

Je ne voudrais pas ici donner l'impression de vouloir établir un clivage entre subjectivité féminine, pensée féministe et discours féministe mais il me semble que pour mieux témoigner des acquis du féminisme et des résistances qu'il rencontre, il faut s'attarder à comprendre les tâches spécifiques accomplies par l'une et l'autre de ces dimensions du féminisme.

L'expression de la subjectivité des femmes

On peut penser que depuis toujours les femmes se sont raconté entre elles des histoires de femmes et qu'elles aient, à l'occasion, tenté de s'exprimer, dans le cadre intime de la relation conjugale, sur leurs besoins, leurs frustrations, leurs désirs. Ces paroles de femmes, elles sont à tout jamais perdues dans l'histoire, mais l'histoire nous porte à croire qu'elles ne furent jamais prises au sérieux. Ce n'est que tout récemment que les femmes se sont autorisées à parler publiquement de leur vie privée. Au début, le public était restreint, composé de quelques femmes. C'est ce que l'on a appelé les groupes de prise de conscience. Puis, ces mêmes femmes ont ravalé leurs larmes et s'en sont allées marcher dans les rues en brandissant au bout de leurs bras ces petits résumés de désir et de colère que sont les slogans. Puis, d'autres femmes sont venues témoigner, déclenchant alors une réaction en chaîne de « moi aussi », une avalanche de révélations toutes aussi troublantes les unes que les autres.

L'expression de la subjectivité des femmes sur la place publique est ce qui a permis de nommer le malaise, le tourment, la souffrance, le vertige qui minent les rapports hommes-femmes. Elle a permis de connaître les besoins spécifiques associés au corps des femmes, c'est-à-dire à leur santé physique et psychique et à leur sexualité. Elle a permis de comprendre ce que vivent les femmes en regard de la maternité, de l'amour et de la sexualité. Elle nous a

aussi fait comprendre qu'amour et sexualité ne riment pas seulement avec hétérosexualité. Elle a aussi provoqué la narration détaillée des actes de violence, de cruauté, d'humiliation dont sont victimes un grand nombre de femmes. Elle a fait le jour sur les inavouables que sont les « histoires » d'inceste et de viol.

En un mot, en exprimant leurs besoins, leurs désirs, leurs frustrations et en racontant leur histoire, les femmes ont littéralement déversé sur la place publique un ensemble d'informations qui, une fois analysées et traitées par le discours féministe, se cristalliseront autour de deux thèmes : la discrimination et la violence systémiques exercées à l'endroit des femmes. Devant la discrimination, on exigera des redressements et des compensations; devant l'ampleur de la violence, on veillera au plus urgent : protéger les femmes par la prévention (information, conseils) et assurer un soutien aux victimes.

C'est autour de ces deux éléments que les féministes justifieront leurs propositions et leurs revendications dans des domaines aussi variés que ceux de l'éducation, du travail, de la psychiatrie, de la médecine, du droit, voire même de la création artistique. Tantôt, on fera valoir alternativement les principes d'égalité et d'équité, tantôt on fera valoir la différence biologique, tantôt la différence résultée du sexisme, tantôt on formulera de nouveaux concepts tel le harcèlement sexuel.

1. De la lutte contre la discrimination sexiste à la lutte contre la discrimination

En décrivant leurs tâches quotidiennes : préparer la nourriture, changer des couches, nettoyer et ranger, en parlant de leurs menstruations, de l'allaitement, de l'accouchement, de leurs « chaleurs », de leur sexualité, les femmes ont fait surgir du corps dans leurs paroles. Beaucoup de corps et de matière. Corps de douleur et corps de plaisir, corps de mal-être et corps de bien-être. Corps : matière à différence à partir de laquelle s'élaborera un discours sur la différence et la normalité. Ainsi, la revendication de la différence, restée longtemps tabou et refoulée comme argument préjudiciable aux demandes fondées sur l'égalité, va-t-elle entraîner tout un discours qui conclura à la nécessité du respect de la différence. Ce discours est un apport capital du féminisme car il aura pour effet d'entraîner et de légitimer une multiplicité de revendications qui seront d'abord fondées sur le respect de la différence, puis sur le droit à la différence. Ainsi verra-t-on s'accroître le nombre des groupes de pression et de revendications qui réclameront un changement d'attitude à leur égard et des mesures concrètes pouvant améliorer leurs conditions de vie, leur permettre ainsi de mieux participer à la société (les handicapé/es), de mieux vivre et exprimer leur préférence sexuelle (gais et lesbiennes), de développer leur identité (les minorités ethniques) ou tout simplement de se prémunir contre les agressions racistes du groupe majoritaire.

Ainsi en cherchant à retrouver leur « humanité » et leur dignité, les femmes contribuent-elles à humaniser les attitudes et les lois à partir desquelles s'ordonnent les rapports humains. Pourtant, par un étrange retour des

choses, on constate que les législateurs et les citoyens sont de plus en plus enclins à confondre les revendications de la moitié de la population et celles des groupes minoritaires. J'avoue cependant qu'en cela les féministes contribuent elles-mêmes à créer la confusion. Ainsi dans une déclaration récente, la présidente du Comité d'action nationale sur le statut de la femme, affirmait-elle que la clause Canada de l'entente du 7 juillet n'allait pas assez loin dans la reconnaissance de l'égalité des femmes et des minorités. Voulait-elle dire que la représentation des femmes et celle des minorités (souvent représentées par des hommes) devaient être égales ?

Faut-il donc rappeler que les femmes ne constituent pas une minorité mais un groupe minorisé qui forme le versant déshumanisé de l'espèce humaine et qu'en cela, nos revendications ne doivent jamais être confondues avec celles des autres groupes, quels que soient les similitudes et les rapprochements que l'on puisse établir entre les groupes dominés et discriminés.

2. De la dénonciation de la violence faite aux femmes à la dénonciation de la violence

Ce qui caractérise les actes de violence, c'est qu'ils perdurent toute une vie dans le corps et la psyché des victimes. Une fois étalées au grand jour, les violences corporelles et sexuelles exercées par des hommes à l'égard des femmes, on a eu tôt fait de comprendre que c'était très souvent la petite fille ou l'adolescente en chaque femme qui avait été agressée. Ainsi a-t-on peu à peu levé le voile sur l'inceste, le viol et la brutalité dont sont victimes les enfants. Puis des hommes ont témoigné des violences subies dans leur enfance. À l'occasion, on a pu lire quelques articles affirmant qu'il y avait aussi des hommes battus par leurs femmes. Puis on a porté attention aux mauvais traitements dont sont souvent victimes les personnes âgées. Tout récemment, on pouvait lire dans les journaux que les (hommes) victimes d'agressions physiques et sexuelles alors qu'ils étaient enfants dans les anciennes écoles de réforme d'Alfred et d'Uxbridge en Ontario, recevraient une compensation de 16 millions.

À nouveau, on constatera, qu'en levant le voile sur le secret qui hante leur mémoire d'enfance, les femmes ont fait prendre conscience de la violence souterraine qui mine la réalité conjugale, familiale (là où « normalement » on devrait être en sécurité) et sociale.

Discrimination et violence, ce sont là deux mots clés qui dans une démocratie libérale, engendrent, en principe, blâme et réprobation. Ainsi, on pourrait dire que si, dans un premier temps, les révélations faites par les femmes et politisées par les féministes sont apparues dérangeantes, exagérées et menaçantes, ces mêmes témoignages apparaîtront dans un deuxième temps plus crédibles une fois neutralisés (on parlera alors de victimes, de personnes) ou masculinisés (on parlera d'enfants, d'adolescents, d'orphelins et de vieillards). En fait, ces témoignages seront plus fiables une fois nettoyés de leur spécificité, entendons ici : la discrimination et la violence exercées par le

groupe hommes sur le groupe femmes. En d'autres termes, ce n'est qu'une fois la violence sexiste transformée en phénomène « social », que la société acceptera d'intervenir.

Il semble donc que les revendications féministes soient un passage obligatoire pour une modification des valeurs dites « humaines », que ces revendications et l'esprit qui les anime forment un *pont* qui permet à des hommes de reconnaître la détresse d'autres hommes. Aussi, je demeure perplexe devant la question de savoir si les changements que nous initions ne seront pas à long terme réinsérés dans l'universel masculin, reconduisant une fois de plus les questions féminines à leur marginalisation.

On le voit dans le cas de Uxbridge, le système s'est empressé de racheter le « péché » avec beaucoup d'argent, c'est-à-dire de recadrer dans un contexte juridique et monétaire une problématique à caractère moral.

Certes, l'expression de la subjectivité des femmes sur la place publique a permis de faire savoir que l'Autre existe pour de *vrai*, c'est-à-dire qu'Elle n'est pas insensible à la douleur, au mépris, à l'humiliation, qu'Elle n'est pas un objet (entendre ici inanimée et passive) sur lequel on peut expérimenter à volonté. Ceci, à mon avis, a déplacé une partie de ce qui était antérieurement dans le champ du secret ou de la fiction, dans le champ de la réalité. Par exemple, les scénarios littéraires de viol, d'inceste, de pédérastie jadis élaborés comme des trouvailles érotico-originales exprimant la versatilité créatrice de la libido masculine, ne peuvent plus aujourd'hui être associés au génie et à l'imagination. Malheureusement, la réaction n'a pas tardé à venir. Une partie des fantasmes usés seront réactivés cette fois-ci pour de vrai (je pense ici à la *snuff* porno). Quant aux nouveaux fantasmes, ils exigeront d'autres scénarios plus osés, plus violents, plus morbides. Je pense, bien sûr, au vidéo-clip mais aussi aux cartes de tueurs en série que les enfants peuvent maintenant trouver dans les paquets de gomme à mâcher qu'ils achètent sur le chemin de l'école. Avouons-le, il y a quelque chose de profondément malade, une aggravation de cette maladie mentale qui consiste à terroriser les femmes et à les humilier. Une femme menacée et terrorisée, on le sait, n'est jamais égale. Ni égale à elle-même, ni égale aux hommes. Il semble que plus les femmes cherchent à comprendre ce qui motive la domination des hommes sur elles, plus elles essayent de trouver des solutions à l'amiable, plus elles tentent d'améliorer, à court terme leur condition, à long terme les relations entre les sexes, plus le système augmente la dose de violence réelle et symbolique.

Certes, l'expression de la subjectivité des femmes aura aussi permis de revaloriser le corps, la mémoire, la subjectivité, thèmes particulièrement développés dans l'écriture au féminin. Dans le cadre d'une quête d'identité, ces éléments agrandissent le champ de connaissance et de vision de chacune, mais en dehors du discours identitaire, ils risquent de transformer les voix singulières en un Babel narcissique qui ne peut absolument pas concurrencer avec le bruit martial du « *Death Metal* » patriarcal.

La pensée féministe

Là où le discours féministe libéral dit : « C'est injuste, changeons la loi », la pensée féministe radicale demande d'où l'injustice et la violence tirent leur origine. Aussi s'intéresse-t-elle à l'imaginaire, au symbolique, à la philosophie, à la sémantique, au droit, à l'histoire, à la théologie, à la littérature, à l'art, bref à tout ce qui témoigne de l'inscription millénaire de la subjectivité des hommes sur la place publique. Car s'il est important de faire circuler la subjectivité des femmes, il est tout autant impérieux de s'interroger sur ce que cela peut bien être, *mon dieu*, cet homme qui inventa LA femme.

L'objet de réflexion de la pensée féministe c'est la subjectivité masculine et son construit en une raison et une logique qui font l'économie du *sujet* féminin. Réflexion qui ne va pas sans l'analyse du long récit qui donna lieu à la création de l'incohérent et pourtant incontournable personnage de LA Femme. C'est aussi à la pensée féministe que revient la tâche de comprendre les méthodes et les moyens employés pour reproduire cette raison et cet imaginaire.

Or, *penser* tout ça n'est pas facile quand le corps tremble de colère et de désarroi, quand la conscience panique devant l'ampleur du mensonge et de l'imposture, quand la mémoire est blessée, quand « le cœur est un coureur solitaire » pour employer un titre de la romancière Carson McCullers.

Or, *penser*, tout ça n'est pas simple, car la conscience aura à se frayer un chemin entre les messages contradictoires émis par le patriarcat, elle aura à dénouer les mensonges élaborés sur la nature des femmes, à s'interroger sur la crédibilité d'un système de représentation dans lequel les femmes sont décrites sous les traits d'une créature qui serait tout à la fois in/signifiante, fatale, immorale, animale, angélique et monstrueuse.

Tout ça n'est pas clair et il faudra s'attarder à comprendre comment fonctionnent les tactiques d'exclusion/inclusion qui placent les femmes dans la posture inconfortable de la double contrainte, de l'ambivalence, il faudra répertorier les méthodes d'intimidation qui poussent les femmes à l'autocensure, il faudra discerner entre la misogynie, le phallocentrisme et le sexisme ordinaire. Il faudra comprendre la pression exercée par la contrainte à l'hétérosexualité.

Or, *penser tout ça* n'est pas facile dans une langue qui n'accueille pas volontiers la lucidité désirante du sujet féminin, dans une langue entièrement occupée et habitée par la subjectivité masculine qui s'y pense, s'y amuse, y développe mille et une fantaisies, mille et une contradictions, autant d'utopies, autant de rêves.

1. La langue

La langue est un grand réservoir de référents à l'aide desquels on construit son rapport à la réalité, à l'aide desquels on ouvre des portes sur l'imaginaire. Elle est, pour chaque génération, mémoire et virtualité. En principe, la langue appartient à tout le monde. Si, pour une féministe, la langue peut parfois

ressembler à une assemblée politique « packtée à planche », elle est d'abord pour toutes les femmes un lieu où se modèle (individuellement) et se perpétue (collectivement) notre aliénation. Elle est une école de formation qui prépare au devenir de la colonisée. Car notre langue maternelle et la langue de l'universel ne font qu'une, langue qui exclut et englobe, blesse et rassure, isole et solidarise. Tache aveugle et point de repère.

C'est parce que nous intériorisons la subjectivité des hommes comme une évidence, que nous avons l'obligation de dénouer à l'intérieur de la langue les intrigues qui s'y nouent en notre défaveur. S'il faut du temps pour coloniser, il en faut tout autant pour se sortir de l'aliénation. La blessure est interne et c'est de l'intérieur qu'aura lieu la confrontation, le travail de guérison et de libération. La marge de manœuvre des colonisées que nous sommes est dans la langue même qui nous aliène.

Aussi, je dirais que c'est en *se regardant faire avec* la langue qu'on parvient à décoder tout ce que je viens d'attribuer à la pensée féministe et que c'est en *se regardant être* dans la langue qu'on arrive à se faire une image de soi et de notre relation au monde.

Pour cela, il faut indéniablement passer par l'écriture, c'est-à-dire apprendre dans cet acte à puiser de l'énergie là-même où le sujet s'épuise de plaisir et d'angoisse à se faire concurrence dans le vaste monde des images et des idées, et du désir qui les produit.

Il faut passer par l'écriture pour déminer le terrain sémantique, pour examiner soigneusement les mots, pour *récupérer*, aux sens écologique et médical du terme.

Se regarder faire et se regarder être dans la langue sont des activités qui permettent d'identifier les paradoxes qui immobilisent le sujet féminin. Ce sont des activités qui débouchent sur des questions de présence, de différence, d'identité et de valeurs. Ainsi, celle qui se regarde dans la langue dira :

1. Je sais que je suis/mais je ne suis pas là.
2. Je ne suis pas là/comment *apparêtre* ?
3. Je suis là/mais ce n'est pas moi.
4. Je suis ailleurs. Où ?/Je suis un ailleurs. Lequel ?

Si dans un premier temps, la pensée féministe prend pour objet d'étude le construit de la subjectivité masculine, elle est, dans un deuxième temps, inévitablement amenée à analyser son propre comportement devant les difficultés qu'elle rencontre. Ces difficultés sont nombreuses car le grand principe sur lequel se fonde le discours patriarcal (infériorité des femmes) est protégé par une infinité de petits arguments, de « *back up* » qui agissent comme des mécanismes parant à toute éventuelle remise en question. Or, c'est en analysant ses réactions et les opérations mentales auxquelles elle doit avoir recours pour résoudre les difficultés qu'elle rencontre, que la pensée féministe *se découvre* en même temps qu'elle *découvre* le pot-aux-roses patriarcal.

2. Posture

Tout d'abord, la pensée féministe se découvre *morale* car elle sait qu'il y a deux choses qu'elle ne peut pas faire pour résoudre ses difficultés : elle ne peut pas infériorisér les hommes et elle ne peut pas faire l'économie du masculin. Certes, elle peut montrer l'irrationalité, la dé/raison du système, faire la preuve de son immoralité mais elle est en quelque sorte condamnée à faire valoir la notion de différence et à reconnaître l'Autre.

Or, au fil de son analyse, la pensée féministe doit inévitablement sonder le féminin sans le détacher de la réalité des femmes et, ce faisant, elle se découvre absolument passionnée par son sujet. Aussi lui arrive-t-il de dériver, de se laisser aller à imaginer des scénarios dans lesquels les femmes ont tous leurs esprits, toute leur énergie, sont de toute beauté, libres comme l'air.

En s'éloignant de la tâche qu'elle s'était initialement donnée, la pensée féministe se met à déborder d'émotion et de vie, à jouer avec les mots, à produire des métaphores inusitées, à élaborer des hypothèses festives, à concevoir du sens là où, en principe, il ne devrait pas y en avoir. Se faisant, elle est amenée à chercher un langage propice à rendre compte de *ce genre de débordement*. Aussi, dérive-t-elle, à l'occasion, dans cet espace où tout est toujours virtuel : la fiction. Là où la pensée féministe pensait uniquement avoir affaire à l'*H*omme, voici qu'elle se passionne pour les femmes comme sujet d'intérêt, de reconnaissance et de désir. Ce débordement est indéniablement lesbien. Il est une dérive majeure qui permet à la pensée féministe de re/doubler de motivation, d'ardeur, d'adresse et de créativité.

On pourrait alors dire que de par son va-et-vient entre la subjectivité masculine et la subjectivité féminine, de par ses hésitations devant la « nature » des hommes et celle des femmes, de par son insistance à faire valoir une différence qui n'engendre pas le rejet de l'Autre, la pensée féministe offre, en théorie, un débouché à la pensée masculine.

Ainsi que dans le cas de la subjectivité des femmes qui, comme nous l'avons vu, est amenée à servir de pont entre hommes, les modalités de travail de la pensée féministe peuvent inspirer quelques métaphores au philosophe contemporain.

Mais ne nous méprenons pas : ce qui sera investi par le penseur ce n'est pas la pensée féministe, non plus que le féminin, mais la *posture féminine* révélée par la pensée féministe. La posture féminine sera investie par le masculin parce qu'elle est on ne peut plus appropriée pour traduire, en cette fin de siècle, l'inconfortable réalité du sujet masculin qui est encore, mais qui n'est plus là comme avant, qui est là maintenant comme un *j'autre*. En empruntant une posture féminine, le philosophe contemporain pourra traduire le vertige de la perte, pourra s'inventer une identité de minoritaire, cultiver une marginalité, faire valoir sa différence et réaffirmer son intégrité dans un monde éclaté, kaléidoscopique. Aussi, le philosophe contemporain peut-il, tout en se mettant à la place de l'Autre (cette fois-ci selon la formule bien féminine de la

compassion), réapparêtre comme un dissident dans le champ de la raison ancienne (pour les femmes il sera alors perçu comme un allié) et renaître dans un *ailleurs* qu'il aura tôt fait de meubler de sa subjectivité masculine nouvellement « liftée ».

Je ne dis pas qu'il y a là préméditation ou complot de la part du philosophe, je dis tout simplement que la pensée féministe ne peut pas compter sur le philosophe et qu'elle fait mieux de compter sur son propre débordement. Car, à être depuis tout ce temps dans la marge, la pensée féministe ne peut advenir *ailleurs* qu'en se tenant au bord, à l'extrême limite du sens ou en le faisant constamment déborder. Bien que cela puisse sembler paradoxal, c'est le débordement lesbien qui donne à la pensée féministe ses racines aériennes, son élan et son focus. Les textes majeurs du féminisme émanent de ce débordement comme si l'utopie était la seule forme affirmative du féminin, capable de déplacer le sujet féminin de manière à ce que, dit ou non-dit, il soit omniprésent comme une source de sens virtuel, une ouverture incontournable vers l'ailleurs.

Le discours féministe

Le discours féministe s'inspire du vécu des femmes et de leur témoignage et il se nourrit de la pensée féministe. Là où les femmes expriment leur désarroi, là où la pensée féministe montre les rouages du patriarcat, le discours féministe tire des conclusions et passe à l'action. Là où les femmes blâment un mari, un amant, un père ou un employeur, là où la pensée féministe incrimine le système patriarcal, le discours féministe *accuse* les hommes. Là où la pensée féministe découvre les lois qui perpétuent l'aliénation des femmes, là où les femmes révèlent le drame de la condition féminine, le discours féministe *dénonce* les institutions qui contribuent à la domination et à l'exploitation des femmes. Il analyse leurs effets, propose des changements. Le discours féministe « objectivise » la subjectivité des femmes et il *politise* les assertions de la pensée féministe. Il ose porter des jugements. Il s'arroge le droit de généraliser. Il prend en charge la colère, la révolte, les larmes, les espoirs, l'humour et les utopies des femmes. Il « crie des noms ». Il polarise. *Il exacerbe les différences, il divise, il crée des solidarités.* Il est tout à la fois normatif, iconoclaste, provocateur et responsable. Il change les règles du jeu, les rôles, la représentation. Il fait la fête. Il fait la morale. Il est multiple.

On comprend donc pourquoi on l'accuse d'être *irrationnel*, pourquoi il dérange tant. Pourquoi il est souvent l'objet d'une méfiance de la part des femmes et en quoi il fait toujours l'objet d'une énorme résistance, sinon d'une opposition hystérique de la part des hommes.

Le discours féministe entretient une tension sociale et psychique en plaçant en évidence et à la vue de tous ce qui divise économiquement, ce qui sépare culturellement, ce qui désunit les hommes et les femmes. Il est étonnant qu'on accuse le féminisme de contribuer à la discorde des hommes et des femmes alors qu'il s'applique, en montrant ce qui les divise, à redonner aux

femmes leur humanité. En fait, le discours féministe entretient sur la place publique un débat sans lequel (et cela l'histoire l'a démontré) l'assujettissement des femmes redevient monnaie courante.

Ce qu'on ne pardonne pas au discours féministe, c'est d'avoir politisé les rapports les plus intimes et les plus quotidiens. C'est d'avoir introduit la notion de pouvoir dans des rapports antérieurement considérés comme découlant d'un ordre « naturel ». C'est de s'être attaqué à un consensus idéologique et à un ordre social en passant directement par l'individu, c'est-à-dire en demandant à ce dernier non seulement de changer ses habitudes mais aussi sa façon d'imaginer les rapports sexués. Aussi le discours féministe est-il perçu comme moralisateur, comme une intrusion au cœur de ce qu'il y a de plus intime chez tous.

Mais à l'encontre de la majorité des discours politiques, qui visent en définitive la prise réelle d'un pouvoir politique, le discours féministe cherche à redistribuer le pouvoir entre les hommes et les femmes. Pour cela, il doit inévitablement s'en prendre au pouvoir machiste et phallocentrique. Pour redonner aux femmes un pouvoir sur leur vie et sur leur corps, il doit interroger toutes les formes d'activités où le pouvoir mâle s'est installé d'office. Aussi le discours féministe remettra-t-il en question la sainte institution du mariage là où s'entassent pêle-mêle l'amour, le travail domestique, la sexualité, l'économie, l'affectivité, la maternité, le soin et l'éducation des enfants. Évidemment, ce pouvoir des femmes sur elles-mêmes ne peut être récupéré sans contrarier directement ceux qui croient le détenir d'autorité divine, naturelle ou légale et j'irais même jusqu'à dire sans contrarier celles qui vivent dans la certitude qu'elles possèdent déjà ce pouvoir.

Le discours féministe va directement au cœur des femmes et des hommes. Il touche aux fibres les plus sensibles de nos émotions, de notre affectivité, il touche l'image que chacune et chacun se fait de soi à travers une appartenance à un genre.

Or, le discours féministe est partisan, c'est-à-dire qu'en plus de prendre parti pour les femmes contre les hommes violents, violeurs et dominateurs, il interpelle et accuse virtuellement les hommes qui refuseraient de remettre en question un pouvoir et des privilèges illégitimement acquis. Il provoque ainsi chez les hommes une gamme de sentiments troubles qui oscillent entre la compréhension, la culpabilité, la colère ou un sentiment de perte d'identité.

Parce qu'il est partisan le discours féministe exacerbe les différences, il divise, il crée des solidarités.

En s'appuyant sur les témoignages des femmes et sur les premiers constats de la pensée féministe, le discours féministe en est arrivé dans un premier temps à montrer les différences, puis il les a exacerbées en revalorisant le féminin et ce qui s'y rattache ainsi qu'en discréditant le masculin et ce qui y est généralement associé. Cette formule relativement simpliste (je fais ici remarquer que bien que pratiquée de tout temps par les groupes dominants, cette formule se voit uniquement condamnée lorsque utilisée par les groupes

dominés), cette formule donc a quand même l'avantage de tisser des liens nouveaux entre les membres du groupe dominé et ainsi de créer une solidarité face à un « ennemi » commun, solidarité qui engendre énergie et projets qui permettent de passer à l'action.

Or, une fois la subjectivité des femmes objectivée par le discours féministe autour d'un projet commun : lutter contre le sexisme, contre le patriarcat, contre la misogynie, les femmes n'ont pas cessé pour autant de s'interroger sur les conditions objectives de leur vie, sur leurs émotions et sur les rapports de pouvoir. À nouveau, les femmes vont recourir à l'expression de leur vécu pour rendre compte de besoins spécifiques et témoigner de la position qu'elles occupent dans la hiérarchie sociale.

Ainsi vont-elles nommer les disparités et les différences qui existent entre elles, différences qui, cette fois-ci, découlent de leur appartenance à un groupe social opprimé et discriminé. Certaines de ces différences seront débattues idéologiquement à travers les filtres conçus au masculin du marxisme, de la psychanalyse et du nationalisme mais d'autres – ce sont les plus importantes, car elles mettent en cause le corps, la sexualité, l'image de soi – le seront viscéralement. C'est ainsi que les féministes lesbiennes et les féministes afro-américaines, en remettant en question le discours des féministes blanches et hétérosexuelles de la petite bourgeoisie, exacerberont une autre série de différences, créeront de nouvelles solidarités, diversifieront le discours féministe et son champ d'action et nourriront de nouvelles tensions, qui, aux États-Unis et au Canada, trouveront partiellement leur résolution dans la création du concept « *politically correct* ».

On se moque beaucoup par les temps qui courent de ce concept récemment apparu dans la configuration politique du Québec français. On s'amuse à le confondre avec une forme de morale égalitariste qui nivellerait désirs, imagination, fantaisies, qui interdirait tout débordement, tout écart. Pourtant, le concept « *politically correct* » vise essentiellement à accroître la participation et le développement des individus appartenant à des groupes infériorisés et marginalisés. C'est un concept qui permet le développement de discours minoritaires et marginaux mais qui permet aussi de relire l'histoire selon des angles différents. Il engendre une nouvelle dynamique dans les rapports de force et nous ne connaissons pas encore les effets de cette dynamique : Babel, métissage ou nouvelle territorialité identitielle ? Là encore, nous ne savons pas ce qu'il restera pour les femmes de ce nouveau concept développé entre féministes.

Le travail féministe servira-t-il encore une fois de pont entre hommes blancs, noirs, autochtones et des minorités ethniques ? En principe, nous aurions raison de nous réjouir d'une telle influence, mais pourra-t-on vraiment parler de changement culturel si ne se rencontrent que des cultures misogynes et sexistes ? Pas facile n'est-ce pas de sortir de la marginalité ?

Le problème est de taille : chaque fois que le féminisme réussit à disséminer dans la société des propositions fondées sur le respect de l'Autre

et de la différence, ces propositions, d'abord initiées en fonction de la différence sexuelle, se transforment peu à peu en affaires courantes dont on évacuera à moyen terme le féminin.

Si on peut affirmer que chaque fois que le système patriarcal intègre des valeurs féminines, toutes et tous en profitent, on peut cependant se demander si le féminisme est irrémédiablement condamné à ouvrir des portes sur le champ des possibilités relationnelles, c'est-à-dire à jouer un rôle de médiation. Ainsi, on pourrait dire que, dominées, les femmes servent de monnaie d'échange entre hommes; en possession de leurs esprits, elles ne peuvent aspirer qu'à être des hautes-fonctionnaires compétentes et influentes mais sans pouvoir de décision, ce qui n'est pas sans rappeler la position traditionnelle de la femme forte, celle, dit-on, qui se cache toujours derrière un grand homme.

Politiquement, on pourrait ainsi affirmer que : au milieu des hommes, les femmes sont invisibles; au côté des hommes, elles sont marginalisées; séparatistes (au sens lesbien du terme), elles sont ignorées; opposées aux politiques sexistes, c'est-à-dire féministes, elles sont menacées de représailles. On comprend donc pourquoi le discours féministe est tout à la fois normatif, iconoclaste, provocateur et responsable. Parce que le discours féministe est alimenté par la question de l'identité, laquelle interroge constamment la référence, la différence et l'environnement, ce discours demeure un espace ouvert. Je dirai aussi que comme tout discours qui procède d'une interrogation sur la réalité et l'imaginaire, le discours féministe a aussi besoin de poésie. Il n'y a rien d'immoral à ce que le discours féministe soit parfois plus surréaliste qu'un poème de Breton, plus baroque qu'une sculpture du Bernin, plus répétitif que la musique de Steve Reich, plus mouvementé qu'une chorégraphie de *La La La Human Steps*, plus rapaillé qu'un poème de Gaston Miron. L'émotion, j'y tiens.

« *Backlash* »

Qui dit « *backlash* », dit remise en question d'un mouvement progressiste, dit retour à une convention antérieure. Reconnaître qu'il existe présentement un « *backlash* » contre le féminisme, c'est admettre que le féminisme est bien vivant ou qu'il a déjà trop influencé la société. Mais à quoi évalue-t-on un « backlash » ? À quelques articles anti-féministes, à un retour en force d'images et de propos misogynes ? Aux coupures budgétaires subies par les groupes de pression et d'action ? À des législations qui remettent en question les droits acquis des femmes ?

Avant de répondre à ces questions, il me semble important de rappeler que la société québécoise moderne a 30 ans et que le féminisme radical en a 24. Concrètement, cela veut dire qu'ils ont plus (au masculin) ou moins (au féminin) grandi ensemble. Cela signifie que les femmes et les hommes québécois sont allés à l'université ensemble, ont cessé d'aller à l'église en même temps; qu'ils ont connu la libération sexuelle et la contraception en même temps; qu'ils ont été amenés à s'interroger sur l'identité, à parler de domination, d'exploitation et de colonisation, qu'ils ont plus ou moins vécu ensemble leur

crise marxiste, ont connu en même temps un engouement pour la psychanalyse, que les deux (l'homme qui rêvait d'un pays qui ait du bon sens et la femme qui rêve d'une vie qui a du bon sens) ont contribué à renouveler et à enrichir la littérature québécoise. Aujourd'hui, tous les deux s'étonnent et s'inquiètent de l'individualisme et de l'érosion des solidarités. En somme, l'homme québécois n'a jamais eu une grande longueur d'avance sur les femmes. Bien sûr, il est toujours premier au fil d'arrivée avec, si vous me permettez l'expression, une verge d'avance. C'est cette *petite avance* qu'il ne veut pas perdre et qui le rend nerveux, méfiant, encore violent. Cette petite avance, elle peut s'accroître rapidement dans le contexte d'un nationalisme qui tend de plus en plus à devenir défensif. Les nationalismes, c'est bien connu, n'ont que faire des femmes. Il ne faut pas confondre la période libérale et libertaire des années 1960 avec le nationalisme. C'est la quête d'identité particulièrement exprimée par les poètes qui a permis l'éclatement des valeurs traditionnelles et de transformer le discours nationaliste en un espace ouvert. Et comme c'est presque toujours le cas, le féminisme a pu prendre racine dans la société québécoise grâce à cet éclatement des valeurs. La même chose s'est passée aux États-Unis avec le *Civil Rights Movement* et en France avec Mai 68. Parallèlement au féminisme américain qui s'est développé idéologiquement autour du pragmatisme et du lesbianisme, du féminisme français qui s'est pensé en fonction du marxisme et de la psychanalyse, le féminisme québécois s'est, dans un premier temps, articulé en combinant le discours de l'identité et celui du marxisme. Puis, il a emprunté aux discours américain et français pour ensuite s'exprimer dans le champ de la création littéraire. Ce que nous appelons l'écriture au féminin est un phénomène québécois qui a permis à la conscience féministe de s'exprimer d'emblée dans le champ de la modernité, d'interroger la langue et de faire advenir en celle-ci de nouvelles propositions formelles et thématiques. En d'autres termes, le féminisme a pénétré la culture québécoise par l'intermédiaire de subjectivités singulières exprimant une conscience féministe. Ce qui, dans un sens, lui a permis d'être relativement crédible au cœur de la turbulence idéologique qui balayait alors le Québec.

En dehors de la littérature, le féminisme a aussi été associé à des figures singulières de femmes fortes dont les propos féministes, étaient pour la plupart rattachés à une autre cause, nationaliste ou syndicaliste.

Bien que les lesbiennes aient toujours été présentes et très actives dans le mouvement, le féminisme québécois a toujours eu un visage hétérosexuel. Exception faite de quelques auteures, de la revue *Lesbiennes d'hier et Amazones d'aujourd'hui* et de quelques articles, le féminisme québécois n'est jamais « allé trop loin ». Il est resté « crédible » et a pu devenir ainsi un interlocuteur valable. Certes, il a rencontré de l'opposition, mais il a bénéficié de l'élan libertaire donné par la Révolution tranquille. Comme le fait remarquer Diane Lamoureux dans son livre *Fragments et collages*, il a eu très tôt partie liée avec les instances gouvernementales afin d'offrir aux femmes des services urgents.

Dans un sens, on peut dire que le féminisme québécois a tenu parole à deux niveaux : pragmatique et littéraire.

Là où le féminisme québécois est pour ainsi dire défaillant, c'est au niveau théorique et critique. Les féministes radicales, persuadées du bien-fondé de leurs convictions, n'ont pas senti le besoin de pousser leur analyse et s'en sont remises aux écrits américains pour leur évolution personnelle alors que les féministes égalitaires (majoritairement de la classe moyenne) n'ont pas vu la nécessité de dépasser la mesure et de risquer ainsi de perdre leur crédibilité. Le résultat est une pénurie de textes théoriques et critiques, pénurie qui aura pour effet de créer un vide entre les générations. Je peux me tromper, mais il me semble que les jeunes étudiantes anglophones de Montréal qui continuent d'être alimentées en textes féministes américains débattent plus facilement en termes féministes la réalité sociale. Dois-je, quant à notre défaillance théorique, faire intervenir ici le difficile rapport que les Québécois et les Québécoises, en général, ont à la langue française écrite ? Je ne sais. Mais une chose est certaine : le Québec produit peu de discours théoriques et critiques. Qu'il n'y ait aucune librairie féministe à Montréal, aucun journal ou magazine de théorie féministe, que les cours d'Études féminines ou féministes se comptent sur les doigts de la main, cela traduit un terrible manque de perspective et de continuité. Aussi, lorsque le discours féministe réapparaît dans sa dimension radicale, comme ce fut le cas après le massacre de Polytechnique, il donne l'impression d'être parlé par des dinosaures ou des martiennes. Je pense que nous allons payer très cher notre silence des dernières années, que nous devons à tout le moins nous interroger sur la façon que nous avons de relaxer devant ce que nous croyons être des acquis permanents, de déléguer notre droit de parole à des lobbyistes ou de croire que nous sommes allées trop loin. Car même dans l'hypothèse bien fictive que nous soyons enfin en pleine possession de tous nos moyens (affectifs, intellectuels, économiques), rien ne justifie notre retrait de la place publique en tant que féministes. C'est ce retrait du lieu public qui produit ce que j'appellerais le syndrome du fait divers, c'est-à-dire, qui permet graduellement de réinsérer les histoires de femmes sous la rubrique fait divers. Le syndrome du fait divers est une façon de dépolitiser les conditions de vie des femmes.

Plus j'y pense, plus je me dis que si, en effet, nous sommes de plus en plus en possession de tous nos moyens, c'est qu'alors nous n'avons plus aucune excuse pour ne pas intervenir directement dans la conduite des affaires de l'État tout en continuant d'être responsables devant les affaires courantes de la vie. Or, ceci ne peut pas se faire sans un environnement féministe. Sans cet environnement, chaque femme, forte et fière, s'épuise rapidement. Il faut de la pensée, du discours et l'énergie de la fête et du plaisir, pas seulement des rapports officiels et des statistiques.

Aujourd'hui, nous nous étonnons d'un « *backlash* » comme nous avons été incrédules devant le massacre de Polytechnique. Pourtant, les hommes du « *backlash* » qui sont (comme le fait remarquer Marisa Zavalloni dans un de ses

textes) dans l'ensemble des hommes instruits, en principe non violents eux-mêmes, pourtant ces hommes ne disent rien de nouveau. Ils réaffirment, cette fois-ci avec des airs de victimes, que les femmes doivent rester à leur place car pour être valorisé un homme doit se sentir important, entendre ici plus important. Ils rappellent dans un même souffle que l'agressivité masculine est une forme universelle de transcendance ou une nécessité biologique. Ils disent que lorsque les femmes s'épanouissent et commencent à avoir un peu de plaisir dans la vie, cela déséquilibre les hommes. Bref, la morale de l'histoire c'est que la morale du bonheur est dans la subordination des femmes aux hommes. Ce que les hommes du « *backlash* » ont le mérite de nous rappeler, c'est que leur besoin de contrôler est fondamentalement non négociable. Ce que les femmes qui acquiescent aux propos des hommes du « *backlash* » ont le mérite de nous rappeler, c'est à quel point il est difficile de faire comprendre que les enjeux du féminisme sont infiniment plus grands qu'un salaire égal et n'ont rien à voir avec le fait de s'être trouvé un « chum le fun » ou un bon mari.

De l'enthousiasme, du débordement : l'espoir, le futur

Dans son article « Praxis de la différence » (*Les Cahiers du GRIF* n° 46, printemps 1992), Françoise Collin affirmait : « la pire condamnation de l'opprimé, de quelque oppression qu'il relève, est sa condamnation au politique ». Ce qui veut sans doute dire être condamnée à jouer des coudes alors qu'on aimerait tout simplement jouer du cœur et de l'esprit, ce qui signifie ne pas avoir le loisir de perdre de vue les rapports de force. Soit, j'accepte d'être condamnée au politique, mais j'accepte surtout d'être condamnée à la créativité dans un espace imaginaire qui contraint le mouvement des pensées du sujet féminin. J'accepte d'être condamnée à chercher des solutions heureuses côté futur, côté splendeur de vivre. J'accepte de parler très simplement du bonheur. Naturellement, j'accepte de parler de l'angoisse.

Dans un monde éclaté où nos points de repère historiques, idéologiques et symboliques ne sont plus que des empreintes visuelles assujetties au mouvement de nos paupières dont le battement est réglé par les tilts et les flashes en accéléré de la post-modernité, il faut bien se dire que si la réflexion féministe a trouvé quelques échos à ses propositions, nous n'avons pas encore trouvé de solution à la marginalisation du féminin; et que plus le temps passe, plus nos questions et nos réponses risquent d'être ponctuelles, superficielles. Car, nous aussi sommes entrées dans un décalage temporel qui nous laisse là, bouche ouverte d'étonnement entre la lenteur de nos réflexes et l'accélération des stimuli et des questions sans réponse qui surgissent, paradoxalement, futiles et urgentes.

Du futur, je ne sais qu'une chose c'est qu'il faudra apprendre à ralentir, prendre le temps de prendre son temps pour interroger la science, la politique, nos besoins réels. Prendre le temps de laisser monter la pensée et le silence comme jadis on laissait monter le désir.

J'ai souvent employé le mot « espoir » dans mes textes presque d'une manière incantatoire pour m'assurer que nos pensées et nos gestes aient un futur. Pourtant, je suis une femme du présent qui cherche à comprendre ce qui confine chaque génération de femmes dans des thèmes, des métaphores, des comportements qui répètent notre aliénation, malgré tout notre courage. J'imagine la passion du langage qui permet d'en sortir. Le tourment qui ouvre des brèches dans l'histoire. Le délire qui consume les lieux communs. J'imagine l'urgence intérieure qui oblige à liquider les truismes patriarcaux. La pensée est le fruit d'un déplacement de l'appartenance dans une appartenance qui invente son horizon. Je me déplace toujours à partir des mots de mon appartenance. Je tiens pour acquis que je dois faire avec la langue dans l'état où elle est. Je tiens pour acquis que la langue devra faire avec ce que j'inventerai en elle.

Je suis une femme du présent car le plaisir que j'ai de vivre au présent s'accompagne toujours de l'idée que la vie est, dans sa complexité même, une garantie de renouveau. J'imagine alors que penser, imaginer et s'émouvoir constituent une forme de contribution à ce rêve récurrent qui permet d'entretenir l'espoir que nous pouvons changer le cours de l'imaginaire. Car il me semble que ce qui donne à l'espèce humaine sa complexité et qui la rend toujours virtuelle, c'est sa faculté d'imaginer, c'est le nombre incalculable de permutations d'images et de mots dont nous sommes capables pour donner un sens à la vie. Je refuse d'imaginer le pire, c'est-à-dire que nous soyons inaptes à imaginer le futur de l'espèce autrement qu'au masculin universel. Je réclame le courage et la sagesse patiente de nos ancêtres-mères. Je réclame l'intelligence, l'imagination, la créativité et la lucidité de mes contemporaines.

Parce que la féministe que je suis a toujours partie liée avec la poésie, elle continue de rêver, de tisser des liens entre la réalité et la fiction, d'ouvrir des brèches au cœur même de ces liens de manière à ce qu'ils puissent, mobiles, mobiliser le désir, l'ouvrir sur l'horizon. Écrire *je suis une femme*, est plein de conséquences.

Document généré le 11 août 2020 09:49

Philosophiques

Vivons-nous dans un monde postféministe ?

Diane Lamoureux

Les femmes et la société nouvelle
Volume 21, numéro 2, automne 1994

URI : https://id.erudit.org/iderudit/027275ar
DOI : https://doi.org/10.7202/027275ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

Découvrir la revue

Citer ce document

Lamoureux, D. (1994). Vivons-nous dans un monde postféministe ? *Philosophiques*, *21* (2), 321–323. https://doi.org/10.7202/027275ar

Résumé de l'article

S'interrogeant sur l'usage stratégique et sur l'utilité théorique de la notion de « postféminisme », cet article développe une argumentation en trois temps. D'abord, il prend acte de la modification de la réalité sociale des femmes sous l'impact des luttes féministes. Ensuite, il évalue l'impact de ces transformations à la fois sur le mouvement féministe et sur les conditions de possibilité d'une politique féministe. Enfin, il traite du pluralisme sous deux angles, à savoir comme moyen de surmonter les apories des perspectives de l'égalité, de la différence et de l'autonomie qui ont marqué le féminisme contemporain et pouvant se matérialiser dans la notion arendtienne de « paria rebelle » comme modèle d'action politique. Cette réflexion débouche sur le constat que le féminisme a toujours un sens et qu'il serait prématuré de s'en départir.

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1994

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

PHILOSOPHIQUES, VOL. XXI, NUMÉRO 2, AUTOMNE 1994, P. 321-332

COMMUNICATIONS LIBRES

Vivons-nous dans un monde postféministe ?

par

Diane Lamoureux

RÉSUMÉ : S'interrogeant sur l'usage stratégique et sur l'utilité théorique de la notion de « postféminisme », cet article développe une argumentation en trois temps. D'abord, il prend acte de la modification de la réalité sociale des femmes sous l'impact des luttes féministes. Ensuite, il évalue l'impact de ces transformations à la fois sur le mouvement féministe et sur les conditions de possibilité d'une politique féministe. Enfin, il traite du pluralisme sous deux angles, à savoir comme moyen de surmonter les apories des perspectives de l'égalité, de la différence et de l'autonomie qui ont marqué le féminisme contemporain et pouvant se matérialiser dans la notion arendtienne de « paria rebelle » comme modèle d'action politique. Cette réflexion débouche sur le constat que le féminisme a toujours un sens et qu'il serait prématuré de s'en départir.

ABSTRACT : What strategic device lie behind the idea of « postfeminism » ? Could it be of any use for feminist theory ? This article attemps to answer these questions in a threefold argument. First, it shows how feminism has succeeded in transforming women's life. Second, it analyzes the impact of these transformations both on the women's movement and on the very possibility of a feminist politics. Third, it deals with pluralism; on the one hand, pluralism is conceived as a way out of the dilemmas of the exclusive constructivist, essentialist or radical approach within contemporary feminism; on the other hand, using the arendtian figure of « the pariah as a rebel » it shows how it could provide a useful framework for feminism both on a theoritical and on a political level. It can only conclude that feminism still makes sense and that women cannot afford politically to get rid of it.

Il serait possible de disposer assez aisément de cette question en répondant abruptement par un oui ou un non, les deux réponses étant

également valables, quoique se déterminant en fonction de terrains ou d'enjeux différents. Reste à voir en quoi nous serions ainsi mieux à même de comprendre le monde dans lequel nous vivons, la situation à partir de laquelle nous pouvons (devons même) réfléchir et agir car les deux sont indissociables.

Je reformulerais donc la question de la façon suivante : en quoi le monde dans lequel nous vivons a-t-il été transformé sous l'impact du féminisme, tant dans sa façon de s'organiser que dans celle de se penser, et en quoi cette transformation agit-elle en retour sur le féminisme ? Pour des raisons de simple commodité, le monde pratique qui me servira de référence sera la société québécoise.

L'impact du féminisme

Je serai assez brève dans cette première section de mon exposé car elle me servira de point d'appui pour structurer l'objet central de mon propos[1]. De façon générale, nous pouvons dire que le féminisme a profondément bouleversé nos vies et en grande partie notre rapport au monde. Si nous jetons un coup d'œil rapide sur le chemin parcouru depuis la Révolution tranquille, pour prendre encore là un point de repère commode, nous pouvons affirmer que des changements significatifs sont intervenus allant dans le sens des revendications formulées par les mouvements féministes depuis le début du siècle.

Sur le plan de l'égalité juridique des hommes et des femmes, le Code civil québécois a été l'objet d'un grand ménage qui, comme tous les ménages, ne le rend quand même pas à l'abri de l'apparition de nouvelles saletés : le pouvoir marital sur les femmes a disparu, l'autorité sur les enfants est désormais parentale, les femmes mariées peuvent désormais ester et contracter de leur seul chef, etc. Les femmes mariées sont donc passées d'un statut d'êtres subsidiaires, dont l'apparition publique devait être médiatisée par le chef de famille, à un statut d'individues.

Sur le plan de l'accès à l'éducation, là encore les transformations sont notables. Le cursus scolaire obligatoire est désormais le même pour les deux sexes. Les femmes sont de plus en plus présentes dans les études postsecondaires : elles constituent une petite majorité numérique au collégial, la même chose vaut, dans certaines universités, pour le premier cycle universitaire. Toutes les filières scolaires leur sont ouvertes. Certains manuels scolaires tentent de développer une approche non sexiste. L'indifférenciation

1. Pour un aperçu plus développé de la question, on peut se reporter à l'ouvrage du collectif Clio, *L'histoire des femmes au Québec depuis quatre siècles*, 2e édition revue et mise à jour, Montréal, Le Jour éditeur, 1992, partie VI ou encore à Diane Lamoureux, « Entre le féminin et le féminisme », *Cahiers du LEPA*, Université Laval, 1990.

sexuelle et l'égalité des chances modèlent le monde scolaire depuis la mise en œuvre des réformes contenues dans le rapport Parent.

Sur le plan du travail et de l'accès aux professions, on peut également noter des modifications substantielles. Une proportion croissante de femmes se retrouvent sur le marché du travail, l'accès aux professions n'est plus conditionné par le sexe de la personne, les femmes collaboratrices de leur mari dans l'entreprise familiale bénéficient désormais d'un statut juridiquement défini et la discrimination salariale fondée sur le sexe est devenue illégale. Des dispositions législatives rendent même possibles des mesures d'action positive afin d'accroître la présence des femmes dans certains secteurs d'emploi.

Sur le plan culturel et littéraire, on a eu droit à la reconnaissance sociale d'une culture au féminin, rendant hommage à l'écriture féminine et faisant une assez large part à la création des femmes dans le domaine culturel et artistique. Dans une société qui se cherchait, à travers un renouveau culturel, une identité moderne, la recherche culturelle développée par les femmes sous l'impulsion du féminisme a pu profiter de cette dynamique identitaire; ce qui explique qu'elle ait connu une réception beaucoup plus attentive que celle qu'elle a pu rencontrer dans des contextes où l'identité nationale s'avérait moins problématique.

La maternité n'est plus une fatalité mais se présente plutôt comme un choix. Le développement et la généralisation sociale de la contraception permettent de décider du nombre et du moment des maternités, l'avortement n'est plus objet d'interdiction juridique et les nouvelles technologies de reproduction rendent possible d'entrevoir des rapports différenciés à la maternité, sinon une « taylorisation » de la procréation, assignant à des agents/agentes différents les diverses étapes du processus de la « production » des enfants.

Quant à la sécurité des femmes, à partir du moment où elles sont conçues comme des personnes, elle a fait l'objet d'une préoccupation législative. Le ministère de la Justice considère désormais la violence conjugale comme un crime et le viol conjugal figure au nombre des délits répertoriés dans le Code criminel. Le harcèlement sexuel est devenu répréhensible dans certains milieux de travail.

À la suite de cette énumération succincte, nous serions peut-être portées à penser que la société québécoise est particulièrement idyllique pour les femmes et que la tâche des féministes pourrait se résumer à faire venir ici toutes les femmes de la planète afin qu'elles puissent, comme nous, profiter de cette terre promise. Malheureusement un regard sur les réalités et les pratiques sociales peut faire apparaître un tout autre tableau.

L'égalité reste juridique et la distance entre la loi et la réalité est certes à géométrie variable mais toujours existante. L'accès à l'éducation n'empêche pas que les secteurs littéraires soient à dominante féminine et les secteurs scientifiques surtout masculins, alors que ce sont ces derniers qui sont considérés comme porteurs d'avenir. Sur le marché du travail, le revenu des femmes semble condamné à plafonner à 60% de celui des hommes, les services de garde

sont nettement en deçà des besoins, certains emplois sont des chasses gardées masculines presque impénétrables et la vie de beaucoup de femmes qui combinent travail rémunéré et responsabilité parentale prend la forme d'un jogging aussi épuisant qu'interminable. La culture se masculinise à vue d'œil, surtout depuis qu'il faut entreprendre de la muscler, la culture au féminin étant devenue aussi socialement obsolète que le féminisme. La maternité n'est plus une fatalité mais est devenue le lot d'un nombre plus considérable de femmes sans que soient redéfinies les modalités sociales de prise en charge des enfants dans un contexte de profonde mutation des familles; quant à l'avortement, s'il n'est plus interdit, il n'en est pas devenu pour autant plus accessible. Enfin, malgré les lois, la violence contre les femmes connaît de toute évidence une recrudescence qui ne peut qu'être encouragée par le laxisme des pouvoirs publics à son endroit.

Est-ce à dire que rien n'a fondamentalement changé ou, pis encore, qu'il faudrait revenir au monde idéalisé d'hier quand les rôles sociaux des sexes étaient bien clairs et les transgressions vite sanctionnées ? Certes pas. Mais cela indique au moins trois choses : d'abord, que ces transformations ne sont pas le fruit de l'évolution naturelle et harmonieuse de la société, mais le produit de luttes sociales mettant en branle des forces contradictoires; ensuite, que le féminisme comme pratique sociale collective est confronté à un certain nombre d'écueils qui ne peuvent pas tous se réduire à des faits sociaux; enfin, que le monde ayant changé, le féminisme doit en prendre acte dans sa quête de sens.

Nous vivons maintenant non pas tant une période de « *backlash* » du féminisme qu'un mouvement d'opposition à celui-ci, de la part de ceux dont le confort douillet a été dérangé, ceux qui pensent que « le féminisme gâche (fâche) leur vécu »[2]. Après une période de montée, où les revendications des femmes ne semblaient rencontrer qu'un assentiment social et une opposition politique mitigés, l'antiféminisme non seulement ne fait plus l'objet d'un opprobre, mais devient presque chic, renouant avec une valorisation de la culture humaniste pensée tout entière sous le mode de la virilité[3]. Si cet antiféminisme a besoin d'être analysé, dans une perspective féministe, je voudrais ici porter attention aux deux autres enjeux contemporains du féminisme.

---

2. Voir le texte de Nicole Brossard dans *Polytechnique 6 décembre*, Montréal, Remueménage, 1990, p. 29.
3. On peut en voir des signes avec le livre de Roch Côté, *Manifeste d'un salaud*, mais il me semble qu'il faille plutôt prêter attention au développement d'une critique machiste de la crise de la culture telle qu'elle s'exprime chez Jean Larose, principalement dans « L'image finale » et « Vers le mauvais pauvre », deux textes publiés dans *L'amour du pauvre*, Montréal, Boréal, 1991.

Le personnel reste politique

La dynamique des luttes féministes des dernières années a reposé sur le constat suivant : c'est parce que nous sommes des femmes que, comme individues, nous rencontrons un certain nombre d'obstacles, c'est-à-dire que nous avons estimé que le groupe social des femmes était lésé en tant que groupe social et ce n'est pas de façon anodine que nous avons articulé notre mouvement autour de l'idée que « le personnel est politique ».

Certes, nous n'avons pas été unanimes. Certaines étaient animées par un idéal égalitaire, d'autres tentaient d'inscrire la différence des sexes dans un registre non discriminatoire, d'autres enfin tentaient d'établir les femmes comme actrices autonomes dans le grand jeu du monde. Peu importe le chemin que nous avons emprunté, nous nous retrouvons toutes confrontées au même dilemme et forcées de moduler dans un registre différent ce rapport entre le personnel et le politique, sans toutefois le remettre en cause.

La façon dominante dont nous avons interprété le rapport entre le personnel et le politique est des plus littérales : les problèmes que rencontrent individuellement les femmes ne sont pas des problèmes individuels mais des problèmes collectifs. La pratique des groupes de conscience est venue renforcer une telle acception des choses : il s'agissait de mettre en commun des expériences individuelles pour réaliser justement ce qu'elles avaient de commun, les délestant ainsi de leur simple perception privatisée.

Le résultat en a été la construction collective des femmes comme actrices politiques. Cela a pris essentiellement la forme du mouvement féministe, mouvement dont le travail a toujours été au moins double, une dualité qui constitue un point de passage presque obligé lorsque le « je » est souvent un/une Autre. Le problème du double avait déjà été identifié par Simone de Beauvoir dans *Le deuxième sexe* où elle soutient que la catégorie femme est socialement construite sous le signe de l'objectivation et de l'altérité, ce qui rend difficile pour les femmes de se concevoir comme un groupe social[4]. Simone de Beauvoir relie d'ailleurs ce problème à l'incertitude de l'identité féminine. Le cogito cartésien peut difficilement être le fait d'une femme confrontée au doute sur son existence. Ce à quoi fait écho le constat d'Irigaray que « notre époque n'est plus celle d'un sujet reconstituant solitairement le monde à partir de ce seul point fixe "qu'il ne doute pas d'être homme" [...][5] ».

---

4. « C'est qu'elles [les femmes] n'ont pas les moyens concrets de se rassembler en une unité qui les poserait en s'opposant. Elles n'ont pas de passé, d'histoire, de religion qui leur soit propre; et elles n'ont pas comme les prolétaires une solidarité de travail ou d'intérêts; il n'y a même pas entre elles cette proximité spatiale qui fait des Noirs d'Amérique, des Juifs du ghetto, des ouvriers de Saint-Denis ou des usines Renault une communauté. » *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 1968, tome 1, p. 20.
5. Luce Irigaray, *Éthique de la différence sexuelle*, Paris, Minuit, 1984, p. 113.

D'un côté, le féminisme contemporain s'est attaché à créer une solidarité entre les femmes basée sur la prise de conscience de l'existence d'une discrimination commune. Ce faisant, il a également rendu possible que des femmes puissent se poser comme un « je », à savoir qu'elles acquièrent la certitude de leur existence. À travers une lutte collective, intervenait aussi un processus de mise au monde de/des femme/s.

De l'autre côté, le mouvement des femmes utilisait cette solidarité en construction pour intervenir comme interlocuteur représentatif en vue de faire valoir les intérêts des femmes en tant que groupe social, principalement vis-à-vis de l'État conçu comme arbitre-décideur entre les intérêts contradictoires présents au sein de la société. Dans ce sens, le mouvement des femmes a constamment développé une double pratique : l'auto-organisation et la représentation.

Cette double dynamique a porté fruit. Sur le premier plan, le mouvement des femmes n'a jamais regroupé toutes les femmes mais il a rendu plus évident que le fait d'être une femme et celui d'être un homme impliquent un rapport différent au monde et que l'expérience sociale fondamentale des femmes était celle de l'inadéquation dans un monde qui s'est construit sans elles, voire contre elles. Plus fondamentalement encore, il a fait prendre conscience aux femmes que notre problème n'était pas tant de l'ordre de l'inadéquation au monde (donc un problème de manque), que de celui de la petitesse du monde, confiné qu'il est dans sa dimension masculine présentée comme plénitude[6].

Sur le second plan, le mouvement des femmes a, durant un certain temps, pu être considéré comme le porte-parole autorisé des femmes et agir à ce titre en tant qu'interlocuteur privilégié du pouvoir. Ce faisant, le mouvement des femmes s'est vu entraîné dans une dynamique de marchandage, un peu sur le modèle syndical, où il s'agissait de présenter une liste de revendications, laissant au rapport de force le soin de décider de leur mise en œuvre[7].

Cette dynamique s'est avérée simultanément fragile et piégée. Enfoncé dans la logique utilitaire de la défense d'intérêts définis *a priori* comme collectifs, le mouvement des femmes a eu de la difficulté à fonctionner autrement que par consensus, remplaçant plus souvent qu'autrement le débat par le plus petit commun dénominateur et s'épuisant à maintenir une fiction homogène du monde des femmes. Être femme devenait donc une identité dont on

---

6. Un problème qui avait déjà été mis en lumière par Olympe de Gouges dans sa *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* de 1791 et que reprend Louky Bersanik dans *L'Euguélionne*, Montréal, Éditions La Presse, 1976, lorsque le personnage qui donne son titre à l'ouvrage quitte notre planète en enjoignant aux femmes : « prétendez *être* des êtres humains à part entière sans prétendre être l'espèce tout entière », p. 385.

7. Le processus qui a donné lieu à la production du document *Pour les Québécoises : Égalité et indépendance*, préparé par le Conseil du statut de la femme (Québec, Éditeur officiel, 1978) est assez révélateur à cet égard.

espérait qu'elle modèle tout entières les individues, sur un mode similaire à l'identité québécoise telle que véhiculée par le nationalisme. Le prix à payer était un effacement du « je » au profit du « nous ». Plus précisément, la logique revendicative nous contraignait au « front commun » pour laisser le moins de prise possible à l'« adversaire ».

Pourtant, simultanément, le « nous » se défaisait. Les luttes sociales ont porté fruit et la « condition » des femmes a commencé à se différencier; ce que nous souhaitions, la disparition de « la » femme au profit « des » femmes, advenait timidement, en même temps que cela sapait partiellement la crédibilité du féminisme comme lieu privilégié d'articulation des intérêts des femmes comme catégorie sur le plan politique. Le mouvement des femmes en a tenu compte en devenant généralement réfractaire au centralisme politique et sa dispersion organisationnelle a aussi constitué sa force, lui conférant une vitalité et une insaisissabilité, mais provoquant aussi une vulnérabilité.

L'interprétation de deux événements en est emblématique : celle donnée au phénomène des Yvettes et celle faisant état de la récupération féministe de l'assassinat de 14 femmes à Polytechnique en décembre 1989. Dans le premier cas, on s'est empressé d'insister sur la différence entre les féministes et les femmes, conférant de l'extérieur un sens à la prise de parole de certaines femmes pour mieux faire taire les féministes. Dans le second, on nous laissait entendre que nous avions tort de voir dans ce geste l'expression de la misogynie ambiante, comme si Lépine n'avait pas revendiqué lui-même le sens politique de son action.

Dans un tel cadre, il est possible d'expliquer et le fractionnement du mouvement des femmes en groupes multiples usuellement constitués autour d'un enjeu unique sur le plan des pratiques et du marchandage politique, mais également le repli de plusieurs sur leur « personnel » pour donner lieu à une lecture renversée du rapport entre personnel et politique. Alors que dans un premier temps cette notion avait réussi à articuler un mouvement collectif, elle servait maintenant à justifier une déprise par rapport au collectif mais aussi à tester l'efficace de ce nouveau sens de soi puisé dans le mouvement des femmes. De même cela permettait de faire contre mauvaise fortune bon cœur, car le mouvement des femmes faisait face à un plafonnement quant à sa capacité d'articuler une revendication collective.

Je n'entends pas par là qu'il n'y ait plus rien à gagner collectivement pour les femmes ni qu'il soit impossible d'articuler quelque mouvement collectif que ce soit; la capacité de mobilisation collective du mouvement des femmes dans l'affaire Chantal Daigle, alors qu'on le tenait pour mort, doit nous donner à penser. Cependant, il est beaucoup d'éléments qu'on ne peut formuler, ni même poursuivre collectivement. Prenons deux exemples.

En ce qui concerne l'emploi, d'une part, il est certes possible de trouver des mécanismes qui encouragent les femmes à étudier dans les filières non traditionnelles menant à des emplois bien rémunérés, qui permettent de ne pas avoir à choisir entre carrière et maternité de la même façon que les

hommes n'ont pas à choisir entre carrière et paternité, qui fassent en sorte que les règles d'embauche ne défavorisent pas systématiquement les femmes. Mais rien ne nous permet de faire en sorte que les étudiantes s'inscrivent effectivement dans ces filières, que les conditions dans lesquelles elles étudient ne soient pas dévalorisantes et ne les incitent pas à abandonner, qu'elles obtiennent effectivement un emploi, qu'elles veuillent garder cet emploi, etc. Il y a là autant une question de société qu'une question de multiples choix et de comportements individuels.

Regardons maintenant ce qu'il en est de la violence conjugale. Il est possible de légiférer en la matière, d'obtenir du financement pour des centres d'hébergement, de faire en sorte que les juges, policiers, et autres intervenants dont on peut prouver le laxisme vis-à-vis du phénomène soient sanctionnés, mais cela suffira-t-il à faire en sorte que les maisons deviennent soudainement un havre de sécurité pour les femmes ? Là aussi nous avons affaire à des rapports sociaux qui se manifestent dans des rapports inter-individuels sur lesquels il est à peu près impossible d'articuler une stratégie collective dans une société démocratique.

De façon collective, il est encore possible de revendiquer que les conditions décrites plus haut soit réalisées. Nous restons cependant toujours tributaires des choix que feront individuellement certaines femmes. « Car l'oppression des femmes a ceci de particulier qu'elle atteint chaque femme de manière singulière, jusque dans son intimité, et que c'est à travers chaque femme, par chaque femme, comptable devant elle seule, qu'elle doit être collectivement combattue »[8]. En outre, comme en témoigne le « on n'est pas des féministes » de Polytechnique, nous serons toujours à la merci du gommage institutionnel de l'action des féministes qui ont fait en sorte que ces revendications deviennent les nouvelles réalités des femmes.

Qu'en est-il du féminisme dans un tel contexte ? Il est possible d'envisager une solution répressive, réduisant la marge d'autonomie des individus, décrétant autoritairement les modes admissibles de comportement inter-individuel et disposant de tous les moyens nécessaires pour s'assurer que toutes et tous s'y conforment. Ce n'est évidemment pas là la solution que je privilégie. Il me semble que cela doit plutôt nous conduire à une nouvelle problématisation du féminisme, reposant sur de nouvelles formes d'articulation du « nous » et du « je » et sur l'invention de rapports qui « accueillent et soutiennent la différence et les différends »[9].

Nous sommes loin d'avoir exploré, tant sur le plan théorique que sur le plan pratique, les multiples dimensions contenues dans « le personnel est

8. Françoise Collin, « Le féminisme et la crise du moderne », dans Diane Lamoureux, *Fragments et collages. Essai sur le féminisme québécois des années 70*, Montréal, Remue-ménage, 1986, p. 12.

9. Françoise Collin, « La Même et les différences », *Cahiers du GRIF*, 28, 1983-1984, p. 12.

politique » et il serait illusoire de le remiser au grenier des balivernes des années 1970 du « tout est politique ». L'empressement de nos adversaires à nous transformer en antiquités doit nous donner à réfléchir et nous inciter à nous demander si ce qui rend actuellement le féminisme si suranné ne résiderait pas dans sa « respectabilité ».

Peut-être nous faut-il réapprendre que « transgresser c'est progresser »[10]. Car le problème social, ce ne sont pas nos outrances, nos (trop rares) excès de langage; le problème fondamental, c'est que ce monde se pense encore comme masculin et nous confine à l'éternelle position de l'Autre. Dans un tel cadre, il faut envisager de prendre les moyens non seulement de parler, ce que l'existence du féminisme a rendu possible, mais surtout d'être entendues. De plus, cette écoute doit devenir autant le fait des femmes que celle des hommes[11]. Alors seulement pourrons-nous émerger de la dichotomie de l'un masculin et de l'autre féminin et envisager un monde véritablement mixte.

Prendre le risque du pluralisme

J'ai déjà soutenu ailleurs[12] que le féminisme des années 1970 s'était articulé à trois problématiques qui ont, avec des fortunes diverses et selon des combinaisons différenciées, orienté ses pratiques. Je reprendrai ce schéma ternaire de l'égalité, de la différence et de l'autonomie pour dégager les pistes possibles d'une politique féministe dans les années à venir. Un récent colloque féministe s'est penché sur la thématique d'un « Québec féminin pluriel »; je voudrais pour ma part explorer les dimensions que le pluralisme offre à la réflexion et à l'action féministes.

La problématique égalitariste partait du postulat énoncé par le libéralisme classique ou la pensée des Lumières et reformulé, à la suite des grandes révolutions fondatrices de la modernité, tant par le libéralisme que par le marxisme : il y a une nature commune à l'humanité et les différences qui s'y manifestent relèvent de l'artifice humain, de la construction sociale. Dans un tel contexte, les rapports sociaux de sexes ont été pensés et agis sur le mode de l'oppression; il s'agissait donc d'une entreprise de déconstruction de la domination dans ses manifestations tant institutionnelles qu'individuelles. Bref, il était question de montrer qu'une femme est un homme, c'est-à-dire

10. Titre du troisième volet de *L'Euguélionne*, *op. cit.*

11. On a longtemps accusé le féminisme de sectarisme et de repli sur lui-même. Pourtant, si on regarde les productions récentes des féministes, on s'aperçoit assez aisément que nous tenons compte de ce que pensent les hommes et que nous nous situons par rapport aux réflexions qu'ils développent. L'inverse est loin d'être vrai : nos homologues masculins se comportent comme si la production intellectuelle féministe n'était que « de la littérature pour bonnes femmes », sans aucune incidence sur la façon de penser le monde dans lequel des individus des deux sexes continuent pourtant d'évoluer.

12. Voir *Fragments et collages. Essai sur le féminisme québécois des années 70*, *op. cit.*

qu'il n'y a pas de raison substantielle de distinguer les sexes l'un de l'autre un peu à la façon de Socrate énonçant au livre V de *La République* que la différence entre les hommes et les femmes avait aussi peu de conséquence que celle entre les chevelus et les chauves[13]. C'est à une telle indifférenciation que nous convie Badinter lorsqu'elle soutient que « nous pouvons répondre à la question initiale : qu'est-ce qu'une femme ? Un animal raisonnable. Bref, un Homme comme tout le monde »[14].

D'autres par contre ont insisté sur la différence ontologique entre hommes et femmes, recoupant l'éternelle polarité du masculin et du féminin. Dans un contexte où le féminin était essentiellement dévalorisé, elles ont cherché à en restaurer la positivité, à en mettre en lumière le potentiel créateur. C'est là le propos central de Luce Irigaray qui la conduit à penser des « droits et [des] devoirs civils pour les deux sexes »[15]. Le féminin serait à recréer. Au monisme de la pensée égalitaire s'opposerait donc un dualisme de la différence des sexes.

La troisième thématique, celle de l'autonomie, a cherché à mettre en évidence l'irréductibilité de la lutte des femmes. Celle-ci n'avait pas à être rapportée à celle d'une race, d'une classe, d'une nation; elle avait un sens en soi, parce que rattachée à un problème social réel, repérable et identifiable à défaut d'être cernable[16]. La problématique de l'autonomie, dont la réflexion lesbienne présente la figure la plus achevée[17], a mis en lumière l'importance et la nécessité politique de la non-mixité des groupes de femmes, pour permettre que de nouvelles femmes émergent, rebelles de l'ordre patriarcal, solidaires dans leur refus de l'un phallogocentrique.

Prises isolément, ces trois problématiques se heurtent à des difficultés qui semblent insolubles lorsqu'elles tentent de penser non plus les femmes mais les rapports sociaux des sexes ou encore le monde en tant que lieu d'un partage obligé, et potentiellement d'un échange, entre hommes et femmes. Tant les positions de l'égalité que de la différence soulèvent le problème de la centralité masculine. Quant à l'autonomie, elle a plus souvent qu'autrement

13. Platon, *La République*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 208-209.
14. Élisabeth Badinter, « Préface », *Qu'est-ce qu'une femme ?*, Paris, P.O.L., 1989, p. 47.
15. Luce Irigaray, *Le temps de la différence*, Paris, Livre de poche, coll. Biblio essais, 1989, p. 81-100.
16. Au sens où l'entend Christine Delphy lorsqu'elle soutient que découvrir l'oppression quelque part ne rend compte que de son existence, pas de son étendue ni de sa profondeur, ce qui l'amène à préciser que « la lutte féministe consiste autant à découvrir les oppressions inconnues, à voir l'oppression là où on ne la voyait pas, qu'à lutter contre les oppressions connues. »; voir l'article « Nos amis et nous » paru dans *Questions féministes*, 1, 1977, p. 30.
17. Dans un sens similaire à ce qu'entend Ti-Grace Atkinson par « le féminisme est la théorie, le lesbianisme est la pratique ».

représenté une mise entre parenthèses de la structuration masculine du monde, ce qui, politiquement, peut s'avérer suicidaire.

La problématique égalitaire pose les hommes en référents par rapport auxquels les femmes ne peuvent apparaître que marquées d'un manque. Elles sont marquées du sceau de la « pas toute », de la copie qui ne peut parvenir à la perfection du modèle[18]. La problématique de la différence pose également les hommes en référents, sous le signe d'une négativité pure, faisant abstraction du fait que, dans un monde hiérarchique, l'altérité est une marque infamante, le signe de l'exclusion et non le choix de l'ailleurs[19].

C'est pourquoi il me semble que nous devrions songer à une reformulation du projet autonomiste qui ne se limite pas au seul monde des femmes mais qui, en voulant faire des femmes les co-actrices du monde, opère systématiquement un décentrement de la masculinité. Dans la mesure où la démocratie devrait se concevoir comme le système politique qui fait du pouvoir un lieu vide, il convient d'abord de vider les lieux pour instaurer les conditions d'un véritable débat pluriel où chacune pourra à la fois être et n'être pas une femme, à savoir reconnaître ses solidarités nécessaires sans en être ramenée à une espèce indifférenciée.

Cette position, je la définirais comme étant celle de la paria rebelle, au sens où Hannah Arendt l'appréhende lorsqu'elle explique que « le paria devient rebelle dès lors qu'il entre activement sur la scène politique »[20], c'est-à-dire lorsqu'il oblige « l'universel » à se confronter à sa propre spécificité en refusant de tenir le rôle de l'Autre défini par le défaut et l'extériorité. Cela implique qu'il nous faut subvertir les règles du jeu pour y imposer la validité de notre expérience, dépasser l'horizon piégé de la marge et de la page, multiplier les lieux de passage, créer plusieurs brèches par lesquelles puissent se répandre les flots de notre critique.

---

18. C'est ce que soutient Carole Pateman lorsqu'elle parle de l'existence d'un « dilemme de Wollstonecraft » qui se pose aux femmes qui veulent s'intégrer au monde masculin sans entreprendre de le changer : elles peuvent y accéder, mais seulement en tant que femmes, à savoir sur un mode particulariste et, partant, non universalisable. Voir *The Disorder of Women*, Stanford University Press, 1989, plus précisément p. 195-204.

19. Pour employer une analogie souvent faite avec les situations sociales vécues par la communauté juive, le féminisme ne peut se penser comme un ghetto. Car le problème du ghetto c'est que, tant qu'il existe, il évite de confronter le monde ambiant à la question de la différence, une différence dont ne sont marqués que ceux et celles qui vivent dans le ghetto. Il s'agit désormais de sortir du ghetto, sans avoir pour autant à renoncer à ce qui en faisait un monde agréable à vivre en termes de solidarité et de chaleur humaine. Ce n'est pas seulement aux femmes de changer pour s'adapter au monde ambiant, c'est aussi à ce monde de se transformer pour que les femmes puissent y être à part entière.

20. Hannah Arendt, *La tradition cachée*, Paris, Christian Bourgois, 1987, p. 196.

De quelle façon penser cette pluralité ? Au moins sous deux angles : entre femmes et entre les femmes et les hommes. Entre femmes d'abord, car, comme le souligne Françoise Collin, « le paradoxe de cette lutte collective est qu'elle a pour objectif de produire des sujets, de dégager les femmes de l'emprise du Même, de la généralité de la féminité sous laquelle le patriarcat les a enfouies »[21]. Le mouvement des femmes peut devenir non seulement un lieu de reconnaissance des différences existant entre les femmes mais aussi un lieu de règlement des « différends » qui peuvent en résulter, en donnant à chacune la possibilité de se faire entendre des autres et à toutes la responsabilité d'accueillir la diversité.

Cette pluralité des femmes ne suffit pas cependant. À moins de préconiser un monde composé uniquement de femmes, il nous faut trouver les moyens de construire un monde qui accueille les femmes autrement que sur le mode de la marginalisation et de la domination. Dans cette perspective, la lutte des femmes se confond partiellement avec une lutte pour la démocratie. « La pluralité passe par la prise en compte des différences, lesquelles sont porteuses de potentialités qui méritent mieux que leur simple effacement dans une assimilitation hypocrite »[22]. Bref, il faut repenser l'égalité pour qu'elle ne signifie ni égalisation, ni exclusion.

Peut-on en conclure qu'il s'agit là d'une politique postféministe ? Pas vraiment, car pour cela, il faudrait admettre que le projet féministe a épuisé son sens et que nous vivons dans un monde où être un homme ou être une femme ne recèle aucune incidence. Il s'agit au contraire d'un féminisme radical rendant possible qu'adviennent une/des femme/s et la société qui leur permettra de s'épanouir. Il s'agit d'un féminisme qui se fixe comme enjeu non seulement les femmes, mais le monde.

En ce sens, le projet féministe n'a rien perdu de son urgence. Il ne peut certes se décliner exactement de la même manière que nous l'avons fait dans le passé ou que d'autres générations de femmes l'ont fait avant nous. La « condition » des femmes a changé, mais le monde dans lequel nous vivons en est-il devenu moins masculin pour autant ? Rien n'est moins sûr. C'est pourquoi nous avons autant besoin d'un féminin pluriel, c'est-à-dire du mouvement des femmes, que de pluriels, à savoir la mise au rancart d'une société monosexuée.

---

21. Françoise Collin, « Le féminisme et la crise du moderne », *op. cit.*, p. 12
22. Françoise Collin, « Égalité, différence, pluralité », *Présences*, 38, octobre 1991, p. 73.

Document généré le 11 août 2020 09:49

Philosophiques

Par-delà le féminisme : pour une éthique sartrienne de la pluralité des points de vue

Yvan Cloutier

Les femmes et la société nouvelle
Volume 21, numéro 2, automne 1994

URI : https://id.erudit.org/iderudit/027276ar
DOI : https://doi.org/10.7202/027276ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

Découvrir la revue

Citer ce document

Cloutier, Y. (1994). Par-delà le féminisme : pour une éthique sartrienne de la pluralité des points de vue. *Philosophiques*, *21* (2), 333–341. https://doi.org/10.7202/027276ar

Résumé de l'article

Aucun point de vue particulier ou général (racial sexuel, religieux, etc.) ne peut se constituer en éthique. Par contre l'exigence d'universalisation n'implique pas un sujet impersonnel mais se réalise dans le processus d'interpellation des consciences singulières situées et interdépendantes dans leur dévoilement du monde. Comme le montre Sartre, tout projet d'une éhiquedoitreposersurd) l'assomption du fait que tout point de vue soit totalité-détotalisée et sur (2) la reconnaissance de l'interdépendance des consciences. Dès lors, la lucidité doit remplacer la mauvaise foi originelle et la générosité doit faire échec à la tentation de la violence comme refus de l'autre comme liberté.

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1994

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

PHILOSOPHIQUES, VOL. XXI, NUMÉRO 2, AUTOMNE 1994, P. 333-341

Par-delà le féminisme : pour une éthique sartrienne de la pluralité des points de vue

par

Yvan Cloutier

RÉSUMÉ : Aucun point de vue particulier ou général (racial, sexuel, religieux, etc.) ne peut se constituer en éthique. Par contre l'exigence d'universalisation n'implique pas un sujet impersonnel mais se réalise dans le processus d'interpellation des consciences singulières situées et interdépendantes dans leur dévoilement du monde. Comme le montre Sartre, tout projet d'une éhique doit reposer sur (1) l'assomption du fait que tout point de vue soit totalité-détotalisée et sur (2) la reconnaissance de l'interdépendance des consciences. Dès lors, la lucidité doit remplacer la mauvaise foi originelle et la générosité doit faire échec à la tentation de la violence comme refus de l'autre comme liberté.

ABSTRACT : No individual or general point of view (racial, sexual, religious, etc.) may constitute itself as an ethic. Nevertheless, the requirement of universalisation does not imply an impersonal subject, but it is lived through the process of interpellation of singular, situated and interdependent consciences. As Sartre claims, an ethic must meet two requirements : (1) to assume the fact that every point of view is totalized-detotalized; and (2) to recognize the interdependency of the consciences. Therefore, lucidity must replace the original bad faith and generosity must counter the temptation of violence as a refusal of the other's freedom.

Nous sommes déjà en mesure d'identifier et d'évaluer la contribution des points de vue des femmes dans les champs littéraire, philosophique et scientifique. Dorénavant plusieurs sciences humaines et la philosophie doivent compter sur les points de vue féminins. La question qui m'intéresse ne concerne pas du point de vue des femmes mais la prétention à constituer une épistémologie ou une éthique à partir de ce point de vue.

L'éthique contemporaine tente de fonder des prescriptions en faisant l'économie de l'exigence de l'universalisation et de toute notion de nature humaine ou de transcendant. Comme nous reconnaissons que nos

préférences individuelles ne peuvent en rien passer du prudentiel au « devant être fait » (la prescriptibilité), nous sommes dès lors tentés de faire de la communauté géographique, économique ou sexuelle le point d'Archimède sur lequel appuyer les prescriptions morales. À peine croyons-nous être sortis du subjectivisme, que nous nous trouvons aux prises avec le relativisme. Il y aurait alors une éthique africaine et pourquoi pas féministe africaine, féministe africaine « tutsi », une éthique amérindienne, etc. L'ersatz de la communauté nous place cependant devant l'impossibilité de poser des jugements inter-communautaires. Comment justifier l'interdiction des mutilations sexuelles faites aux Africaines ou l'application de la Charte canadienne des droits et libertés aux Amérindiennes et aux Amérindiens, ces derniers la rejetant au nom de leur propre éthique ?

Certains éthiciens proposent comme succédané au support de l'universalisation le langage moral, la psychologie morale ou la sociobiologie; d'autres, tels Rawls et Habermas, explorent des approches plutôt procédurales, tels l'« équilibre réflexif élargi » ou le consentement des agents potentiellement impliqués en tant que participants à un discours pratique. L'éthique à laquelle travailla Sartre dans les années 40, et que nous connaissons grâce aux inédits publiés récemment, me semble susceptible d'alimenter notre recherche. En effet l'analyse sartrienne, d'emblée antifondationaliste, part des points de vue des individus pour déboucher étrangement sur un objectivisme éthique. En bref, pour Sartre, il n'y a que des points de vue mais aucun des points de vue ne peut se poser comme totalisant. La pluralité des points de vue n'aboutit pas à un quelconque relativisme bienveillant mais à une solidarité fondée sur l'interdépendance des consciences. La vulnérabilité des consciences rend possible la violence et l'exploitation mais aussi la générosité et la solidarité. Cette approche me semble susceptible de nous aider à penser les rapports que les hommes et les femmes doivent entretenir face à leurs points de vue respectifs.

Dans un premier temps, je présenterai le plus brièvement et le plus simplement possible les tenants et aboutissants de l'argumentation de Sartre. Dans un deuxième temps, je l'appliquerai à la question des dites éthiques communautaires et, plus spécifiquement, à l'interdépendance des points de vue des hommes et des femmes.

1. De l'interdépendance à la générosité

1.1 Il n'y a que des points de vue individuels

Sur la base de ses études de psychologie phénoménologique inspirées par la phénoménologie husserlienne, Sartre décrit la conscience comme une structure relationnelle. Toute conscience est conscience de quelque chose et elle n'est pas ce dont elle est conscience. Perceptions, objet irréel imaginé, valeurs, voire même l'ego, sont des objets transcendants produits par une conscience située (temporalisée, incarnée, sexuée, etc.). Les représentations ne sont pas le simple reflet du monde mais réextériorisation d'une intériorisation.

La structure dévoilante de la conscience interdit tout point de vue impersonnel ou tout appel à un observateur impartial; cela « signifie, écrit Sartre, que je dois renoncer à cette tendance perpétuelle à glisser entre mon point de vue et la réalité les lunettes de l'universel, ou plutôt de l'absence de tout point de vue » (*Cahiers pour une morale* 503; dorénavant *CPM*). Cet individualisme épistémologique exclut tout recours à des entités supra-individuelles, tels l'Humanité, l'Esprit. Il n'y a pas, écrit Sartre, « un principe d'unité réelle derrière les consciences individuelles et les collectivités particulières » (*CPM* 113). Il n'y a que nos dévoilements. Et c'est en ce sens qu'il faut entendre la notion d'humanisme et son corollaire, la responsabilité sociale. Pour reprendre la formulation des *Cahiers*, l'homme est l'être par lequel la valeur vient au monde.

Les conséquences de cet argument sont décisives : (1) refus de tout naturalisme éthique; (2) l'historicité des valeurs; (3) les prescriptions éthiques commencent par le moment subjectif, celui de la lucidité; (4) ma responsabilité comme co-producteur de valeurs (solidarité).

L'exigence première de l'éthique sartrienne devient la lucidité. Chaque conscience singulière doit assumer sa responsabilité de productrice de valeurs et ne pas abdiquer dans la mauvaise foi en s'en remettant à un ordre des choses ou à la simple rationalité. Ce moment subjectif est inéluctable et constitue le prérequis du deuxième moment qui, lui, est intersubjectif et met en relation les producteurs de valeurs. Dès lors toute valeur devient proposition à une autre liberté et non référence à un ordre qui s'imposerait d'emblée aux consciences singulières. C'est ici que Sartre réintègre un principe d'universalisation qui désigne l'humanité virtuelle[1], c'est-à-dire les consciences qui auront à reprendre ma proposition.

1.2 Chaque point de vue est une totalité-détotalisée

Si toute valeur est le produit d'un point de vue singulier, elle est toujours le corrélat d'une conscience temporalisée et située (sexuellement, socialement, etc.), et par conséquent elle est, pour reprendre la formulation de Sartre, une totalité-détotalisée. C'est-à-dire que ce tout qu'est mon jugement de valeur en un temps T1, est susceptible d'être repris par ma conscience en un T2, et ainsi de suite en T3..., T4, etc.

En outre, cette production acquiert un second caractère d'objectivité[2] par les autres consciences singulières. Pour reprendre le jargon sartrien, la valeur comme en-soi pour-soi devient en-soi-pour-soi pour autrui et en-soi-pour-soi par autrui. Prenons l'exemple d'une œuvre littéraire : l'auteur produit ce qui pour lui est l'œuvre 1 (O1); cette œuvre lue par un lecteur devient O.1.2, cet O.1.2

1. « Il y a des actions dont la maxime suppose l'universel et, par conséquent, qui se réfèrent à l'humanité virtuelle [...] » (*CPM* 442).
2. « L'objectivité de ma situation c'est ma situation pour l'Autre. » (*CPM* 470).

est perçu par l'auteur comme O.1.2.1, et ainsi de suite. L'infinité des points de vue interdit toute totalisation d'enveloppement; ainsi « [le] génie de Proust, écrit Sartre (*L'Être et le néant* 14), même réduit aux œuvres produites, n'en équivaut pas moins à l'infinité des points de vue possibles qu'on pourra prendre sur cette œuvre et qu'on nommera "l'inépuisabilité" de l'œuvre proustienne ».

La réception de cette œuvre forme un amalgame, Sartre parlerait d'une totalité d'extériorité dans laquelle ni les lecteurs singuliers ni l'auteur ne se reconnaissent. Dans les inédits des années 60, et en particulier dans la conférence de Rome (1964), Sartre applique à l'analyse des valeurs la notion de pratico-inerte qu'il avait développée dans la *Critique de la raison dialectique*. La norme éthique n'échappe pas à la réification de la praxis, elle se présente comme « inerte détermination de la praxis par l'autre ». Comme Simone de Beauvoir l'avait déjà montré dans *Pour une morale de l'ambiguïté* (1947) à propos de la musulmane et de l'esclave, le processus de reproduction bloque la compréhension véridique des situations. Beauvoir et Sartre analyseront la genèse de ces antivaleurs, et c'est l'éthique qui commandera le renversement de valeurs établies et posées comme s'imposant aux individus. Les représentations des rôles masculins et féminins comme totalités constituées ont une efficace sur l'appropriation par chaque homme et chaque femme de sa condition sexuée; on bloque alors le moment subjectif, celui de la lucidité, qui est la condition nécessaire au choix que je ferai de moi considérant les divers possibles.

1.3 L'interdépendance des points de vue

Le lecteur révèle à l'auteur un point de vue sur l'œuvre que l'auteur ne peut avoir par lui-même. De même, je ne puis avoir l'expérience de mon dos (vu de l'extérieur); ici l'autre enrichit ma compréhension du monde, comme le décrit Sartre :

> [V]oir un homme *de dos*, c'est le voir à partir de ce qu'il ne voit pas, c'est le constituer à partir de ce qu'il ignore, c'est prévoir ce qu'il ne peut prévoir et le prévoir lui-même à partir de ce qu'il ne prévoit pas; voir la pierre qu'il ne voit pas rouler sur lui, c'est précisément se faire dévoiler à partir de la pierre son être-au-milieu-du-monde comme possibilité permanente et *reçue*, donnée de ne plus y être [...] (*CPM* 517).

Le rapport d'interdépendance peut enrichir la compréhension de ma situation comme il peut me mettre en péril, dépendamment du choix que fera l'autre de me reconnaître dans ma liberté :

> Ainsi par l'Autre je suis enrichi d'une nouvelle dimension de l'Être, par l'Autre je me mets à exister dans la dimension de l'Être, par l'Autre je deviens objet. Et ceci n'est nullement une déchéance ou un péril *en soi*. Cela ne le deviendra que si l'Autre refuse de voir *aussi* en moi une liberté. Mais si au contraire il me fait exister comme liberté existant aussi comme *Être-objet*, s'il fait exister comme moment autonome et thématisé cette contingence que je dépasse perpétuellement, il enrichit le monde et moi-même, il *donne un sens* à mon existence *en plus* du sens subjectif que je lui donne moi-même [...] (*CPM* 515).

L'auteur ne peut échapper à ce risque d'être lu rapidement et d'être mis en boîte par le lecteur. Par contre, le lecteur généreux enrichit ma compréhension de l'œuvre.

La possibilité de l'erreur et le fait que la consience de l'erreur passe souvent par l'autre confirment le rapport d'interdépendance entre les consciences. Un point de vue spécifique peut manquer certains aspects du réel ou le déformer. Les déformations, telles les illusions perceptuelles, les représentations substitutives et les hallucinations, échappent au sujet à moins qu'il n'en ait la révélation par un autre sujet. La conscience de l'erreur vient par l'autre, dont le point de vue devient essentiel à la réalisation de mon projet, comme le montre Sartre à propos de deux camarades de combat :

> J'approuve ce camarade de combat que je vois de loin ramper vers l'ennemi, je me bats comme lui, son projet est mien. Mais je *vois* qu'il donne tête baissée dans un piège. L'origine de sa conduite c'est l'ignorance et je suis pareillement ignorant en ce qui me concerne. Mais cette ignorance qui *n'est* rien quand je vis mon action, je la dévoile chez l'autre. Le résultat : je dévoile son projet comme se détruisant lui-même. (*CPM* 519)

Dans les années 1950 et 1960, la politisation de la pensée sartrienne l'amènera à mettre au réfrigérateur cette morale ontologique, pour penser davantage la constitution des valeurs et le conditionnement des consciences[3] dans le champ de la rareté. Aux yeux de Sartre, dans un monde marqué par la pénurie et par l'exploitation, la solidarité du groupe s'impose. La réalisation de mes possibles passe par la qualité du dévoilement de l'autre et par sa générosité. Les agents se retrouvent comme ces quatre personnes obligées de défendre une maison assiégée par un ennemi; le meilleur état du monde sera pour elles celui où chacun sera conscient de sa responsabilité de dévoilant vis-à-vis des autres. Selon nous, Sartre n'abandonne pas sa morale ontologique, contrairement à ce que suggère une remarque rapportée par Simone de Beauvoir dans *La Force de l'âge*[4]. Dans les *Cahiers pour une morale*, Sartre donne de la chair à la formule vide « je suis obligé de vouloir en même temps que ma liberté la liberté des autres » de *L'Existentialisme est un humanisme* (83). La morale ontologique ne renvoie-t-elle pas à un monde qui n'existe pas encore ? Que faire de celui qui refuse de me reconnaître comme liberté ? La violence n'est-elle pas une médiation nécessaire pour parvenir à un monde dans lequel l'abolition de la rareté rendra possible la suppression de l'exploitation ? Entretemps, y a-t-il des exigences amorales (ou anté-morales) de groupes ou de classes ? L'éthique fonctionne dès lors à l'utopie comme l'illustre les

3. Dès les années 1940, Simone de Beauvoir décrivait ces situations bloquées.
4. « Sa morale proprement dite, Sartre l'abandonna cette année-là parce qu'il se convainquit que l'"attitude morale apparaît quand les conditions techniques et sociales rendent impossibles les conduites positives. La morale, c'est un ensemble de trucs idéalistes pour vous aider à vivre ce que la pénurie des ressources et la carence des techniques vous imposent" (notes inédites) » (p. 277).

descriptions de l'Apocalypse dans les *Cahiers*, et du groupe en fusion dans la *Critique*.

1.4 Une morale de la lucidité et de la générosité

La vulnérabilité générée par cette interdépendance peut mener tant à la violence et à l'exploitation qu'à la reconnaissance et à la générosité. La relation parentale, le rapport pédagogique et la séduction ont la violence comme un de leurs posssibles. Pour Sartre, la violence consiste à couper l'autre de sa fin et à l'inclure dans sa propre finalité de mère, de professeur ou d'amant. Au lieu d'agir de manière à ce que la liberté de l'autre s'exerce dans une conscience lucide et véridique de sa situation, je piège l'autre de manière à ce qu'il consente à prendre mes fins comme les siennes.

Je puis discréditer le point de vue d'une adolescente en lui disant qu'elle n'est pas encore à même de comprendre que tel choix s'impose à elle, d'une femme en l'amenant à croire que le respect de la vie humaine passe avant son projet de femme amoureuse, professionnelle, etc. De même je puis discréditer le point de vue d'un Africain ou d'une Africaine croyant à la nécessité de la mutilation des femmes. Ne pourrais-je pas les reconnaître comme des interlocuteurs égaux qui, comme moi, véhiculent des croyances rationnellement non justifiées ? Peut-être m'apprendront-ils des choses sur le respect dû aux anciens et sur la qualité du tissu humain. Dévaloriser la capacité réflexive de l'individu l'enracine davantage dans l'esprit de sérieux de sa culture enfantine, sexiste ou ethnique. Voilà pourquoi Sartre, qui pense l'éthique avec le paradigme de l'œuvre d'art, place la générosité au sommet de la hiérarchie des valeurs (*CPM* 486; 509-510).

Ainsi l'éthique sartrienne des années 1940 repose sur deux valeurs : la lucidité et la générosité, la première déterminant le rapport à soi comme créateur de valeurs, et la seconde régissant la relation aux autres consciences.

2. Des points de vue individuels sexués

L'argumentation de Sartre est somme toute très simple, voire même simpliste. Mais quelles en sont les conséquences si on les applique à notre question des points de vue communautaires, et plus spécifiquement des points de vue des femmes et des hommes ?

2.1 Reconnaître la « sexuation » des points de vue singuliers

La première exigence consiste à assumer que les valeurs soient des corrélats de points de vue singuliers et conditionnés par la situation de ces consciences. Chaque conscience réextériorise les conditionnements sociaux qu'elle a intériorisés. Dès lors l'important n'est pas ce que l'on a fait de Genet ou de Flaubert, mais ce qu'ils ont fait à partir de ce qu'on avait fait d'eux; pour reprendre la terminologie de *L'Idiot de la famille*, la personnalisation ne se réduit pas à la constitution de la personne.

Il en est de même pour la situation en tant que « sexuée ». Conditionnements psychophysiologiques et représentations sont intériorisés

et réextériorisés. Il en résulte que, de même qu'il n'y a pas de point de vue impersonnel mais des productions impersonnelles, de même il ne saurait y avoir de point de vue masculin ou féminin mais des reproductions amalgamées à partir des dévoilements singuliers.

Le processus de reproduction idéologique, qui méconnaît la singularité des visées et impose une totalité constituée et fermée, implique une violence, car on y coupe la personne de tout rapport des représentations-moyens à ses propres fins.

2.2 Les gains de la pluralité des points de vue

Dès lors chaque femme et chaque homme a un point de vue sur ce qu'on a fait de lui ou d'elle comme homme ou femme. Assumer la relativité de son dévoilement, c'est en reconnaître le caractère partiel et ouvrir à l'élargissement de sa compréhension du monde et de soi grâce aux points de vue des autres.

Historiquement, la reconnaissance et la valorisation des visées singulières ont emprunté la médiation de la classe ou du groupe. Les femmes ont reconnu la légitimité de leur point de vue, de leur parole, en se parlant entre elles; il en fut de même pour la négritude et la classe ouvrière. Toutefois cette parole solidaire doit beaucoup aux brèches, à des points de vue d'emblée marginaux : pensons à Simone de Beauvoir, à Wilhem Reich et à Senghor.

Récemment[5] des historiennes italiennes faisaient le bilan de leur contribution non seulement au domaine de l'histoire faite par des femmes mais aussi à l'évolution de l'ensemble du champ des études historiques. Les historiens et les historiennes œuvrent maintenant dans un espace symbolique qui prend en compte le travail des historiennes. Le procès Kennedy-Smith est intéressant en ce qu'il a mis en cause la représentation-amalgame de la sexualité dans son paradigme de la pénétration. Encore ici la déconstruction d'une telle représentation instituée passe par la reconnaissance de points de vue différents; la pénétration est un possible.

La vérité passe ici par l'autre mais encore faut-il accueillir une information qui risque de fissurer une représentation constituée du monde.

2.3 Le « qui perd gagne ! »

La thèse selon laquelle la conscience véridique de soi et du monde passe par la lucidité m'apparaît comme un apport majeur de la philosophie sartrienne. La psychanalyse ne saurait se réduire à un mécanicisme et la libération au seul changement de conditions objectives.

La résistance à reconnaître les conditionnements singuliers et par conséquent sexués des représentations vient des enjeux non seulement inconscients mais de ce que Sartre appelle l'insécurité ontologique. Pour

5. *Discutendo di storia. Soggetività, ricerca, biografia*, a cura della Società Italiana delle Storiche, Rosenberg et Sellier, Torino, 1990.

Sartre, les individus se constituent dès l'enfance une représentation du monde sécurisante dans laquelle les éléments s'imbriquent. Toute l'expérience ultérieure s'organisera autour de cette représentation fondatrice[6]. La vie psychique est pour Sartre, comme pour Freud, unifiée; mon attitude face à une montagne, à un examen, à une expérience amoureuse, à mes pratiques sportives, s'organise autour d'un même noyau. Une étude menée par des chercheurs de l'Estrie sur les syndromes de sevrage des coureurs à pied de longues distances illustre bien la thèse sartrienne. Dans un premier temps, on est tenté d'expliquer les symptômes par le fait que l'organisme ne produise plus d'endorphine. Mais les pianistes contraints d'interrompre leur activité développent les mêmes symptômes. Ne serait-ce pas que les coureurs et les pianistes se retrouvent privés d'un point de repère important qui fissure la représentation de leur identité ? N'en serait-il pas de même dans le rapport aux représentations ? L'insécurité ontologique favorise les conduites de récupération, de séduction et de domination, qui sont trois conduites de violence. Le conditionnement idéologique a ses racines psychologiques et l'ouverture aux points de vue de l'autre sexe implique, et ce davantage pour les hommes dont l'identité sexuelle est plus fragile et par conséquent plus rigide, l'acceptation de l'insécurité ontologique. C'est le « qui perd gagne ».

Conclusion

L'analyse sartrienne de la conscience et la thèse de l'individualisme épistémologique que nous en avons dégagée, nous ont fourni un point d'Archimède à partir duquel nous croyons pouvoir proposer des critères de conduite acceptables eu égard aux points de vue des hommes et des femmes. Discréditer le point de vue féminin peut avoir les mêmes effets que le discrédit par des féministes « séparatistes » des points de vue des hommes, points de vue qu'il ne faut pas confondre avec leurs productions.

D'un point de vue sociologique, la revendication d'une pensée et d'une éthique au féminin est acceptable : il existe de ces totalités (amalgamées) de représentations. D'un point de vue prudentiel, pour ne pas dire militant, cette revendication a eu pour effet de confirmer les femmes dans leur pouvoir représentationnel et d'établir un rapport de force. Le féminisme a eu ici et aura toujours son rôle de contribution à l'émergence et à la reconnaissance des points de vue des femmes d'abord entre elles et ensuite par les hommes. Mais d'un point de vue éthique, cette prétention à une épistémologie ou à une éthique féministes se détruit en se posant parce qu'elle pose une totalité fermée.

Mais peut-être ne sommes-nous pas encore dans les conditions qui rendent possible l'expérience éthique. Se posent alors les questions de la priorité du point de vue moral sur les autres points de vue, et de l'acceptabilité

6. Je renvoie les lecteurs et lectrices aux psychanalyses existentielles que Sartre a faites de Flaubert, de Baudelaire, de Jean Genet et de Sartre lui-même (*Les Mots*).

d'une morale de groupe comme moment vers une éthique englobant la pluralité des points de vue. L'éthique fonctionne ici à l'utopie et fournit une idée régulatrice permettant de justifier des actes qui apparaîtront comme des stases si on ne les comprend pas comme des moments vers une fin qui soit la reconnaissance généralisée des points de vue.

Références

BEAUVOIR, Simone de, *La Force de l'âge. Tome I.* Paris, Gallimard, « Le livre de poche », 1963.

BEAUVOIR, Simone de, *Pour une morale de l'ambiguïté*, suivi de *Pyrrhus et Cinéas*, Paris, Gallimard, « Idées », 1947.

SARTRE, Jean-Paul, *Les Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983.

SARTRE, Jean-Paul, *La Critique de la raison dialectique*, précédé de *Questions de méthode*, Tome I, *Théorie des ensembles pratiques*, Paris, Gallimard, 1985.

SARTRE, Jean-Paul, *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1966 [volume paru en 1946].

Document généré le 11 août 2020 09:49

Philosophiques

Femmes, hommes et féministes à la barre

Ariane Michelle Djossou

Les femmes et la société nouvelle
Volume 21, numéro 2, automne 1994

URI : https://id.erudit.org/iderudit/027277ar
DOI : https://doi.org/10.7202/027277ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

Découvrir la revue

Citer ce document

Djossou, A. M. (1994). Femmes, hommes et féministes à la barre. *Philosophiques*, *21* (2), 343–355. https://doi.org/10.7202/027277ar

Résumé de l'article

Pourquoi continue-t-on à dénigrer le féminisme malgré l'amélioration notable de la condition des femmes grâce à ses revendications ? On peut invoquer le sens péjoratif persistant du mot « féminisme », la récupération des thèses féministes par les politicien-nes, ou encore les divergences au sein des tendances féministes. Mais ces motifs ne devraient pas empêcher la prise de conscience du fait que le féminisme ne recherche que la construction d'une société nouvelle juste pour les deux sexes.

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1994

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

PHILOSOPHIQUES, VOL. XXI, NUMÉRO 2, AUTOMNE 1994, P. 343-355

Femmes, hommes et féministes à la barre

par

Ariane Michelle Djossou

RÉSUMÉ : Pourquoi continue-t-on à dénigrer le féminisme malgré l'amélioration notable de la condition des femmes grâce à ses revendications ? On peut invoquer le sens péjoratif persistant du mot « féminisme », la récupération des thèses féministes par les politicien-ne-s, ou encore les divergences au sein des tendances féministes. Mais ces motifs ne devraient pas empêcher la prise de conscience du fait que le féminisme ne recherche que la construction d'une société nouvelle juste pour les deux sexes.

ABSTRACT : Why is feminism still denigrated in spite of notable improvements in the condition of women due to its claims ? One can invoke the lasting pejorative meaning of the word « feminism », the politicians' recovery of feminist propositions, or the diverse stands of the main feminist trends. But these reasons should not prevent us to see that feminism only wants a new and just society for both women and men.

Depuis quelques décennies, la condition des femmes a connu plusieurs changements et améliorations grâce aux revendications féministes. Pourtant, pour bon nombre de personnes, tant dans les milieux populaires que chez les intellectuels des deux sexes, il reste difficile de rompre avec la fausse neutralité traditionnelle et d'admettre réellement la valeur inévitable et inéluctable du féminisme. D'une part, dans la vie quotidienne, on manifeste une résistance à voir dans le féminisme une pierre centrale pour la construction d'un monde nouveau. D'autre part, on doute de l'importance épistémologique de la recherche féministe en refusant d'accorder à la diversité des courants et tendances féministes la même valeur qu'à celle des disciplines comme la philosophie ou l'anthropologie, pour ne citer que celles-là, dont les divers courants, systèmes, écoles et représentants ne cessent d'afficher des contradictions, des affrontements, voire des exclusions. Ce manque de considération que subissent les études féministes est-il dû au fait que le féminisme ne constitue pas encore un domaine scientifique autonome, et qu'il s'insère à l'intérieur des autres branches de la connaissance ? Ou est-il dû à son fondement ? Quelles peuvent être les conséquences de ce manque de considération pour les objectifs du féminisme ? Permettent-elles de construire la nouvelle société sur des

bases solides et justes ou servent-elles seulement à la rénovation de l'ancienne ? Enfin, quelle est la provenance des considérations négatives que reçoit le féminisme, si ce n'est ce qui émane des femmes, des hommes et des féministes[1] ? Aussi ceux-ci doivent-ils plaider coupables aux chefs d'accusation qui seront analysés. Toutefois, il est important de signaler que toute la cour est constituée par eux. Ils sont à la fois victimes, plaideurs, coupables et juges. Par conséquent, les termes du verdict se trouvent dans leurs mains.

Notre analyse se propose d'établir des jalons pour une conscientisation du féminisme contemporain comme créateur d'une pensée qui propose un monde juste dans lequel le statut d'être humain serait accordé à toutes et à tous sans discrimination. En d'autres termes, il s'agira d'une part, pour la vie quotidienne, d'éveiller toute la société humaine à la connaissance réelle du féminisme, et à la destruction de la manière courante de fuir l'adhésion officielle tout en acceptant ses avantages. D'autre part, pour les théoriciens et théoriciennes, il importe de reconnaître que la neutralité est une illusion et un mythe qui font du chercheur ou de la chercheure un être aliéné, c'est-à-dire un être qui est autre à force de vouloir sortir de lui-même pour atteindre à la pseudo-objectivité scientifique, et qui perd progressivement la base concrète de la réalité sociale, ou qui adhère inconsciemment à certains préjugés du milieu. Enfin, il suffit de comprendre que la diversité des champs d'intérêt et des méthodes en études féministes ne compromet pas les objectifs du féminisme.

1. Ce qu'est le féminisme

Le féminisme présenté comme une révolte, un mouvement historique, une théorie politique, ou une idéologie, est sans aucun doute inscrit dans l'histoire humaine, car qu'on soit au Nord, au Sud, à l'Est ou à l'Ouest, nul sur cette planète ne peut prétendre ignorer son existence, encore moins être neutre vis-à-vis de son évolution. Il suscite réprobations ou éloges lorsqu'il apparaît dans les journaux, les essais, les critiques, bref, dans les conversations les plus familières, voire les plus intimes de l'existence humaine. Qu'il soit désigné comme une théorie ou un mouvement, son essence est toujours la même : la cause des femmes, une cause qui se défend par des pratiques, des luttes, des discours, et dont la finalité, pour la plupart, est la transformation en profondeur de l'ordre social patriarcal et injuste. Mais si l'existence du féminisme est un fait inéluctable à notre époque, qu'évoque-t-il pour l'esprit commun et pour les féministes elles-mêmes ? Car l'expérience quotidienne montre qu'il ne suffit pas d'admettre l'existence d'une chose pour que celle-ci acquière une valeur positive, encore faut-il chercher à la connaître et/ou à la

1. Pourquoi les mettre ensemble ? nous dira-t-on. La réponse apparaîtra lorsque nous présenterons les contradictions qui existent au sein des féministes.

comprendre. Peut-on dire que le féminisme est connu et compris dans les sociétés ?

Assurément, certaines personnes diront un oui catégorique et pourront même prétendre que cette question, à la fin du XX[e] siècle, n'a plus de raison d'être; elle est dépassée : *tout le monde sait ce qu'est le féminisme.* Elles donneront des définitions : le féminisme, c'est le mouvement des femmes; c'est la doctrine qui lutte pour la cause des femmes, etc. Celles qui ont plus de culture recourront à des citations : on appelle féminisme

> [...] toute analyse, toute action, tout geste posant comme conflictuels – et défavorables aux femmes – les rapports entre les deux sexes et visant à en comprendre la nature ou à en modifier les termes[2]; [ou :]
>
> par le terme féminisme, nous désignons l'ensemble plus restreint de discours et de pratiques qui donne priorité à la lutte des femmes et qui pose comme finalité l'abolition, du moins la transformation en profondeur, de l'ordre patriarcal[3].

Les plus éclairées ajouteront qu'en matière de définition du féminisme, il vaut mieux se référer aux auteures, aux ouvrages qui présentent les conceptions de plusieurs tendances, plutôt qu'aux dictionnaires. Dans tous les cas, ce qui ressort est que l'ordre socio-sexuel est discriminant et injuste envers les femmes, et, qu'être féministe, c'est avoir un préjugé favorable à l'égard des femmes. Or, en prenant pour acquis que l'objectif fondamental du féminisme est la création d'un monde où la femme et l'homme seront considérés également, peut-on dire que la société globale, les femmes, les hommes et même les féministes, réagissent favorablement aux divers modèles proposés ? Est-il possible d'y répondre positivement en analysant ces réflexions quelque peu contradictoires ?

2. Se libérer oui... Être féministe non.

Madame Claudette constate que la libération des femmes est une nécessité pour lutter contre la discrimination, cependant elle se refuse à être prise pour une féministe. Elle affirme : « Je suis une femme, je reconnais qu'il y a beaucoup de discrimination sexuelle dans notre société et que les femmes doivent se libérer, mais je ne suis pas une féministe ».

Madame Danielle s'indigne de l'inégalité des salaires qui prévaut dans son lieu de travail, mais elle ne veut pas que cette indignation soit confondue avec une réaction féministe. Elle dit : « Je ne suis pas d'accord avec la disparité salariale que l'industrie textile impose aux hommes et aux femmes; mais je ne suis pas féministe... ».

---

2. M. Albistur et D. Armogathe, *L'histoire du féminisme français*, Paris, Des Femmes, 1978, p. 9.
3. F. Descarries-Bélanger et S. Roy, *Le mouvement des femmes et ses courants de pensée : essai de typologie*, Les Documents de l'ICREF, 1988, n° 19, p. 2.

De son côté, Madame Ginette éduque et encourage sa fille et son garçon pareillement; mais selon elle, être féministe n'est pas nécessaire : « Je suis femme et mère, j'ai un bon emploi; je n'accorde pas de valeur ou d'appréciation inégale au développement psychique de mon fils et de ma fille. Pour moi, tous deux sont pareils; l'un n'est pas plus important que l'autre, et je pense qu'on peut bien vivre dans la société actuelle sans être féministe... ».

D'une enquête faite dans les écoles secondaires du Québec, il ressort que les jeunes filles rencontrent des difficultés dans le monde adolescent lorsqu'elles s'affirment féministes. Selon Lise Julien[4], les réflexions négatives et dévalorisantes dérangent les jeunes filles plus que le harcèlement sexuel : « Montrer que tu es féministe, c'est la tare par excellence », lui confie une adolescente. Une autre lui dit : « Tu peux à la rigueur favoriser des valeurs égalitaires, mais si tu t'affiches féministe, t'es finie ».

Plusieurs personnes ont compris et excusé la réaction de Nathalie Provost en face de Marc Lépine qui, criant « je hais les féministes », joint le geste à la parole et tue 14 femmes de l'École polytechnique le 6 Décembre 1989 à Montréal : « On n'est pas des féministes, on est juste des filles qui veulent étudier », avait-elle répondu. D'autres y ont vu la phrase magique qui peut sauver — ne pas être féministe —, et prétendent qu'à la place de Nathalie, toute féministe convaincue aurait certainement renoncé à son manteau féministe pour avoir la vie sauve. La projection à l'Université Laval du film *Au-delà du 6 décembre*, de Catherine Fol, n'a pas contredit cette dernière réflexion :

> L'héroïne, Nathalie, décide de continuer de vivre et de se battre pour occuper la place qui lui revient. *Elle ne se considère pas comme une féministe mais comme un être humain* qui a toute l'existence devant elle pour trouver le bonheur et la vérité[5],

commente l'une des rares femmes qui se sont exprimées sur ce qu'elles ont ressenti en visionnant le film.

Pour les partis politiques, c'est connu, le féminisme est devenu la recette la plus rapide de l'opportunisme; supporter les revendications féministes et promettre beaucoup de changement ainsi qu'une diminution des charges des femmes, est un moyen de s'attirer une bonne partie du vote féminin. Il ne faut surtout pas chercher à voir si toutes les promesses se réalisent ou non. De plus,

---

4. Lise Julien, « Si tu t'affiches féministe, t'es finie », dans *La Gazette des Femmes*, 1986, vol. 8, n° 1, p. 33.
5. Renée Larochelle, « Au-delà du 6 décembre....La vie » dans *Au fil des Événements*, Université Laval, vol. 27, n°14, 5 Décembre 1991, p.7. C'est nous qui soulignons. Évidemment, il est courant d'entendre des femmes qui s'adonnent aujourd'hui à des activités non traditionnelles dire qu'elles ne sont pas féministes. D'un certain point de vue, elles ont raison, puisqu'elles n'ont pas lutté pour obtenir cela. Que leurs grand-mères et mères l'aient fait ou non, ne dérange en rien ces propos. L'histoire atteste que lorsqu'un acquis entre dans les mœurs, il devient une habitude, et est très vite considéré comme « normal »...

les femmes en politique sont plus favorables que les hommes aux demandes des mouvements féministes concernant l'autonomie et les droits des femmes sur leur corps et leur santé. Mais malgré les nombreux recoupements des demandes des organisations féministes, et malgré les actions des politiciennes, ces dernières ne suivent pas toujours les cheminements qu'attendent les féministes. Selon Manon Tremblay, bien que les politiciennes « entretiennent une image péjorative des féministes, souvent associées au modèle caricatural de la "radicale" », elles n'en posent pas moins des actions féministes. De plus, « les élues doivent s'adapter à l'environnement politique »[6].

La liste des refus d'être féministe est longue. Pourtant, si on demandait à celles qui supportent mal la disparité salariale et à celles qui accordent la même valeur au développement de leurs enfants de préciser en quoi leurs besoins sont originaux par rapports à ceux que revendiquent les féministes, elles se lanceraient dans des « oui, mais moi... ». Autrement dit, si on posait la question du comment et du pourquoi aux partisanes et partisans de ces réflexions, ils se retrouveraient nécessairement devant le féminisme. Qu'y a-t-il de si inquiétant et de méprisant dans le fait d'être féministe et de (se) l'avouer ? À quel jeu joue la société lorsqu'elle catégorise ainsi les féministes ? Les normes, les comportements et les lois reformulés sous le poids des pressions féministes sont-ils inutiles au point qu'il faille éviter d'affirmer ses victoires ?

L'enjeu de ces interrogations est d'ordre implicite et explicite, car le refus de toute critique n'empêche pas les tenantes et tenants des remarques mentionnées plus haut, de bénéficier des fruits des revendications féministes. Que d'actions pouvons-nous rappeler pour montrer les réalisations du féminisme dans le monde[7]. L'éducation et l'instruction sont désormais ouvertes aux

---

6. Manon Tremblay, *Les femmes en politique représentent-elles les femmes ? De quelques conduites des femmes et des hommes en politique au Québec à l'endroit des demandes exprimées par les mouvements féministes*, Thèse de Doctorat, Université Laval, 1991, p. 294. Cette façon d'excuser les politiciennes revient à dire que le fait d'être dans un groupe d'hommes oblige une femme à adopter les expressions masculines dans son langage, et qu'en politique les femmes devraient parler la langue des hommes, comme le conclut Lise Payette dans *Le pouvoir, connais pas* ! Dans cet ordre d'idées, les théoriciennes et les chercheures en sciences humaines ne feraient-elles pas mieux de suivre les traces traditionnelles de la « connaissance de l'homme », en admettant sans critique que l'homme dont il est question n'est pas le mâle mais l'humain, donc homme et femme à la fois ?
   Nous pensons que de nos jours, dans un groupe quelconque ou dans un parti politique, il ne devrait y avoir aucune excuse pour cette manière d'adhérer au langage courant, même quand on est conscient de la présence inhérente de l'injustice. Car le fait d'utiliser le langage traditionnel ne permet pas un changement ou une transformation réels.
7. Il faut, bien entendu, restreindre cet argument aux pays les moins dominés par les religions.

femmes, de l'école primaire à l'université; les barrières professionnelles sont de plus en plus flexibles pour les femmes; il existe de moins en moins d'emplois uniquement réservés aux hommes et interdits aux femmes. Les femmes mariées ont le droit d'exercer un emploi lucratif sans autorisation maritale; la possibilité de limiter le nombre d'enfants, d'intervenir sur son propre corps et de contrôler sa propre fécondité, est désormais en voie d'être acquise. L'esprit critique des femmes refuse d'être cloîtré dans les choses dites privées. La solidarité féminine s'accroît pour briser la société patriarcale qui, pendant des siècles, a sécrété la discrimination à l'égard des femmes, et qui est en phase de disparition ou, du moins, en transition vers la nouvelle société.

Aussi, pour celles et ceux qui le constatent, le féminisme est devenu, en certaines occasions, le moyen de sauvegarde de la vie, d'un poste, d'une certaine féminité, d'une certaine différence, d'une naturalité de femelle opposée à la naturalité mâle ou à l'imitation du mâle. Le féminisme tend à être une levure : son absence ou sa présence peuvent apporter de bons résultats[8]; on s'en sert selon les circonstances et les lieux. On est féministe quand il y a abolition d'une barrière discriminatoire; on se défend de l'être lorsque les revendications se confrontent à beaucoup d'obstacles et suscitent trop d'opposition. Au moment où la féminisation des titres permet aux femmes de se sentir à l'aise dans le poste qu'elles occupent, sans donner l'impression qu'elles investissent le domaine du mâle, il est bien dommage pour les chercheures linguistes et grammairiennes féministes de voir qu'il existe des femmes qui refusent l'usage des termes féminisés. Dans certaines municipalités, les femmes refusent d'être nommées mairesses et préfèrent être appelées maires, bien que la première appellation soit recommandée par l'Office de la langue française. Dans cette optique, si certaines femmes ont autant de difficultés à croire en la positivité du féminisme, qu'attendre des hommes ?

Certains séparent les femmes des féministes, ou refusent de nommer leur épouse une féministe : « Écoute donc, ce n'est pas une femme celle-là, c'est une féministe... », crie Pierre à son ami qui se plaint du partage des tâches domestiques que sa compagne lui demande.

Dans une salle de détente en résidence étudiante, les titres d'un prochain journal télévisé annoncent que « le plus grand mouvement des femmes au pays affirme que les ententes constitutionnelles ne tiennent pas compte de 52% de la population : les femmes », et plusieurs voix d'hommes questionnent : « Que veulent-elles encore, ces féministes ? ».

---

8. Cela dépend du lieu d'où on l'utilise et aussi des buts qu'on poursuit. La jeune femme qui refuse d'être féministe en face de son copain pour ne pas le choquer ou le perdre, redevient vite féministe devant ses parents si ces derniers pensent qu'il y a des disciplines pour garçons et qu'il y en a d'autres pour les filles, qui seraient naturellement inaptes à celles des hommes.

Pour cet ouvrier en bâtiment, il faut croire ce que dit son épouse : « Mon épouse occupe un très bon poste dans l'industrie textile; c'est une passionnée de la question des revendications féminines, mais elle n'est pas une féministe, elle-même le dit... ».

Pour Monsieur Jacques, c'est autre chose; il affirme son opposition à l'insertion des femmes dans des domaines traditionnellement réservés aux hommes : « Je veux bien que les femmes aient un travail rémunérateur, mais je m'oppose à ce qu'une femme usurpe une place d'homme. Et puis que feront les hommes si les femmes prennent tous les emplois sans distinction ? Franchement... ».

Et cet étranger qui rencontre des difficultés pour courtiser les femmes à Québec, de s'exclamer : « Vous les féministes, vous enlevez à la femme tout ce qu'elle possède de naturel, et ici, tout est harcèlement sexuel ».

Il apparaît que ces réflexions populaires, aussi futiles ou ridicules qu'elles paraissent, ne doivent pas être prises à la légère; car c'est dans le quotidien que se forme la structure d'une transformation des mentalités. De plus, les propos les plus courants sont ceux que véhicule la grande masse de la population, et l'histoire montre combien ils peuvent se traduire dans des actes jugés objectifs, c'est-à-dire faits par les plus « éclairés » de la société. Certains parmi les dirigeants et dirigeantes, les journalistes et tous ceux et celles qui ont un certain pouvoir de communication, continuent d'exercer des pressions négatives sur les changements de mentalité au sujet du féminisme.

Dans la presse écrite et et la presse orale, on trouve des usages du terme « féminisme » soit pour montrer combien les comportements d'une féministe relèvent du non-ordinaire, soit pour dire que les féministes n'apparaissent que pour troubler le bon déroulement des choses. Autrement dit, le féminisme sert à donner du piquant à une affaire, variable suivant les occasions. Que n'a-t-on pas lu au sujet du projet de loi 146 de la ministre Gagnon-Tremblay ? Certaines organisations féministes comme le Réseau d'Action et d'Information pour les Femmes (RAIF) proclamaient la justesse du projet, alors que d'autres personnes le critiquaient comme discriminatoire pour une majorité de femmes. Pour Benoît Lauzière, qui s'est vigoureusement attaqué au projet, même les amendements apportés après coup « ne corrigent pas l'erreur de départ ». Le projet de loi 146, affirme-t-il, est « la stratégie des professionnelles d'*une certaine idéologie féministe...* »[9]. Par contre, pour Lysiane Gagnon, c'est « un projet qui lèse toutes les femmes au travail ». Ce projet, ajoute-t-elle, n'est pas féministe et il prouve combien la ministre Gagnon-Tremblay a une vue rétrograde du mariage. Le mariage, en 1989, n'est plus celui d'avant; car si chaque personne a le droit de faire un contrat avec un fournisseur, avec un employeur, pourquoi

9. *Le Devoir* du 22 Juin 1989. Souligné par nous.

n'aurait-on pas le droit de faire un contrat avec son mari[10] ? Quel acte doit-on considérer comme féministe ? Est-ce ce qui touche les femmes les plus démunies de la société ou ce qui touche celles qui savent déjà comment s'exprimer et faire valoir leurs droits ?

Notre analyse ne vise pas la résolution de ce problème. En le présentant, nous voulons attirer l'attention sur le fait que le féminisme sert selon les circonstances. Il n'est aucun doute que l'acte posé par la politicienne vise une certaine catégorie de femmes et que, de ce fait, il est non traditionnel en politique. Néanmoins, si cet acte favorise certaines personnes, il demeure discriminant pour d'autres; et, bien entendu, il entraîne des contradictions et des oppositions entre femmes, entre femmes et hommes, et entre féministes.

3. Le féminisme se vend, il donne du piquant aux recettes....

Le magazine *La Vie en Rose*, avant sa disparition, a affirmé qu'il était le seul magazine féministe d'actualité au Québec. Une publicité à laquelle s'oppose, à juste titre, le RAIF. Car dire qu'on est « le seul magazine féministe » dans un milieu où il en existe beaucoup d'autres, c'est non seulement s'arroger la clientèle, mais surtout, c'est occulter les autres revues et bulletins féministes qui s'auto-financent. Les numéros 95/96 (mars-avril 1986) de la *Revue du* RAIF, consacrés à cette occultation, se présentent comme une véritable querelle qui ne permet pas un regard social positif sur le féminisme; d'autant plus que lors de la table ronde organisée plus tard par *La Vie en Rose* – probablement dans l'intention de corriger son erreur –, et à laquelle est conviée toute la presse féministe du Québec, *Communiqu'elles* et la *Revue du* RAIF refusent de participer pour cause de mésentente idéologique[11]. Mais la vente du féminisme n'est pas l'apanage de revues féministes, car même les journaux qui semblent les plus inoffensifs se servent du féminisme pour « apprêter leurs plats ». Voici ce qui est écrit dans un magazine de cinéma de Québec : « Une jeune veuve s'engage dans l'armée et se démarque au cours de grandes manœuvres. Scénario dispersé. Mise en scène assez alerte. Clichés troupiers *servis à la sauce féministe....* »[12].

---

10. *La Presse* du 15 Juillet 1989. Une féministe convaincue et peut-être radicale, pensera-t-on, mais prudence, il n'en est rien. Elle-même se classe dans la tendance modérée. (p.222 *infra*). Qu'on se souvienne de la crainte de cette auteure au sujet de l'éducation des petites filles élevées par des mères féministes au Québec dans *Vivre avec les hommes...* Montréal, Québec-Amérique, 1983. Qu'adviendra-t-il de ces enfants, se demande-t-elle, quand leurs mères « auront refusé de leur apprendre l'art subtil de séduire et de se conformer tout en faisant à sa tête ? Ne risquent-elles pas de se retrouver un jour totalement sans défense, comme des chats dégriffés lâchés dans la jungle » (p. 145) ?
11. Pelletier, F., « La presse féministe au Québec. À chacune son créneau », dans *La Vie en Rose*, n°36, Mai 1986, p.18.
12. Résumé du film *La Bidasse* de H. Zieff, dans *Télé-Soleil*, semaine du 6 au 12 juin 1992, p. 14. C'est nous qui soulignons.

Il existe beaucoup d'autres propos de ce genre dans la presse. Nous n'allons pas, pour ce travail, faire des statistiques sur l'appétit qu'éveillent les plats servis à la sauce féministe; qu'il nous suffise de dire que l'accueil du féminisme ou ce qu'il représente en ce moment n'est pas dénué d'ambiguïté. Quand une femme réagit contre une injustice, elle perd son statut de femme et devient féministe. Lorsqu'elle affiche son côté affectif et sentimental, ses collaborateurs disent d'elle qu'elle est une femme... Mais si elle évite de montrer la « sensibilité traditionnelle des femmes », les pleurs, on préfère la nommer « femme de fer ». On crée des expressions pour montrer combien ces actions sont contraires à l'ordinaire. Puisque toutes les femmes n'ont pas les mêmes comportements, celles qui se démarquent méritent d'être qualifiées autrement. Mais comment ? La qualification est presque toujours négative. Dans tous les cas, le qualificatif retire ce qui est considéré comme traditionnellement « positif » pour la femme.

Dans une telle situation, bien que l'instruction des filles et des garçons soit générale et obligatoire, il n'y a pas de doute que dans la jeune génération on accueille cet état de choses comme normal. Les gouvernants et les législateurs ayant fini par accorder un certain nombre de revendications féministes dans leurs lois et actes, plus personne, comme nous le précisions plus haut, ne se souvient du fait que tout cela a été et est fait grâce au féminisme, l'optimisme actuel étant que le féminisme militant a déjà cédé la place à un féminisme tranquille qui va tellement de soi qu'il n'a plus à se définir ou à s'affirmer.

De plus, il faut affirmer que l'ambiguïté du terme « féminisme » reste perceptible lorsqu'on regarde de près ce qu'on en fait. Qui, de nos jours, n'a jamais été confronté à une situation où tout doit se faire et se dire avec un grand souci d'éviter de choquer l'auditoire par l'usage du mot « féminisme » ? Certaines organisations non gouvernementales s'en tirent par le simple recours au mot « femme ». D'autres précisent leur humanisme, qui, selon eux, concerne autant la femme mariée et la célibataire, que la mère et l'enfant. En ce sens, présenter une requête en y incluant le terme « féminisme », cela signifie, en certaines occasions, la signature de son échec ou de sa réussite. Et ainsi, le féminisme, c'est bien l'utilité non proclamée. C'est le remède dont l'identification nominale, au lieu d'attirer, fait plutôt fuir. En d'autres termes, le féminisme, c'est la potion indispensable au changement de l'ordre patriarcal, mais dont le nom trouble et inquiète. Et pourtant, chaque femme a ses objectifs.

Selon les enquêtes de C. Lord et M. Vezina[13], le féminisme se morcelle; les femmes luttent individuellement sans chercher à intégrer les groupes. Les femmes entrepreneures s'imposent de plus en plus sur le marché au Québec. Même si toutes les femmes ne militent pas dans des organisations féministes, presque toutes ont des objectifs à atteindre et se prononcent de leur lieu

13. *La Gazette des Femmes*, 1987, vol. 8, n° 6, p. 11.

d'action ou en fonction de leurs besoins : sortir de la dépendance, avoir la sécurité économique, réaménager le marché du travail, développer des services, aider l'entrée sur le marché du travail, se donner du temps à soi, favoriser la formation des filles, rejoindre les femmes non regroupées, orienter les découvertes scientifiques, exercer son droit au travail, prendre toute sa place, sortir de la pauvreté, alimenter la réflexion, trouver des stratégies, exiger l'accès à l'égalité, etc. Ainsi, dans les conversations et dans la vie quotidienne, le féminisme a une connotation péjorative, et il vaut mieux vivre, de plus en plus, en suivant des objectifs qu'on croit personnels alors qu'ils rejoignent bien ceux du féminisme organisé. Mais qu'en est-il du monde théorique ?

4. Le féminisme professionnel

De ce côté, tout semble positif : « La recherche féministe se porte bien », affirme Lucie Pinault[14]. Cette recherche non seulement se fait, mais encore est fructueuse, si l'on se reporte aux colloques organisés par les groupes de recherches féministes comme le GREMF de l'Université Laval. Certes, ce constat est juste et valable pour plusieurs autres groupes du pays dans la mesure où,

> [...] en se plaçant du point de vue des femmes, point de vue occulté jusque-là, la recherche féministe déplace l'angle d'observation, élargit les problématiques et contribue à combler les vides et les lacunes du savoir concernant les femmes et les rapports sociaux de sexe. [Et d']un strict point de vue de recherche, elle augmente la qualité des connaissances et permet d'approfondir la compréhension de la réalité sociale.
>
> De plus, les chercheuses féministes, reconnaissant que la neutralité en science est un mythe, ne cachent pas leur parti-pris pour les femmes; en conséquence, elles se préoccupent de la pertinence de leurs projets et des retombées qu'ils auront sur les femmes[15].

Pourtant, c'est une autre impression que donnent les études féministes. Car ce qu'on constate dans la diversité des méthodes et des approches des chercheures est une sorte de « champ de bataille ».

En effet, des courants et des tendances naissent et tracent leur itinéraire comme à l'intérieur d'une discipline traditionnelle. La seule différence, qui n'est pas la moindre, est que leurs débats ne semblent pas être pris pour un enrichissement, mais plutôt pour un manque de cohésion et d'entente. On se critique, on s'oppose et on s'exclut, non pas seulement à cause des approches et des conceptions différentes, mais aussi à cause de la différence sexuelle. On rencontre l'approche féministe hétérosexuelle, l'approche féministe lesbienne, l'approche féministe matérialiste, raciale, culturelle, religieuse, écologique, etc. qui se greffent sur les grands courants libéraux, socialistes, marxistes ou radicaux. Le féminisme libéral situe l'oppression des femmes

---

14. *La Gazette des Femmes*, 1987, vol. 8, n°6, p. 9.
15. Dagenais, Huguette, « Pour les femmes, un autre développement », dans *Recherches Féministes*, vol. 1, n 2, 1988, p. 4.

dans la discrimination dont elles sont victimes; l'homme en tant que tel n'est pas l'ennemi. Ce qu'il faut, c'est la liberté et l'égalité qui mettent fin à toute forme de discrimination. Pour le féminisme radical, l'oppression des femmes est la source de toutes les autres oppressions; c'est le pouvoir des hommes qui est la première oppression. Il faut donc mettre fin à la domination des hommes. Par contre, les féministes socialistes et surtout marxistes se prétendent plus originales et plus actives dans leurs luttes contre le patriarcat que les féministes libérales, bien qu'elles subordonnent l'oppression sexuelle à l'oppression classuelle : le mouvement des femmes doit s'intégrer à l'ensemble de la lutte révolutionnaire et fonctionner dans le cadre de la lutte des classes. Ce faisant, le courant socialiste, par exemple, rejette tous les autres modèles et valorise sa seule vision d'un monde juste. On observe aussi l'approche féministe féminine qui diffère de l'approche féministe de la féminitude. Alors que pour cette dernière, l'exaltation de la nature féminine est à l'œuvre, pour l'autre, il est essentiel de refuser aux hommes, les mâles de l'espèce humaine, la possibilité de penser et d'écrire quelque chose d'objectif sur les femmes. Être un homme devient pour ainsi dire incompatible avec l'essence du féminisme. Dans ce cas, on affirme : « c'est un écrit d'homme, il ne peut être féministe », ou « être homme et féministe, avouons-le, c'est contradictoire, non... »; ou encore, « nous ne publions pas les textes d'hommes même si les sujets traités portent sur les femmes; tout texte écrit sur les femmes n'est pas féministe... »[16].

L'un des derniers sujets qui suscitent beaucoup d'intérêt à l'heure actuelle, est la préoccupation pour les Nouvelles Technologies de Reproduction Humaine (NTRH). Si, pour certaines féministes, les NTRH favorisent l'exploitation des femmes pauvres par les riches, pour C. Delphy[17], les NTRH constituent un problème réel, mais il n'est pas particulièrement féministe. Selon la féministe matérialiste, il s'agit là d'un problème général entre la population et le corps médical. Et la situation des prostituées est bien plus désespérante que celle des femmes qui vendent leur corps pour être des mères-porteuses. Des milliers de femmes sont des prostituées sans le vouloir; elles sont séquestrées, enfermées et vendues quelquefois par leurs parents; elles vivent dans des conditions d'esclavage et vendent leur corps en tout temps et

16. Certaines personnes à l'Université Laval ont été confrontées à ces refus de la part de revues féministes. Assurément, ce n'est pas parce qu'un ouvrage porte dans son titre le mot « femme » qu'il est féministe, l'histoire de la philosophie nous l'apprend. Mais le refus de l'objectivité aux hommes à propos des femmes devrait-il, à l'époque actuelle, avoir pour raison leur appartenance au groupe sexuel masculin ? N'y-a-t-il pas là un risque de sexisme au féminin ?

17. Delphy, Christine, « La revendication maternelle », dans Descarries-Bélanger, F. et *al. Questionnements et pratiques de recherches féministes*, Montréal, UQAM, Centre de Recherche Féministe, 1990, p. 12.

pas même à leur profit. L'exploitation des mères porteuses ne dure que neuf mois; le fruit de leur travail leur revient et pire, leur condition est voulue.

Par une pareille analyse, Delphy minimise la portée du discours féministe qui s'oppose aux NTRH. Évoquer comme argument que ce problème général est celui de la population et du corps médical est une manière d'écarter les féministes de la population. Affirmer aussi que les opposantes aux NTRH ont une « peur non fondée et même absurde » et que leur inquiétude fait « penser que les femmes ne servent qu'à la procréation »[18], c'est permettre des controverses sur des préoccupations sociales sérieuses. Ainsi, la diversité des tendances du féminisme, qui se présente comme un véritable « champ de bataille », ne participe pas toujours à une conception favorable de la finalité du féminisme, contrairement à ce qu'on devrait attendre. Dans la mesure où le fondement de l'oppression est basé pour certaines tendances sur le sexe, et que, pour d'autres, il l'est sur la race et/ou la classe, il ne nous reste qu'à privilégier les propositions et les formes de sociétés qui découlent des courants et des tendances. On devrait ainsi voir quel type de société s'accorderait le mieux aux besoins humains. Serait-ce une société réformée, c'est-à-dire qui a subi une transformation partielle, ou une société androgyne anarchiste, ou non anarchiste, ou une société gynocratique, ou encore une société gynocentrique, etc. ? Ainsi, la possibilité de construire la nouvelle société, cette société naissante, qui ne semble pas s'affranchir de l'empreinte des dernières décennies, pourra appartenir à toutes et à tous, et chaque personne saura éviter les préjugés.

Conclusion

Somme toute, il ressort des évocations des propos, des réflexions et des actes des femmes, des hommes et des féministes, que la considération donnée à une pensée, une théorie ou une action dans une société, reste dépendante de la capacité de ses membres. Une société qui se veut juste ne saurait émettre des avis défavorables sur les apports de la théorie féministe tout en acceptant les avantages qui s'y rattachent. En ce sens, le tribunal que nous avons ouvert au début de notre analyse invite, après délibération, à une conscientisation du féminisme contemporain, non pas seulement comme une forme de révolte et de désaccord, mais aussi comme une acceptation consciente de la capacité de création d'une pensée qui, sans prétendre à son tour discriminer, violenter ou soumettre un sexe à l'autre, propose une justice sociale fondée sur le statut d'être humain de toutes et de tous. Ainsi, la diversité des courants féministes qui, pour la masse sociale, femmes, hommes et féministes, est un lieu de contradiction, d'exclusion, voire de mésentente entre leurs membres, serait plutôt le lieu privilégié de discours et de débats théoriques mais s'appuyant sur du concret. Par cela, la multitude des tendances féministes aurait droit au

18. Delphy, *ibid*, p. 13.

même respect intellectuel et scientifique que la multitude des systèmes qu'on rencontre par exemple en philosophie, puisque d'une époque à l'autre, et souvent dans la même époque, l'histoire de cette discipline si respectée présente des points de vue divers et opposés sur un même problème. À aucun moment ces diverses conceptions philosophiques n'ont reçu l'accueil « méprisant » et « diffamatoire » que reçoit le féminisme. Certes, il ne s'agit pas pour nous de nier les éléments de remise en cause violente ou « agressive » de certaines tendances féministes axées sur l'action[19]. Cependant, à y regarder de plus près, aucune idéologie, aucune théorie sociale ou politique ne manque de détracteurs, car les extrémistes existent partout. Or cette face hétérogène ne sert pas pour autant à catégoriser et à sous-estimer les théories socio-politiques. Elle ne doit donc pas servir à dévaloriser le féminisme. Le respect de la pensée de toutes et de tous est d'une importance capitale dans notre construction d'une société nouvelle.

Aussi les féministes et toute la société doivent-elles en appeler à l'esprit constructeur qui fait du féminisme la seule pensée humaine qui rejette d'emblée la fausse neutralité traditionnelle utilisée pour masquer les prises de position injustes. Il est donc urgent que les femmes et les hommes, en ce début des années quatre-vingt-dix, prennent conscience de la reconnaissance du féminisme comme valeur inévitable et inéluctable pour la construction d'un monde juste.

19. Valérie Solanas est un exemple de l'extrémisme qu'on rencontre dans tout mouvement de libération ou de révolte. Dans son livre *SCUM Manifesto*, New York : The Olympia Press, 1968, elle affirme que haïr les hommes et même les exterminer est un acte bon et droit, un acte hautement bénéfique aux femmes en même temps qu'un acte de pitié (p. 67).

Document généré le 11 août 2020 09:50

Philosophiques

Le pseudo-féminisme du néo-conservatisme féminin

Michel Lavoie

Les femmes et la société nouvelle
Volume 21, numéro 2, automne 1994

URI : https://id.erudit.org/iderudit/027278ar
DOI : https://doi.org/10.7202/027278ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

Découvrir la revue

Citer ce document

Lavoie, M. (1994). Le pseudo-féminisme du néo-conservatisme féminin. *Philosophiques*, *21* (2), 357–364. https://doi.org/10.7202/027278ar

Résumé de l'article

Le féminisme a réussi à transformer partiellement le monde dans lequel nous vivons. Mais la résistance de la société traditionnelle à ces changements, ainsi que la remontée de la droite et la valorisation forcenée de l'individualisme, risquent de compromettre ses acquis. Dans ce contexte, l'avènement d'un discours pseudo-féministe qui véhicule les valeurs traditionnellement considérées comme « féminines » par les hommes risque d'embrouiller le message féministe pour tous ceux qui y accordaient créance et espéraient le voir aller plus loin dans sa quête d'une société nouvelle. Nous voulons analyser ce discours en montrant comment il tend à remettre en question l'effort de transformation sociale amorcé par le féminisme.

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1994

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

PHILOSOPHIQUES, VOL. XXI, NUMÉRO 2, AUTOMNE 1994, P. 357-364

Le pseudo-féminisme du néo-conservatisme féminin

par

Michel Lavoie

RÉSUMÉ : Le féminisme a réussi à transformer partiellement le monde dans lequel nous vivons. Mais la résistance de la société traditionnelle à ces changements, ainsi que la remontée de la droite et la valorisation forcenée de l'individualisme, risquent de compromettre ses acquis. Dans ce contexte, l'avènement d'un discours pseudo-féministe qui véhicule les valeurs traditionnellement considérées comme « féminines » par les hommes *risque d'embrouiller le message féministe pour tous ceux qui y accordaient créance et espéraient le voir aller plus loin dans sa quête d'une société nouvelle. Nous voulons analyser ce discours en montrant comment il tend à remettre en question l'effort de transformation sociale amorcé par le féminisme.*

ABSTRACT : Feminism has partly transformed our world. Traditionnal society's resistance to these changes together with the rise of the Right and individualism endanger these gains. In that context, the advent of pseudo-feminist discourse carrying the values traditionnally seen by men *as « féminine » might blur the feminist message for those who give it credit and hope to see it progress in its quest for a new society. We wish to analyse that discourse and show how it tends to challenge the social transformation effort launched through feminism.*

Il n'est pas facile en tant qu'homme de se prononcer sur la situation de la femme. Mais d'un point de vue hétéropolitique, le féminisme représente une idéologie de libération, et il n'est pas besoin, pour y adhérer, de faire référence à une différence hormonale. En ce sens le féminisme est aussi le lieu des hommes qui croient que « l'égalité » n'est pas un mot vide de sens.

La présentation qui va suivre se veut résolument pamphlétaire; elle se veut aussi une dénonciation d'une situation dangereuse et qui menace l'équilibre fragile qui tente de s'établir. Cet équilibre pourrait éventuellement nous mener à l'établissement d'une société réellement égalitaire et juste établie sur des bases nouvelles et qui ne retiendrait des rôles hommes/femmes traditionnels que l'injustice historique qu'ils représentent. En utilisant le même discours qu'une soi-disant élite, un langage qui peut éventuellement sembler pour le moins dérangeant, nous tenterons de mettre en évidence ce

qui nous paraît être une intense tentative de récupération de la pensée féministe, qui perdrait ainsi, vidée de son sens profond d'idéologie de libération, tout caractère révolutionnaire et original. C'est ainsi que je veux vous entretenir de ce que l'on peut appeler « le pseudo-féminisme du néoconservatisme féminin ».

La remontée inquiétante des idéologies de droite, notamment chez nos voisins du Sud (U.S.A.), conditionne de plus en plus le discours social. Le nouveau *credo* est essentiellement d'ordre économique, au détriment du choix de société. La « rentabilité » devient le commun dénominateur, et la *sagesse* de « l'homme d'affaires » nous fait prendre conscience de l'inutilité des changements qui pourraient créer un climat d'insécurité néfaste pour le marché. Cela pourrait éventuellement nous coûter nos précieux emplois et donner une image d'instabilité aux investisseurs (en majorité états-uniens) qui craignent continuellement que le Québec bascule dans le communisme. En effet, de nombreux indices « inquiétants » montrent que notre société peut facilement devenir une enclave socialiste dans le bastion de la *liberté* (lire libre entreprise et/ou « American way of life ») qu'est le continent nord-américain. L'assurance-maladie, l'assurance-auto, les offices de mise en marché agricoles, les Caisses Populaires, la Caisse de dépôts et placements du Québec, et j'en passe, tous ces organismes, par leur caractère « *universalisant* », contribuent à véhiculer au Québec des idées aussi « monstrueuses » que l'égalitarisme et la recherche d'une plus grande qualité de vie, sinon d'une *vie de qualité*.

Le féminisme n'échappe pas à cette épuration nécessaire que notre collectivité devra effectuer. Afin de pouvoir conserver un accès au marché états-unien, nous avons à faire la preuve de notre profonde adhésion aux « valeurs » traditionnelles qui ont permis à notre grand frère du sud de s'élever au rang de leader mondial, et ce avec la « Bénédiction Divine » qui devrait constituer une preuve incontestable de son « bon droit ». Effectivement, le féminisme est dangereux pour l'ordre et l'équilibre nécessaires aux affaires.

Les revendications du genre « *à travail égal, salaire égal* », ou de conditions de travail appropriées, de congés décents de maternité-paternité, d'un système éducationnel adéquat/cohérent/gratuit, d'un tissu social juste et valorisant l'épanouissement des citoyennes/citoyens, sont directement issues du discours féministe et du militantisme. Toutes ces choses « jugées bonnes en soi » sont également considérées utopiques, dans le sens péjoratif du terme. En bousculant l'ordre traditionnel TRAVAIL-FAMILLE-PATRIE et la hiérarchie paternelle/paternaliste, ces propositions de restructuration sociale imposent des contraintes au milieu des affaires. Un meilleur partage des richesses collectives implique une « perte de profits » qui pourrait être néfaste à la santé de nos entreprises (et peut-être aussi à celle de nos entrepreneurs), c'est du moins ce que le corporatisme capitaliste voudrait nous faire croire.

La *mauvaise influence* de la pensée féministe se fait de plus en plus sentir : on voit le « masculin » perdant du terrain et le paternalisme considéré comme une mentalité réactionnaire et aliénante. Le discours officiel lui-même se voit

imposer une adhésion « contre nature » à ces nouvelles valeurs qui nient ce qui a fait que notre société est ce qu'elle est. Les hommes (mâles) commencent à s'habituer à cette situation et la perçoivent comme une nette amélioration. Le harcèlement sexuel est aujourd'hui considéré inacceptable par une grande majorité, le partage des tâches s'étend, l'égalitarisme fait du chemin; une tendance s'est amorcée qui se voulait irréversible. Les effets du militantisme féministe des années 1960-1970-1980 se font enfin sentir de façon notable.

Personnellement, en tant « qu'homme » (mâle), je ne voudrais jamais voir revenir la situation traditionnelle de la femme. Mais, dans un certain milieu conservateur, de nombreux *vrais hommes* ne partagent pas cet avis. Ce conservatisme se manifeste ouvertement, maintenant que la politique se fait entre tenants des « valeurs traditionnelles » et « ultra-conservateurs », supportés par les pouvoirs financiers qui trouvent naturellement leur intérêt dans un retour à la *stabilité*.

Dois-je considérer que je ne suis pas un *vrai homme* ? Mon inconfort personnel face à cette résurgence de la droite est peut-être le signe de mon incapacité à vivre dans une société « dynamique » où le *vendeur agressif* constitue un élément positif, face aux *inutiles* que sont les chômeurs, les assistés sociaux et tous les pauvres qui, par leur condition même, manifestent ainsi leur « mentalité de perdants ». Je considérais que l'évolution était un courant irrésistible et que la situation, pour un peu qu'on l'aide, ne pouvait que continuer à tendre vers ce que je croyais être un mieux-être. La montée du féminisme, comme idéologie et mouvement de libération, me semblait être cette évolution que l'humanité attendait. Or il semble qu'avec beaucoup d'autres, je me trompais.

C'est un certain discours de femmes qui m'a fait prendre conscience de mon erreur. Condamné, en tant que philosophe, à l'écriture et à l'écoute, j'essaie de me tenir à jour. Assis à ma table de travail, cherchant dans mon ordinateur une présence amicale stimulant une certaine émulation, je garde contact avec l'extérieur par le biais de la radio. J'ai ainsi « l'avantage » de passer un certain nombre de journées à écouter, en travaillant, ce qui se véhicule dans notre société. Je syntonise notre officielle Radio d'État (Radio-Canada), sur le réseau A.M., et profite ainsi d'un déversement continu d'informations « éclairées » (par l'idéologie en place), de « sagesse » démystifiée (j'écoute Jacques Languirand), et de « divertissements » intellectuels d'un éclectisme retentissant : j'écoute Mmes Christiane Charette et Marie-France Bazzo.

J'ai donc le bénéfice de recevoir, dans ma fiévreuse atmosphère de travail, le *nec plus ultra* d'un discours qui se dit à l'avant-garde et relevant des nouveaux courants du féminisme actuel, héritage direct du militantisme des trois dernières décennies. Si cela est juste j'aimerais mieux, à l'instar de l'imposante gallinacée que l'on appelle l'autruche, enfouir ma pauvre tête dans le sable et chercher un oubli bienfaisant dans ma croyance en un féminisme révolutionnaire et engagé. Où sont-elles celles qui croyaient que le monde pouvait être changé ?

La puérilité du discours véhiculé dans ces émissions n'a d'égal que l'incroyable retour en arrière qu'il constitue et semble même valoriser. Pour un homme (mâle), qui s'évertue à découvrir les nouvelles modalités de vie que le féminisme militant nous avait amené à conscientiser, la résurgence des rôles traditionnels comme « champ définitionnel » de la femme moderne est pour le moins stupéfiante. J'ai donc décidé de prendre parti.

Quand j'ai entendu, pour la première fois, Mme Bazzo et les gens de son équipe, faire l'apologie de ce qu'elles nomment « *la néo-poupoune* », j'ai cru à une blague. Je ne pouvais sincèrement croire qu'encore à notre époque des femmes, qui plus est des femmes ayant une aussi grande audience publique, pouvaient sciemment emprunter les moyens débilitants de la « réaction » pour discuter de la condition de la femme moderne. Quand j'ai constaté qu'à plusieurs reprises elles se targuaient de représenter le courant *néo-poupouniste* qui, selon elles, correspondait à la réalité de la femme des années 1990, j'en suis resté estomaqué.

En écoutant régulièrement les émissions de Mmes Bazzo et Charette, j'ai constaté qu'elles ne font que transmettre une certaine vision de la femme qui correspond à l'idéologie d'une société reprise en main par le pouvoir corporatiste de droite, à l'image de ce qui se véhicule aux U.S.A. La « néo-poupoune » est une femme qui se veut à l'aise dans la société, relativement jeune, relativement jolie, et assez bien nantie; si de plus elle a un « chum » *yuppie* tout est complet. Cela constitue une certaine idéalisation de la « petite bourgeoise » qui s'amuse, qui lit, qui se cultive, mais dont l'action ne porte jamais à conséquence bien longtemps. Cette femme devient une espèce de « caniche » : enjouée et espiègle, de bonne compagnie, pouvant éventuellement montrer les dents mais que personne ne prend réellement au sérieux, toujours bien « brossée et taillée », et dont la vie se déroule, sans heurt, dans une perpétuelle atmosphère bon enfant. Dotée de confortables revenus, cette femme peut satisfaire toutes ses envies, jamais elle ne prend conscience de ce qui l'entoure autrement que par ce qui fait également partie de *son* monde. En petit tailleur griffé, cette femme traverse la vie au volant de son amusante petite voiture, entretenue à grands frais par un « chum » bienveillant qui lui passe toutes ses petites « folies », entourée par tous les derniers gadgets à la mode et dont « personne » ne saurait vraiment se passer. Le « chum », lui, est généralement quelqu'un d'important. Il est juste assez sportif pour entretenir la « forme », juste assez préoccupé par ses affaires pour laisser une certaine liberté à sa « créature », et juste assez viril pour que ce soit amusant.

Pour la néo-poupoune, l'univers masculin est essentiellement divisé en deux parties irréconciliables : d'un côté l'*homme rose*, de l'autre le *macho*. L'homme rose se doit d'être gentil, sensible, pouvant même pleurer, à l'écoute, capable de vivre intensément ses émotions et son aspect féminin; en fait il serait parfait s'il n'était parfois morne et ennuyeux comme amant... Le macho, lui, est porteur de tous les défauts « inhérents » à la *nature masculine traditionnelle*, mais il est si séduisant et *baise* si bien...

« L'éternel féminin » de la néo-poupoune se débat sans espoir devant cette dichotomie masculine qui lui occasionne un perpétuel déchirement : choisir entre un « bon mari » rose, dispensant sécurité et aisance financière, et un amant macho, distribuant plaisir et situations surprenantes qui brisent si bien la routine. La néo-poupoune vit dans un univers empreint de romantisme traditionnel modernisé, où le cheval blanc est remplacé par la voiture de sport ou de luxe, mais dans lequel elle se déplace en voiture familiale, conséquence d'une « saine » planification financière, quand elle choisit finalement une sécurité sans surprise, tout en continuant à désirer l'aventure... Dans son cas généralement l'aventure commence le vendredi soir et se termine le lundi matin. Cendrillon va toujours au bal, mais elle n'oublie jamais de rentrer avant minuit; un carrosse est toujours plus souhaitable qu'une citrouille.

L'impératif économique semble dicter à cette catégorie de femmes une ligne de conduite calquée directement sur le discours officiel actuel. On peut facilement accepter que les femmes à l'instar des hommes subissent et intègrent les valeurs à la mode qui sont les conséquences de la prépondérance idéologique du libéralisme économique, tel qu'actuellement véhiculé, et qui cherche à niveler la valeur des citoyens au niveau du simple consommateur. À la limite, et au nom des principes de liberté de conscience et d'action, on ne devrait même pas y trouver à redire.

La liberté des citoyens porte, en extension, sur le droit d'adhérer à un modèle économique et/ou social et sur le droit même d'en faire la promotion, ou à tout le moins d'exprimer son adhésion.

Sauf que, lorsque l'expression des idées personnelles est supportée par la machine médiatique étatique et qu'elle prend une dimension de propagande, la liberté d'expression doit aussi s'étendre au droit de répliquer, de contester et éventuellement de dénoncer de tout citoyen. Quand le discours officiel, cherchant à pénétrer les milieux où une certaine idéologie différente pourrait éventuellement faire son nid et prospérer, dispose des ressources d'un État, il devient relativement aisé de recruter les porte-parole les mieux appropriés pour véhiculer les messages. Quoi de mieux que des femmes, qui plus est des femmes qui se targuent de parler au nom du mouvement féministe, pour organiser la contre-révolution face à une idéologie qui vient changer les règles du jeu traditionnelles, en proposant des modèles nouveaux impliquant l'établissement nécessaire d'une nouvelle assise socio-économique ?

Dans le cas précis de Radio-Canada, où l'employeur est en même temps l'État, les impératifs politiques et idéologiques sont nécessairement des critères d'embauche. La valeur du message à émettre est également nécessairement conditionnée par la valeur et la crédibilité de l'émetteur. On cherche ainsi à permettre l'expression d'une certaine pensée, en apparence concordante avec l'idée révolutionnaire, puisque prétendant y adhérer et parler en son nom, dans des limites, pas toujours évidentes, fixées d'entrée de jeu par les technocrates du pouvoir. On verrait ainsi le système traditionnel, d'ailleurs dénoncé à grands cris, sélectionner lui-même ses détracteurs. Il serait pour le moins

paradoxal qu'il se fasse qu'un système travaille lui-même à sa destruction, fournissant à ses adversaires ses propres armes. On peut donc déjà, ne serait-ce qu'à titre de vérification d'ordre logique, douter de la crédibilité idéologique d'une personne à qui l'État traditionnel fournit un large auditoire afin de propager des idées qui mèneraient, si elles étaient suffisamment bien implantées dans les esprits, à son remplacement pur et simple. L'État patriarcal fournirait ainsi ses ressources au mouvement féministe, au nom de la liberté d'action et d'expression, motivé par la grandeur d'âme et l'ouverture d'esprit, afin d'accélérer sa propre mise au rancart. On peut se permettre de demeurer sceptique face à cette prétendue ouverture d'esprit. En effet, si elle était réelle, elle se traduirait par des réalisations autrement plus concrètes qu'une simple tribune médiatique, qui prend ainsi plutôt l'allure d'une tentative d'apaiser des esprits qui pourraient avoir certaines velléités contestataires.

Sous le prétexte de laisser une place à l'expression de la pensée féministe, on sélectionne ainsi des personnes que l'État juge, selon ses propres critères, aptes à la transmettre. Sous l'apparence de la liberté d'expression se cache ainsi une intention de contrer les effets éventuels de la propagation d'une idéologie dérangeante. On peut facilement répliquer que de telles affirmations peuvent être le simple fruit d'une imagination particulièrement délirante et que l'État dans lequel nous vivons n'oserait jamais même penser à commettre une telle exaction. Il n'est pas dans notre intention de faire le procès de toute une société, ou d'entretenir sans fondement l'idée que l'État puisse délibérément s'acharner dans une tentative, savamment orchestrée, d'aliénation des classes laborieuses. Il n'est pas non plus dans notre intention de faire une analyse exhaustive du contenu de chacune des émissions « dites » à caractère féministe de la radio d'État. À titre indicatif, et afin d'éclairer ponctuellement notre discussion, nous ne citerons que certains extraits de l'émission « Et quoi encore » animée par Mme Bazzo et diffusée le jeudi 26 mars 1992, extraits qui reflètent bien l'esprit général véhiculé par le genre de programmes que nous voulons dénoncer.

Ce jour-là, nous retrouvons Marie-France Bazzo et Geneviève Saint-Germain, dans le cadre de la « Chronique néo-poupoune » habituelle, discutant des revues ou magazines destinés aux motocyclistes (*Moto-Journal*, *Easy Rider*, *Biker Magazine*, etc.). Parlant de certaines photos que l'on retrouve souvent dans ce genre de publications et montrant généralement des femmes dans des situations ou des poses pour le moins « spéciales », on nous sert les jugements suivants : « Nous autres, on est peut-être néo-poupounes mais, elles, elles sont carrément poupounes ». Doit-on entendre ici que le fait d'être néo-poupounes marque une élévation notable du statut de la femme ou de son rôle dans la société ?

Or : en voyant cela, on se rend compte que le féminisme a encore du travail à faire, on est mieux avec « *Elle Québec* ». Tout en convenant qu'il reste une immense tâche à accomplir pour l'établissement d'une véritable société égalitaire, peut-on réellement considérer que la revue *Elle Québec* est un

véhicule approprié pour l'expression d'un féminisme vraiment révolutionnaire ?

Parlant des prix des accessoires et des pièces de motos, et plus particulièrement des amortisseurs, on entendit : « Nos petits pots sont moins chers que ça ». Existe-t-il une relation fondant un discours d'émancipation dans le fait que des amortisseurs pour motos soient plus dispendieux que des produits de beauté ?

Pour conclure, on nous annonce de façon guillerette que « demain nous parlerons de beauté et de poupounerie comme à l'habitude, à bientôt ». Peut-on vraiment entendre ici la promesse de lendemains meilleurs dans un discours aussi édifiant ?

D'un point de vue théorique, nous pouvons apprécier qu'il s'agit ici d'une résurgence, sinon d'une réitération, d'une certaine vision des préoccupations fondamentales du monde féminin qui n'est pas sans rappeler celle des années 1950-1960. On semble opérer une forme de retour aux valeurs dites féminines de façon traditionnelle. La petite bourgeoise n'est plus confinée, de façon absolue, au cadre de la maison familiale. Ses horizons se sont élargis, mais les stéréotypes demeurent. Le confort matériel et l'aisance intellectuelle y gagnent mais nous constatons que l'aliénation est toujours la même. Le conservatisme change de visage, mais même le meilleur lifting ne changera jamais le contenu fondamental. Nous retrouvons toujours une certaine idéalisation du pouvoir de consommer, réservé à une certaine classe relativement aisée, et présentée comme un accomplissement.

La néo-poupoune représente la nouvelle version de la bourgeoise au foyer qui tient à son confort, qu'elle ressent d'ailleurs comme une libération. En entretenant le mythe que la consommation systématique permet l'épanouissement de la personnalité, la néo-poupoune sert adéquatement le nouveau Dieu-dollar. Assoyant son confort personnel sur la quête continuelle de la majorité de la population, elle entretient le clivage social sur lequel repose le nouveau libéralisme économique qui est le credo actuel du pouvoir. En présentant un modèle artificiel, et de toute façon impossible à atteindre, elle prend les commandes d'un courant qui sert à détourner toute une génération des enjeux réels et fondamentaux. La société n'est ainsi plus à refaire, elle devient une sorte d'arène où tout peut se jouer et où l'avenir est ouvert aux seuls gagnants.

Une certaine catégorie de femmes, en l'occurrence les néo-poupounes, se rend ainsi complice du système traditionnel qui cherche, par tous les moyens mis à sa disposition, à se maintenir. Un certain nombre de changements ont été accomplis. Les valeurs tendent à vouloir transiter vers de nouveaux lieux où l'égalité, entre autres, aura vraiment droit de cité. Un certain mouvement a été amorcé, la roue tourne déjà. Mais des gens, des femmes notamment, refusent le changement. En privé, c'est leur droit, mais en public et de surcroît sur une tribune médiatique, cela devient d'une certaine façon indécent. En tant qu'homme (mâle) qui prend lentement conscience de la valeur et des

incidences des changements en cours, je dis que cette situation est inacceptable. En tant qu'homme, je refuse ce retour en arrière qu'on voudrait nous voir opérer. Et surtout, en tant qu'homme, je refuse par mon silence de me rendre complice de cet enlisement dans des valeurs d'un autre temps.

Document généré le 11 août 2020 09:50

Philosophiques

La pensée écoféministe : le féminisme devant le défi global de l'ère techno-scientifique

Marie-Josée Marin

Les femmes et la société nouvelle
Volume 21, numéro 2, automne 1994

URI : https://id.erudit.org/iderudit/027279ar
DOI : https://doi.org/10.7202/027279ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

Découvrir la revue

Citer ce document

Marin, M.-J. (1994). La pensée écoféministe : le féminisme devant le défi global de l'ère techno-scientifique. *Philosophiques*, *21* (2), 365–380. https://doi.org/10.7202/027279ar

Résumé de l'article

La critique féministe a dénoncé très tôt le « bonheur parfait » que la techno-science est censée apporter à nos sociétés occidentales. Mais c'est la tendance écoféministe qui a poussé le plus à fond cette critique. Nous voulons mettre en évidence les principaux enjeux identifiés par ce courant, ainsi que les types de praxis qu'il veut mettre en oeuvre pour nous libérer de l'idéologie du « progrès » et nous permettre d'accéder à une société plus humaine.

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1994

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

PHILOSOPHIQUES, VOL. XXI, NUMÉRO 2, AUTOMNE 1994, P. 365-380

La pensée écoféministe : le féminisme devant le défi global de l'ère techno-scientifique

par

Marie-Josée Morin

RÉSUMÉ : La critique féministe a dénoncé très tôt le « bonheur parfait » que la techno-science est censée apporter à nos sociétés occidentales. Mais c'est la tendance écoféministe qui a poussé le plus à fond cette critique. Nous voulons mettre en évidence les principaux enjeux identifiés par ce courant, ainsi que les types de praxis qu'il veut mettre en œuvre pour nous libérer de l'idéologie du « progrès » et nous permettre d'accéder à une société plus humaine.

ABSTRACT : The feminist critique very early on denounced the « bonheur parfait » that techno-science is expected to yield in our Western societies. This line of criticism was insisted upon by eco-feminists. We would like to underscore the main issues identified by eco-feminists, together with the type of praxis it implies in order to liberate us from a progress-based ideology and to allow us acces to a more human society.

Depuis des décennies déjà, les sociétés occidentales prospères sont entrées dans une ère techno-scientifique sans précédent. Ce processus foudroyant de technologisation nécessite, au fur et à mesure qu'il prend forme dans nos praxis quotidiennes, l'établissement de nouvelles structures intellectuelles pour gérer ses implications et ses possibilités. Ainsi, depuis quelques années, les théoricien-nes de l'humain se sont vus confronté-e-s à la nécessité de la création de nouveaux modèles éthiques, épistémologiques, sociaux, politiques et métaphysiques afin, en quelque sorte, de « rattraper » les créations du « Progrès ».

Selon l'opinion de certaines gens, les découvertes et les inventions techno-scientifiques n'obéissent plus qu'à leurs propres règles, à la logique interne générée par le simple fait de leur existence : comme si la réalisation avait précédé l'intention... ou plutôt comme si la réalisation venait maintenant gouverner l'intention.

Pour d'autres, au contraire, l'humanité pénètre dans un modèle techno-social véritablement créatif, où elle n'est plus simplement soumise au règne des nécessités naturelles, mais où il lui est enfin possible de choisir ses manières d'être-au-monde, et ainsi d'être vraiment libre... Faut-il penser que les uns ont raison et que les autres ont tort ? Je dirais plutôt que nous nous trouvons devant des positions qui reflètent des considérations incontournables, points de vue divergeants qui racontent la chronique d'un monde en réelle mutation...

Face à ces bouleversements, les féministes ne sont certes pas demeurées inactives : en fait, elles furent parmi les premières à mettre en question le supposé « bonheur parfait » unissant les sociétés occidentales et les projets et productions techno-scientifiques. Nombre d'entre elles cherchèrent à dégager les préjugés androcentristes, ethnocentristes, et de classe qui obscurcissaient les jugements en cette matière, et à mettre au jour les implications négatives et les « effets secondaires » pervers d'une grande partie de ces découvertes.

C'est dans ce cadre critique et réflexif que s'inscrit la position écoféministe. Pour mieux comprendre quels types de critiques elle formule envers les sociétés actuelles, tout autant que le modèle socio-politique sous-entendu par cette pensée somme toute récente, je présenterai d'abord le plan d'ensemble dans lequel s'inscrivent ces remarques critiques. L'effort que je vous propose est compréhensif, évocateur, plutôt que simplement descriptif, et il n'a aucune prétention à l'exhaustivité. Il s'agira d'abord d'examiner des pistes de réflexion, des notions, des idéaux et des craintes, celles qui, en majeure partie, constituent les matériaux de base pour l'élaboration de cette perspective « éco-logique » sur notre existence en tant qu'animal pensant, sexué, historique, esthète et créatif, mais aussi destructeur, et jusqu'à l'auto-destruction.

Nous verrons ainsi succinctement les principaux enjeux que ce courant s'attache à relever, ainsi que les types de *praxis* qu'il entend mettre en œuvre afin de constituer une alternative réelle à ce que l'on pourrait appeler « l'idéologie du progrès ».

L'agenda de l'écoféminisme, tendance difficile à cerner car ce mouvement se refuse bien souvent à une définition de lui-même qui soit fixe et limitative, regroupe en fait beaucoup des principales interrogations et préoccupations disséminées dans les divers mouvements féministes : ce qui pourrait donc en faire une entité idéologique en soi, est sans doute plutôt à rechercher dans sa MANIÈRE d'aborder les problématiques. Il est d'ailleurs fort révélateur que le terme lui-même (écoféminisme) soit très peu employé dans la documentation, les participantes à cette pensée refusant souvent la restriction étroite d'une dénomination précise : en fait, c'est toute cette manière étroite de juger et de classer les choses, individus, comportements ou idées, qu'elles tentent primordialement de remettre en question.

Regard panoramique sur la situation abordée par l'écoféminisme

Il est indéniable qu'avec l'irruption dans nos vies des techno-sciences modernes[1], la tâche de l'éthique et du jugement politique s'est radicalement modifiée. Les considérations sur notre place dans la Nature en tant qu'humains, nos droits et nos devoirs pour reprendre l'expression désignée, sont passées du champ des diktats de la religion à celui du choix démocratique et de l'engagement social individuel. En quelques décennies, nos sociétés se sont retrouvées sans les balises (normes, idéaux et critères) qui les avaient jusqu'alors guidées et, en grande partie, érigées. Aujourd'hui, ces questions sur les liens qui unissent l'humain et le monde sont devenues non plus simplement l'objet des discours philosophiques et dogmatiques, mais bien au contraire, le sujet d'un enjeu crucial dont, dans le meilleur des cas, la responsabilité des engagements (face au futur) devrait être transférée des institutions politico-idéologiques à tous les individus humains.

Cette nouvelle dynamique (éthico-sociale) pose aussi la question de la définition des sphères publiques, puisque avec les technologies modernes, les responsabilités personnelles des humains envers la nature doivent aussi se placer au centre du politique, engageant par là une redéfinition des frontières de la *polis* et la création de nouveaux ordres de priorités.

Hans Jonas affirme qu'il s'agit là d'une « forme de responsabilité métaphysique, au-delà de l'intérêt personnel, qui nous incombe à cause de l'immensité de notre puissance face à ce voile ténu de vie (cette mince et fragile biosphère); ce qui signifie, une responsabilité qui est la nôtre depuis que

---

1. Techno-sciences modernes : les nouvelles bio-technologies (NTRH; manipulations génétiques; techniques de maintien de la vie biologique; techniques de testages neurologiques, cellulaires, bio-chimiques; clônage cellulaire, bactériologiques, voir même d'organes ou de spécimens animaux – humains ? etc.), les développements informatiques et optiques (lasers) sans lesquels ces recherches sont impensables, les développements des télécommunications et des modes de transport, le développement de l'énergie nucléaire.
   À noter que ni moi, ni l'immense majorité des théoriciennes écoféministes, ne maintiendrons raisonnablement que ces développements techno-scientifiques ne doivent pas être accomplis : en fait, la question ne se pose pas (et nous perdrions un temps précieux à nous la poser aujourd'hui, puisque nous devons prendre des mesures d'urgence. Il est absolument dommageable pour les sociétés de devoir réagir avant d'être en mesure de connaître plus exactement le sens et la portée de leurs actes, mais c'est là la situation dans laquelle nous nous trouvons, encore une fois). Dans quelques décennies, alors qu'il sera évidemment trop tard pour faire marche arrière, peut-être l'humanité s'octroiera-t-elle un temps de repos afin de voir ce qui a mal tourné. Mais comme bien d'autres, les écoféministes chuchottent que tout cela n'aura pas si mal tourné, si nous pouvons encore nous poser des questions sur notre passé dans un siècle ou deux...

l'homme est devenu dangereux non seulement pour lui-même, mais pour toute la biosphère. » (traduction libre)[2].

Les questionnements qu'imposent les techno-sciences doivent donc se saisir sous l'angle essentiel de la responsabilité, et la critique écoféministe les considère en priorisant ces aspects :

1. les coûts humains du progrès;
2. la nécessité de limiter le développement techno-scientifique (ou du moins de le freiner pendant un moment);
3. les déficiences et insuffisances inhérentes à la prise de décision dans un ordre technologique;
4. ainsi que, évidemment, l'urgence de la conservation et du respect des différentes expressions de la nature, inévitablement en conjonction avec nos propres souhaits de survie sur notre planète[3].

D'un autre côté, depuis quelques décennies, de nouveaux discours écologistes ont plus spécifiquement travaillé au renforcement de la relation humains-nature et à une féroce dénonciation du processus menant à la dévalorisation et à la destruction de la vie sur la planète.

Simultanément à l'émergence de ces discours qui mettaient de mieux en mieux en relief les modes de l'oppression ancestrale de la nature par l'homme et qui cherchaient à fonder la valeur intrinsèque de la nature non humaine, certaines féministes se sont mises à penser que le projet féministe devrait muter, pour qu'en priorité il soulève le défi réel, celui de donner un statut politique à la nature. La nature qui a toujours été partie prenante de la dialectique politico-sociale, entité opprimée par la culture androcentriste au même titre que les femmes, et selon la même dynamique, avec, au fondement de ce processus d'infériorisation, les mêmes peurs et les mêmes enjeux. Ces féministes se sont donc lentement engagées dans cette voie, pour le moins révolutionnaire à l'intérieur des pratiques « traditionnelles » du féminisme, de réconciliation avec la nature et de reconnaissance d'une complicité historiquement (sinon ontologiquement) acquise. En termes clairs, il s'agissait de découvrir l'assise

---

2. « A kind of metaphysical responsability beyond self-interest has devolted in us with the magnitude of our powers relative to this tenuous film of life, that is, since man become dangerous not only to himself but to the whole biosphere. » (Jonas, 1984, p. 136).
3. En ce sens, si l'écoféminisme tend à ce que la perception qu'il engage soit plus large qu'une vision univoquement anthropocentrique, ce n'est pas non plus une pensée hystérique comme celle (écologiste) que l'on caricature volontiers en disant d'elle qu'elle est bien prête à sauver les baleines et les rhinocéros, mais aussi à se débarrasser d'un bon nombre d'individus humains... Certains penseurs tentent de répandre cette idée qu'une pensée véritablement éco-centriste ne peut être qu'anti-humaniste, et que la valorisation de la biosphère ne peut se réaliser qu'à l'encontre des intérêts humains : en quelque sorte, ils sont les tenants modernes de la scission métaphysique cartésienne, validant à leur tour l'irréconciliable fossé séparant la nature et la culture.

théorique, politique et culturelle, et peut-être aussi métaphysique, qui puisse unir femmes et nature non humaine dans une lutte commune contre l'oppression patriarcale.

Les causes historiques de cette complicité entre les femmes et la nature non humaine sont identifiées de multiples façons dans la théorie écoféministe : en fait, il s'y trouve de multiples hypothèses, qui sont bien sûr invérifiables quant aux faits, mais qui possèdent des qualités explicatives ou démonstratives plus ou moins satisfaisantes. Ces hypothèses théoriques dont la portée factuelle est donc indéfinissable tiennent lieu de théories généalogiques, en quelque sorte mythes explicateurs des origines de l'infériorisation et de la dévalorisation, à la fois de la femme et de la nature non humaine.

La plus répandue, avec quelques variantes, stipule que les hommes (ou le pouvoir androcentrique) ont identifié les femmes et la nature non humaine et ont cherché à les définir selon des normes idéologiques afin de raffermir le caractère masculin des puissances économique et politique. Simultanément, ils concouraient ainsi à un autre objectif d'un niveau plus symbolique (mais d'une portée politique tout aussi ambitieuse) en altérant l'image « sacralisée » des pouvoirs procréateurs des femmes. Il est clair que le message idéologique selon lequel les femmes sont plus près de la nature est essentiel à la réussite d'un tel projet, si les conditions préalables enracinant l'infériorité de la nature non humaine sont déjà réalisées. Les tenantes de cette hypothèse sont bien souvent celles qui partagent l'idée d'une forme de matriarcat préalable à l'ordre patriarcal, matriarcat fondé sur la puissance évocatrice et mystique de la procréation féminine, lieu de l'engendrement, de la création de la vie, source de pouvoir absolu en des temps où seul le poids démographique décidait de la survie ou de la disparition du groupe. Pour ces penseures, si la procréation féminine a d'abord été source de respect et même de puissance magique, elle ne peut bien sûr être cause de l'infériorisation des femmes : il faut pour cela qu'un facteur extérieur intervienne, et ce facteur, c'est la domestication de la nature, dévalorisée puisque soumise, dès lors, aux travaux de l'homme. C'est ultérieurement sur cette infériorisation et démythification de la nature non humaine que se basera tout le processus d'assimilation des femmes à l'imagerie « terrienne », puis, directement, à leur propre infériorisation et oppression.

D'autres penseures supposent, quant à elles, que les bases politiques de la domination (de *tous* les types de domination politique) se retrouvent dans les structures de la dévalorisation sexuale, et non dans une dévalorisation d'abord présente dans les relations conceptuelles et matérielles de l'homme et de la nature non humaine, ensuite transférée dans les rapports entre femmes et hommes. Pour les tenantes de cette première hypothèse, après la possibilité d'une période de mysticisme rituel autour de la maternité et de l'enfantement, bien rapidement les normes de l'animalité ont été greffées à celles-ci. La « découverte » de la paternité biologique, par ailleurs, a largement contribué à une repolarisation des caractéristiques « essentielles » de la reproduction, qui

auraient été prestement associées au principe mâle, achevant ainsi le processus de dévalorisation du rôle « naturel » de la femme dans la société humaine. Puis, avec la sédentarisation progressive des sociétés, c'est l'imagerie de la reproductrice humaine, soumise et inférioriséе, qui allait se transférer aux conceptions de la nature non humaine, terre sans valeur si elle ne donnait pas de fruits, terre docile et sans voix.

Mais au-delà de la diversité des points de vue, la question fondamentale qui se retrouve au premier plan de la réflexion écoféministe concerne la possibilité émancipatoire du rapport femme/nature. La théorie féministe libérale traditionnelle soutient (faut-il rappeler l'énoncé de Simone de Beauvoir ?) que cette relation n'offre que le champ d'une argumentation féconde pour la perpétuation de la subordination des femmes. C'est prioritairement cet énoncé que l'écoféminisme entend renverser, en procédant à une certaine unification des intérêts de ces deux entités opprimées sur lesquelles s'est érigé le patriarcat.

Incapacité des principaux courants féministes à relever le défi des techno-sciences. Réponse de l'écoféminisme : n'ayons pas peur de nos relations avec la nature !

La « formule » écoféministe avance que « les femmes ont été le sacrifice de la culture à la nature »[4]. Selon ces théories, les « grandes » civilisations, conquérantes par définition, devaient, pour se construire, élaborer des notions qui allaient définir l'avancement de l'humanité selon le degré de son extirpation de la sphère naturelle. Elles allaient non seulement faire en sorte que les civilisations s'érigent sur la nature, mais à l'encontre d'elle : elles allaient créer une idéologie si puissante qu'elle bloquerait la route à tout retour en arrière[5], et rendrait nécessaire le développement *croissant* de techniques de domination (et de manipulation) de la nature.

C'est là une des conclusions des thèses généalogiques de l'écoféminisme, qui affirme que l'infériorisation de la nature non humaine est indissociable de l'établissement de la politique patriarcale : ainsi la colonisation des « espaces vides », l'instrumentalisation des forces de la nature (devenues « ressources ») et la maîtrise de l'environnement seront alors considérées comme des « victoires » du genre humain (lire : de l'homme). Dans les plus extrêmes des cas (l'apogée du mécanicisme aux XVIII[e] et XIX[e] siècles, le techno-scientisme des années 1930 à 1950, l'industrialisation pollueuse et déshumanisante du

4. Selon les notions de pratiques sacrificielles en cours dans l'inconscient collectif et les pratiques de l'époque, fermement reprises par les principales religions institutionalisées. Termes employés par Ynestra King (1990).

5. Vers un mode de vie soumis à la nature, nomade, cueilleur-chasseur. À noter qu'il est généralement admis que les sociétés de chasseurs-cueilleurs accordaient une grande place aux divinités féminines, symbole de la fertilité, de la générosité et de la magie de la production de la nature. (Voir James 1960).

début du siècle), certaines thèses plus ou moins formelles mais néanmoins largement influentes (et souvent socialement bien en vue) colporteront des idées selon lesquelles la survie de l'homme en tant qu'espèce (sic) doit être envisagée comme une lutte incessante contre les forces impitoyables et dévastatrices de la nature. Cette constante demeure : au travers des millénaires de l'histoire occidentale, les rapports des hommes avec la nature furent situés dans une dynamique de colonisation; l'humanité était responsable de la lourde tâche d'humaniser ce qui est sauvage, païen, infertile, « perdu ».

Ce discours, qui identifie la nature comme l'ennemie, donc comme celle qui rôde à l'extérieur des enclaves humanisées, se dédouble pour rappeler que la nature est aussi insidieusement présente à l'intérieur de la société; car nul ne peut nier que la plupart des activités humaines sont communes aux animaux : reproduction, croissance, alimentation, souffrance et vieillissement ne sont pas que des prérogatives humaines... C'est cette incapacité de contester l'animalité humaine qui devra être « transcendée » par un mensonge idéologique, lequel constituerait, selon ce point de vue écoféministe, le lieu de l'articulation des principaux dualismes qui vont fonder les idéologies les plus prospères de l'histoire de la pensée. Car ainsi, le dualisme nature-culture se transforme, à l'intérieur de la sphère humaine, en une dualité corps-esprit. Et, ce n'est plus désormais un secret pour qui que ce soit, cette dualité est plus poignante, incontournablement incarnée dans le processus reproductif, chez les femmes... Dès lors, *toutes* les activités spécifiques aux femmes seront représentées comme non historiques, non sociales, innées ou intuitives, bref, plus naturelles et moins civilisées.

Ce qui constitue fondamentalement et authentiquement l'humain, l'essence de la nature humaine, a été défini en termes intellectuels, sphère de la masculinité, mais aussi en termes servant à maximiser la distance posée entre les deux éléments de la dichotomie : la nature intouchée face à la culture transcendante, l'animal et l'homme parfaitement civilisé, l'esprit désincarné et le corps englué dans ses instincts. Exactement comme la masculinité est définie en termes de distance maximale et d'exclusion des caractéristiques féminines (ce qui permet de déterminer une « vertu » différente pour chaque sexe...), l'humanité, la notion d'humanité pleine et entière, a historiquement été définie en termes de négation et d'exclusion des caractéristiques identifiées comme non humaines, ces éléments appartenant à la sphère de l'animalité et de la nature. Comme le note Mary Midgley, l'homme enracine toutes les caractéristiques qu'il valorise en des capacités auxquelles l'animal ne peut en aucun cas prétendre. Ce refus de tout le pan naturel et animal de l'humanité, et la fixation d'un concept de vertu qui maximise sa distance face à la nature, a été nommé par l'auteur John Rodman « l'impératif de la différence » (« *the differential imperative* »). Ce qui crée l'humanité n'est pas seulement sa distance de la nature et du corps, mais aussi la capacité de transcender et de *contrôler* la nature par le biais de l'intellect et, de cette façon, de réaliser la liberté et la « pleine humanité ».

Esquisses des réponses et contre-argumentations féministes

Après l'évocation de ce tableau général des bases de l'oppression selon la pensée écoféministe, les similitudes et les différences de celle-ci avec les principaux courants de pensée féministe semblent se dessiner un peu mieux. Mais pour parfaire le tableau des distinctions, des ajouts et des retraits théoriques que l'écoféminisme présente aux féminismes « traditionnels », nous allons maintenant succinctement évoquer les différentes prises de position des principaux courants de pensée féministe en ce qui concerne leurs orientations respectives sur les rapports unissant la femme et la nature non humaine. Ceci permettra de cerner un peu mieux en quoi elles sont, prétendent les écoféministes, insuffisantes pour la création d'une ligne de pensée apte à la compréhension de la globalité des enjeux posés par la redéfinition des liens de la nature et de la praxis technocentrique.

À notre époque, le traditionnel refus du féminisme libéral d'accepter le postulat de la « nature plus naturelle de la femme » a mené à une plus grande valorisation de la contribution des femmes dans un modèle culturel que l'on a résolument cherché à « asexualiser »[6]. Mais on a accusé le féminisme libéral de ne chercher qu'à « masculiniser » les femmes, rejetant quelquefois très cavalièrement toute possibilité de réelle différence entre hommes et femmes, et faisant des caractéristiques mâles le modèle à partir duquel tracer les lignes de la « femme future ». Sa volonté affirmée de refuser la discussion de thèmes se rapportant aux relations des femmes et de la nature disqualifie *a priori*, pour les considérations qui nous intéressent, sa capacité de fournir un canevas sur lequel penser le « nouveau contrat » naturel que nous devons produire[7].

De son côté, le féminisme rationaliste radical refuse aussi la connexion femme/culture. Pour les féministes de cette appartenance, la sortie de l'oppression consiste en la libération de la sphère primordiale de la nature, qu'elles conçoivent comme une forme de ghetto. Elles affirment que la clé de l'émancipation des femmes se trouve dans la dissociation des femmes et de la nature, et dans la fin du « ghetto femelle », une sphère de nécessité – non libre par définition. Dans ce sens, le féminisme libéral est similaire au féminisme rationaliste radical, car bien que la notion de « nature » constitue, dans les

6. En anglais, « *de-genderification* ».

7. Cette incapacité peut être exemplifiée par l'absence de prise de position sur le problème de la maternité de substitution, que les féministes libérales justifient en disant que, réglementer la location d'utérus reviendrait à poser une intervention étatique dans un domaine (le commerce) d'où il doit à tout prix être exclu. Le refus de percevoir les implications socio-politiques de fond, les implications culturelles techno-scientifiques qui prévalent, bien avant les intérêts de la protection du libre-marché, montre bien à quel point le libéralisme ne peut prendre en compte les transformations techno-scientifiques (surtout en ce qui concerne les NTRH) d'un point de vue critique.

considérations radicalistes, une catégorie d'analyse centrale, elle n'y est jamais considérée comme potentiellement libératrice : en fait, c'est tout le contraire. Les positions les plus ambiguës vont jusqu'à avancer que la domination se basant sur les différences physiologiques féminines est à tout le moins compréhensible, sinon excusable. Mais, bien sûr, cette position poursuit du même souffle que les conditions socio-historiques s'étant modifiées, cette discrimination, si elle possédait une forme de légitimité antérieurement, ne peut plus aujourd'hui être acceptée.

Les féministes rationalistes radicales déplorent l'appropriation de l'écologie par le féminisme, et la perçoivent comme une régression destinée à renforcer le « stéréotypage » des genres. Tout ce qui peut renforcer les différences génériques ou poser n'importe quelle sorte de revendication en rapport avec de soi-disant spécificités féminines est problématique.

Pour Simone de Beauvoir (1986) par exemple, la figure de proue du féminisme radical rationaliste, la femme deviendra pleinement humaine, tout comme l'est l'homme, en le rejoignant, en se distanciant, en transcendant et en contrôlant sa « nature ». Elle oppose la transcendance et la conquête de la nature du mâle à l'immanence de la femme identifiée à et submergée par la nature : son corps. Ainsi la « pleine humanité » peut être atteinte par l'accession à la sphère supérieure de l'esprit, la domination et la transcendance de la nature et du physique; accession à la sphère de la *liberté* et de la malléabilité, contrastant avec le fait d'être immergée dans la nature et prise dans ce non-contrôle aveugle. Les femmes deviendront donc « pleinement humaines » en étant absorbées dans la sphère masculine de la liberté et de la transcendance, conceptualisée en termes humains, mais chauvinistes. Pour certaines, représentées par exemple par Shulamith Firestone (1972), la réelle libération de la femme passera par l'abandon des facultés reproductives, remplacées par une « cybernétique procréative » : encore une fois, l'incapacité à prendre en considération les bases politico-culturelles de ces transformations technologiques invalide spontanément toute possibilité d'établissement d'un point d'assise critique.

Le féminisme culturel radical, quant à lui, pose les racines de l'oppression des femmes dans une théorie diamétralement opposée, et propose une stratégie de lutte elle aussi opposée à celle du radicalisme rationaliste. Le féminisme culturel résout le problème non pas en oblitérant les différences entre les femmes et les hommes, mais en prenant le parti des femmes, qu'il dit aussi être celui de la Nature non humaine. Le féminisme culturel émerge du féminisme radical, mais en mettant l'emphase sur les différences plutôt que les similitudes entre les femmes et les hommes. Et, sans surprise, ce courant s'est approprié le slogan « le personnel est politique » en en renversant la polarité, en personnalisant le politique. Les féministes culturelles ont cherché à articuler, et même à créer une culture féminine séparée; elles ont constitué la majeure partie des tenantes de la réunion des intérêts des femmes avec la nature et la lutte féministe avec l'offensive écologiste. En effet, la force

principale du féminisme radical culturel réside dans un mouvement profondément pro-femmes. Leur participation aux divers types de manifestations pacifistes ou anti-militaires, par exemple, passe difficilement inaperçue, tout comme leur activisme pro-autochtone dans les deux Amériques. En fait, s'il fallait tracer une généalogie, le féminisme radical culturel y serait sans aucun doute l'une des « mères » de l'écoféminisme, l'un des courants les plus fertiles où il s'est abreuvé : l'acceptation de différences fondamentales entre les principes mâle et femelle de l'espèce humaine, d'abord, puis la conceptualisation des forces émancipatoires au centre de la féminitude et de la procréation féminine, tracent l'essentiel de la parenté rattachant l'écoféminisme et le féminisme culturel radical. Cependant, sa difficulté à articuler les dynamiques dialectiques de l'histoire rend ce dernier incapable de réellement constituer une base d'analyse critique valable, en regard des nouvelles pratiques techno-scientifiques.

Enfin, en ce qui a trait au féminisme socialiste, longtemps prédominant en termes de production académique, la plupart des critiques écoféministes affirment qu'il n'est pas non plus équipé pour faire face aux défis lancés par les techno-sciences, ni apte à produire une analyse globale des rapports entre femme et nature non humaine. En effet, le féminisme socialiste ayant fait de la notion de « travail » sa catégorie centrale d'analyse, il est tombé dans le piège de la réduction de l'être humain à un « *homo laborans* ». De plus, et c'est sans doute là sa lacune la plus évidente, il se base en grande partie sur des notions de travail et de productivité qui ne prennent pas en compte le *travail reproductif* des femmes, ce qui a comme résultat direct de priver les femmes à la fois d'une base identitaire forte et de les placer à la merci des dogmes technocratiques en tout ce qui regarde les NTRH.

Une réponse plausible : l'écoféminisme

L'enjeu premier de l'écoféminisme, enjeu à la fois éthique, politique et inévitablement social, est de démontrer à partir de quels présupposés et pour quels motifs la déqualification des femmes, l'infériorisation de la nature et l'oppression patriarcale ont été pratiquées.

La dynamique patriarcale, unissant dans les rôles de victimes la femme et la nature, constitue certes un élément d'analyse large et flou qui autorise (et peut-être même nécessite) une multiplicité de points de vue sur les causes de cette conjonction, permettant de percevoir par là même les grandes lignes idéologiques qui pourraient expliquer d'un même souffle certaines des articulations communes à l'ensemble du projet patriarcal. Donc, la pensée écoféministe, comme d'ailleurs le féminisme culturel, vient requestionner la négation de la possibilité d'un rapport *différent* unissant les femmes et la nature (différent de celui qu'entretiennent les hommes et cette même (?) nature). Mais qu'est-ce que l'écoféminisme?

Comme son nom (néologisme un peu rebutant) l'indique, l'écoféminisme constitue un point de vue théorique critique né de la rencontre des intérêts féministes et écologiques. Ceci étant dit, nous n'avons pas dit grand-chose...

La position écoféministe affirme que la nature non humaine et les femmes sont victimes d'un *même phénomène d'oppression patriarcale*, et que ces deux types d'oppression sont en fait l'expression d'un profond malaise conceptuel et d'une terreur, ou d'un refus, de la reproductivité féminine.

L'écoute de l'expérience féminine et celle de la nature sont donc deux bases d'une même transformation, et leur urgence témoigne de la destructivité du pouvoir patriarcal laissé à lui-même. Les préoccupations féministes et écologistes se rencontrent ici pour former une unité de pensée et d'action qui fournit la possibilité d'une transformation radicale de la future société. Comme le féminisme, l'écoféminisme contient une forte composante utopique.

Celle-ci prend racine dans des postulats selon lesquels la nature non humaine possède une valeur propre, hors du champ purement utilitariste, et que, comme telle, elle doit être respectée. La vision écoféministe, tout comme l'écologisme, propose une reconsidération de nos besoins face aux ressources de la nature, mais aussi une reconsidération des besoins de la nature devant ce qu'il nous est possible, et que nous avons la *responsabilité* de lui fournir. Elle ne présente pas comme tel un refus de la technologie, mais renie complètement son mode de production et d'utilisation[8].

Les femmes, par la procréation, s'inscrivent plus facilement dans le champ de la nature non humaine, ce qui pourrait constituer l'esquisse d'une validation « naturelle » de cette union; et, historiquement, cette complicité fut par ailleurs politiquement réitérée par leur commune position d'objet utilisé par le patriarcat pour « asseoir » ses pouvoirs économico-culturels. Mais, dans un premier temps, les femmes n'ont pas totalement rompu les attaches avec la « naturalité originelle » en demeurant reproductrices (voilà ce que les NTRH mettent en question), et se sentent, selon certaines écoféministes[9], plus facilement *engagées dans* et *responsables de* l'avenir, ou du moins de penser l'avenir, car ce sont leurs enfants qu'elles y plongent. « Les femmes, affirme Ruddick (p. 186), ont tendance à comprendre, d'une manière ou à un degré que les hommes partagent peu, à la fois l'histoire et le coût de la chair humaine. »

La revendication politique la plus directement enracinée dans l'actualité historique de l'écoféminisme est celle de la redistribution des droits et responsabilités en matière de bio-technologie aux communautés concernées; car c'est une évidence que les prêtres de la techno-science (compagnies

8. Pourquoi crée-t-on de nouvelles technologies, pour quels intérêts, quels besoins, quelles nécessités ? Où, comment et pour pallier quoi exactement les met-on en branle, les exploite-t-on ?

9. Comme Sara Ruddick (1990).

pharmaceutiques, laboratoires de recherches génétiques, etc.) sont les plus mal placés pour poser des jugements généraux sur les effets et les implications profondes de ces nouvelles pratiques. La principale critique à l'endroit des techno-sciences concerne leur volonté d'éviter le développement de pratiques auto-questionnantes, et de perpétuer ainsi une longue lignée de « sciences sans conscience », grâce à l'excuse, aujourd'hui heureusement criante, que la science concerne *l'étude neutre de faits objectifs*.

En fait, nos sociétés se trouvent à une croisée des chemins, poussées à s'engager dans un « progrès » dont il leur est impossible de mesurer l'ampleur exacte, pas même toutes les conséquences qui en découleront directement. Un regard historique permet de percevoir, entre des moments de guerres et de conquêtes territoriales hypertrophiés par les discours patriarcaux, de véritables « rond-points » politiques, culturels ou intellectuels (métaphysiques, religieux, philosophiques, techniques, esthétiques, scientifiques, etc.), où se sont joués des enjeux d'une importance telle qu'ils allaient largement définir les sociétés futures : que serait le visage de l'humanité, par exemple, sans la révolution copernicienne, sans la notion de dialectique historique, sans la prise en charge du développement technique par une « idéologie du progrès », sans la découverte de l'énergie nucléaire ?

Or, il ne faut pas de dispositions particulières pour saisir que nous passons le seuil d'un bouleversement majeur de ce type, qui amènera des transformations des pratiques personnelles, privées, selon des normes, des techniques et des jugements qui sont et seront effectués par et pour des objectifs étatiques, économiques, si rien n'est profondément modifié. Cette croisée des chemins est en fait celle des mutations de pratiques personnelles et communautaires (par exemple, le traitement de la procréation humaine, de la santé, de la nature, de la consommation individuelle), mutations qui nous engagent face à l'avenir, face à nos descendants, qui engagent la planète et aussi, *la définition future de l'humanité*[10].

« Le féminisme est simplement la croyance en la pleine humanité de la femme et en son droit de se définir elle-même », disait Simone de Beauvoir. Mais en fait, cela ne peut pas être aussi simple. Parce que la notion d'humanité elle-même se doit d'être révisée sous l'impact de la transformation des pratiques sociales imposée par le nouvel ordre des techno-sciences. Et tout ce qui concerne les relations de l'humain avec la nature non humaine doit être intégré globalement à la reconsidération de ce que cela signifie d'être (politiquement et matériellement) humain. Ces concepts doivent être soumis à un examen et à une réévaluation, soutient la pensée écoféministe, parce que le développement de la notion d'humanité a été fondamentalement influencé, modélisé par les dichotomies corps/esprit et féminin/masculin.

10. Voir Jonas (1984).

L'effort théorique à fournir dès aujourd'hui serait donc celui d'une définition de l'humain qui soit *contextuelle* (c'est-à-dire qui prenne en considération le fait que l'humain n'est qu'un des participants aux écosystèmes extrêmement complexes desquels il dépend), et qui intègre, pour cette raison même, la responsabilité d'un agir global, toujours éthique, *au centre de son identité morale*. Or cet effort requiert une reconstruction critique de l'épistémologie.

Les écoféministes tentent en effet de construire des modèles théoriques hybrides, qui ne font pas appel à des modes de conceptualisation isolant la rationalité de l'expérience vécue, ou les normes de l'émotion qui s'y rattache. Cette recherche d'une connaissance qui aspire à une plus grande assimilation des conditions de l'humain, qui refuse de s'amputer d'une part de sa réalité pour faire face aux enjeux éthiques et politiques qui l'attendent, peut, à mon avis, insuffler une dimension de recherche (au sens large du terme) nouvelle dans ce vaste mouvement de reconsidération de la responsabilité comme fondement décisionnel politique.

Mais en fait, cette tentative d'assimilation des dimensions traditionnellement scindées par la création des sphères privée et publique doit, pour être véritablement significative, participer d'un projet de restructuration épistémologique plus large, qui considère le savoir comme une part de la praxis humaine. Dans cette optique, il n'y a évidemment pas de raison légitimant la séparation de la raison en ordre théorétique et pratique, ou l'élaboration d'une antithèse entre les processus cognitifs de découverte des « réalités naturelles » (celles qui prévalent dans l'ordre de la nature non humaine) et les processus décisionnels (traditionnellement propres aux dimensions éthiques de l'agir humain). Cette scission, qui s'exprime dans les longues listes de dualismes soutenant les traditions philosophiques critiquées, apparaît effectivement valide dans un système épistémologique qui considère la connaissance comme participant d'une révélation, qu'elle soit rationaliste (Descartes), ou empiriste (Aristote). Mais dès lors que la connaissance perd son statut de révélation sur un ordre de choses fixe, et qu'elle apparaît comme un processus multidimensionnel dont l'objet, tout autant que le sujet, est toujours à construire, il est clair que les procédés de validation du savoir doivent, eux aussi, se soumettre à une réévaluation fondamentale.

Il s'agirait alors, semble-t-il, de poser une alternative aux processus de conceptualisation et de transformation techno-scientifiques (qui sont ceux de nos sociétés actuelles), globalement érigés sous le signe du dualisme, afin de reconstruire une voie épistémologique valable qui ne tombe pas dans les écueils d'une pensée dont la finalité s'est avérée l'auto-destruction, sans pour autant sacrifier notre *praxis* historique de connaissance approfondie des causes et des conséquences. Le projet n'est donc pas vraiment celui de mettre sur pied une nouvelle intelligibilité, mais plutôt de proposer un modèle – tout aussi propre à notre processus conceptuel mais dont nous avons méconnu la valeur – d'organisation des connaissances qui ne tende pas inéluctablement à la manipulation, qui soit *plus qualitatif* et moins quantitatif, qui soit *processuel*

plutôt qu'eschatologique, et dont la résultante conceptuelle soit plus fluide, plus contextuelle, et plus éthiquement concernée.

D'un même souffle, il faut créer un modèle épistémologique qui, à l'inverse des paradigmes traditionnels articulés autour d'une vision instrumentale de leur objet (selon laquelle la connaissance parfaite d'un objet est achevée lorsqu'on peut le soumettre à la volonté humaine, et, proportionnellement, c'est lorsque la technologie s'est appropriée la malléabilité d'un objet qu'on peut affirmer qu'il est connu), doit prioriser le regard auto-réflexif, constamment sous le signe de la responsabilité, sur l'objet de la connaissance.

Dans l'optique écoféministe, cela semble signifier la sortie d'un stade d'immaturité techno-scientifique et le passage à celui d'une conscience éthico-scientifique. Là se situe la nécessité d'une révision épistémologique, concomitante de celles des champs politique, économique et éthique, et vice-versa. Il ne s'agit pas de rejeter une façon d'établir des observations scientifiques théoriques pour la remplacer par une autre, mais de réaliser la nécessité complémentaire de ces deux approches (schématiquement : éthique et scientifique), leur parfaite concordance, alors que depuis des siècles nous nous acharnons à affirmer que de telles préoccupations ne sont pas réconciliables sinon par les règles (arbitraires) de la religion, ou encore, dans le meilleur des cas, qu'elles se rejoignent mais selon des ordres hiérarchiques constitués à partir de dogmes intellectuels traditionnels.

Or, selon l'écoféminisme, il faut cesser de penser à travers les lunettes déformantes des dualismes radicaux et toujours simplistes, et passer à un type de conceptualisation qui est certes plus complexe, requiert plus d'éléments et un processus compréhensif plus large, mais dont nous ne pouvons plus, dès maintenant, faire l'économie. Axer la perception et le jugement des formes théoriques vers des compréhensions en continuum plutôt que morcelées, enracinées dans l'histoire et le mouvement socio-politique plutôt que décontextualisées, participantes d'une cohérence culturelle plutôt qu'universelle, intégrées à une expérience significative plutôt que transcendante.

Comme nous l'avons mentionné, la pensée écoféministe ne va pas jusqu'à prôner l'abolition des formes de savoir scientifico-démonstratives, ou revendiquer la disparition de tout concept universel ou de toute norme générale : il s'agirait là, outre d'un cul-de-sac conceptuel, de la répétition du même schéma dogmatique qui a proliféré jusqu'à aujourd'hui, c'est-à-dire la dévalorisation d'un type d'intellection jumelée à une absolue consécration d'un autre, perçu de préférence de manière antagoniste. Et fait, il doit alors s'agir d'une fusion plus que d'un remplacement : fusion des intérêts, des types de processus de connaissance et de validation de jugement; changement de priorités qui pourra peut-être ultimement, aux yeux des écoféministes, mener à une « transmutation » des processus cognitifs-scientifiques.

Les alternatives à la pensée dualiste — une épistémologie intégrant la raison et l'émotion, l'intellect et les sens; une métaphysique alternative qui intègre l'esprit et le corps et qui rejette le dualisme fondamental de la position

mécaniste en place depuis Descartes – ne sont évidemment pas pleinement développées : elles sont à peine esquissées. Il serait d'ailleurs déraisonnable, semble-t-il, selon les théoriciennes de l'écoféminisme, de s'attendre à un tel résultat à ce stade. Le développement de telles alternatives ne requiert pas seulement un effort de rationalisation fondamentale; il doit aussi, et peut-être prioritairement, émerger de pratiques alternatives, de modes de vie qui intègrent ce que la culture dualiste a séparé.

Ainsi, nous voyons que, pour cette position, toute tentative sérieuse de transfigurer la dichotomie femme/homme doit inclure une réarticulation du cadre conceptuel dualiste, rejaillissant ainsi sur d'autres parties clés des réseaux de dichotomies. Cette réarticulation doit englober les présupposés concernant la primauté de la sphère intellectuelle-rationnelle sur la sphère inférieure de la nature, et de la réalité humaine sur la réalité « naturelle » (dimension que l'on conçoit comme dénuée d'esprit), contrastes que des penseures telles que Simone de Beauvoir acceptent sans critique.

Conclusion

L'écoféminisme, courant de pensée multiple et en pleine formation, apparaît donc à qui se penche sur ses fondements comme une position encore relativement indistincte. Pourtant, au-delà des lacunes de ses perceptions politiques et épistémologiques, il semble fertile en promesses, ne serait-ce que par cette tentative, qu'il avoue lui-même indisciplinée et quelque peu chaotique, d'unir les intérêts de la libération des femmes, des institutions politiques nécessaires à la poursuite d'une vie sociale, et de la nature non humaine en une recherche globale de liberté, de paix, de créativité et de respect de l'harmonie naturelle. Nous avons à apprendre de la biosphère, suggèrent les écoféministes en reprenant ainsi un des credos du mouvement de « *deep ecology* », et nous nous devons de lui laisser l'espace d'une « parole » non humaine, verbe créateur s'il en fut. L'écoute et le respect de la nature ne signifient pas un retour à la vie des cavernes, mais bien plutôt la conscience de la richesse d'une évolution en parallèle, d'une façon complice, avec circonspection.

De plus, les femmes retrouvent, dans ce nouveau dialogue avec la nature non humaine la possibilité d'établir les bases compréhensives des mensonges idéologiques perpétrés par le patriarcat, en reprenant, depuis le début, le discours historique afin d'en extirper les derniers effets, les plus pervers, ceux qui se trouvent, encore aujourd'hui, fermement enracinés dans les processus de conceptualisation qui gèrent nos mondes. Il semble donc qu'aux yeux des écoféministes, renouer le dialogue entre femmes et nature sur une base engageant la redéfinition de la responsabilité, non seulement ne constitue en rien un recul par rapport aux avancées techno-scientifiques, mais devient le seul avenir possible d'une politique planétaire – raisonnable et sensible.

Références

Beauvoir, Simone de, *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 1986 (1949).

Firestone, Shulamith, *La dialectique du sexe*, Paris, Stock, 1972.

Jaggar, Alison M., Bordo, Susan R. (eds), *Gender, Body, Knowledge : Feminist Reconstructions of Being and Knowing*, New Brunswick and London, Rutgers University Press, 1990.

James, E. O., *Le culte de la déesse-mère dans l'histoire des religions*, Payot, Paris, 1960.

Jonas, Hans, *The Imperative of Responsability : In Search of an Ethics for the Technological Age*, Chicago, University of Chicago Press, 1984.

King, Ynestra, « Healing the Wounds : Feminism, Ecology, and Nature/Culture Dualism », in Jaggar/Bordo, 1990.

Ruddick, Sara, *Maternal Thinking :Toward a Politics of Peace*, Ballantine Books, New York, 1990.

Document généré le 11 août 2020 09:50

Philosophiques

Femmes et soins dans la société post-moderne

Franchie Saillant

Les femmes et la société nouvelle
Volume 21, numéro 2, automne 1994

URI : https://id.erudit.org/iderudit/027280ar
DOI : https://doi.org/10.7202/027280ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

Découvrir la revue

Citer ce document

Saillant, F. (1994). Femmes et soins dans la société post-moderne. *Philosophiques*, *21* (2), 381–392. https://doi.org/10.7202/027280ar

Résumé de l'article

L'apport des femmes à la production des soins revêt un caractère essentiel et universel tant dans l'histoire que dans la société actuelle, selon deux axes d'articulation : la protection du corps et le soutien par l'entraide et l'accompagnement. Les orientations actuelles des systèmes de santé occidentaux, comprenant une promotion idéologique de l'autonomie ayant pour conséquence la déqualification de certaines valeurs, notamment celle de l'interdépendance, compromettent l'avenir des soins dans la mesure où il n'existe pas de soin sans l'existence simultanée de la dépendance et de l'interdépendance. Le soin représente une forme de rituel d'accompagnement dans les passages de la vie, un travail de médiation.

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1994

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

PHILOSOPHIQUES, VOL. XXI, NUMÉRO 2, AUTOMNE 1994, P. 381-392

Femmes et soins dans la société post-moderne*

par
Francine Saillant

RÉSUMÉ : L'apport des femmes à la production des soins revêt un caractère essentiel et universel tant dans l'histoire que dans la société actuelle, selon deux axes d'articulation : la protection du corps et le soutien par l'entraide et l'accompagnement. Les orientations actuelles des systèmes de santé occidentaux, comprenant une promotion idéologique de l'autonomie ayant pour conséquence la déqualification de certaines valeurs, notamment celle de l'interdépendance, compromettent l'avenir des soins dans la mesure où il n'existe pas de soin sans l'existence simultanée de la dépendance et de l'interdépendance. Le soin représente une forme de rituel d'accompagnement dans les passages de la vie, un travail de médiation.

ABSTRACT : Women's contribution to care production has been in the past, and remains in society today, of an essential and universal nature, regarding two principal concerns : care for the body and support through mutual aid and accompaniment. The current orientation of western healthcare systems, including an ideological promotion of autonomy that results in a diminishment of certain values, especially those of interdependance, compromise the future of care to the extent that there is no care without the simultaneous existence of dependance and interdependance. Care represents a sort of ritual of accompaniment in life's passage, a work of mediation.

Au cœur des soins : la protection du corps et l'entraide

Le clivage que nous observons aujourd'hui entre les soins et la médecine, un clivage qui se fait en fonction du genre, est un fait somme toute assez récent dans l'histoire de l'humanité. Avant la Renaissance, cette séparation existe, mais elle est beaucoup moins nette que celle que l'on observe aujourd'hui[1]. Plusieurs exemples sont connus, à propos de femmes soignantes

1. Voir sur cette question l'excellent ouvrage de Pat Holden et Jenny Littlewood, *Anthropology and Nursing*, London, Routledge, 1991, et en particulier, le chapitre de Helen King portant sur la médecine et les soins dans la Grèce Antique. Voir aussi le récent ouvrage de Jeanne Achterberg, *Woman as Healer*, Shambhala, Boston, 1990.

* Le texte de cette conférence a été repris et approfondi dans « La part des femmes dans les soins de santé », *Revue internationale d'action communautaire*, vol. 28, n° 68, 1992, p. 95-106.

qui intégraient soins et médecine; rappellons-nous l'œuvre de Trotula de l'École de Salerne, ou encore celle de Hildegarde de Bingen[2]. Au cours de la Renaissance, peu à peu, dans l'Europe occidentale, on cherche à séparer magie et médecine, et à dévaluer la médecine empirique. Pour les femmes soignantes, cela aura une double conséquence. Leurs pratiques seront condamnées et associées à la médecine populaire de l'époque : nombre de femmes accusées de sorcellerie étaient, ces faits sont aujourd'hui bien connus, des femmes gardiennes du savoir des soins dans les communautés[3].

C'est aussi à la même époque que les femmes furent exclues des lieux de formation de cette nouvelle médecine, savante et jugée plus rationnelle, celle des facultés, une médecine qui allait cependant s'éloigner de plus en plus de l'art de soigner. En fait, non seulement les soins que prodiguaient les femmes furent déqualifiés, comme ce fut le cas de l'ensemble de la médecine populaire, mais les femmes allaient aussi, par l'exclusion des hauts lieux du savoir, perdre le contrôle sur la connaissance du processus de soigner. Peu à peu, les soins devaient malheureusement se réduire à l'idée de service. La pensée sur les soins s'est vue enfermée et interdite. Mais, au-delà du mépris des élites savantes, ces faits n'ont pas empêché que se perpétuent les traditions de soins, certaines d'entre elles jusqu'à nos jours[4]. Le sort en fut autrement pour l'art de la médecine, comme on le sait, ce dernier partageant pourtant avec l'art de soigner cette origine magico-empirique. Ces processus historiques ont déterminé la séparation entre soins et médecine selon le genre, entre le *cure* et le *care*, tels que nous pouvons aujourd'hui les observer.

Selon notre propre définition, le mot « soin » signifie ici un ensemble complexe de valeurs et de symboles, de gestes et de savoirs, spécialisés ou non, susceptibles de favoriser le support, l'aide et l'accompagnement de personnes limitées, temporairement ou sur une longue période de leur existence, dans leur capacité de vivre de manière indépendante. Pour autant qu'il se peut, les soins doivent aussi permettre de favoriser le retour à l'indépendance des personnes aidées. Dans les soins, il n'y a pas d'indépendance sans la reconnaissance de l'interdépendance. Cette conception des soins reflète aussi la pensée de plusieurs théoriciennes, le plus souvent issues des professions de l'aide, qui conceptualisent depuis quelques années la notion de *caring* posée parfois

2. Voir Jeanne Achterberg, *op. cit.*, chap. 6 et 7.
3. L'ouvrage de Robert Muchembled, *La sorcière au village* (XV^e^-XVIII^e^), Paris, Archives, 1979, apporte de nombreuses précisions sur la position socio-culturelle des femmes que l'on accusait de sorcellerie.
4. Voir Françoise Loux, *Le jeune enfant et son corps dans la médecine traditionnelle*, Paris, Flammarion, 1978. Francine Saillant, « Les recettes de médecine populaire. Pertinence anthropologique et clinique. » *Anthropologie et sociétés*, 14-1, 1990, p. 93-115.

comme un équivalent de soigner, d'autres fois comme son essence ou encore comme sa condition essentielle[5].

Mépris, dévaluation, banalisation, déqualification des savoirs des soins... au-delà de ces jugements, les soins continuent d'être surtout donnés par des femmes de toutes les sphères de la société, qui sont, par rapport à ces derniers, culturellement désignées et responsabilisées par la voie de la socialisation[6]. Nous ne développerons pas ici cette question déjà largement reconnue.

L'une des manières de comprendre l'importance des soins dans les différentes cultures consiste à les examiner sous l'angle de l'anthropologie. Par exemple, Leininger[7] a mis en évidence, à partir d'études et d'observations effectuées dans une trentaine de cultures, le caractère universel des soins. Au-delà des différences culturelles reliées à leur expression, les soins sont partout présents. Au niveau de l'évolution et de l'adaptation, de tous les temps, les soins ont été partie de la vie; ils sont au cœur du développement des sociétés et des cultures, parce qu'ils représentent une part importante des moyens que les populations ont mis en place pour vivre et survivre. Toutes les collectivités ont dû opérer des choix en fonction des contraintes de leur environnement de manière à favoriser leur maintien et leur insertion dans des écosystèmes variés : ces choix concernent l'habitation, le vêtement, l'alimentation, les styles de vie, la technologie; ces choix sont aussi de l'ordre des divers moyens de prévenir la maladie, ou de la pallier, mais aussi d'entretenir la vie dans le sens le plus large[8].

On commence de plus en plus à reconnaître l'apport des femmes aux divers systèmes de médecine du monde, par le biais d'une meilleure compréhension de leur contribution à la sélection, à la cueillette, à la conservation et à la préparation des plantes médicinales[9]. Par rapport à l'évolution, les femmes

---

5. Voir notamment Marie-Françoise Collières, « Invisible Care and Invisible Women as Health Care Providers », *International Journal of Nursing Studies*, 23 (2), 1986, p. 95-112. Madeleine Leininger, *Caring, an essentiel Human Need*, Proceedings of the Three National Caring Conferences, Détroit, Wayne State University Press, 1988. Francine Saillant, « Les soins en péril : entre la nécessité et l'exclusion », *Recherches féministes*, vol. 4 (1), 1991, p. 11-30. Janice M. Morse, Shirley M. Solberg, Wendy L. Neander, Joan L. Botorff, Joy L. Johnson, « Concepts of caring and caring as a concept », *Advance Nursing Science*, vol. 13 (1), 1990, p. 1-14.
6. Nous avons déjà développé ailleurs cette question, *cf.* Francine Saillant, *op. cit.*
7. Madeleine Leininger, *op. cit.*
8. Voir sur ces questions : Madeleine Leininger, *Transcultural Nursing, Concepts, Theories, Practices*, New York, Wiley & sons, 1978. Marie-Françoise Collières, *Promouvoir la vie. De la pratique des femmes soignantes aux soins infirmiers*, Paris, Interéditions, 1985.
9. Sharon A. Sharp, « Folk Medicine Practices : Women as Keepers and Carriers of Knowledge », *Women's Studies Forum*, vol. 9, no 3, 1986, p. 243-249. Francine Saillant, « Pratiques et savoirs des femmes dans l'univers ethnomédical québécois », *Canadian folklore canadien*, vol 14 (1), 1992 : p. 47-72.

ont été au premier plan dans les activités de cueillette, contribuant à nourrir mais aussi à soigner; bien des plantes connues pour leurs propriétés médicinales ont d'abord été sélectionnées pour des fins alimentaires[10]. Les soins généralement développés par les femmes sont enchassés dans les activités de la vie quotidienne (agriculture, alimentation); ils favorisent entre autres la protection du corps. Par exemple, dans la société traditionnelle québécoise, les femmes préparaient des tisanes à base de résineux que l'on devait prendre tout l'hiver pour prévenir les maladies du froid. Cette pratique eut longtemps une valeur adaptative, si l'on tient compte du contenu élevé en vitamines C de ces tisanes[11]. Nombre de recettes médicinales ou recettes dites de grand-mère, qui furent jusqu'à la fin du XIX[e] siècle la principale ressource thérapeutique des familles québécoises, étaient fabriquées non seulement à partir de plantes médicinales, mais aussi à partir d'ingrédients de l'alimentation quotidienne, selon le principe : ce qui nourrit, protège et reconstitue le corps, peut aussi guérir[12].

Les soins sont reliés à la survie des populations non seulement en ce qui concerne la protection du corps, en regard des savoirs et pratiques de la vie quotidienne de nature préventive, curative et palliative, mais aussi par rapport au support social qu'ils peuvent générer.

De manière plus théorique, le support social serait la somme de tous les échanges, sociaux, instrumentaux et émotionnels existant entre les individus; ces échanges font qu'un individu se percevra ou non comme un objet de valeur face aux autres significatifs[13]. Le support social, permettrait en fait une plus grande sécurité par rapport à l'interdépendance. Sans le support, nous sommes forcés à plus d'indépendance et de solitude. Le fait de ressentir qu'on prend soin de Soi implique de la part de l'Autre une part nécessaire d'empathie. Le support social c'est souvent le fil connecteur qui donne le sens à la vie. Les connections aux autres significatifs permettent les liens, le maintien de l'identité sociale, le maintien de la réalité; la personne qui est supportée sait quel sens donner à sa vie, et qui lui donne du confort au besoin. Les « fils connecteurs » sont la plupart du temps de nature informelle et subjective.

Comme l'ont souligné Pillisuk et Parks[14], la promotion du support social peut permettre la promotion de relations de cohésion et de réciprocité, et les

---

10. Pour plus de précision sur le rôle des femmes dans l'évolution et sur leur apport dans la sélection des plantes utiles à des fins alimentaires et médicinales, voir Adrienne L. Zilhman, « Woman the Gatherer : the Role of Women in Early Hominid Evolution », dans Sandra Morgan, *Gender and Anthropology*, Washington, American Anthropological Association, 1989, p. 21-40.
11. Francine Saillant, « Le rhume et la grippe. Recettes québécoises de médecine populaire », *Éthnologie française*, vol. 4 (1), 1991, p. 11-30.
12. Francine Saillant, « Pratiques et savoirs des femmes... », *op. cit.*
13. Mark Pillisuk, Susan H. Parks, *Social Network ands human survival*, London, University Press of New England, 1986, p. 17.
14. *Ibid.*, chap. 1.

valeurs de cohésion et de réciprocité sont au cœur de la pratique des soins. Dans la société québécoise, les exemples de pratiques de soins illustrant l'importance du support social sont nombreux. Parmi d'autres, retenons celui des infirmières de colonies, c'est-à-dire de ces femmes qui sont chez nous les pionnières de la santé communautaire. Ces infirmières, que le grand public a connues sous la figure de la Blanche Pronovost du roman *Les filles de Caleb*, furent engagées au début du siècle par le ministère des colonies, et constituaient la principale ressource socio-sanitaire des populations qui s'installaient dans des régions éloignées. Non seulement prodiguaient-elles des soins d'urgence, (entendre ici des services médicaux), mais elles se présentaient comme de véritables agents de cohésion et de développement communautaire. Elles prêtaient et donnaient de l'argent, elles conseillaient, elles étaient de toutes les fêtes et de tous les malheurs. Elles étaient à la fois maille et pivot du tissu social[15].

En résumé, il est possible d'appréhender l'importance des soins selon deux axes interreliés. Le premier, celui de la protection du corps, favorise l'entretien de la vie et la survie; le deuxième, celui de l'entraide, apparaît un ingrédient essentiel du développement des communautés. Nous affirmons que les deux axes sont interreliés, c'est-à-dire connectés selon un rapport de type holiste. Les soins du maternage réunissent protection et support; il en est de même des soins à l'adulte âgé fragilisé que donne une fille à sa mère ou à son père, ou encore des soins spécialisés de l'infirmière à domicile à l'individu mourant d'un cancer en phase terminale. Ces axes organisateurs du phénomène soin permettent de préciser ce que nous apprend l'étymologie du mot « soin », c'est-à-dire se préoccuper de, souci, sollicitude. Par rapport aux valeurs qui sous-tendent ces pratiques et savoirs, on note la place centrale accordée à l'Autre, et l'acceptation des réalités indissociables de la dépendance et de l'interdépendance.

L'autonomie tous azimuts et les pièges d'une société sans soins

Depuis les trente dernières années, dans l'ensemble des pays occidentaux, nous assistons à la transformation profonde du paysage socio-sanitaire, autrefois caractérisé par la prévalence des maladies infectieuses. Dans les pays occidentaux, cette transformation correspond à une configuration de conditions sociales et de maladies prévalentes, incluant, de l'avis d'une majorité d'experts

15. L'histoire de ces infirmières et leur contribution au développement socio-sanitaire du Québec restent entièrement à connaître. Une recherche en cours, sous la direction de Nicole Rousseau, en collaboration avec Johanne Daigle et Francine Saillant, permettra de décrire et analyser, selon une perspective historique, la contribution de ces femmes au maintien et au développement des populations des régions isolées du Québec.

1) le vieillissement de la population et la création du quatrième âge; 2) la prépondérance des maladies chroniques, donc la possibilité pour de nombreux individus de vivre plusieurs années de leur vie en souffrant d'une maladie ou d'une condition impliquant un déficit fonctionnel et une perte quant à la qualité de vie et à l'autonomie; 3) la souffrance sociale reliée à la pauvreté, à l'isolement, à la marginalité et à la violence subie par des portions de plus en plus étendues de population; 4) l'arrivée d'une nouvelle épidémie, le SIDA, associant ici, pour les individus qui en sont atteints, l'état de chronicité, la marginalisation, la souffrance physique et morale, et souvent, la pauvreté. En ce sens, nos sociétés font face à une modification des images de la maladie et de la souffrance et des diverses formes de dépendance qui en découlent.

Au cours de la même période, et de façon plus intense depuis les dix dernières années, nous avons assisté au démantèlement de l'État Providence, un phénomène ayant affecté largement les systèmes de santé des pays occidentaux, qui font face à une crise par rapport à leur développement. Pour que la population ait accès véritablement à ce système de santé, elle doit aujourd'hui payer de plus en plus cher, en raison des transformations du paysage socio-sanitaire, mais aussi en raison des technologies complexes que requiert la biomédecine[16]. De plus en plus de gens considèrent que, bien que la santé doive toujours être considérée comme un droit, la biomédecine ne saurait être le moteur essentiel du développement des systèmes de santé, d'autant plus que les traitements médicaux ne répondent pas à eux seuls aux besoins, largement déterminés par des facteurs sociaux, culturels, politiques et économiques. Le droit à la santé devra s'appuyer non seulement sur la biomédecine et ses ramifications, mais surtout sur des politiques de promotion de la santé axées sur le développement communautaire, l'auto-santé et l'aide mutuelle. À noter que nous retrouvons ici, sous une terminologie qui masque la question du genre, les axes de protection du corps et d'entraide que nous considérions précédemment comme les axes organisateurs de la pratique et des savoirs des soins.

Parmi les États modernes se situant à la pointe des réajustements nécessités par ces transformations, on compte le Canada. Plusieurs textes récents, inspirés de l'OMS[17], rassemblent les grandes lignes du virage en train de s'opérer. Citons à ce titre la Charte d'Ottawa et le rapport Epp[18], lesquels convergent vers une seule et même idée : il faut produire la santé à moindre coût, baser nos interventions sur la communauté et la participation, favoriser

16. Nous employons le mot « biomédecine » pour désigner la médecine scientifique occidentale telle qu'elle s'est développée depuis l'après-guerre.
17. Organisation mondiale de la santé, *Promotion de la santé, une base de discussion sur le concept et les principes*, Copenhage, OMS-Europe, 1984.
18. J. Epp, *Achieving Health for All : a Framework for Health Promotion*, Ottawa, Minister of Supply and Services, 1986, The Ottawa Charter of Health Promotion, Health Promotion, an International Journal, 1 (4), 1986, p. III-V.

l'autonomie, la responsabilité et l'appropriation, mettre en place des environnements sains, générateurs des conditions favorables à des modes de vie sains. Pour les individus et les communautés, sains ou malades, le message est le même : l'État veut produire des individus autonomes et producteurs, qui seront le moins dépendants possible des ressources humaines et économiques de leur environnement.

Par ailleurs, ce nouveau système de santé se construit sur un fond social précis, que nous qualifierons de post-moderne. On réfère le plus souvent à la société post-moderne en soulignant la montée des valeurs reliées à l'hyper-individualisme. Deux thèses s'affrontent le plus souvent, que nous classerons en les qualifiant d'hypothèse de la société froide et d'hypothèse de la société chaude. On associe le déni de la mort, de la souffrance et du handicap, l'anomie et la désintégration sociale des communautés de base à la société froide[19]. Dans la société chaude, parfois qualifiée de société tribale, les nouvelles familles se substitueraient à la famille nucléaire. Des solidarités nouvelles se construiraient sur les réseaux d'entraide, de plus en plus nombreux et spécifiques, générateurs d'identités nouvelles et foisonnantes, et des nouvelles formes associatives s'élaboreraient à partir de l'affect et du besoin de proximité[20]. La réalité dépasse probablement ces deux caricatures.

La souffrance, les états-limites, la maladie sont susceptibles de favoriser l'expression plus ou moins ouverte du besoin de l'Autre, et de générer, à des degrés divers, la dépendance. Cela peut conduire à des situations d'isolement et de rupture sociale caractéristiques de la société froide; nous reconnaissons ici la « *lady bag* » du centre-ville. Cela peut aussi générer les identités émergentes de la société chaude; on retrouve ici l'ex-psychiatrisé membre d'une association d'entraide et luttant pour ses droits. En fait, dans cette société post-moderne, ces deux réalités co-existent, exprimant la tension entre les valeurs d'interdépendance et d'hyperindividualisme. Ultimement, dans la société post-moderne, on demande aux indigents, aux gens qui souffrent et qui sont susceptibles de demander de l'aide, d'être le plus autonome possible. Dans cette société de prise en charge collective, et au niveau des politiques de santé, protection et entraide coexistent dans le but de promouvoir le développement maximal de l'autonomie. Il y a bien sûr les coûts sociaux et économiques que l'on cherche à éviter, mais il y a plus : l'idée de devoir supporter un ou des êtres dépendants devient de plus en plus inacceptable pour l'État, et pour la société.

L'individu aux prises avec une condition sociale limite (SIDA, Alzheimer...) se fait dire qu'il doit compter sur les autres proches et sur son

19. Voir par exemple Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide. Essai sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983.

20. Voir par exemple Michel Maffesoli, *Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris, Méridiens Klicksieck, 1988.

entourage, et sur lui-même, pour vivre et survivre. Dans cet esprit, la promotion de l'autonomie, survalorisée, prend un caractère normatif et idéologique. Les individus jugés non autonomes, fragilisés par une condition ou une souffrance particulière, doivent « apprendre à vivre avec leur maladie », « apprendre à mourir », « gérer leur handicap », etc. Ils représentent autant d'identités parcellaires et éclatées, autant d'images de la souffrance à effacer. L'auto-santé et l'aide mutuelle, autrefois si menaçantes face au professionnalisme et au pouvoir médical, se transforment dans le contexte post-moderne en panacées pour l'État, qui cherche par tous les moyens à limiter ses dépenses et à se décharger de ses « poids lourds ». Le sens de ces notions se trouve ici étrangement perverti. Par rapport aux valeurs centrales des soins, l'indépendance prend le pas sur l'interdépendance.

Au cours des dernières années, tous les services de santé générés par l'État ont été suspectés de coûter cher : tout est devenu de trop, sauf bien sûr, la technologie biomédicale et les médecins. On a diminué les temps de séjour, augmenté considérablement le ratio bénéficiaire-soignante, créé toutes sortes de services, changeant les habitudes hospitalières. Tout le monde a dû retourner chez soi : les vieux, les agonisants, les fous. Dans l'ensemble, les soins formels ont pris une place différente, utilisés au prorata des besoins quotidiens; le réseau communautaire et la famille (c'est-à-dire des femmes) ont pallié les trous.

Dans la société actuelle, des milliers de femmes sont présentes à tous les niveaux de la société en ce qui concerne les soins de santé : elles sont le moteur de la culture des soins, tant dans le réseau des services de santé que dans le réseau communautaire et dans la famille, agissant dans le secteur formel et dans le secteur informel. Le travail des soins est au système de santé ce que le travail domestique est à l'économie marchande : nécessaire et essentiel mais sans valeur et banalisé[21].

Le développement des systèmes de santé occidentaux s'est par le passé appuyé sur la santé comme droit universel, sur le système biomédical, c'est-à-dire sur son pouvoir, son prestige et ses liens obligés avec l'économie marchande, mais aussi sur l'acquis des savoirs et des pratiques des soins prodigués surtout par des femmes, professionnelles ou non, des soins jugés essentiels mais sans valeur, la valeur pouvant ici être marchande, intellectuelle, symbolique, thérapeutique, etc.

Dans la critique globale de l'État Providence et du système de santé qui en était caractéristique, les soins sont fréquemment assimilés aux services de santé, sans distinction de leur nature et de leur spécificité. Ils prennent ici le sens du service, le *health care* des anglo-saxons. Nous venant aussi des pays anglo-saxons, la séparation conceptuelle entre le *cure* et le *care*, si largement

21. Cette idée est largement développée dans Francine Saillant, « Les soins en péril... », *op. cit.*

acceptée, contribue à sa façon à entretenir la confusion et la banalisation. Le *care* peut se réduire à la notion de véhicule du traitement, c'est le soin dont on entoure la personne en la traitant (c'est l'infirmière qui fait passer la pilule !), ou encore, plus récemment, il prend la forme du fardeau des aidants, c'est le *burden of care*.

Dans le système de santé qui se construit, les soins sont entraînés dans le rouleau compresseur des réductions budgétaires; c'est le facteur humain qui coûte trop cher dans les organisations. Ils sont parfois gentiment maquillés pour permettre l'humanisation de la médecine-spectacle, ce qui fait que l'on peut vendre la médecine telle qu'elle est. Ils alourdissent la vie des familles et de toutes les aidantes : c'est le *burden of care*, le fardeau qui épuise, c'est le poids du « *dumping* » médical et de la « désins »[22]... Ils sont tour à tour trop, rien, pas assez... une histoire trop bien connue. Le système de santé des années 1990 prolonge cette histoire, mais de façon encore plus pernicieuse : non seulement compte-t-il sur ces soins, l'apport naturel et attendu des femmes, mais il les dénature, en rendant l'Autre, psychotique, alzheimer, errant, sidéen, coupable de sa dépendance.

Soigner : à propos du passage et du don

Dans le système de santé qui se construit en relation avec le paysage socio-sanitaire des années 1990, les personnes qui agissent au cœur des soins, qu'elles soient professionnelles ou non professionnelles, ont de plus à composer avec des situations limites. Dans le domaine des soins à domicile, par exemple, cela signifie être en contact avec des personnes assaillies par des démons qui ne supportent pas d'être touchées ou approchées, avec des vieillards sans mémoire, des quadraplégiques, des incontinents, bref, des gens qui ont perdu, à un titre ou un autre, le contrôle d'une partie de leur corps-esprit. Il s'agit de personnes déclassées ou sans statut, ou encore inclassables par rapport à un statut.

Dans un récent article, Littlewood[23] aborde cette question en faisant ressortir que le travail des soins consiste, en fait, à accompagner cette catégorie de personnes dans leur position ambiguë de liminale. Selon nous, ces aspects du travail des soins particularisent, sur le plan individuel et dans un micro-environnement, les axes organisateurs de la protection et de l'entraide. J'explorerai ici le thème de la perte de contrôle du corps. Je reprendrai, dans ses grandes lignes, l'article de Littlewood et Holden.

La personne qui ne maîtrise pas son corps entre dans une catégorie « grise » au plan de son statut, elle est polluée, impropre. La maîtrise du corps par le contrôle de la propreté est un signe de l'entrée dans la vie humaine.

---

22. Diminutif pour désigner la désinstitutionalisation.
23. Jenny Littlewood, « Care and Ambiguity : towards a Concepts of Nursing », dans Holden et Littlewood, *op. cit.*, p. 170-189.

Avant son entrée au monde, le bébé est entièrement dépendant de sa mère, il est inachevé. Pour un adulte, le retour vers cet état de non-contrôle signifie le retour vers la dépendance, vers la régression, vers une forme de vie enfantine. Ne disait-on pas autrefois d'un vieillard sénile : « Il est retombé en enfance » ? La femme soignante, en contact avec cette réalité, partage les émotions du malade et de ses proches qui vivent l'humiliation dans cette perte de contrôle. En partageant la pollution du corps, de l'adulte en perte de contrôle, la soignante entre dans le monde de cet Autre; elle partage aussi la réalité d'être sans statut, ou inclassable par rapport à un statut. Dans beaucoup de sociétés, les soins et les soins infirmiers en particulier sont d'ailleurs culturellement associés à la pollution et à la saleté. En Inde, pendant longtemps, seules les femmes de la caste des intouchables étaient assignées à la manipulation des déchets du corps malade[24]. N'a-t-on pas souvent qualifié les infirmières avec mépris, les qualifiant de « videuses de bassines », pour parler de la partie de leur tâche qui est de transiger avec les déchets d'un corps provisoirement ou totalement en perte de contrôle ?

La division du travail dans une unité de soins peut être celle de la manière dont on se partage dans la réalité le sale et le propre. Comme le fait remarquer Littlewood[25] :

> The traditional association of women with pollution, low status work, division of labour within the ward has separated off one form of polluants-bodily secretions and excretions-from another-dust, spillage from flower vases, and so forth. Nurses are expected to clear up urine, faeces, and vomit. These are « sick dirt », so highly polluting that they would not be removed by the domestics.

Par rapport aux personnes ayant perdu le contrôle de leur corps, le travail des soins devient une forme de présence protectrice et de support en fonction de cet état liminal et ambigu entraîné par la perte de contrôle de son corps. La soignante, par son rôle d'intermédiaire entre le monde du patient, de la maladie, et le monde extérieur, « normalisé », permet l'actualisation d'un espace permissif qui autorise la saleté et la pollution. La présence de la soignante symbolise la possibilité de ce non-contrôle, le sanctionne en quelque sorte.

Cette question de la relation au passage a son corollaire, celui de la médiation. Des études récentes en anthropologie de la santé[26] soulignent le fait que les femmes se situent souvent dans des positions de marginalité, et dans les sociétés traditionnelles, dans différents mondes (ce monde, le monde des ancêtres). Ce sont elles qui donnent réellement naissance, à travers leurs

---

24. Voir Geeta Somjee, « Social Change in the Nursing Profession in India », dans Holden et Littlewood, *op. cit.*, p. 31-55.
25. Jenny Littlewood, *op. cit.*, p. 125.
26. Carol Shepherd McClain, *Women as Healers. Cross cultural Perspectives*, New Brunswick, Nutgers University Press, 1989, p. 1-19.

corps, et font passer de la non-vie à la vie, (elles et la sage-femme), tandis qu'elles font aussi passer de la vie à la mort, dans les rites funéraires (le phénomène des *mourners*). Elles sont celles qui relient symboliquement, par un travail de soins, les passages entre la vie et la mort.

Dans la société moderne, où l'on assiste à la reconfiguration des oppositions vie-mort, les états bio-culturels intermédiaires se multiplient. Du côté de la naissance, on assiste à un allongement des possibilités de vie pour les prématurés; par ailleurs le temps du mourir est aujourd'hui très long, si l'on compare notre époque aux périodes historiques des grandes épidémies. La prévalence des maladies chroniques a aussi introduit le statut de malade chronique, multipliant encore là les statuts intermédiaires, cette fois-ci par rapport à la maladie. Plus que jamais, le travail des soins consiste à accompagner les personnes dans ces états-limites, dans ces zones intermédiaires de la vie, là où les statuts sont perdus, inexistants ou ambigus. Ce travail nécessite une relation au don et à l'Autre, à la reconnaissance de la dépendance et de l'interdépendance.

Le don est en fait au cœur de l'éthique des soins, une éthique que Gilligan et Noddings ont appellée la morale de la sollicitude (*ethic of caring*). Bien résumée par Bureau[27], cette éthique

> [...] trouve son fondement privilégié dans le fait que l'être humain est « un être avec les autres » un « être en relation aux autres » et, de ce fait, responsable des autres. Pour la morale de la sollicitude, l'Autre est considéré en particulier, c'est toujours cet Autre, avec un tel visage, vivant telle situation, à sa façon bien particulière; l'Autre est ainsi vu comme différent de soi; c'est celui ou celle à qui il faut penser, à qui il faut « répondre », dont on doit s'occuper.

De nombreux exemples dans une récente recherche conduite par Carpentier[28] illustrent comment, chez des infirmières qu'elle a interviewées, intervient cette relation particulière des soins à la sollicitude et au don. Comme elle le dit elle-même :

> Leur engagement est à ce point important que dans des départements comme celui d'oncologie où plusieurs patients vivent la phase terminale, il n'est pas rare de voir des infirmières faire des achats pour leur malade, leur confectionner des vêtements, et lorsque la mort arrive, elles iront même parfois jusqu'à accompagner la famille au salon funéraire.

Carpentier donne aussi l'exemple d'infirmières amenées à faire sauter les barrières de l'asepsie envers des malades atteints de sida; citant l'une d'entre elles[29] : « On ne peut refuser à un être humain qui va mourir un dernier contact humain malgré le risque d'infection. On fait attention, c'est tout. »

---

27. Lucille Roy Bureau, « Femmes et développement moral : la fin d'un mythe », *Critique féministe des disciplines, Cahiers du Gremf*, vol. 3 (21), p. 35. Ce texte présente d'une manière claire et synthétique, les thèses de Gilligan et Noddings.
28. Marie-Claire Carpentier Roy, *Corps et âme, psychopathologie du travail infirmier*, Montréal, Liber, 1991, p. 70.
29. Marie-Claire Carpentier Roy, *op. cit.*, p. 92.

Ces exemples renforcent le point de vue que nous développions à propos du problème du passage. Transigeant dans les états limites, en bref dans ces lieux de passage, les soignantes servent ni plus ni moins de connecteurs dans un univers qui cherche plutôt à séparer, à diviser et à hiérarchiser. Connexion entre le propre et le sale, connexion entre le contrôle et le non-contrôle, connexion entre la vie et la mort.

Conclusion

De par les savoirs qu'ils recèlent, de par leur importance pour la vie et le développement des individus et des communautés, et en regard des valeurs porteuses qu'on leur reconnaît, les soins méritent plus que le sort que la société leur fait. Post-moderne ou non, le sort que l'on réserve aux soins est celui de la société patriarcale : mépris, dévaluation, déqualification, oubli. Que les femmes soient massivement impliquées dans le travail des soins, dans l'obligation à ce travail, est contestable et inacceptable. Mais que ce travail, ces savoirs et ces pratiques se perdent dans une nébuleuse infinie, sans nom, et dans l'indignité, l'est encore plus.

Peut-être pourrions-nous jeter un autre regard sur les soins; ce système de santé « autre » sur lequel le pouvoir sait si bien compter, quel est-il ? Connaît-on vraiment de quoi il est fait ? Sommes-nous capables de percevoir le savoir dans les gestes de soins ?

Ce qui est en fait rejeté entre les mains des femmes, c'est justement ce dont le pouvoir ne veut pas : la mort, la souffrance, la demi-vie, la folie; c'est l'intolérance, la maladie sociale. C'est le corps qui pue, hurle, s'aggrippe. On peut juger et dire : cela est impossible et injuste, les femmes ne peuvent être collectivement responsabilisées pour cela, ce qui est vrai. Mais avant de rejeter du revers de la main les soins, parce qu'idéologiquement trop marqués, une autre question se doit d'être posée, en prenant pour point de départ les valeurs qu'ils portent. Une hypothèse se dessine.

La société post-moderne est une société sans Autre. On veut des malades gestionnaires, bien organisés, autonomes, scientifiquement contrôlés. Pas de bave, pas de gros mots. Que des silences feutrés, c'est l'idéal de l'autonomie. La « *lady bag* » du centre-ville est autonome.

Le système de santé des soins, invisible et invisibilisé, prend pour point de départ l'acceptation de l'altérité. Les soins, librement choisis, non confinés à un genre, à une classe ou à une profession, parfaitement visibles et valorisés, pourraient être à la base d'une nouvelle éthique socio-sanitaire, d'une politique de la santé. Mais cela, actuellement, ce sont les femmes, et toutes celles qui soignent, qui peuvent le dire.

Document généré le 11 août 2020 09:51

Philosophiques

C.-G. Jung et le féminin

Raynald Valois

Les femmes et la société nouvelle
Volume 21, numéro 2, automne 1994

URI : https://id.erudit.org/iderudit/027281ar
DOI : https://doi.org/10.7202/027281ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

Découvrir la revue

Citer ce document

Valois, R. (1994). C.-G. Jung et le féminin. *Philosophiques*, *21* (2), 393–404. https://doi.org/10.7202/027281ar

Résumé de l'article

L'anthropologie jungienne propose un modèle de réalisation psychologique dont on n'a pas encore mesuré la portée en regard des futurs rapports homme-femme. On peut même soutenir que la psychologie jungienne concerne davantage l'humanité qui se profile à l'orée du XXIe siècle, que les sociétés actuelles les plus avancées, et cela spécialement en regard de l'intégration de la composante féminine dans la psyché humaine totale.

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1994

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

PHILOSOPHIQUES, VOL. XXI, NUMÉRO 2, AUTOMNE 1994, P. 393-404

C.-G. Jung et le féminin

par

Raynald Valois

RÉSUMÉ : L'anthropologie jungienne propose un modèle de réalisation psychologique dont on n'a pas encore mesuré la portée en regard des futurs rapports homme-femme. On peut même soutenir que la psychologie jungienne concerne davantage l'humanité qui se profile à l'orée du XXI^e siècle, que les sociétés actuelles les plus avancées, et cela spécialement en regard de l'intégration de la composante féminine dans la psyché humaine totale.

ABSTRACT : Jung's anthropology offers us a model of psychological fulfillment the importance of which has not yet been realized with respect to the future relations between men and women. It is even possible to argue that Jung's psychology will be of more concern to the next century, because of its integration of the feminine part of the human psyche.

Mon intention n'est pas d'exposer, même très sommairement, les positions de Jung sur la psychologie féminine. Je veux simplement attirer votre attention sur certains points qui me semblent particulièrement intéressants en regard des interrogations actuelles de la pensée féministe. En effet la nature du psychisme féminin et ses interrelations avec le masculin occupent une position si fondamentale chez ce penseur, que l'on peut difficilement en traiter comme d'un chapitre particulier de son œuvre. Je crois cependant que certains aspects de sa psychologie sont de nature à projeter un éclairage original sur les questions qui nous préoccupent actuellement.

C'est évidemment d'un point de vue philosophique que je m'intéresse à Jung. En ceci je ne crois cependant pas récupérer l'œuvre de ce grand psychologue pour des fins étrangères à ses propres préoccupations. Il reprochait lui-même à la philosophie actuelle de ne pas encore avoir reconnu l'inconscient comme un facteur autonome opposé au conscient, aussi important que lui et capable d'interférer avec la conscience au moment qui lui plaît[1]. De même, lorsqu'il découvrit la psychiatrie, à la fin de ses études médicales, il se fit la

1. *C.G. Jung parle*, rencontres et interviews, Éditions Buchet/Chastel, Paris, 1985, p. 266.

réflexion suivante : « C'est le confluent de la médecine et de la philosophie ! C'est ce que j'ai toujours cherché[2] ! »

Le fait est que Jung est plus qu'un psychologue au sens ordinaire du mot. Depuis Kant, et même peut-être depuis Descartes, la philosophie a comme objet principal la critique de la connaissance : « Que vaut notre image du monde ? », telle est la grande question. En réfléchissant sur les arrière-plans inconscients qui alimentent et fondent cette image, Jung se livre à une tâche hautement philosophique. Entre autres, ses théories concernant l'état de participation mystique originelle, qui recule graduellement avec le développement de la conscience, nous obligent à la plus grande prudence en ce qui concerne les limites de la connaissance rationnelle. Cet état d'identité à l'objet qui fait que ce dernier est totalement ou partiellement masqué par les images que nous y projetons, n'est en effet reconnu qu'une fois que la conscience a surmonté l'inconscience. La fierté que nous retirons devant les idoles que notre savoir a abattues ne peut donc éclipser nos incertitudes au sujet de celles qui continuent sans doute à nous aveugler. Comme exemple de ceci, nous venons tout juste de voir s'écrouler le mythe du paradis socialiste : quelle sera la prochaine victime de l'évolution de la pensée ?

Jung est donc un épistémologue, un philosophe de la connaissance, et pas seulement un médecin des émotions. Bien plus, si, comme il le soutient, notre vision du monde est issue des formes *a priori* contenues dans l'inconscient collectif, explorer ce dernier, n'est-ce pas rechercher les fondements ultimes du réel, ce qui est une tâche proprement métaphysique ? Comme le dit la sagesse indienne : « Qui se connaît lui-même connaît et le Monde et Dieu », ce qui n'est pas si loin du « Connais-toi toi-même » de Socrate.

D'après ce que nous livre l'histoire des religions, il fut un temps où le Monde apparaissait comme engendré par la Grande Déesse Mère, et dominé par les forces féminines. Le principe premier était alors la matière, la « mater-materia », tandis que l'esprit ne représentait que son fruit : la nuit engendrait le soleil et non l'inverse. Puis vinrent les conceptions patriarcales : Athéna sortait maintenant de la tête de Zeus, le cosmos de la bouche de Yaveh, et Ève de la côte d'Adam.

Voilà quelques exemples de la façon dont les structures profondes de la psyché humaine imposent à une conscience historique donnée une certaine façon de se représenter et de s'expliquer l'univers auquel elle est confrontée. La raison s'empare ensuite de ces images, les analyse, les structure, les organise en système et construit des métaphysiques. Ainsi se trouve-t-il que la philosophie n'est peut-être pas aussi asexuée qu'on pourrait le croire. Peut-être même qu'une réévaluation de l'importance relative des principes masculins et féminins pourrait résulter en une nouvelle vision du monde pleine de

2. *Ibid.*, p. 166.

surprises pour notre tradition patriarcale. Voilà certaines perspectives que nous ouvrent les réflexions de Jung sur les structures et le fonctionnement de la psyché.

La psyché est bisexuée

Un premier point que je veux souligner, c'est le caractère bisexué de la psyché humaine. Dans la lutte pour l'égalité des sexes, on a souvent tendance à réduire ces derniers aux différences anatomiques et physiologiques. Seuls les corps seraient différents et complémentaires en vue de la reproduction. Les autres caractéristiques ne seraient que le résultat de stéréotypes sociaux imposés par la division des tâches et la domination masculine traditionnelles.

Au contraire, pour Jung, l'opposition entre le féminin et le masculin constitue la base même du psychisme humain. L'examen des oppositions qui structurent la psyché nous révèle en effet qu'elles ont toutes une grande affinité avec celle des sexes, chacun des contraires ayant toujours un caractère soit masculin soit féminin.

Cette façon de voir repose en premier lieu sur des observations cliniques comme l'analyse des rêves et des rêveries éveillées des nombreux patients et patientes que Jung a traités durant sa très longue carrière (1900 à 1961) : il affirmait avoir analysé plus de 80,000 rêves. De plus, l'étude des mythologies venait confirmer et élargir ses théories. Une des hypothèses fondamentales de Jung consiste en effet à poser que les mécanismes psychiques qui sont à l'origine de la création des mythes et des rites universels sont les mêmes chez tous les hommes et continuent à alimenter l'imaginaire moderne. La connaissance de ces mythes nous permet donc de psychanalyser nos lointains ancêtres, comme les rêves et les fantasmes de nos contemporains guident le psychologue actuel dans son travail clinique. Or il est évident qu'une des grandes structures de la mythologie consiste dans l'opposition et la lutte entre divinités masculines et féminines. Il semble donc que telle aussi soit la structure de l'inconscient collectif qui habite tous les humains.

En fait les différents complexes qui constituent les noyaux énergétiques qui polarisent l'action de l'inconscient sont toujours personnifiés, aussi bien dans les rêves que dans les mythes, par des hommes et des femmes, ou par des animaux associés respectivement aux divinités masculines et féminines.

Ceci n'est pas surprenant puisqu'une autre hypothèse de base de Jung veut que toute l'organisation énergétique de la psyché repose sur l'opposition entre des pôles contraires entre lesquels circule cette énergie qu'il a d'abord nommée libido, selon le vocabulaire freudien, puis tout simplement énergie psychique, à cause de la signification trop unilatéralement sexuelle du premier terme[3]. Sans tension entre des forces contraires, pas de transfert d'énergie,

3. Pour toute cette question, voir *L'énergétique psychique*, Georg et Cie, Genève, 1956.

donc pas d'action : inertie totale. Lorsque les différences de potentiel sont nivelées, c'est la suspension ou l'arrêt du mouvement vital.

Lorsque la conscience est trop unilatéralement dominée par l'un des pôles, il se produit donc nécessairement dans l'inconscient une activation compensatoire du pôle contraire en vue de retrouver une situation d'équilibre, c'est-à-dire une situation ou l'énergie circule librement entre ces pôles. Ainsi un homme exclusivement orienté selon ses tendances masculines et refoulant toute attitude féminine risque de souffrir de troubles émotionnels et de symptômes dont le but ultime est de rétablir l'équilibre de sa personnalité[4].

Ceci signifie que les composantes psychiques masculines et féminines sont simultanément présentes aussi bien dans la femme que dans l'homme, ce qui est une certaine forme d'androgynie. Cependant il y a une différence importante : chez la femme, la masculinité est au départ inconsciente et chez l'homme il en va de même pour la féminité. C'est le phénomène auquel Jung a donné les noms bien connus d'anima et d'animus. La féminité inconsciente de l'homme s'exprime dans la figure de l'anima, qu'il projette facilement sur les femmes qui l'entourent, tandis que la femme fait de même avec son animus. En termes freudiens, on dira que l'homme prend la femme pour sa mère et que sa partenaire le prend pour son père, ce qui n'est pas très différent de la position jungienne, car aux traits féminins impersonnels et universels de l'anima et de l'animus viennent nécessairement s'adjoindre les déterminations résultant de la relation au père et à la mère personnels.

Pour bien comprendre cette problématique et ne pas en rester au niveau des généralités, il faut cependant aller plus loin et nous poser la grande et terrible question : quels sont ces traits psychologiques que l'on peut considérer comme naturellement propres au masculin et au féminin ? Jung a beaucoup disserté sur le sujet et l'un de ses disciples, Erich Neumann, s'est livré à une étude très documentée des symboles masculins et féminins à travers les grandes mythologies aux quatre coins du monde. Je vais donc tenter de vous donner un aperçu de leurs observations, en mettant, comme Neumann, l'accent sur le féminin.

L'ouroboros

Dans le *Timée*[5], Platon raconte que le monde originel était vivant, composé de quatre éléments, sphérique, doté du mouvement circulaire, divin, possédant une âme. Plus généralement le grand rond, qu'il soit figuré comme ouroboros (le serpent ou le dragon qui se mord la queue), comme lotus, comme œuf cosmique ou toute autre forme circulaire ou sphérique est un symbole universel de l'état originel du cosmos. Or il se trouve que tous les mythes

4. Voir, entre autres, la section *L'anima et l'animus* dans *Dialectique du Moi et de l'Inconscient*, Gallimard, Paris, 1964, p. 137-191.

5. 29b-34d.

originels ne sont qu'une traduction imagée à travers laquelle nos ancêtres les plus lointains percevaient la naissance de leur propre conscience. Or, comme sur le plan biologique, chaque individu récapitule, dans sa propre genèse psychique, celle de l'humanité. Jung a donc émis l'hypothèse que le stade initial de la psyché en serait un d'auto-suffisance, de complétude, d'indifférenciation, c'est-à-dire de mélange dans lequel tous les contraires sont présents et agissants de façon chaotique : dans l'ouroboros les extrêmes se touchent, se dévorent et se fécondent mutuellement. Il est intéressant de noter, en passant, que la cosmologie la plus récente propose comme stade originel du cosmos un état analogue d'indifférenciation, une grande soupe, comme dit Hubert Reeves, (les Indiens parlaient de brassage de lait : les recettes ont changé mais l'idée est la même) dans laquelle on ne pourrait pas encore distinguer même des particules très élémentaires.

Évidemment ce stade en est aussi un d'androgynie, ce qui est aussi très souvent symbolisé par des divinités originelles, androgynes. Par exemple, dans le *Banquet*[6], Platon décrit un androgyne originel, rond, se déplaçant d'un mouvement circulaire et doté d'une force qui lui permettait de défier les dieux. Ceci signifie donc que la psyché, aussi bien celle de l'homme que celle de la femme, est à l'origine dans un état complet d'indifférenciation sexuelle.

Un autre aspect du mythe consiste en ce que la lumière n'a pas encore été séparée des ténèbres, ce qui signifie que la conscience n'a pas encore été séparée de l'inconscient : il n'y a encore aucune possibilité de connaissance de soi, parce qu'il n'y a pas encore cette séparation entre un Moi, un Ego, et un Soi vers lequel cet Ego puisse se retourner comme vers un Autre, ce en quoi consiste la réflexion.

La Grande Mère

La phase ultérieure du développement est représentée par l'émergence de la lumière, ce qui constitue la création à proprement parler et le prélude à l'apparition de l'être humain, lequel symbolise l'émergence du Moi conscient. Avec la séparation de la lumière et des ténèbres, du ciel et de la terre, on assiste à une première différenciation des sexes sous formes des Parents originels. C'est aussi à ce moment que les traits psychologiques propres à chacun commencent à prendre de la consistance.

La femme dans son aspect de Déesse Mère se voit alors identifiée à la terre, source et origine de toute vie : tous les êtres sortent de son sein, sont nourris par elle puis finalement repris en son sein dans le sommeil de la mort. Autour de ce symbole central gravite une foule d'images qui expriment les différents aspects de la féminité. À titre d'exemple Jung en dresse une liste sommaire qui est déjà fort impressionnante :

6. 189e-190c.

> [...] la terre, la forêt, la mer et l'eau tranquille; la matière, les enfers et la lune; [...] le champ, le jardin, le rocher, la grotte, l'arbre, la source, le puits profond, les fonds baptismaux, la fleur considérée comme vase (rose et lotus) [...] le four, la marmite; sous la forme animale, la vache, le lièvre et, en général tout animal secourable. [...] l'Église, l'université, la ville, le pays...[7]

Il explique ensuite que tout ce symbolisme est ambivalent : il y a d'un côté la Bonne Mère, celle qui engendre, nourrit, protège, entoure de soins, soutient, fait croître, tous traits qui nous sont familiers; mais d'un autre côté, il y a la Mère Terrible, celle qui dévore ses enfants, le monstre qui avale le héros, la déesse de la guerre et de la mort, celle qui castre et tue ses fils-amants.

En termes psychologiques la Mère représente l'inconscient en tant que source et matrice de toute vie consciente. De plus, le symbolisme végétal et animal dont elle s'entoure montre aussi l'affinité de cette figure avec la sphère des instincts. Ce portrait s'accorde aussi avec la conception chinoise pour qui le yin correspond au côté obscur, froid et humide de la montagne tandis que le yang masculin est clair, chaud et sec. Bien plus, l'état cahotique et indifférencié de l'ouroboros, dont les principaux symboles se moulent dans des formes circulaires et englobantes, témoigne évidemment d'une prédominance du féminin, malgré son essence androgyne. Comme le dit Lao Zi du Tao :

> Un être s'est formé.
> Il est né avant le ciel et la terre;
> Seul, indépendant, immuable;
> Partout en mouvement, immortel.
> Peut-être est-il la *mère du monde.*
> Je ne sais pas son nom,
> Je l'appelle Tao[8].

Or on sait que pour Jung, le Tao n'est rien d'autre que l'inconscient collectif, source et fondement de toute vie psychique. Comme je l'ai dit, l'inconscient est à la fois masculin et féminin. Cependant en tant que force génératrice et conservatrice de la vie psychique, il a un caractère nettement féminin-maternel.

Dans son aspect positif cette force est absolument essentielle et fondamentale. C'est elle qui assure à l'être humain son enracinement dans les lois de la nature, celles qui assurent la santé et l'équilibre mental.

À première vue il ne semble pas très glorieux pour la femme d'être associée à l'obscurité de la nuit. Évidemment, dans la lumière, la chaleur, la clarté masculine de la conscience, c'est beaucoup plus brillant, c'est le cas de le dire. Pourtant les mythes racontent que c'est la nuit qui a donné naissance au jour, et, même avant que le soleil ne se lève, elle est déjà peuplée d'une nuée d'étoiles, d'une infinité de petits soleils. Il y a une sagesse de la nuit, de la terre,

---

7. *Les Racines de la conscience*, Éd. Buchet/Chastel, Paris, 1971, p. 96-97.
8. *Le Tao et la vertu*, Trad. Joseph Liu, Éd. Parti pris, Montréal, 1974, p. 78.

de la nature, beaucoup plus profonde que celle de la Raison. C'est le monde de l'imaginaire, de l'inspiration créatrice, la mère de toutes les grandes réalisations. C'est pourquoi on peut affirmer que toutes les grandes conquêtes de la culture : la religion, la philosophie, et l'art, ne sont que des fruits portés par l'arbre féminin de l'inconscient.

Notre civilisation s'est édifiée sur une valorisation unilatérale des aspects masculins de la psyché. Le mythe d'Icare symbolise bien notre tragique destin : au moyen d'ailes soudées avec de la cire nous avons voulu nous détacher de la Terre et voler toujours plus près du Soleil. Nous sommes hypnotisés par l'attrait de la lumière intellectuelle : science, technique, acier, verre et béton. Mais les ailes d'Icare ont fondu et il a fait une chute vertigineuse dans la Mer. Heureusement, celle-ci est maternelle et peut-être qu'après l'avoir englouti elle le rendra à une vie nouvelle comme Jonas dans la baleine.

En quoi consiste cette sagesse féminine, fille de la nuit ? Elle a toujours été identifiée à un pouvoir magique qui donne accès à l'au-delà, aux inspirations surnaturelles, à la divination sous toutes ses formes. Même Socrate, que Nietzsche accuse d'avoir tué la poésie, a fait l'éloge du délire, en se référant à la prophétesse de Delphes, aux prêtresses de Dodone, à la Sibylle :

> Autant donc l'art divinatoire l'emporte évidemment en perfection [...] autant le délire, au témoignage de l'Antiquité, est une chose plus belle que le bon sens : le délire qui vient d'un Dieu, qu'un bon sens dont l'origine est humaine[9].

Il est intéressant de noter que Socrate associe au délire l'art de deviner l'avenir, l'art de la guérison, celui de la poésie, inspirée par les Muses, et enfin l'amour de la Beauté qui fait pousser des ailes à l'âme et l'élève vers la contemplation des réalités absolues[10]. Et voilà que l'Éros féminin entraîne l'Âme vers les sommets de la Sagesse. Si la Sagesse est femme, l'amour de la Sagesse, la Philo-Sophie, serait peut-être aussi affaire de femme.

Éros et logos

Jung voit justement dans l'Éros le trait le plus caractéristique de la féminité :

> La psychologie de la femme repose sur le principe du grand Éros qui unit et sépare, tandis que l'homme s'attache, depuis toujours, au Logos comme principe suprême. En langage moderne, on pourrait traduire le concept de l'Éros par : « relation spirituelle » et celui du Logos par « intérêt objectif »[11].

Et un peu plus loin Jung précise ce qu'il entend ici par « spirituel » en l'associant à « inconscient ». Or l'inconscient, c'est cette totalité originelle à partir de laquelle est engendré le Moi comme un Fils divin. L'Éros représente donc cette force de cohésion qui travaille à maintenir l'unité et l'intégrité de la

9. *Phèdre*, 244 d.
10. *Ibid.*, 249d *sq.*
11. *Problèmes de l'âme moderne*, Éd. Buchet/Chastel, Paris, 1976, p. 286.

psyché. C'est une force centripète qui attire toutes les parties vers le milieu et préserve de l'éclatement. C'est encore l'Éros qui tend à maintenir la pensée rationnelle dans la continuité de ses racines inconscientes grâce aux liens entretenus par l'intuition. Combien d'œuvres philosophiques auraient gagné en substance à s'alimenter dans l'intuition ? Que de verbiages creux nous seraient épargnés ? Le fait est que l'inconscient a la vue moins claire que le conscient mais combien plus large et plus profonde. Si l'étroitesse et l'unilatéralité de la pensée consciente ne sont pas compensées par un accès très libre aux trésors de l'inconscient, celle-ci perd rapidement contact avec le réel et s'égare dans des constructions, logiques en apparence, mais sans véritable intérêt pour l'acquisition de la sagesse, qui doit être englobante.

Ce qui est vrai de la philosophie et de la pensée en général, l'est encore plus en ce qui concerne la conduite de la vie personnelle et l'adaptation au monde qui nous entoure. J'ai mentionné plus haut que le symbolisme féminin renvoyait très souvent à la vie animale et instinctuelle : dans beaucoup de mythologie la femme est figurée comme la Reine des animaux. Cette dimension de la psyché se trouve hautement méprisée dans notre civilisation qui a homologué le corps, la sexualité et aussi la femme (la sorcière) au mal et à Satan. Il en résulte un déracinement très dangereux, une sorte de dissociation de l'âme moderne, qui n'a cessé de préoccuper Jung tout au long de sa carrière. Le patriarcat occidental a hypertrophié à un point tel l'aspect rationnel-masculin de la psyché, qu'il nous a coupé de la sphère des instincts qui sont nécessaires à notre survie individuelle et collective. C'est ainsi que l'on en est arrivé à se construire un mode de vie complètement artificiel, qui conduit des foules de gens à ruiner aussi bien leur santé physique que leur équilibre émotionnel. La dévastation de l'environnement n'est qu'un symptôme parmi d'autres de l'insensibilité moderne à tout ce qui est nature et vie.

La mère terrible

L'aspect négatif de l'image de la Mère originelle, c'est principalement son caractère dévorant. D'après Erich Neumann, les ogres et les ogresses, les monstres de toutes sortes qui menacent les héros des mythes et des légendes ont toujours un lien étroit avec la Grande Déesse Mère.

Psychologiquement parlant, il est alors question de la force d'attraction que l'inconscient exerce sur le conscient. Comme je l'ai déjà mentionné, toute la vie psychique se joue comme une lutte entre des forces contraires. L'instinct de conservation, qui veut s'assurer que l'individu ne coupera pas le contact avec ses racines et ne se perdra pas dans des attitudes et des comportements inadaptés ou de nature à mettre sa vie en danger, peut entraver son développement et l'emprisonner dans une sorte d'inertie psychique.

Dans les mythes, la victoire du Moi sur ces forces menaçantes est symbolisée par la victoire du Héros masculin sur le monstre féminin. Dans cette lutte épique, le Héros est supporté par le Père divin spirituel. Ceci signifie, pour Erich Neumann, que les forces psychiques qui soutiennent la

formation du Moi individuel, de la conscience personnalisée, ont un caractère masculin, aussi bien chez la femme que chez l'homme. C'est d'ailleurs aussi ce que pense le freudisme en soutenant que c'est le père qui coupe le cordon ombilical qui retient et le fils et la fille à la mère et à l'état d'inconscience et d'irresponsabilité infantile.

Lorsque le Héros échoue dans son entreprise, comme c'est le cas d'Attis, d'Adonis, de Dionysos, d'Osiris, etc., il meurt dans la fleur de l'âge, castré, démembré, et dévoré par la Grande Mère ou ses suppôts. Cela signifie que l'attraction de l'inconscient a réussi à empêcher le Moi de se former en tout ou en partie. La mort du Moi c'est, ou bien la stagnation dans un état d'inconscience et d'immaturité, ou, dans les cas graves, la psychose. La mort du Héros peut cependant signifier le passage par un état ténébreux et souffrant qui sera suivi d'une résurrection, d'un nouvel enfantement. Alors le sein de la Grande Mère devient un vase de *transformation*.

L'arbre philosophique

Quand le Moi a réussi à émerger, aussi bien chez l'homme que chez la femme, ce qui correspond à l'acquisition du statut d'adulte, l'évolution psychologique est loin d'être terminée. En effet, la victoire de la lumière sur les ténèbres, du conscient sur l'inconscient, la séparation de la terre maternelle, la sortie du Soleil de l'Océan cosmique et son élévation au zénith, cet acquis n'est jamais définitif. Le Soleil devra replonger à nouveau dans ces mêmes ténèbres, être de nouveau avalé par le monstre marin et renaître au matin encore plus vigoureux qu'auparavant, et cela selon un cycle perpétuel comme celui des jours et des saisons.

Nous abordons ici le thème qui contrarie sans doute le plus carrément notre moderne mentalité. Notre civilisation prométhéenne se glorifie d'avoir ravi le feu aux divinités de l'Olympe, c'est-à-dire aux forces de l'inconscient. Fière d'avoir instauré le royaume de la déesse Raison, elle n'a que faire des intuitions, des pressentiments, des émotions et autres faiblesses féminines, comme si la domination de la lumière, de la chaleur et du sec pouvait être définitive. L'avance implacable du désert et le recul constant de la forêt vierge symbolisent bien au plan planétaire cette maladie psychique de notre civilisation.

Pourtant le but ultime du développement humain est symbolisé dans toutes les traditions par un retour à la totalité et à l'unité de l'androgyne originel, réalisées désormais à un niveau supérieur de la conscience. Ce processus psychologique d'aspect tout à fait paradoxal, implique une communion très étroite entre les forces féminines de l'inconscient, toutes en largeur et en profondeur et l'intensité masculine, fondée sur l'étroitesse et la concentration. En effet la conscience claire est toujours limitée comme un faisceau très mince qui permet d'être présent à l'ici et maintenant, tandis que la lumière aurorale de l'inconscient se déploie à l'infini dans le passé et l'avenir, l'ici et l'ailleurs, et

rend possible une orientation appuyée sur la perception globale de nos horizons psychiques.

Ce processus d'intégration des deux moitiés de la psyché a été appelé *individuation*, par Jung. Il lui a consacré la majeure partie de ses recherches, parce qu'il y a vu le problème le plus grave du XX^e siècle, celui qui risque de conduire et l'individu et l'humanité au seuil de l'abîme. La quête des sources de l'imagerie inconsciente de l'âme moderne l'a conduit à fouiller les mouvements de pensée qui ont mené une vie souterraine depuis le début de la chrétienté et se sont maintenus malgré tous les anathèmes de l'autorité cléricale, à savoir la gnose et la philosophie alchimique. En effet, il y a découvert une prolifération de symboles, où il a discerné une immense réaction compensatoire à l'unilatéralité du patriarcat chrétien. Il a pu, grâce à de multiples études comparatives, déterminer la signification de ce symbolisme et arriver à la conclusion que le Grand Œuvre alchimique n'avait rien à voir avec la transmutation physique de la matière et la fabrication de l'or. Le but visé inconsciemment consistait à intégrer dans le développement psychique l'aspect matériel et ténébreux, refoulé par un christianisme uniquement préoccupé de spiritualiser l'homme. L'opération en était une de croissance intérieure et de conciliation des contraires : d'où l'idée de noces alchimiques et d'enfantement de l'androgyne.

Or les trois plus grands symboles de l'Œuvre sont le mercure, l'athanor (vase dans lequel on opérait) et l'arbre philosophique. Le mercure est une substance extraite du sein de la terre mère et qui représente son esprit double, masculin et surtout féminin; le vase n'est autre que l'utérus dans lequel s'opère la transmutation; enfin l'arbre représente le processus de croissance qui doit amener l'individu à sa pleine maturité. C'est aussi un symbole féminin parce qu'il renvoie au dynamisme intérieur, aux forces de la fécondité naturelle qui *poussent* la psyché dans la direction de son achèvement. Voici comment Jung résume le symbolisme de l'arbre :

> Les associations statistiquement les plus fréquentes concernant le sens de l'arbre sont probablement la croissance, la vie, le déploiement de la forme au point de vue physique et spirituel, le développement, la croissance de bas en haut et vice versa, l'aspect maternel : protection, ombrage, toit, fruits comestibles, source de vie, fermeté, durée, enracinement (et aussi impossibilité de bouger de place), âge, personnalité et enfin mort et renaissance[12].

Une magnifique illustration de ce symbolisme nous est fournie par une image empruntée à la mythologie germanique. On y voit Yggdrasill, l'arbre cosmique de l'*Edda*, qui plonge ses racines dans les profondeurs du monde souterrain, des enfers, traverse le disque de la terre en son centre pour se déployer dans la voûte céleste, comme une puissance protectrice qui dispense la vie à tous les êtres.

---

12. *Les racines de la conscience*, p. 352.

En bref, tout ce symbolisme met en grande évidence le fait que l'évolution psychologique à laquelle est désormais confronté l'adulte n'est pas principalement une affaire masculine de volonté, de cogitations, de décision, comme chez l'adolescent, mais plutôt une capacité de prêter l'oreille à la Voix intérieure, à cette poussée venue du dedans qui se traduit par toutes sortes de messages lancés par l'inconscient : rêves, fantasmes, obsessions, pour ne rien dire de tous les troubles physiques qui nous obligent à nous arrêter vers le milieu de la vie.

On peut conclure de tout ceci que la féminité n'est pas simplement un principe de conservation et d'inertie, mais aussi un facteur dynamique qui conduit la psyché à son accomplissement ultime, à l'intégration finale qui doit rétablir l'unité qui a dû être temporairement sacrifiée pour permettre au Soi de devenir *conscient* de lui-même. D'où il devient clair que, lorsqu'on parle de passivité au sujet du principe féminin, il faut bien comprendre qu'il s'agit de cette disponibilité de la terre à être labourée et fécondée par le principe masculin. Mais il faut surtout se rendre à l'évidence que c'est elle qui fait pousser la plante et que c'est elle, en tant que nature, qui agit à l'intérieur de celle-ci pour la mener à maturité. À la limite la terre pourrait s'arranger seule, sans l'intervention souvent maladroite et désastreuse de celui qui prétend améliorer le rendement.

Conclusion

Je suis bien conscient que ces quelques réflexions ne peuvent donner qu'une idée bien sommaire des trésors qui ont été mis à jour par Jung. Je veux indiquer par ceci que ce qui fait l'intérêt de la pensée jungienne, c'est qu'elle ne prétend pas inventer une nouvelle idéologie, une nouvelle explication du Monde et de l'humanité. Au contraire il s'est évertué pendant sa longue carrière à déterrer une sagesse immémoriale enfouie aussi bien dans la psyché de ses patients que dans les sous-bassements de notre civilisation. Il a fait un colossal travail d'archéologue, comme le préfigurait un de ses rêves de début de carrière, où il descendait des étages supérieurs de sa maison vers des caves de plus en plus profondes et de plus en plus anciennes, voire préhistoriques[13].

Je peux résumer les éléments que j'ai cueillis dans cette jungle de l'œuvre jungienne en laissant à votre réflexion les propositions suivantes :

La psyché humaine est bisexuée.

Le jeu des oppositions entre le masculin et le féminin est également présent chez la femme et chez l'homme.

La différence tient à la prédominance des éléments qui sont actualisés dans la lumière de la conscience.

La féminité est principalement constituée par les traits suivants : familiarité avec les contenus de l'inconscient; tendance à conserver et protéger; énergie

13. Voir *L'homme et ses symboles*, Robert Laffont, Paris, 1964, p. 56.

de croissance psychique; force d'intégration et de complétude de la personnalité.

En terminant je veux tout de même souligner que la femme moderne a développé une capacité admirable à utiliser ses ressources masculines. C'est probablement un des facteurs qui la place actuellement en situation de supériorité psychologique vis-à-vis de l'homme, avec aussi, sans doute, sa facilité à réagir aux tendances à l'unilatéralité : elle a un instinct de l'équilibre mental autrement plus vigoureux que celui de l'homme. Ce n'est pas étonnant que, dans les couples, ce soit toujours la femme qui sonne l'alarme quand la relation est en danger. Mais l'équilibre demeure toujours très difficile dans une société où la femme a dû se soumettre aux stéréotypes hypermasculins de la compétition, de l'agressivité, de la productivité et du froid calcul, pour arriver à se faire une place au soleil.

Quand les femmes auront gagné leur combat pour l'égalité, encore faudra-t-il que les valeurs féminines viennent peser de tout leur poids pour rétablir un équilibre gravement compromis par des millénaires de patriarcat.

Document généré le 11 août 2020 09:51

Philosophiques

Apport féminin et champ de la psychanalyse

Jean-Guy Côté

Les femmes et la société nouvelle
Volume 21, numéro 2, automne 1994

URI : https://id.erudit.org/iderudit/027282ar
DOI : https://doi.org/10.7202/027282ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

Découvrir la revue

Citer ce document

Côté, J.-G. (1994). Apport féminin et champ de la psychanalyse. *Philosophiques*, *21* (2), 405–416. https://doi.org/10.7202/027282ar

Résumé de l'article

Cet article propose un lien entre le discours féministe et la perversion. Dans un monde où le sujet pervers est Maître, le réel est anticipé de façon à satisfaire les besoins primaires. Mais la réalité est tout autre, lorsqu'une femme se pose, ou s'oppose, d'une façon plus spontanée, et vient compromettre la quête du pervers : d'objet, dans un monde qui l'assujettit, elle devient sujet. Elle secoue ainsi l'édifice masculin, non sans heurt, car une certaine forme de violence s'impose alors que l'objet résiste. Ce scénario ne fait que rendre manifeste ce que nous savions déjà sur l'agressivité inhérente au rapport pervers. Ce qui a néanmoins comme conséquence d'offrir une autre possibilité de discours qui, d'un point de vue éthique, s'impose à nos sociétés occidentales pour sortir de la perversion et du Même.

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1994

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

PHILOSOPHIQUES, VOL. XXI, NUMÉRO 2, AUTOMNE 1994, P. 405-416

Apport féminin et champ de la psychanalyse

par

Jean-Guy Côté

RÉSUMÉ : Cet article propose un lien entre le discours féministe et la perversion. Dans un monde où le sujet pervers est Maître, le réel est anticipé de façon à satisfaire les besoins primaires. Mais la réalité est tout autre, lorsqu'une femme se pose, ou s'op-pose, d'une façon plus spontanée, et vient compromettre la quête du pervers : d'objet, dans un monde qui l'assujettit, elle devient sujet. Elle secoue ainsi l'édifice masculin, non sans heurt, car une certaine forme de violence s'impose alors que l'objet résiste. Ce scénario ne fait que rendre manifeste ce que nous savions déjà sur l'agressivité inhérente au rapport pervers. Ce qui a néanmoins comme conséquence d'offrir une autre possibilité de discours qui, d'un point de vue éthique, s'impose à nos sociétés occidentales pour sortir de la perversion et du Même.

ABSTRACT : This paper proposes an explanation for the resistance to feminist discourse, by linking it to perversion. In a world in which the perverse subject dominates, reality is apprehended with the sole satisfaction of primary needs in view. Now such a « reality » becomes wholly transformed so soon as a woman spontaneously asserts — or oppose — herself, for she appears to compromise the perverse subject's quest; hitherto an object in a subjugating world, she becomes a subject herself. She thus rocks the masculine structure, with resulting clashes, since some degree of violence is inevitable in the face of resistance. This scenario merely manifests what was already known about agression as endemic to perverse relations. From an ethical point of view, however, new possibilities are thus opened up by a discourse which ought to help our Western societies to escape from perversion and Sameness.

Mon but est de montrer que le discours féministe est une ouverture sur la perversion, et qu'il existe pour contrer ce discours qui menace la vie humaine, le déni dans la perversion étant déni de la vie, négation de la différence et de l'altérité. Par conséquent, il est urgent que la femme se pose comme sujet pour que le petit animal humain renoue avec son être et le contemple, au lieu de résister à toute expression de l'être. Je pense que la femme est la seule « voix » possible pour réussir à s'opposer au discours dans la perversion.

Le discours féministe non seulement prépare le terrain au sujet féminin, mais fait apparaître une situation inquiétante pour l'espèce humaine. Son apport est doublement fondamental. Premièrement, parce qu'il remet en question le discours phallique, faisant ainsi apparaître l'attitude puérile de l'homme occidental. Ce retour à un stade de développement plus archaïque n'est pas étranger à la perversion, ce qui se traduit dans la réalité par le maintien du rapport de force dont le moteur est l'agressivité, mal balisée, introjectée et/ou projetée. Deuxièmement, parce qu'il offre à une femme de se poser comme sujet pour une restructuration des rapports humains. Ce mode d'actualisation est cependant transitoire et renferme des dangers dont le plus important est sans doute la violence faite aux femmes, puisque l'agressivité chez l'enfant n'arrive pas à trouver une expression saine, n'étant jamais contrôlée par le Moi qui, dans la perversion, n'a pas réussi à se constituer d'une façon adéquate.

Le discours féministe s'est acharné à détruire depuis au moins cinquante ans la suprématie du masculin. Et il a réussi manifestement à faire ressortir certains éléments destructeurs du système actuel. Je mettrai en évidence l'un de ces éléments qui est la cause du malaise et de tous les mots/maux dans le discours actuel : le rapport *exclusif* de l'enfant avec sa mère, imposé à l'enfant comme effet du discours phallique qui tient à conserver intact ce rapport essentiel. Nous verrons qu'aujourd'hui ce rapport est non plus exclusif à la mère, parce qu'il tend à se maintenir au-delà des limites de l'enfance, mais « *sein-biotique* ». En effet, c'est à partir du moment où la femme se pose comme sujet que nous sommes en mesure de constater le mieux dans quel état l'enfant est laissé, alors qu'il est mal préparé à assumer les réalités de la vie, car lorsqu'il est confronté à la vie adulte, c'est à ce moment qu'il est le plus désemparé, se sent le plus abandonné, conséquence du rapport symbiotique. Je ne dis pas que la femme ne doit pas se poser comme sujet : au contraire, je pense qu'il est urgent qu'elle le fasse, mais qu'elle le fasse en maintenant un tiers élément, pour empêcher l'accès entier et immédiat à la mère, comme c'est le cas dans la perversion.

Il sera donc question du rapport à la mère. Certains pourront penser que c'est encore « la faute de la mère » mais, dans ma fiction de la réalité familiale, je n'impute à personne la responsabilité de tous les maux, car le père, la mère, le fils ou la fille participent tous à l'entreprise commune qu'est la famille, intrinsèquement prédéterminée par le langage ou la culture dans laquelle elle émerge. Je reste néanmoins sensible au fait que j'y projette ma propre subjectivité puisque, étant moi-même un être sexué, il est impossible d'échapper aux contradictions en apparence inhérentes aux questions que je me pose, car elles sont, dans le cas qui nous occupe, le fruit d'un inconscient plutôt manifeste, projeté et actualisé, habilement mis en scène dans la perversion, résultat d'une sexualité très archaïque, terre jeune et vierge, non habitée encore par une parole, seul endroit où les contraires s'accomodent et vivent en harmonie.

Justification de l'hypothèse perverse

Je pense que le rapport d'exclusivité à la mère provoque le maintien de comportements agressifs/dominants, comportements qui s'insèrent dans nos mœurs et attendent la venue de l'enfant, pour qui il est de plus en plus difficile de faire le deuil du manque maternel.

C'est par un retour à un stade précoce du développement, stade préœdipial, discours antérieur au discours sur la différence des sexes, que notre sujet s'assure d'une présence de la mère pour pallier le manque réel. Ce retour en arrière assure l'enfant d'une présence permanente de la mère, mais le laisse avec tous les sentiments ambivalents associés à ce lien. C'est pourquoi, chez les deux sexes, la tendance agressive est également manifestée. Elle résulte des sentiments ambivalents envers la mère, faciles à reconnaître au niveau du discours ou de la sexualité dans les sociétés hautement industrialisées. Car cette agressivité est morcelante, projetée au-dehors.

Imaginons un instant que le discours pervers soit un discours qui maintienne l'organisation sociale dans un fonctionnement primaire, infantile, où l'on voit apparaître une diversité de comportement puérils : quelles seraient les conséquences d'un tel mode d'actualisation ?

Dans un tel univers, ce qui est inquiétant, c'est l'omniprésence du corps morcelé et de l'agressivité qui l'accompagne. Le dépeçage devient spécialisation. En médecine, par exemple, prolifèrent les spécialistes de toutes les parties du corps. Des titres, des noms, voire des maux, accompagnent chacun dans sa spécialité, créant des besoins pour justifier l'emploi. Réduire ou enlever des morceaux de corps humain, les remplacer par d'autres afin de parfaire son fonctionnement, contrôler et maîtriser l'environnement humain, avoir du pouvoir sur la mort : autant d'efforts pour supporter le manque, l'absence. Ainsi s'actualise le geste sado-masochiste de démantèlement du corps humain. Voilà où l'agressivité est le plus manifeste. Alors que l'unité du corps n'existe plus, c'est, à peine voilée, la libido des états morcelés. Ce sujet est souvent dans un corps qui ne lui appartient pas. C'est le cas par exemple du travestisme et du transsexualisme, où la différence ne se dit plus.

Tout confirme aujourd'hui l'hypothèse d'un retour aux états morcelés d'un passé lointain. Un retour dans les bras de la mère protectrice qui comblerait tous nos désirs, sans menace extérieure qui viendrait enlever l'objet d'amour. L'autre éveille ce sentiment d'impuissance déjà combien de fois ressenti lors des nombreuses frustrations, et déclenche le mouvement d'agressivité. Dans ce monde, l'objet est toujours possible, le fictif devient réel. C'est contre cet état de fait que le mouvement féministe s'est élevé, alors qu'il est lui-même une conséquence du refus de l'Autre et du Manque puisqu'il émane de cette même culture dont les frustrations sont multiples, de même que les comportements dominants qui en découlent.

Le premier geste posé par la femme pour obtenir sa part du pouvoir aura été de rejeter le père pour lui enlever tout pouvoir contraignant qui maintenait

l'enfant dans un rapport d'exclusivité avec la mère. Mais en éliminant le père, elle donne, en fait, encore plus d'exclusivité à l'enfant, elle donne à un sujet désormais en symbiose avec elle la chance de devenir encore plus vulnérable, et d'exprimer ouvertement son agressivité lorsque l'exclusivité du rapport est menacée. Car l'enfant n'acceptera pas facilement qu'elle puisse se poser comme sujet, comme entité séparée, en tant que femme et non plus exclusivement en tant que mère. L'enfant menacé s'accroche alors aux états morcelés, aux moments de satisfaction les plus intenses, alors qu'aucune unité du corps n'a été amorcée. Cette sexualité n'a pas de sujet, elle n'a qu'un objet : le morcellement du corps.

Le discours féministe vient s'opposer fermement au discours dominant qui morcelle, celui qui s'est changé en pouvoir sur l'autre et qui avait pour but de conserver intacte l'ambiance maternelle depuis longtemps institutionnalisée. De toute évidence, la femme espère ainsi prendre une distance par rapport à son milieu, pour mieux apercevoir le lieu qui l'habite et déterminer l'espace qu'elle occupe. Toutefois, son geste crée une situation inattendue : celle de la mort de l'homme. Son action ne fait que rendre manifeste ce qui était latent puisque, dans sa tentative d'éloignement, lorsque la femme parle de l'homme, elle le décrit comme un enfant. S'agit-il d'une conséquence logique d'un changement radical du projet social ? Il n'en demeure pas moins que c'est ce qu'il est actuellement, se sentant grandement menacé par la parole d'une femme qui exige plus d'autonomie et qui, comme épouse, lui enlève dorénavant son pouvoir d'autorité, celui de la Demande et du Respect, et dévalorise sa fonction de père, menaçant de prendre sa place et d'occuper un espace autre que le sien. Ce qui contribue grandement à lui faire refuser le monde adulte et l'arbitraire de la Loi pour se faire lui-même Loi. Car l'enfant en lui n'accepte pas ce changement. Il se fait donc Loi pour répondre à l'absence de l'objet satisfaisant, afin de le rendre possible, au besoin par la force. Il ne lui reste qu'à actualiser ses fantasmes de destruction et de vengeance, soit qu'il retourne l'agressivité contre lui-même, soit qu'il la dirige vers l'autre. Il n'est donc pas surprenant de voir apparaître ce comportement dans une société qui a soif de pouvoir et où la fonction de père est une priorité.

Il semble donc y avoir une double difficulté. Premièrement, dans nos sociétés patriarcales, le rapport exclusif à la mère est encouragé. Nous savons que la mère est, pour l'enfant et le patriarche, l'objet d'amour privilégié. D'elle, dépend sa survie, et cela, dès le stade de la symbiose fœtale pendant laquelle elle le nourrit de son sang. Ce moment est réel, dans le sens plein du terme. C'est l'inconnu, malgré toutes les fictions inventées jusqu'à maintenant pour décrire le réel ambiant maternel. Aucune distance par rapport à la mère n'y existe. Par la suite, elle verra à protéger son enfant en maintenant un contrôle absolu sur son agir, jouissant de ce moment d'une façon exclusive en lui donnant les soins essentiels. Dans ce cas, la perte de la mère signifie pour l'enfant sa propre perte : voilà ce qui justifie grandement le choix pervers de l'adulte moderne.

Malheureusement, pour un tel sujet, la symbiose est un idéal difficile à maintenir à l'âge adulte. Car la mère a ses humeurs et ses propres besoins à satisfaire, pour éventuellement mourir, comme toute réalité humaine. C'est pourquoi le compromis patriarcal a été instauré. Il permet à l'enfant de mieux accepter (symboliquement) la séparation d'avec la mère, de mieux la supporter. Car le patriarche représente un idéal à atteindre en tant que personne déjà séparée de la mère, il assure la séparation d'avec elle. C'est pour empêcher le retour à la mère que l'autorité patriarcale fait loi. Mais le patriarche représente davantage qu'un retour impossible à la mère, il est la présence même qui confirme symboliquement l'absence de celle-ci. C'est donc pour rendre supportable cette absence que le système matriarcal (ou l'assemblée des femmes complices) a organisé, pour le bien-être de l'enfant, le système patriarcal dans le but de s'investir dans ses tâches de mère, sans toutefois réaliser que le système patriarcal l'empêcherait un jour d'échapper à son devoir de mère en la maintenant liée à un pacte qui l'empêche de faire connaître la *femme* en elle.

Car, et c'est la seconde difficulté, comment peut-elle dire la femme en elle sans menacer l'enfant d'une mort certaine de l'âme, si rien ne le protège ou ne l'éloigne d'une relation objectale essentiellement érotique : celle du choix pervers ? C'est pourquoi il faut poser la question : pour quel Sujet et par quel Sujet le discours s'organise-t-il dans le champ du langage ? Par quel événement dramatique le petit animal humain se pose-t-il comme Sujet, au sujet duquel il est possible de dire quelque chose, non pas seulement comme sujet unique et différent des autres, mais en même temps comme sujet identique à tous les autres, appartenant à une seule et même culture ? En d'autres termes, pouvons-nous comprendre un Sujet féminin tel que le propose le discours féministe en dehors de la culture dont il émerge ?

Rapport d'exclusivité entre l'enfant et la mère

Ce rapport à l'enfant n'est cependant qu'une possibilité parmi d'autres, dont cette autre forme de rapport aux parents qui concerne davantage la perversion. Il s'agit d'étudier plus à fond ce rapport d'exclusivité entretenu avec la mère depuis quelques décennies et qui, selon Dorothy Dinnerstein par exemple, est devenu dangereux et malsain.

À première vue, le rapport d'intimité avec la mère est très normal parce qu'il est primordial à l'enfant et ne nécessite pas qu'on l'interroge. Toutefois, on retrouve dans plusieurs tableaux cliniques la description d'une mère méchante qui n'aimait pas ses enfants ou manquait de temps pour donner de l'amour. En général, ou le sujet a des sentiments de rejet, ou il a l'impression d'être emprisonné, étouffé par cette relation dont les attentes sont trop exigeantes. C'est donc dire que, dans plusieurs cas cliniques, la mère occuperait une place importante, voire exagérée, pour ne pas dire envahissante pour le sujet. Ce qui laisse présumer certaines difficultés inhérentes à ce rapport, puisqu'on constate de plus en plus, surtout dans le traitement de la perversion

et des troubles du comportement sexuel, que ce rapport à la mère est devenu problématique dans nos sociétés modernes.

Les cas de perversion masculine présentent souvent une série de phénomènes à la fois interreliés et contradictoires. Pour certains, la mère est toute-puissante, infiniment bonne. Pour d'autres, la mère est autoritaire et virtuellement absente, ou elle manque de temps. En général, le père est absent et ne s'occupe pas de la famille, ou il boit, ou il travaille trop, de sorte qu'il n'est jamais à la maison. Le fils se voit donc dans l'obligation de remplacer ce père « incapable ». Que reste-t-il à l'enfant ? Une mère, parfois bonne, parfois méchante, une mère en général autoritaire, qui ne s'occupe pas de lui, puisque dans ce genre de rapport plutôt exclusif à la mère, l'enfant peut difficilement supporter les manques ou les absences. Du moins, c'est comme cela que, très souvent, le déviant sexuel la perçoit et la décrit. Or c'est cette image de la mère qu'il généralise à toutes les femmes : ou bien il entretient un rapport de dépendance affective, ou bien il refuse tout investissement et cherche à détruire l'objet d'amour. Dans la perversion, ces deux comportements sont liés.

Dorothy Dinnerstein, dans son livre *The Mermaid and the Minotaur*, parle abondamment de ce rapport malsain où la mère s'occupe entièrement et presque exclusivement des besoins de l'enfant, sans la participation active du partenaire masculin. L'organisation sociale, avec ses lois, fait en sorte que la femme n'a d'autre choix que de rester au foyer, et cet arrangement entre les deux sexes serait la cause de tous les maux, y inclus l'auto-destruction éventuelle de la race humaine. Pour Dinnerstein, l'engagement de la mère envers l'enfant se prolonge beaucoup trop longtemps, l'enfant ne la quittant à peu près pas. Or ce qui est dangereux pour lui, ce sont les sentiments divisés qu'il éprouve envers elle, à cause de la continuité entre elle et la nature puisque, dans son univers, elle est une représentation de la nature et du non-Moi.

En effet, la mère est à la fois corps pour la jouissance et la satisfaction, monde envahissant pour l'enfant, mais en même temps, corps comme interdit, comme non-Moi, comme entité séparée, en tant que « je » extérieur à soi. Le « je » de la mère est alors conservé de façon ambiguë dans la tête de l'enfant qui doit s'identifier à ce « je » symbiotique pour construire le sien. Un tel rapport à la mère le conduit à s'identifier davantage au père qui représente l'idéal de liberté, l'idéal d'un « je » extérieur à soi, indépendant, la mère représentant plutôt la somme des frustrations dont il faut s'éloigner, qu'on doit haïr, mépriser, soumettre. En somme, il faut que l'enfant réussisse à intégrer des sentiments d'ambivalence à l'égard de sa mère, des sentiments qui suscitent parfois la colère. Or, comment y parvenir si, comme dans la perversion, l'enfant n'accède jamais aux limites de son corps ?

Toujours selon Dinnerstein, tout le système des lois masculines (ou de l'arbitraire de la loi) fait en sorte que ce lien intime entre la mère et l'enfant persiste et dure toute la vie. L'homme se fait Loi pour maintenir le rapport à la mère permanent. Il a organisé le réel et fait en sorte que l'enfant naisse de plus en plus démuni au plan intellectuel et moteur, de plus en plus handicapé en

quelque sorte, dans une société qui évolue trop rapidement et qui exige de lui, pour qu'il s'adapte à ses systèmes de plus en plus compliqués, un effort intellectuel souvent au-delà de ses capacités. Cette situation politique résulte d'un effort pour contrôler le monde afin de mieux anticiper le réel, et elle implique la soumission de la mère aux tâches essentielles à la vie. Cela permet à l'homme de conserver l'objet d'amour le plus longtemps possible, et de demeurer l'enfant comblé qu'il a déjà été, satisfaisant ainsi grandement le désir pervers. Dans le cas de la petite fille, la mère, lui servant de modèle, participerait au projet social sans remettre en question l'édifice masculin, satisfaisant elle-même un besoin d'appartenance ou d'attachement symbiotique (ou lesbien) à la mère.

Aujourd'hui, cette forme de rapport aux parents restreinte à la mère est grandement problématique parce qu'elle empêche, d'une part, l'enfant de se séparer de sa mère et, d'autre part, la mère de se poser comme sujet féminin. C'est pourquoi je la qualifie de « *sein-biotique* ». Elle nous apparaît symbiotique après coup seulement, à partir du moment où la mère a manifesté un désir de femme, désir d'être reconnue comme unique et indépendante. Cette symbiose constitue le mal du siècle. Dans ce genre de rapport, l'enfant n'a pas les ressources pour s'engager seul dans la vie. Il est forcé de ne plus quitter la mère, avec qui il ne fait qu'un. La mère devient alors envahissante. Toute mère qui voudrait se poser en tant que femme, comme Sujet, dans un espace bien à elle, et comme entité séparée, deviendrait extrêmement menaçante pour l'enfant qui dépend d'elle pour sa survie. En outre, dans un lien symbiotique, il n'y a pas de Demande. Le seul moyen de conserver une mère qui voudrait se poser comme entité séparée serait dès lors la force. Car dans le cas d'un rapport symbiotique, la mère n'est plus impossible. Elle est toujours disponible, toujours présente. Dans le concret, cela pourrait peut-être se révéler une des sources de la violence faite aux femmes, le sujet pervers n'étant pas étranger à cette violence. Car, en fait, ce dont il essaie de se débarrasser, c'est du pouvoir féminin sur lui, le pouvoir dont il était dépendant avant même d'être en mesure de juger lui-même.

Les rapports structurants

Les rapports structurants, ceux d'un tiers, donnent la possibilité à l'enfant d'échapper à la mère. Dans notre culture, ce qui vient mettre une limite à la jouissance entière et totale de l'enfant pour la mère, c'est le père. Le père est là en tant que *signifiant* cette perte. Il offre à l'enfant un espace bien à lui pour représenter cette perte de jouissance. Cet *Autre* espace est *symbolique*. L'enfant fait ainsi son entrée dans le langage. Et la première parole qui vient confirmer cette perte à l'enfant est la détermination de son sexe.

La différence des sexes n'intervient pas dans l'étape préœdipiale de la maturation, où se complaît l'enfant dont on dit que l'activité est perverse. Elle apparaît après coup, avec le symbolisme qui vient confirmer la différence des sexes. Pour ces derniers, dans notre culture, le processus est le même : ils

acquièrent très tôt le langage, et de la même manière. Ce qui toutefois les distingue est symbolique. Car l'appartenance à un sexe symbolise une perte, celle de l'autre sexe, elle symbolise la perte de jouissance. En vous déterminant comme homme ou femme, la culture (ou le langage) fait de votre corps un manque impossible à satisfaire totalement et immédiatement, puisque l'autre sexe est extérieur à vous.

C'est ainsi que le symbolique détermine le champ du désir, en lui créant un espace. Mais ce qui détermine le sujet dans le champ de son désir, c'est le signifiant ou le père. Le signifiant arrête la jouissance, pose les limites du sujet. S'il s'agit d'un signifiant, c'est parce que cette perte (ou cet inter-dit : les limites du sujet) oblige l'enfant à passer par la parole pour obtenir l'objet de satisfaction. Elle signifie son entrée dans le langage, dans le symbolique. D'où l'idée que c'est le langage finalement qui impose cette limite au corps, limite du Moi. La parole vient donc se substituer au manque comme représentant du discours. Elle instaure le désir, dans une parole que le père offre à l'enfant à la place de l'objet manquant. C'est pourquoi il est la première métaphore (métaphore phallique ou imago du père) qui ouvrira la porte à tous les autres signifiants du langage pour assurer le manque et instaurer symboliquement le désir.

Ce nouveau lien avec le père est très significatif pour l'enfant, étant donné que la mère demeure toujours essentielle à la vie. C'est pourquoi le signifiant qu'il impose à l'enfant est ce qui lie les gens entre eux. Le passage de l'imaginaire au symbolique en Occident est ce glissement de l'autorité maternelle à l'autorité paternelle, passage nous délivrant du lien exclusivement maternel ou du monde effrayant et dangereux, tel que le décrit le déviant sexuel qui veut être libéré de son mal et intégrer le monde des adultes et de la différence. Car, paradoxalement, nous sommes libres devant les multiples choix offerts par la société, en acceptant inconditionnellement une forme d'autorité, ce qui instaure le respect dans l'ordre social, impose une limite à notre corps et nous fait connaître une certaine résistance au contact de l'autre. Sans quoi nous restons asservis à notre corps, sans résistance, esclaves, dominés par le monde pulsionnel.

C'est pendant la période d'impuissance motrice de l'enfant que le père apparaît dans le décor comme *signifiant* la limite, l'aidant ainsi à assumer une perte, un manque. Il est une *présence* symbolique (déjà nous sommes dans le langage) qui représente (accès à la re-présentation) une *absence*, ou plutôt qui vient confirmer l'absence de la mère. Il est menaçant non pas en tant que présence formelle (cette présence est plutôt rassurante), mais parce qu'il rappelle une perte : celle de la mère. « La mère n'est pas pour toi, elle est pour moi ! », dit-il à l'enfant dans son comportement avec la mère. Ce tiers vient mettre fin au rêve de l'enfant de posséder l'exclusivité de la mère. La présence du père s'impose donc comme premier signifiant et empêche l'accès direct à la mère, à la satisfaction immédiate et totale, et à la jouissance absolue. Mais il donne en outre à l'enfant un outil indispensable pour sa survie : le langage. Car la

séparation d'avec la mère est une menace de mort, une mort que l'enfant arrive à contrôler par le seul fait du langage.

Une société patriarcale s'organise par alliance. Dans le concret, la présence du père est signifiée à l'enfant par la parole de la mère. Pour être père légitime, et reconnu comme tel, il doit être dit à l'enfant par la mère. Le Nom du Père est ainsi donné à l'enfant pour signifier une perte : celle de la mère et de la jouissance totale. Voilà donc pourquoi il a pour fonction symbolique d'enlever la mère à l'enfant et de préparer l'enfant à un devenir plus autonome pour qu'il puisse faire son unité en dehors d'elle. Or, cela n'est possible que par la présence du père signifiée à l'enfant. Sinon, l'enfant maintiendra un lien symbiotique à la mère, il conservera un mode d'actualisation pervers, refuge idéal pour fuir l'angoisse du réel. Car le seul sujet qui a besoin d'un tel lien est le sujet pervers, qui se fait Loi pour éviter l'arbitraire de la Loi et la menace du père. Il s'offre lui-même à la mère à la place du manque que le père instaure par le symbolique. En se faisant le phallus, en prenant la place d'un père inadéquat et « incapable » (ce qui ressort souvent du discours féministe), c'est-à-dire en se faisant l'objet du manque à combler, ou encore en érotisant le symbolique, il comble lui-même le manque et empêche ainsi la séparation d'avec la mère. Ayant bien aperçu la menace du père, celle de perdre l'objet d'amour privilégié, il l'a contournée en se faisant symboliquement l'objet du manque. Il vient ainsi combler le Désir dans le champ de l'Autre. Il se fait Autre, convaincu qu'il est l'objet du Désir de l'Autre.

Par conséquent, la détermination du sujet pervers est essentiellement due à une peur exagérée de perdre l'objet d'amour, ce qui rend permanent le rapport d'intimité vécu par l'enfant à l'égard d'un seul et unique parent : la mère. Par la suite, la mère (complice) et le père (artisan) n'offrent plus à l'enfant la chance de se détacher du lien maternel pour ne plus jouir de la mère, qui maintient et encourage la dépendance du petit animal humain à cause de la domination masculine qui l'a elle-même soumise. C'est pourquoi, dans une société patriarcale où l'homme s'est fait loi, le devoir de mère ne s'arrête pas à nourrir le rejeton humain. Pour soutenir le patriarche, la mère doit également être disponible chaque fois que le besoin se fait sentir. Elle doit voir à satisfaire tous les besoins pressants de l'enfant, c'est-à-dire combler tous les manques. Ce que je qualifie d'apport féminin, c'est précisément ce rapport d'assujettissement que dénonce l'intervention féministe en espérant offrir d'autres possibilités de discours à la place du manque. Cette intervention est non seulement une conséquence directe du discours pervers à cause de l'assujettissement de la femme dans le scénario pervers, mais elle est nécessaire afin de permettre une re-structuration des rapports humains dans le respect et le partage.

Le sujet esthétique

Le discours féministe comprend deux niveaux simultanés de discours sur l'homme. L'un, *agressif*, est celui d'une libido qui cherche à connaître, comprendre, établir des différences et des similitudes entre les sexes, apprécier,

rejeter, nier, ou maîtriser tout ce qu'il y a d'homme dans l'homme. L'autre, *politique*, revendique une nouvelle forme de partage permettant à la femme d'occuper un espace symbolique et culturel bien à elle. Cependant, cette amorce d'espace symbolique est, nous le verrons, celle d'un sujet davantage esthétique, plus spontané, sur lequel la femme espère construire quelque chose d'inédit, comme lorsque nous regardons un tableau ou une pièce de théâtre et que les mots ne nous viennent pas immédiatement.

Cette ambition féminine est légitime. Toutefois, il ne faudrait pas que ce dit de femme, créant un espace féminin pour le désir de femme, néglige les moyens que l'homme utilise pour fuir l'angoisse d'une séparation possible, empêchant toute fusion réelle. En effet, pour l'homme moderne, le réel n'est pas impossible. Et c'est là son erreur. Il utilisera la force, surtout s'il est menacé par un espace autre pour le Désir qui ne se dit pas et qui lui est tout à fait inaccessible et qui, par surcroît, neutralise son effort de fusion infantile. Or, pendant cette période de transition entre un choix matriarcal ou patriarcal, j'entends le discours féministe comme un pronostic défavorable, du moins temporairement, à l'avènement d'un nouveau pacte entre les sexes ou même à un dépassement possible des sexes. Il ne faut pas minimiser les conséquences de ce discours qui vient en quelque sorte neutraliser le projet social actuel. Car, dans les faits, l'homme voit ses plans contrariés par l'arrivée massive de la femme sur le marché du travail dont il s'était réservé l'exclusivité. La femme participe maintenant au projet social en s'imposant, en occupant une place et en se créant un espace bien à elle. Ce qui, encore une fois, est légitime. Mais quelles sont les conséquences de ce phénomène pour la survie et le bien-être de l'espèce, qui a commencé avec le mouvement féministe mais qui n'est pas nouveau dans l'histoire de l'humanité ? En d'autres mots, comment seront gérés les rapports humains dans un climat social de plus en plus compétitif, dans lequel le tiers est absent, voire exclu complètement ?

La femme, exclue depuis trop longtemps, et pour les bénéfices de l'homme, par le signifiant, s'impose au système politique phallocentrique en excluant, dans un premier temps, le père : le Nom du Père. En s'y opposant et en n'introduisant plus ce tiers, elle laisse l'enfant sans limite pour contenir son monde intérieur et pulsionnel, sans défenses. Il n'accède pas à l'unité de son corps pour affronter le monde pulsionnel, pour se créer un espace bien à lui afin de gérer ses émotions. Dans un deuxième temps, le discours féministe introduit dans notre système politique une nouvelle forme de pensée pour contrer le signifiant et ouvrir ce système. Il crée ainsi un écart, faisant une place au sujet féminin, ouvrant la porte au sujet esthétique. Comme le dit si bien Danielle Bergeron, « le féminisme a projeté l'insu d'un savoir intuitif d'une transformation des pulsions pour un nouvel espace féminin sur l'avant-scène de l'histoire sociale pour en organiser la mise en scène politique, dans une prise de parole exprimant les ambitions et les rêves des femmes pour une société nouvelle. Le mouvement des femmes a redonné à celles-ci les moyens d'une réappropriation de leurs corps, non pas en tant qu'entité biologique

limitée à la reproduction, mais comme lieu du sujet du désir ». Un peu plus loin, elle ajoute : « À ce hors-sens habitant le corps féminin qui vient comme jouissance, qui déborde les limites du sexuel et qui n'est pas réductible au discours usuel, le féminin offre une voie de symbolisation, un mode esthétique de présentation. » (Bergeron, 1990, p. 161-162).

Contrairement au symbolisme actuel, lorsque la femme se pose comme sujet, elle le fait comme sujet esthétique. Elle prépare la venue d'un nouveau symbolisme. En poussant ce raisonnement à l'extrême, nous pouvons dire qu'elle se pose d'une façon plus immédiate, et non plus médiatisée. Elle veut éviter le tiers qui l'empêche de s'émanciper, puisqu'il est menaçant autant pour elle que pour lui-même. Ce que la femme fait en réalité, c'est qu'elle s'op-*pose* d'une façon plus spontanée, dans un élan de créativité, à la rigueur du symbolisme actuel. Elle bouscule ainsi tout le discours préétabli sur le monde, éliminant ce qui pouvait être anticipé et rassurant. Elle ouvre de nouveaux horizons, ceux d'un réel angoissant que l'homme avait réussi à contrôler. L'exemple de l'époux enragé qui tue sa femme et ses enfants, et qui s'enlève lui-même la vie après son crime, semble découler directement de cette perte de contrôle. D'où la question suivante : tout discours, toute tentative pour se rapprocher de l'être esthétique afin de renouer avec le symbolisme sont-ils possibles sans que les rapports entre les hommes et les femmes ne se détériorent davantage ?

Le succès de cette entreprise n'est pas envisageable à court terme, mais néanmoins nécessaire pour la survie de l'espèce. Et c'est en cela que l'apport féministe est important. Il faut introduire un nouveau tiers. Car dans l'hypothèse où la femme se poserait d'une façon plus spontanée, sans la présence d'un tiers s'interposant entre l'enfant et cette présence de femme, beaucoup trop rapprochée dans le rapport que l'enfant entretient actuellement avec elle, *comment dire quelque chose sur ce sujet femme ?* Comment l'enfant peut-il prendre une distance par rapport à la mère pour parler d'elle ? Or, s'il n'y a pas moyen de décrire ce changement ni de le concevoir, ni de faire sa propre unité en s'éloignant du corps maternel, tout le système politique et social s'écroulera devant un réel inconnaissable ou inaccessible. Et chacun fera sa propre loi, comme dans la perversion, et la violence deviendra encore plus généralisée.

Cependant, il n'y a pas de changements sans heurts. Je pense l'avoir mis en évidence en faisant le rapprochement avec les perversions et la sexualité morcelante d'un tel sujet qui, devant le débordement de sa sexualité, tel un drogué avide de sensations fortes, perd le contact avec la réalité. Aussi, en attendant que l'orage passe, je souscris à l'idée de la créativité d'un nouveau symbolisme, et je persiste à croire que pour réussir à penser autrement, il faut laisser parler la femme, se laisser entraîner dans ce monde nouveau pour lequel on aura besoin d'un symbolisme renouvelé afin de renouer avec le désir d'être et de retrouver le goût de vivre. En attendant ce jour, d'autres hommes (sans doute des hommes nouveaux) qui, eux, savent faire « jazzer » la nature, trouveront peut-être eux-mêmes une solution à la violence faite aux femmes.

Références

Bergeron, Danielle, « Le féminin, un espace autre pour le désir », *Santé mentale au Québec*, 1990, XV, I, 145-164.

Dinnerstein, Dorothy, *The Mermaid and the Minotaur. Sexual Arrangements and Human Malaise*, Harper & Row, New-York, Hagerstown, San Francisco, London, 1976.

Fernandez-Desjardins, Anita, Légaré, Gilles et Paquette, Renée, « Un espace à construire pour le désir... », *Santé mentale au Québec*, 1990, XV, 2, p. 149-156.

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

Lacan, Jacques, *Le séminaire, Livre I, Les écrits techniques de Freud, (1953-1954)*, Texte établi par Jacques-Alain Miller, Éditions du Seuil, Paris, 1975.

Lacan, Jacques, *Le séminaire, Livre II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la pratique de la psychanalyse*, Texte établi par Jacques-Alain Miller, Éditions du Seuil, Paris, 1978.

Lacan, Jacques, *Écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 1966.

Mitscherlich, A., *Vers la société sans pères. Essai de psychologie sociale*, Gallimard, Paris, 1963.

Socarides, Charles W., *The Preœdipal Origin and Psychoanalytic Therapy of Sexual Perversions*, International Universities Press, Madison, 1988.

Weil, Simone, *Premiers écrits Philosophiques*, dans *Œuvres Complètes*, édition publiée sous la direction d'André A. Devaux et de Florence de Lussy, Éditions Gallimard, 1988.

Document généré le 11 août 2020 09:51

Philosophiques

L'amitié, la société et la femme

John R. Gallup

Les femmes et la société nouvelle
Volume 21, numéro 2, automne 1994

URI : https://id.erudit.org/iderudit/027283ar
DOI : https://doi.org/10.7202/027283ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

Découvrir la revue

Citer ce document

Gallup, J. R. (1994). L'amitié, la société et la femme. *Philosophiques*, *21* (2), 417–431. https://doi.org/10.7202/027283ar

Résumé de l'article

Notre objectif est de montrer comment les principes mis de l'avant par Aristote, dans sa théorie de l'amitié, pourraient contribuer à l'avènement d'une société meilleure autant pour les femmes que pour les hommes.

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1994

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

PHILOSOPHIQUES, VOL. XXI, NUMÉRO 2, AUTOMNE 1994, P. 417-431

L'amitié, la société et la femme

par

John R. Gallup

RÉSUMÉ : Notre objectif est de montrer comment les principes mis de l'avant par Aristote, dans sa théorie de l'amitié, pourraient contribuer à l'avènement d'une société meilleure autant pour les femmes que pour les hommes.

ABSTRACT : Our aim is to show how Aristotle's theory of friendship is a contribution to the coming of the good society for women as well as for men.

1. Introduction : Le rôle de l'amitié dans la société

1.1 La vie humaine et le besoin de l'amitié

Puisque ce colloque propose une discussion sur les femmes et la société nouvelle – et que j'ai la conviction que l'amitié humaine a un rôle important à jouer dans l'amélioration de la société actuelle – je présenterai un survol rapide de la nature de l'amitié telle que dégagée par les techniques d'observation appliquées à un monde existentiel et réel. Ces techniques, découvertes par Socrate, furent continuées par Platon et aussi par Aristote, qui fut pendant sept ans l'élève, et pendant dix ans, le collègue de Platon.

J'utiliserai les techniques de définition qu'emploie finement Aristote dans les livres VIII et IX de son *Éthique à Nicomaque*, où l'égalité et les caractères distincts des êtres humains mâle et femelle sont rediscutés à travers les analyses de la définition de l'amitié et de son rôle dans la vie humaine. Ces textes aident à mieux comprendre maintes observations fines sur l'amitié, que l'on trouve éparpillées dans divers textes littéraires d'autres cultures mais, de manière spéciale, dans les écrits du célèbre écrivain français Antoine de Saint-Exupéry. Cette tradition met en valeur l'égalité des individus en tant qu'êtres humains adultes, conscients et de bonne volonté.

Saint-Exupéry ne peut concevoir la société de demain sans deux ingrédients : l'amitié et la connaissance. En effet, comme l'a dit le Petit Prince : « Je cherche des amis. [...] J'ai des amis à découvrir et beaucoup de choses à connaître. » Apparemment, connaître est au-dessus de savoir. J'ai bon espoir

que nous ne sommes toujours pas insensibles aux reproches que le renard fait à certains êtres humains :

> On ne connaît que les choses que l'on apprivoise, dit le renard. Les hommes [et les femmes] n'ont plus le temps de rien connaître. Ils achètent des choses toutes faites chez les marchands. Mais comme il n'existe point de marchands d'amis, les hommes n'ont plus d'amis. Si tu veux un ami, apprivoise-moi[1] !

Même aujourd'hui dans notre société de consommation, ni l'amitié, ni la justice légale ne sont des produits achetables. Et il semble qu'il n'y aura pas de société nouvelle MEILLEURE s'il n'y a pas un effort plus grand d'apprivoisement de l'autre pour se faire des ami(e)s et bâtir la justice sociale. Les êtres humains doivent s'engager à s'apprivoiser. Atteindre la fin qu'est l'amitié et atteindre les fins de la justice sociale sont deux activités différentes qui doivent se compléter pour exister.

1.2 La vie humaine et la justice légale

Comme il est facile de l'observer, une société moderne et complexe exige une grande diversité non hétéroclite mais hétérogène dans les fonctions à remplir. Ces rôles sont fixés, en partie, par des lois positives provenant d'un système légal temporairement en vigueur. Cependant, avant que l'État ait commencé à faire ses lois, les communautés moins complexes se formaient suivant les besoins de chaque groupe et suivant les décisions des individus du groupe dans le but d'atteindre la survie commune. Certaines de ces décisions ont été transformées en habitudes et mœurs acquises avant de devenir formellement des lois. Comme conséquence, une partie de la vie du citoyen moderne est dirigée et systématisée par les lois positives héritées du passé.

1.3 Une partie de la vie est dirigée par la loi positive

Entre la vie civile des citoyens et des citoyennes et leur vie privée, il y a un écart. Le succès de la vie individuelle dépend de la manière de vivre sur les deux côtés de cette limite. Toute la vie de l'individu ne doit pas être dominée ou circonscrite au-dedans des restrictions de la loi positive d'un État particulier. La vie privée se trouve à un autre niveau; elle est nécessairement prélégale.

Ceci est vrai pour deux raisons. Tout d'abord, la raison d'être de la loi positive est d'aider les gens à augmenter la justice entre les citoyens selon ce qui est leur dû en tant que citoyens; mais la loi positive les attend souvent avec un juge mandaté pour trancher le point en litige. Chaque cas d'injustice est apte à être jugé selon une loi qui, étant faite pour la majorité des cas, est générale, même si dans une situation donnée l'application littérale causerait une plus grande injustice. Alors, le juge devrait appliquer le principe d'équité, en interprétant l'intention du législateur. Voilà deux aspects différents qui

---

1. Antoine de Saint-Exupéry, *Le Petit Prince*, édité dans *Œuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1957, p. 470-471. L'ouvrage fut publié pour la première fois à New York, en février 1943, pendant la guerre.

rendent la vie concrète très compliquée : i) La loi positive ne peut jamais garantir la justice pour tous les citoyens; la loi positive ne peut que viser l'atteinte d'un bien commun partagé par la plupart des citoyens. En conséquence, l'État devrait mieux prévoir le mécanisme secondaire d'équité afin de compenser les éléments d'injustice imbriqués dans la loi positive. ii) Cependant, on ne peut remédier à toutes les situations injustes même par la voie du principe de l'équité. La réalité est trop complexe puisque les lois positives sont toujours faites par tel État particulier, qui existe de manière limitée dans l'espace et dans le temps, et puisque même si les lois sont faites pour atteindre le bien commun, elles ne peuvent viser qu'un bien commun *particulier* à tel État particulier. Le mouvement féministe est né de la nécessité que les lois positives soient assujetties à des révisions constantes. Mais puisque les forces gouvernementales sont intrinsèquement archaïsantes, elles restent attachées comme des grippe-sous au pouvoir acquis, parce que formalisées et concrétisées par la loi, et elles sont lentes à changer les lois, même quand les lois sont devenues désuètes, pour ne pas dire injustes, pour une nouvelle génération de citoyens.

La deuxième raison pour l'importance de cette vie prélégale repose sur le fait que dans leur vie les individus n'ont pas besoin tout simplement de la justice, mais aussi de l'amitié. Dans la vie, l'amitié est à la justice légale, ce que la qualité est à la quantité. Étant *par sa nature* fort différente de la justice, l'amitié est un de ces besoins non négligeables de la vie, qui est, malheureusement, trop facile à négliger. Pourquoi ? Parce qu'elle ne peut jamais être contrôlée ni dirigée par les facteurs de rationalisation et de quantification si essentiels à la fabrication des lois justes. Quand les États essayent par leurs lois positives de contrôler l'amitié, des effets désastreux s'en suivent[2]. C'est l'amitié qui délimite le pouvoir limité de l'État. Si l'amitié n'existait pas, le pouvoir de l'État serait un monstre déchaîné, nécessairement totalitaire, pour ne pas dire férocement tout-puissant. Dans cette veine de pensée, Aristote a observé :

---

2. Dans le roman *1984* de George Orwell, l'amour sexuel avec la liberté de tomber amoureux est présenté comme l'élément destructeur de l'État totalitaire. Voir Michel Lavoie, « Premier fondement du pouvoir totalitaire : l'opposition Femme/Homme dans 1984 de George Orwell », dans *Les Cahiers du GRAD*, n° 3, *Misogynie, sexisme, féminisme : Images Ambiguës*, Faculté de philosophie, Université Laval, 1989, p. 105-126. En effet, c'est la liberté de l'être humain individuel manifestée à travers l'amour, qui est l'ennemie perfide pour l'État totalitaire. La liberté personnelle manifestée à travers l'amitié est encore plus perfide, car la liberté de l'amitié est liée à la recherche de la vérité. En effet, l'État ne peut jamais posséder la vérité. Seuls les individus peuvent la posséder ! Dans sa nature profonde, l'État est là seulement pour pourvoir les individus des moyens qui permettent de continuer dans la prise de possession de la vérité. La temporalité de l'État, liée à son incapacité à posséder la vérité, fait que, quand il est dirigé par les hommes imprudents, il devient une bête, un animal sans raison.

> On pourrait même aller jusqu'à dire que c'est l'amitié qui est le lien des États, et que les législateurs s'en occupent[3] avec plus de sollicitude encore que de la justice. La concorde des citoyens n'est pas sans ressemblance avec l'amitié; et c'est la concorde avant tout que les lois veulent établir, comme elles veulent avant tout bannir la discorde, qui est la plus fatale ennemie de la cité. Quand les hommes [les êtres humains] s'aiment entre eux[4], il n'est plus besoin de justice. Mais ils ont beau être justes, ils ont encore besoin de l'amitié[5].

1.4 Encadrée par l'amitié, la vie trouve sa juste valeur

Pour rester fidèle à sa méthode de comparaison qui vise une compréhension complète du comportement humain, Aristote introduit un rapport mesure/mesuré entre l'amitié et la justice. Cette comparaison, qui semble étrange, m'a stimulé à présenter cet essai : « L'amitié, dans chacun de ces États ou gouvernements, règne dans la même mesure que la justice »[6]. Cette comparaison qualitative mais scientifique présuppose une analyse de la justice déjà présentée au livre 5; et elle permet de faire ressortir les ressemblances et les différences entre la nature et l'importance relative des deux. Certes, Aristote est à la recherche de la preuve de la vérité que nous « avons beau être justes, nous avons quand même besoin de l'amitié ». Pour le présent essai, cette analyse est présumée déjà faite.

2. La découverte de la définition de l'amitié

2.1 L'amitié est composée de trois éléments d'égalité

La recherche d'Aristote a révélé que l'amitié est composée de trois éléments qui se situent respectivement au niveau 1) de la nature commune des individus; 2) de la connaissance; et 3) de la bonne volonté.

2.2 L'égalité au niveau de la nature humaine

L'amitié implique l'existence actuelle de deux êtres amicaux : la *coexistence* réelle d'au moins deux êtres naturels physiquement distincts[7]. Évidemment, il n'est pas question d'amitié, par exemple, entre moi et mon ombre, ni entre moi

---

3. Aujourd'hui, il écrirait peut-être : *devraient s'en occuper* !
4. Dans sa note 4, p. 312, J. Barthélemy Saint-Hilaire commente : « Admirables doctrines, qui semblent devancer déjà le christianisme, et qu'Aristote emprunte aux enseignements de son maître », Aristote, *Morale d'Aristote*, Livre VIII, chap. 1, trad. par J. Barthélemy Saint-Hilaire, Paris, Durand, 1856. J'utilise cette traduction de préférence à celle de Tricot, car elle respecte mieux en plusieurs passages l'esprit d'Aristote au sujet du rôle que joue la connaissance sensible dans l'amitié humaine.
5. *Ibid.*, chap. I, p. 311 [Bekker, 1155 a22-28], traduit par J. Barthélemy Saint-Hilaire, Paris, Durand, 1856.
6. *Ibid.*, chap XI, p. 350 [Bekker, chap. 13, 1161 a10-11].
7. Cette section semblerait tricotée de banalités, mais ce qui est important est la coordination totale; une comparaison facile serait de regarder les ingrédients banals d'une recette, qui, une fois bien mélangés, donnent un gâteau extraordinaire.

et une statue de moi ! L'ombre, c'est une absence de réalité; et la statue, un produit de l'art. Entre deux êtres matériels, il existe des rapports, des relations, d'inégalité ou d'égalité. On constate facilement l'inégalité entre moi et mon ombre, entre moi et ma statue, qui rend l'amitié impossible même si j'aime mon ombre ou la belle statue de moi-même.

Les êtres humains sont de par leur nature dotés de cinq caractéristiques réelles dont il faut tenir compte pour exposer la sorte d'égalité requise pour l'amitié. En rabâchant les soi-disant banalités connues, à savoir, que nous, les êtres humains, sommes 1) des substances matérielles, 2) des vivants, 3) aussi des animaux, qui sont dotés 4) de la capacité de parler et de raisonner, et 5) d'une sexualité féminine ou masculine, nous avons un cadre adéquat pour poser cinq questions dont les réponses fraient le chemin à la recherche. En bref, quelle sorte d'amitié réelle peut relier les êtres humains 1) avec les autres êtres naturels non vivants, 2) avec les autres êtres vivants, 3) avec les autres animaux, 4) entre eux et 5) entre eux en tenant compte de la distinction sexuelle ?

Pour la première des cinq questions, il faut répondre que nous aimons les êtres matériels, mais pas par un amour d'amitié. L'argument que les meilleurs *amis* des êtres humains sont les biens matériels, c'est seulement une métaphore poétique, n'est-ce pas ? En effet, nous sourions en écoutant les paroles d'une chanson américaine, chantée par Marilyn Monroe et d'autres, *Diamonds are a girl's best friend* : nous y reconnaissons une métaphore qui rend sensible au fait que les vrais amis doivent être fiables et durables. L'égalité seulement au niveau le plus général de notre nature matérielle n'est pas l'égalité sur laquelle se fonde l'amour par amitié. Nous aimons les choses matérielles inanimées surtout comme moyens utilitaires ordonnés à une fin du sujet qui est soi-même. On vendra ses amis les diamants, quand on aura besoin d'argent pour acheter de quoi manger.

Le royaume des plantes est composé des substances matérielles vivantes fonctionnant selon les trois capacités : 1) de se nourrir, 2) de croître pour devenir adulte, et 3) de reproduire d'autres individus de la même espèce. Par le biais de ces trois fonctions qu'ils possèdent aussi, les êtres humains jouissent d'une plus grande égalité avec les plantes qu'avec le monde minéral. Les plantes occupent une grande place dans notre vie. Ainsi la culture la plus nécessaire aux hommes, c'est l'*agri-culture*. Aucune société ne peut survivre sans la culture de sa nourriture. Nous nous occupons des plantes surtout comme de grands moyens de nous nourrir. Nous les aimons, parce qu'elles sont bonnes à manger. Nous les aimons, mais *quand nous les mangeons pour survivre, nous les détruisons*. Ça, ce n'est pas l'amour par amitié. L'amitié n'est pas destructrice de l'ami. Par ailleurs, même quand nous cultivons souvent des plantes avec amour, attention et affection, il n'y a pas de réciprocité de connaissance et d'affection.

Quand, à ce moment, nous parlons des animaux, nous respectons le sens scientifique et traditionnel de ce mot tel qu'utilisé en zoologie depuis les Grecs : à savoir qu'un animal est une substance matérielle vivante ayant

comme caractéristique déterminante au moins un organe requis pour faire des actes de connaissance sensible selon le toucher. Par cette connaissance sensible, les animaux, les hommes inclus, peuvent d'abord mieux chercher leur nourriture tandis qu'au contraire les plantes entrent en contact et assimilent leur nourriture sans en prendre connaissance. Donc, pour tous les animaux, la connaissance sensible est d'abord et restera nécessairement une activité utile pour protéger la survie de l'individu et, à long terme, l'espèce. Selon l'ordre d'une progression vers le mieux, la connaissance comme activité propre à certains êtres vivants a réussi à se faire intérioriser ou intégrer comme découlant d'une capacité inhérente à leur nature.

L'homme est un animal précisément parce qu'il possède la condition minimale de la connaissance sensible par le toucher, mais il possède beaucoup plus, à savoir toute la gamme des cinq sens externes et des quatre sens internes, qui s'achève avec le pouvoir estimatif animal et son trésorier, la mémoire du passé. Ces deux dernières puissances apportent la connaissance de ce qui est bon ou mauvais pour le sujet vivant qui est appelé à protéger sa vie et sa santé[8]. Par ailleurs, c'est l'importance primordiale du sens du toucher qui fonde le besoin de donner et de recevoir, par le contact physique, de l'affection. Chez les êtres humains, l'amitié inclut toujours la connaissance et l'affection sensibles.

Quand selon le proverbe on dit que *le chien est le meilleur ami de l'homme*, on reconnaît le fait que les deux êtres se connaissent, se reconnaissent, s'aiment, et partagent de manière visible de l'affection. Nous constatons de manière spéciale que le degré d'égalité des hommes avec les autres animaux est plus intense qu'avec les plantes, ou avec les substances matérielles non vivantes. Leur nature essentielle est plus identique, et cette identité réside dans la connaissance sensible et le besoin de donner et recevoir l'affection. Néanmoins, puisque la reproduction sexuelle apparaît déjà chez certaines plantes et se retrouve dans la plupart des espèces animales, il est clair que le rapport entre la sexualité et la connaissance est un rapport accidentel[9], pour ne pas dire, étrange. Cependant, le problème sexuel chez les êtres humains se noue autour du lien entre la connaissance sensible tactile et le plaisir du

8. C'est par cette phrase que je rattache tout ce qui est important dans les découvertes de Freud à la tradition aristotélicienne. Freud a redécouvert ce qui, au moyen âge, s'appelait la *vis æstimativa* ou *cogitativa*, le pouvoir estimatif du bien et du mal biologique. Il est connu que Freud avait suivi un cours sur la logique d'Aristote.

9. C'est ici que nous retrouvons la grande difficulté pour celui qui fait du besoin sexuel le besoin le plus fondamental chez les êtres humains. Il n'est le besoin fondamental d'aucun autre être vivant. Toutes les théories de l'amitié tournent nécessairement autour de ce problème. Et il faut une méthodologie de travail sans failles pour trouver la bonne réponse.

contact sexuel. Le lien, accidentel et réel, ouvre la porte à des problèmes réellement épineux.

Finalement, parmi les êtres vivants qui sont des animaux, il y a les humains, ceux qui sont dotés de poumons, d'un larynx, mais surtout d'une langue assez déliée pour être capable de prononcer une série indéfinie de consonnes et de voyelles. En plus d'un besoin d'utiliser des sons vocaux comme signes naturels, ils doivent organiser et inventer divers signes conventionnels. Parmi ces symboles, les plus remarquables sont les mots par lesquels nous manifestons non seulement notre connaissance et nos émotions sensibles, mais aussi notre connaissance intellectuelle et notre capacité de raisonner[10]. L'homme est la seule espèce animale capable d'être bilingue, transcendant partiellement l'esclavage des signes naturels qui domine et retient les autres animaux !

Tous les êtres humains sont dotés essentiellement des capacités intellectuelles invisibles. Et c'est dans la différence spécifique qui sépare l'homme des autres espèces d'animaux que nous retrouvons le fondement de l'égalité qui rend l'amitié une chose possible. La vraie amitié ne peut exister qu'entre les êtres qui jouissent de la connaissance intellectuelle et de sa suite, la volonté libre[11].

2.3 La connaissance mutuelle et l'égalité au niveau de la connaissance

L'amitié n'est pas simplement basée sur une nature; elle est liée au comportement humain, à des actes de connaissance. Les Grecs avançaient dans l'analyse des égalités requises, en constatant que les êtres humains doivent *se connaître mutuellement.* Chaque ami doit sentir et savoir que l'autre est son ami. L'ignorance n'est pas admise. L'amitié, comme activité de connaissance, embrasse des connaissances sensibles avec certaines affections qui en découlent aussi bien que la connaissance intellectuelle. Tandis que l'amour

---

10. À cause de la structure grammaticale du verbe français, le mot *raisonner* signifie de manière systématique soit *être momentanément en train de raisonner* soit *avoir la capacité de raisonner même si on n'est pas en train de raisonner.* Raisonner implique, d'abord, l'activité de compter et aussi de s'en rendre compte. L'être humain est le seul animal *comptable,* capable de compter et de s'en rendre compte. En utilisant le mot *comptable,* je voudrais rappeler le fait que le mot latin *ratio* (nom d'action, dérivé du verbe *reor, reri, ratus sum)* d'où dérivent les mots *raison* et *raisonnable,* signifie l'activité ou la capacité de compter. Bien raisonner, bien compter, se rendre compte correctement, ce sont des activités des êtres humains qui peuvent mettre les parties ensemble, réussir la formation de touts cohérents et finalement évaluer cette cohérence.

11. Comme il est facile de l'observer, la contrariété mâle-femelle ne constitue jamais des espèces biologiques; en effet, c'est une contrariété qui arrive en dehors de – et à côté de – la classification selon les différences essentielles constituant l'une ou l'autre espèce. Il arrive que certains êtres sexués sont des plantes, et d'autres,

sexuel ou passionnel peut être unilatéral (en effet, prise d'un tel amour, une personne peut même vouloir forcer l'autre à l'aimer, contre sa volonté), l'amitié n'est pas comme ça.

Chaque être humain a son monde intérieur et vit la vie voilée de ses développements émotionnel et cognitif intérieurs. Nous avons chacun nos rêves et désirs secrets. Dans l'épanouissement de l'amitié, les amis sont attirés tranquillement à faire la révélation de leurs secrets intérieurs. Sans cela, ils ne se connaissent pas suffisamment bien. La vraie amitié veut atteindre une égalité de connaissance, pas nécessairement une égalité entre les savoirs.

Comme l'a remarqué Alexandre Manzoni[12], un des plus grands bonheurs de cette vie, c'est l'amitié; l'un des bonheurs de l'amitié, c'est d'avoir à qui confier un secret. Révéler aux autres ses secrets, c'est dire ses vérités aux autres. Ce niveau d'analyse fait comprendre que l'amitié est une propriété qui se loge chez les animaux qui sont capables de chercher, de posséder et de dire la vérité. De manière spontanée, on n'accepte pas comme amis ceux qui nous mentent ni ceux qui ne gardent pas nos confidences. Il ne faut pas dire nos secrets à n'importe qui, mais seulement à ceux à qui on fait confiance. La confiance, présupposant l'existence de la vérité, voilà une autre propriété imbriquée dans l'égalité amicale.

2.4 La bonne volonté envers l'autre comme à un autre soi : l'égalité au niveau de la bonne volonté

Chez tous les animaux, la connaissance est suivie de l'une ou l'autre des deux réactions émotionnelles possibles. Si la chose connue est estimée bonne par tel animal, la suite émotive est celle d'un amour, d'une attirance vers l'objet, d'un désir de le posséder et d'une jouissance spéciale dans sa présence; par contre, si la chose connue est estimée mauvaise pour et par lui, la suite émotive est celle de la haine et de la fuite de sa présence. La chose évaluée comme bonne l'attire. De plus, chez les êtres humains, la volonté est attirée vers les choses évaluées comme bonnes. Et dans l'amitié, le partage de la vérité est vu comme bon. Cependant, les choses qui nous attirent comme un moyen utile pour une

---

des animaux. Un être mâle peut être seulement une plante, ou un animal, et si c'est un animal, un être doté seulement de la connaissance sensible ou, en plus, de la capacité d'une connaissance universelle. Qu'un être humain soit un mâle est, selon un sens réel du mot, accidentel. Cependant, cet accident appartient à la catégorie de la substance, car les organes sexuels sont les *parties intégrales substantielles* du corps vivant. Ce n'est pas un accident tel que la quantité ou la qualité. C'est pourquoi le mot *femme*, en contraste avec le mot *femelle*, signifie un être qui est essentiellement un être humain comportant des spécifications (accidentelles à la nature spécifique, mais requises pour la génération) quant à la nature des parties intégrales corporelles. La recherche moderne ne peut rien ajouter à l'analyse fine apportée sur ce problème par Aristote, *Métaphysique*, livre 10 (ou I), chap. 9, [Bekker 1058a29-b25] sauf le fait que la distinction sexuelle se trouve *aussi* chez certaines plantes supérieures.

12. Dans son roman *Les fiancés* (chap XI).

fin, forment le domaine de la plupart de nos rapports sociaux. Le maître de maison cherche, comme un moyen, un homme-à-tout-faire. Le directeur d'une compagnie cherche les êtres humains compétents pour atteindre ses propres fins. De manière tout à fait morale, la volonté d'un être humain est attirée vers d'autres personnes comme vers des moyens utiles en vue d'une fin. Mais le fondement de l'amitié ne se trouve pas là, car dans ces cas-là, l'autre est subordonné et est traité comme un inférieur par le premier. En effet, dans une société complexe, la diversité des tâches à accomplir entraîne des inégalités dans les rangs sociaux. La seule manière par laquelle un être humain peut être attiré par un autre de manière égale, c'est d'aller vers lui comme vers un autre soi, un égal. Mais puisque je ne suis pas un moyen par rapport à moi-même, mon amour de moi-même, est un amour vers un être comme vers une fin. Donc, aimer un autre comme un autre soi, c'est l'aimer comme une fin, avec toute la dignité que cela comporte. La bonne volonté requise pour l'amitié, c'est l'amour envers un autre être humain, l'amour envers un être attirant, comme seulement une fin peut attirer. Par contraste, une cause efficiente tire, elle n'attire pas; et elle peut même tirer de manière violente tandis que la fin ne peut que nous attirer. L'attraction de la cause finale n'est jamais violente. Et dans l'amitié, deux êtres s'attirent comme des biens qui sont des fins. L'amour de l'amitié se réalise sous la condition que chaque ami qui aime est aussi aimé comme une fin. Dans cet amour, l'ami aime l'aimé sans se subordonner à lui comme s'il était un moyen à une fin. Cet amour découle d'actes libres des deux côtés. C'est pourquoi il est quelque chose hors du pouvoir de l'État, voire destructeur de l'État tyrannique. La vraie amitié prélégale sera constructrice et en quête de justice sociale.

L'amour passionné ou sexuel ne trouve pas là sa juste place; il se trouve à côté de ça. Un tel amour traite l'autre comme un moyen en vue d'une fin. Il trouve son complément dans la connaissance selon le sens du toucher et le plaisir que cela procure. Le regard sexuel est aussi subordonné au sens du toucher, comme un moyen à une fin. Pour mieux comprendre que l'amitié est différente, on peut adapter en les paraphrasant les paroles célèbres de Saint-Exupéry : « Les amis ne sont pas ceux qui se regardent les uns les autres, mais ceux qui regardent dans la même direction »[13]. Regarder dans la même direction, c'est la métaphore poétique par laquelle Saint-Exupéry indique l'égalité entre les amis qui s'aiment. L'amour par amitié ne s'identifie pas avec l'amour sexuel, il est antérieur au cadre contraignant de la contrariété sexuelle. Aimer

13. « Liés à nos frères par un but commun et qui se situe en dehors de nous, alors seulement nous respirons et l'expérience nous montre qu'aimer ce n'est point nous regarder l'un l'autre, mais regarder ensemble dans la même direction. Il n'est de camarades que s'ils s'unissent dans la même cordée, vers le même sommet en quoi ils se retrouvent. » Antoine de Saint-Exupéry, *Terre des Hommes*, dans *Œuvres*, *op.cit.*, p. 252.

par amitié peut coexister avec, ou exister indépendamment, de l'amour sexuel[14].

2.5 Les trois éléments de la définition réunis

L'amitié, une qualité que les êtres humains peuvent acquérir et développer sans cesse[15], implique l'intégration de trois égalités, dont l'une est au niveau de la nature humaine présupposée dans les sujets[16] aptes à posséder la qualité amicale, et les deux autres sont au niveau des activités de l'intelligence et de la volonté qui entrent en activité réciproque. Du point de vue de l'art de définir, le genre est : « qualité acquise par un être humain en rapport avec un autre être humain »; la première différence : « ayant une connaissance réciproque (égale) »; la dernière différence : « ayant une bonne volonté réciproque (égale) »[17].

Aimer par amitié, ce n'est pas aimer d'un amour situé essentiellement dans la matérialité de l'être et de la survie biologique. Cette activité présuppose plus que l'élément fondamental de la possession de la même nature vivante. Dotée évidemment de la connaissance sensible et des émotions, l'amitié humaine doit être chaleureuse. Elle exige une curiosité envers d'autres humains et cherche une connaissance intellectuelle en toute bonne volonté. Elle fait développer une connaissance mutuelle, de plus en plus égale; et elle pousse la volonté des amis à se laisser attirer l'un par l'autre comme par une fin. Tandis que la science cherche le savoir *universel*, l'amitié vise à connaître l'individu qui peut connaître la vérité sans nécessairement être un homme de savoir.

Dans un sens, on ne peut que s'aimer soi-même. Ça ne veut pas dire que l'on aime seulement soi-même. Mais l'amour que l'on a pour soi-même est la mesure de l'amour que nous avons envers les autres. Si donc une personne s'aime, il arrive qu'elle peut s'aimer bien ou mal. La qualité, la manière de s'aimer soi-même est la mesure de la disponibilité à se faire des amis. Car si l'on s'aime mal, on s'empêche de traiter l'autre comme un égal.

---

14. Évidemment, une théorie de l'amitié basée sur les principes de Freud, principes qui sont de plus en plus mis en doute par la recherche scientifique, ne pourrait accepter une telle thèse.
15. Elle est même nécessaire pour le plein épanouissement de la personnalité de l'individu. Cet aspect n'est pas étudié dans cet essai.
16. Selon l'art de la définition, le genre provient de la nature humaine, donné par les lois de l'hérédité aux individus qui agissent. La nature humaine est donc une condition nécessaire préalable, un catalyseur qui permet que les actes de connaissance et de volonté fonctionnent en respectant la liberté de l'autre.
17. Dans une autre discussion étrangère à notre but précis, il faudrait en plus observer les différentes espèces d'amitié.

Dans un livre exceptionnel sur l'amitié, *Les chemins de l'amitié*[18], le psychologue et auteur français Ignace Lepp commence son étude du besoin humain de l'amitié en s'opposant à la description de la nature humaine proposée par Jean-Paul Sartre, que l'homme serait essentiellement un être esseulé[19]. D'après lui, l'esseulement consiste dans le fait qu'un être humain *n'est capable ni d'aimer ni d'être aimé.* Il est incapable d'aimer un autre ou lui-même tout seul; incapable d'être aimé par un autre ou par lui-même. Cet être qu'est l'être humain n'est ni sujet ni objet d'amour. La nature de l'homme, ainsi stérilisé, ou châtré, par la double absence de la puissance active et passive, est incapable d'aimer et incapable d'être aimé. Selon ce point de vue, chaque être humain est ainsi, (pour ceux qui veulent voir clair), son propre enfer avant d'être un enfer pour l'autre. Voilà ce que serait la nouvelle société des hommes et des femmes sans l'amitié. Selon une autre image, quand deux êtres humains sont face à face, ils sont comme deux miroirs cassés s'opposant dans la noirceur. Le néant de l'intériorité, en effet, c'est quelque chose d'esseulant et de désespérant !

3. L'activité principale de l'amitié : parler ensemble

Il apparaît étrange de le dire, mais l'activité principale de l'amitié semble être celle de se parler l'un à l'autre. Se parler exige à la fois une distance et un respect, car il faut aussi écouter. L'analyse de cette activité exigera beaucoup de temps. Qu'il suffise de dire que parler implique dans ce contexte la tâche délicate de ne pas mentir, de ne pas briser la confiance et de connaître profondément l'autre soi qui n'est pas encore suffisamment connu. Peut-être que notre colloque est un exemple d'amitié : nous sommes tous venus partager des idées comme pour poser des gestes amicaux, comme des philosophes[20] qui

---

18. Le titre du premier chapitre suggère le problème : *Solitude et déracinement de l'homme moderne.* On y lit : « C'est probablement parce que certains philosophes et leurs disciples ne connaissent que ce genre d'interminables discussions, dans une salle de réunion ou autour d'une table de café, sur la politique, la littérature et l'art, qu'ils croient devoir affirmer l'impossibilité de l'homme de sortir de son esseulement. C'est parce que l'être humain est capable d'aimer et d'être aimé que l'esseulement ne constitue point la fatalité de notre condition dans le monde ». Ignace Lepp, *Les chemins de l'amitié,* Paris, Grasset, 1964, p. 27.

19. ESSEULÉ, *p.p.* et *adj.* Qui est seul, abandonné. V. DÉLAISSÉ, ISOLÉ, SEUL, SOLITAIRE. *Jeune fille esseulée dans un coin du bal.* « Mais comme elle [Madeleine] était la seule, dans son endroit, qui n'eût pas du tout souci d'elle-même, elle se trouvait bien esseulée et s'ennuyait beaucoup, sans trop connaître la cause de son ennui. » (G. Sand, *François le Champi,* II, p. 37). dans *Le Robert,* Tome 2, Paris, 1966, p. 645.

20. Basé sur le grec, ce mot pourrait être élégamment remplacé par un mot construit sur la manière française de former les mots : *aime-sagesse.* Comme le grec, le français forme souvent les mots à partir d'un verbe suivi par son complément, par exemple, *casse-cou, coupe-papier.* L'activité première de l'*aime-sagesse* est d'aimer la sagesse et par la suite de s'employer à la chercher et à la posséder selon ses possibilités.

aiment parler et partager leurs secrets avec d'autres êtres humains. Je crois que les êtres humains sont capables d'aimer et d'être amis, même si la réalisation n'est pas toujours facile. Je tiens à respecter l'égalité que nous avons en tant qu'êtres humains, qui sont accidentellement et existentiellement séparés, ou distanciés les uns des autres, en tant que mâles et femelles. Nous avons tous des vérités à rechercher, à découvrir ensemble, et à partager. L'une d'elles, c'est la priorité de notre nature humaine commune d'où découle la dignité de notre sexualité individuelle. Un ami doit parler avec son ami comme avec un égal, car si la finalité principale du langage humain est de permettre à chaque être humain, à chaque personne, de se parler d'abord à lui-même, il faut *a fortiori* aussi être capable de parler à l'autre comme à soi-même. La carapace de l'égoïsme malsain est de parler à un autre comme à un inégal, un inférieur.

Cependant, parler est toujours une activité entourée par le silence. Il faut assez de silence pour écouter la parole et la méditer; aussi est-il évident que chaque phrase est précédée et suivie d'un silence. Comme l'essentiel invisible, l'amitié dure, et peut même se manifester à travers les périodes de silence aussi bien que de conversation. Les amis reprennent sans gêne la conversation rapidement, même après un long intervalle de silence ou d'absence. Le silence est amical ou froid selon la chaleur de l'amitié, et l'ami prend plaisir à la présence même de l'ami quand il ne parle que métaphoriquement par sa présence physique.

4. Son plaisir principal : prendre plaisir à la présence de l'autre

Selon les analyses d'Aristote, posséder les grands moyens pour atteindre activement la fin de l'homme, c'est posséder les vertus. La fin de l'homme, le bonheur, comporte comme propriété le plaisir. Le plaisir de l'amitié est intense; donc pour trouver la place juste de l'amitié dans le schème moral, il faut avoir un critère pour juger si le plaisir inhérent dans l'amitié est celui propre aux moyens ou à la fin. Se faire des amis exige des efforts parfois pénibles; se faire vraiment des amis nous oblige à devenir de plus en plus justes, courageux, tempérants et prudents. Voilà pourquoi l'amour nous force à agir de manière juste, ce qui implique des dépenses d'énergie parfois très grandes. Le curieux de la position d'Aristote, c'est qu'un être humain ne peut rester ni juste, ni prudent, ni courageux, ni tempérant pendant longtemps sans être entouré par les amis. On doit pratiquer les vertus pour se faire des amis; on doit aimer les amis pour s'encourager dans la pratique des vertus. Mais l'amour de la fin est la source qui inspire l'amour des moyens. C'est le plaisir de la vraie amitié qui nous assure le système de protection pour agir comme un bon citoyen[21]. Une société stable

21. Il faut pointer un doigt réprobateur vers ces aristotéliciens qui exposent la théorie morale sans une longue discussion sur la place de l'amitié comme le seul milieu où les êtres humains peuvent se développer moralement et correctement. Pas d'amitié, pas de société stable !

exige la confection de lois de plus en plus justes, que les citoyens sont légalement obligés de suivre, mais par sa liberté interne l'amitié devance, dépasse et entoure les restrictions légales imposées aux citoyens pour atteindre la fin immédiate de l'État.

Pour mettre à sa juste place le plaisir que l'amitié nous procure, il faudrait le comparer au plaisir auquel l'homme a accès à cause de l'existence des biens matériels non vivants, des êtres vivants végétaux, des autres animaux, et finalement par l'utilisation des autres êtres humains. Mais selon le rapport de moyens-fin, nous avons vu que les êtres humains doivent respecter certains droits d'infériorité et de supériorité envers d'autres humains. Au-dedans et au-dehors de ce rapport, il y a nécessairement place pour que les humains se voient comme des égaux.

Il y a donc lieu de contraster deux égalités qu'implique la liberté humaine. Il y a, d'un côté, une égalité légale toujours à protéger par les lois. Il me semble que c'est cette égalité légalisante que Saint-Exupéry a raillée dans *Citadelle* :

> Dans ta liberté tu heurtes le voisin et il te heurte. Et l'état de repos que tu trouves c'est l'état de billes mêlées quand elles ont cessé de se mouvoir. La liberté ainsi amène à l'égalité, et l'égalité amène à l'équilibre, qui est la mort[22].

> [...] Je ne fonde point le respect de l'homme sur le partage de provisions dans une égalité haineuse [...] Tu trouveras l'égalité, une fois la marche inutile, à l'heure de la mort, quand Dieu engrange[23].

Il y a, de l'autre côté, une égalité qualitativement différente, celle de l'amitié. Plus riche, plus fondamentale, elle est dans un sens plus facile à maintenir et dans un autre plus difficile. Cette égalité provient du fait que la nature a doté les individus d'une même nature spécifique. Donc elle découle évidemment de la loi naturelle, pas de la loi positive que les chartes de l'homme essaient d'exposer. Ce sont ces valeurs moralement plus fortes que les lois légales que les chartes essaient de défendre. En effet, il y a une liberté et une égalité naturelles plus réelles et durables que celles que l'État accorde, et dont les mauvais États peuvent empêcher la réalisation.

Néanmoins, même si son fondement est donné par la nature, la réalisation de l'amitié dans le vécu dépend des actes de connaissance et de bonne volonté que les individus posent.

Selon notre auteur grec, le plaisir propre à l'amitié se trouve devant l'existence de l'être aimé, mais surtout devant, et dans, la présence physique de l'ami. Aristote argumente à cet effet par une comparaison avec l'amour passionnel :

> Et de même que les amants se plaisent passionnément à voir l'objet aimé, et qu'ils préfèrent cette sensation à toutes les autres, parce que c'est en elle surtout que consiste et se produit l'amour, de même aussi les amis ne

22. A. de Saint-Exupéry, *op. cit.*, chap. XCII.
23. A. de Saint-Exupéry, *op. cit.*, chap. CXCVIII.

recherchent-ils pas par-dessus toutes choses à vivre ensemble ? L'amitié est une association; et ce qu'on est pour soi-même, on l'est pour son ami. Or, ce qu'on aime en soi personnellement, c'est de *sentir* qu'on est; et l'on se plaît à la MÊME sensation pour son ami. Mais ce *sentiment* n'agit et ne se réalise que dans la vie commune; et voilà comment les amis ont si fort raison de la désirer. L'occupation dont on fait sa propre vie, ou dans laquelle on trouve le plus de charme, est celle aussi que chacun veut faire partager à ses amis en vivant avec eux. Ainsi, les uns boivent et mangent ensemble; d'autres jouent ensemble; d'autres chassent ensemble; d'autres se livrent ensemble aux exercices du gymnase; d'autres s'appliquent ensemble aux études de la philosophie; tous en un mot passent leurs journées à faire ensemble ce qui les charme le plus dans la vie. Comme ils veulent vivre toujours avec des amis, ils recherchent et ils partagent toutes les occupations qui leur paraissent pouvoir augmenter cette intimité et cette vie commune. Tout instables qu'ils sont dans leurs affections, ils ne se communiquent que de mauvais sentiments; et ils se pervertissent d'autant plus qu'ils s'imitent mutuellement. Au contraire l'amitié des honnêtes gens, étant honnête comme elle l'est, ne fait que s'accroître par l'intimité. Ils semblent même s'améliorer encore en la continuant, et en se corrigeant.

5. L'amitié et la société : seule une société encadrée par l'égalité propre de l'amitié peut protéger les droits de la femme

Ma thèse est la suivante : La vie menée selon la loi positive trouvera sa juste valeur et son plein *épanouissement* seulement quand elle sera encadrée par un écosystème moral. Certes, la vie de citoyen doit être menée en respectant les droits et les obligations fixés par la loi positive, mais le citoyen suffisamment instruit comprendra que les lois sont toujours à renouveler et à améliorer. La loi positive n'existe jamais toute seule pour elle-même, étant seulement un moyen requis pour atteindre une certaine fin. Le prérequis pour vouloir obéir à la loi positive, c'est l'amour de la fin visée. Sans cet amour, la loi ne peut pas être librement acceptée par les citoyens; et s'ils la suivent sans amour, il la suivent par peur, donc comme esclaves accroupis devant un maître tyrannique. L'amour envers les moyens découle de l'amour préalable de la fin. Mais cet amour doit être fortifié par l'amitié.

Mais la dignité de la personne ne découle pas de la fin de l'État; elle la précède. Les citoyens individuels doivent aimer la fin de l'État comme un moyen d'atteindre, de respecter, d'aimer la dignité de la personne humaine. Voilà l'aspect moral que je voudrais appeler l'écosystème moral. La justice selon la loi positive ne peut être acceptée ni suivie sauf si elle est entourée, encadrée et subordonnée à la moralité où la volonté libre entre en jeu de manière responsable. Mais il y a plus : une distinction entre un système de moralité et un écosystème moral. Un système de moralité est incomplet, s'il ne prévoit pas la différence entre la fin d'un État particulier et l'amour de la personne individuelle, basé sur la dignité de la personne. L'écosystème moral commence avec l'amour qu'est l'amour de la dignité de la personne humaine, et ensuite il ouvre la porte à l'amitié. Quel rapport y a-t-il entre l'amour de la fin de l'État qui existe pour le bien commun des citoyens, et l'amitié qui peut exister entre les êtres humains ?

Cet écosystème moral est l'amitié entre les êtres humains. L'écosystème moral, dont l'existence est facile à observer, c'est celui où les êtres humains utilisent les moyens divers pour atteindre leurs fins diverses, avec la conscience de vouloir agir, et agir de manière juste. La justice, la soif de la justice, et la difficulté d'être juste surgissent chaque fois que les humains forment des sociétés pour atteindre une fin commune. C'est toujours l'amour de la fin des humains, lesquels nous attirent pour se servir des moyens humains pour l'atteindre. Où donc l'amitié se place-t-elle dans le rapport des moyens sociaux et de la fin sociale ? Vraisemblablement, l'amitié fait partie intégrante de la fin de chaque être humain, et partie du bonheur de tous les êtres humains. Si la justice, entourée par la prudence, le courage, et la tempérance, est le moyen principal à employer pour atteindre le bonheur en société, l'amitié, comme situation où nous sommes de vrais amis, fait plutôt partie intégrante de la fin de l'homme. N'est-il pas vrai qu'il n'est jamais permis d'utiliser ni l'amitié ni l'ami comme un moyen en vue d'une fin ? Voilà, d'après moi, la position dégagée par les Grecs, et de manière éclatante par Aristote, que je propose comme considération toujours actuelle.

6. Conclusion

Sans faire d'effort pour encourager entre les êtres humains le développement d'amitiés qui devancent toutes les obligations en justice, il est difficile d'améliorer les démarches qui visent l'amélioration de nos systèmes de justice légale et la réduction des injustices entre les êtres humains, qui sont inévitablement des êtres sexués.

Si ces considérations sont valables, il sera nécessaire de laisser une place primordiale à l'amitié dans la vie saine et normale des hommes et des femmes dans le développement des stratégies que les mouvements féministes seront appelés à inventer dans le but d'améliorer les lois positives entachées par un excès d'injustice établie. En effet, chaque individu a des propriétés et des qualités qui sont antérieures aux droits et privilèges acquis par les lois positives. Autrement dit, si la transformation de certaines lois mal faites et source d'injustice est un médicament à prescrire, la contre-indication de cette médication, dont il faut être conscient, sera le danger de tomber dans un excès de légalisme. Un légalisme excessif brisera ou diminuera les possibilités du développement des vraies amitiés entre femme et femme, femme et homme, et homme et homme. En effet, un excès de lois positives deviendrait toujours un dragon déchaîné, une bête totalitaire destructrice de l'amitié.

Document généré le 11 août 2020 09:52

Philosophiques

Les revendications féministes dans le champ religieux québécois : bilan et prospective

Marie-Andrée Roy

Les femmes et la société nouvelle
Volume 21, numéro 2, automne 1994

URI : https://id.erudit.org/iderudit/027284ar
DOI : https://doi.org/10.7202/027284ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

Découvrir la revue

Citer ce document

Roy, M.-A. (1994). Les revendications féministes dans le champ religieux québécois : bilan et prospective. *Philosophiques*, *21* (2), 433–440. https://doi.org/10.7202/027284ar

Résumé de l'article

Les femmes engagées dans l'Église constituent les piliers de la vie ecclésiale mais restent des sujettes mineures dans cette institution qui ne leur reconnaît pas, dans les faits, un statut d'égalité avec les hommes. Depuis plus de vingt ans, elles revendiquent des transformations : elles veulent participer à la rédaction des discours officiels, obtenir de meilleurs conditions de travail, mettre de l'avant l'usage du langage inclusif dans les liturgies. Ces femmes, qui détiennent dans une proportion déplus en plus importante une formation en théologie, s'efforcent de conscientiser le clergé à la nécessité de développer avec elles des rapports égalitaires qui impliquent un véritable partage des pouvoirs et des responsabilités. Compte tenu du haut niveau de résistance au changement, il faudrait sans doute que ces femmes acceptent de désobéir à l'ordre clérical et qu'elles osent transgresser les règles de fonctionnement sexiste si elles veulent parvenir à mettre en place une ecclésia égalitaire.

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1994

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

PHILOSOPHIQUES, VOL. XXI, NUMÉRO 2, AUTOMNE 1994, P. 433-440

Les revendications féministes dans le champ religieux québécois : bilan et prospective

par

Marie-Andrée Roy

RÉSUMÉ : Les femmes engagées dans l'Église constituent les piliers de la vie ecclésiale mais restent des sujettes mineures dans cette institution qui ne leur reconnaît pas, dans les faits, un statut d'égalité avec les hommes. Depuis plus de vingt ans, elles revendiquent des transformations : elles veulent participer à la rédaction des discours officiels, obtenir de meilleurs conditions de travail, mettre de l'avant l'usage du langage inclusif dans les liturgies. Ces femmes, qui détiennent dans une proportion de plus en plus importante une formation en théologie, s'efforcent de conscientiser le clergé à la nécessité de développer avec elles des rapports égalitaires qui impliquent un véritable partage des pouvoirs et des responsabilités. Compte tenu du haut niveau de résistance au changement, il faudrait sans doute que ces femmes acceptent de désobéir à l'ordre clérical et qu'elles osent transgresser les règles de fonctionnement sexiste si elles veulent parvenir à mettre en place une ecclésia égalitaire.

ABSTRACT : Although women constitute the pillars in the ongoing life of the Church, their status is not equal to that of men and they play a secondary role in the institution. For at least the last twenty years, women have been demanding changes such as : the participation in the elaboration of official statements, the betterment of working conditions and the use of inclusive language in liturgical celebrations. Many women, who have a theological formation, endeavour to make the clergy realize the necessity of developing relationships of real equality. This implies a concrete division of power and responsability. Given the degree of resistance in the institutional Church, women may have to accept disobedience to clerical power, thus breaking the rules of a sexist functioning in order to establish an Ecclesia of equality.

Pourquoi traiter des revendications féministes dans le champ religieux ? Est-ce encore pertinent de s'intéresser à un champ qui a connu depuis trente ans une forte désaffection de sa clientèle ? À mon avis, l'étude de la question des femmes dans le champ religieux reste épistémologiquement importante

pour comprendre la situation des femmes dans notre culture. Escamoter le religieux en affirmant qu'il n'a plus de signification sociale c'est emprunter un raccourci qui produit une distorsion dans l'analyse de la situation des femmes dans la société québécoise actuelle. Je m'intéresse au champ religieux parce qu'il est un des lieux où se construisent les rapports hommes/femmes dans notre société, qui met de l'avant une lecture de ce que signifie être femme et homme aujourd'hui, qui génère, par sa symbolique organisationnelle et discursive, une représentation de la féminité qui imprègne l'imaginaire social.

1. Le statut des femmes dans l'Église

Entrons dans le vif du sujet. Peut-on discerner des revendications féministes dans le champ religieux catholique québécois ? Divers travaux tendent à le confirmer[1]. Mais, à entendre le discours des personnes impliquées à l'intérieur de l'organisation ecclésiale, il n'y aurait pas de revendications féministes. Il y aurait plutôt des souhaits, des recommandations, des attentes, des espérances, des souffrances, etc. qui sont énoncés par les femmes et que l'Église écouterait avec attention et bienveillance. Cette série de substantifs pour contourner presque systématiquement le mot « revendications » indique bien la présence d'un interdit autour de ce mot. Interdit parce qu'il n'est pas question de reconnaître l'existence de rapports de pouvoir, de rapports de force entre les personnes de cette institution. Il n'y aurait que des baptisés qui exercent des fonctions différentes, chacun selon sa vocation. Les clercs, détenteurs de l'autorité, n'auraient pas de pouvoir; en fidélité à l'appel reçu, ils rempliraient un service dans un esprit d'obéissance au successeur de Pierre.

Cette occultation des rapports de pouvoir a un impact considérable sur la compréhension qu'ont les femmes de leur situation à l'intérieur de l'organisation, sur le type de relations qui prévalent entre les hommes-clercs et les femmes-laïques et enfin sur les stratégies que ces dernières mettent en œuvre pour signifier leur aspiration à des rapports égalitaires. Le puissant interdit qui pèse autour de la reconnaissance des rapports de pouvoir, rend illégitime tout discours ou pratique de revendications des femmes dans l'Église. C'est pourquoi, très souvent, elles se contentent de formuler des souhaits.

Mais je ne soutiens pas par là que les femmes se soumettent toutes inconditionnellement au pouvoir clérical et qu'elles se complaisent dans la subordination. Je pense qu'il existe, chez une fraction importante des femmes directement engagées dans l'Église, une conscience de l'inégalité qu'elles vivent et une volonté de parvenir à des rapports différents. Mais la situation

1. Voir notamment les textes de Lise Baroni, « L'émergence créatrice des femmes engagées dans l'Église », *Femmes. Pour quel monde ? Dans quelle Église ?*, Ottawa, Conférence Religieuse Canadienne, 1985, p. 43-65, et Marie-Andrée Roy, « Les revendications des femmes dans l'Église », dans *Souffles de femmes. Lectures féministes de la religion*, Montréal, Éditions Paulines, 1989, p. 29-72.

des femmes dans l'Église est à la fois complexe et paradoxale. En effet, elles sont actuellement des milliers à travailler comme salariées et comme bénévoles dans cette organisation. Les enquêtes que j'ai effectuées pour ma thèse de doctorat et à l'intérieur de l'équipe de recherche d'Anita Caron[2] me permettent d'affirmer qu'elles jouent un rôle absolument indispensable dans l'Église. Elles ne se limitent pas à être des consommatrices des services religieux, elles constituent les piliers des organisations paroissiales et diocésaines. On les retrouve partout, en majorité d'ailleurs, dans des fonctions pastorales, liturgiques, administratives, caritatives et autres. Le travail qu'elles accomplissent est loin d'être inintéressant. Il fait appel à leurs qualités d'organisatrices, d'animatrices, d'éducatrices et d'administratrices, etc. Elles forment souvent des équipes de travail dynamiques, de plus en plus scolarisées. Ces engagements représentent, pour plusieurs d'entre elles, une manière de rompre avec l'isolement de la maison familiale, une possibilité de prendre la parole, d'acquérir plus de confiance en soi et de travailler en équipe.

Mais ces piliers de la vie ecclésiale restent des sujettes mineures dans une Église qui ne leur reconnaît pas, dans les faits, un statut d'égalité avec les hommes. Juridiquement, les femmes sont subordonnées aux clercs. Dans le cadre de leurs engagements, elles vivent, dans bien des cas, une véritable situation de domination et d'exploitation parce que le travail qu'elles accomplissent n'est pas reconnu à sa juste valeur et qu'elles sont fréquemment désappropriées des réalisations de ce travail. Exclues de toutes les fonctions sacrées, elles incarnent, individuellement et collectivement, le sexe féminin tentateur, le sexe pécheur dont il faut se distancier pour accéder au sacerdoce. Elles sont infantilisées au plan de l'agir moral. En effet, les autorités cléricales n'ont pas abandonné leur prétention à régir la conscience des femmes et à contrôler leur corps. Bref, l'aliénation des femmes dans l'Église est un fait irréfutable même s'il coexiste avec une pratique d'implication et d'engagement qui est loin d'être dénuée de sens.

2. Les revendications des femmes dans l'Église

Mais qu'elles sont ces revendications des femmes, car il s'agit bien de revendications même si elles portent des appellations qui tendent à occulter leur véritable nature ?

La revendication centrale qui traverse, depuis plus de vingt ans, l'ensemble des autres préoccupations des femmes dans l'Église catholique québécoise, c'est la reconnaissance de leur égalité avec les hommes, de leur statut de personne à part entière. Cette égalité, elles la veulent non seulement devant

2. Ma thèse a pour titre *Les femmes et le pouvoir dans l'Église. Le cas de l'Église catholique au Québec, de 1970 à nos jours*, Université du Québec à Montréal, 1992. L'équipe de recherche a publié, sous la direction d'Anita Caron, *Femmes et pouvoir dans l'Église*, Montréal, V.L.B. éditeur, 1991, 254 p.

Dieu, comme l'institution la leur reconnaît, mais également devant les hommes, c'est-à-dire dans les faits et gestes de l'organisation ecclésiale. Cette revendication insistante indique bien que des femmes sont conscientes de leur statut d'infériorité, qu'elles ne le considèrent pas comme légitime et qu'elles entendent bien le faire changer. En cela, elles font leur le grand principe qui anime le féminisme contemporain depuis plusieurs décennies.

La revendication pour l'égalité s'accompagne d'une série d'autres doléances qui suggèrent clairement que leurs formulatrices perçoivent la nécessité de traduire cette dite égalité dans la réalité concrète de l'organisation ecclésiale, que l'égalité implique l'accès à des fonctions comportant des pouvoirs et qu'il faut des moyens pour l'atteindre.

2.1 Pour une égalité effective

Afin de rendre tangible l'égalité, nombre de femmes revendiquent leur participation à la rédaction des discours officiels de l'Église, notamment ceux qui ont trait aux questions morales. Elles désavouent ainsi implicitement le discours de l'Église sur ce sujet. Elles se perçoivent comme des personnes moralement responsables capables de développer et de proposer une réflexion éthique signifiante.

De plus en plus de travailleuses dans l'Église entendent faire reconnaître leur égalité par l'intermédiaire des conditions de travail qui les régissent. L'augmentation continue du nombre de femmes à l'emploi de l'institution a pour effet de favoriser une plus grande formalisation des contrats de travail et le développement de réseaux de solidarité entre ces travailleuses. Mais, à notre avis, le respect des contrats de travail demeure encore très aléatoire et, dans bien des cas, soumis à l'arbitraire des employeurs locaux. Le principe même de l'égalité entre toutes les catégories d'intervenants (hommes-clercs et femmes-laïques) demeurera inaccessible tant et aussi longtemps que l'Église sera définie en termes hiérarchiques et masculins. Les réseaux de solidarité qui s'amorcent depuis quelque temps apparaissent assez fragiles et dépourvus de véritables moyens d'action pour exercer une influence significative.

Pour bien des femmes engagées en Église, l'égalité devrait également se traduire par l'usage du langage inclusif, notamment dans les liturgies. Elles sont parvenues à quelques avancées timides sur ce sujet. Aux « biens chers frères » des débuts des homélies s'ajoute maintenant la reconnaissance des « biens chères sœurs ». Mais la logique du langage inclusif devrait soulever des questions qui dépassent de beaucoup les quelques adaptations formelles consenties jusqu'ici. Elles devraient interroger le caractère exclusivement masculin de toute la hiérarchie. Pourquoi les expressions comme « prêtresse », « femme évêque », « cardinale » et « papesse » semblent-elles appartenir à la science-fiction ou à l'univers religieux païen ? L'usage du langage inclusif devrait susciter une confrontation avec le discours théologique sur le « Dieu dit de nos Pères », ce Dieu dont on a fait la quintessence du masculin. Bref, c'est

tout l'édifice hiérarchique et symbolique qui pourrait faire l'objet d'une remise en cause radicale. Mais il ne semble pas que l'on en soit là.

2.2 Des moyens pour y parvenir

Les moyens les plus fréquemment proposés pour faire avancer l'égalité sont, pour les femmes elles-mêmes, l'accès à une formation théologique et le travail de conscientisation du clergé.

Les femmes engagées en Église souhaitent fortement accéder à une formation théologique qui tienne compte de leurs besoins, de leurs aspirations, de leurs expériences. Elles ne veulent pas d'un instrument de cléricalisation des laïcs. Cette crainte n'est pas farfelue parce qu'il ne faut pas remonter très loin dans l'histoire pour découvrir que la théologie était un savoir réservé aux clercs. C'est seulement depuis quelque trente ans que les laïcs peuvent étudier la théologie à l'université. La présence de professeurs laïcs est donc encore plus récente et celle de femmes professeures demeure marginale même si, depuis quelques années, la clientèle étudiante est composée d'une nette majorité de femmes (plus de 60% dans certaines institutions).

L'Église a de plus en plus tendance à exiger que les personnes qu'elle embauche détiennent une formation théologique; en même temps, des diocèses, en concertation avec des centres universitaires, ont commencé à se doter de programmes de formation théologique qui s'adressent aux personnes impliquées dans leur diocèse. Dans certains cas l'employeur devient le formateur. Ce cumul des rôles peut soulever des interrogations sur le type de formation proposée. Enfin, les pressions de Rome ont tendance à s'accentuer ces dernières années pour préserver l'orthodoxie du discours théologique. Dans une telle conjoncture, le risque que la théologie devienne un instrument de cléricalisation des femmes semble fondé.

Quant au travail de conscientisation du clergé, il retient l'attention des intervenantes depuis très longtemps. Plusieurs, par exemple, réclament que des femmes soient associées à la formation des futurs prêtres. Elles pointent clairement la source des difficultés sans pousser la logique jusqu'au bout. Le célibat obligatoire et l'exclusion des femmes du sacerdoce font des prêtres une caste qui se définit en l'absence des femmes quand ce n'est pas à leur encontre. Cette même caste est par ailleurs appelée à travailler quotidiennement avec les femmes tout en s'en protégeant. Cet illogisme au plan des relations humaines peut engendrer bien des aberrations et constitue, à mon sens, une situation propice au développement de la misogynie. On comprendra que les quelques efforts consentis à la conscientisation du clergé ne peuvent pas extirper un problème qui a pour origine la contrainte au célibat et l'exclusion d'un sexe pour l'exercice des fonctions sacerdotales.

2.3 Le partage des pouvoirs

L'égalité signifie aussi, pour un certain nombre de femmes, la possibilité de partager des responsabilités, d'exercer des pouvoirs.

C'est autour de ce noyau central du pouvoir que se corse le débat. Le principe de l'égalité voudrait que les femmes puissent exercer, à compétence égale, des responsabilités à tous les paliers de l'organisation ecclésiale et qu'il n'y ait pas de discrimination fondée sur le sexe. Ce principe implique aussi l'accès à tous les ministères. Si un petit nombre de femmes défend cette idée, plusieurs hésitent à la mettre de l'avant. En fait le fameux débat égalité/différence a rejoint les femmes dans l'Église. Trois grandes tendances se dessinent alors.

Pour certaines, l'égalité constitue avant tout une question de principe qu'il faut faire reconnaître et appliquer dans toute forme d'organisation y compris dans l'Église catholique et ses ministères ordonnés. Ces femmes s'inspirent directement des arguments qui ont conduit les féministes égalitaires à revendiquer la place qui leur revient dans les partis politiques, les entreprises, etc. D'autres disent vouloir exercer un sacerdoce à la manière des femmes ou avoir des ministères qui leur sont propres. Ces ministères féminins qui, la plupart du temps, sont définis comme « non ordonnés » pourraient, je pense, recevoir la bénédiction de Rome. Cette instance se montre toujours désireuse de reconnaître et de valoriser la vocation spécifique de la femme pourvue qu'elle n'empiète pas sur le territoire sacerdotal. Certaines femmes soutiennent enfin que la promotion de la stricte égalité entraîne la reproduction de l'Église cléricale et masculine que nous connaissons; elles remettent en question le modèle masculin de l'organisation ecclésiale et la manière d'y vivre le sacerdoce. Elles ne veulent pas exercer de ministère sacerdotal tel que conçu actuellement par et dans l'Église telle qu'elle est aujourd'hui. Par ailleurs la formulation des alternatives demeure assez vague.

L'absence d'une vision partagée quant au statut et au rôle des femmes ne favorise pas l'avènement d'actions concertées en Église, voire la mise en place de réseaux de solidarité efficaces. La fragile quête de l'égalité semble encore plus compromise quand on examine les taux de satisfaction des travailleuses à l'emploi de l'Église. Même si les femmes sont exclues de nombreux postes de responsabilités, c'est dans une proportion très élevée (plus de 90%) qu'elles se déclarent assez et très satisfaites des tâches qu'elles exercent dans l'Église et du niveau de responsabilités qu'elles occupent[3].

3. Prospective

Sur ce terrain miné de contradictions, donnons quelques éléments de prospective.

Les revendications des femmes dans l'Église ont mis du temps à faire surface et suivent de quelques années celles des femmes dans la société civile.

---

3. Voir à ce sujet le rapport de recherche publié par Anita Caron et Marie-Andrée Roy, *Femmes, formation théologique et emplois*, Centre de recherches féministes, UQAM, 1992, 24 p.

Elles se modèlent assez souvent sur les revendications mises de l'avant par le mouvement social de libération des femmes. Cette situation nous indique comment les idées et les valeurs qui circulent dans le monde séculier parviennent à imprégner le monde religieux. C'est d'ailleurs en période d'intense activité du mouvement des femmes au Québec que les revendications des femmes dans l'Église ont reçu le meilleur accueil de la part des autorités ecclésiales. Dans la conjoncture actuelle les avancées apparaissent de plus en plus hypothétiques. Voici pourquoi.

Le concept utilisé de façon prépondérante dans l'Église pour évoquer les relations hommes/femmes est celui du « partenariat ». Il est mis de l'avant tant par des femmes engagées dans cette institution que par des clercs. Ce concept de partenariat est emprunté au monde des affaires et de la politique, qui s'en sert pour développer un nouveau type de relations de travail, favoriser l'implication de toutes les parties en présence et dynamiser leur organisation. Il s'agit d'un concept novateur, apparenté au libéralisme économique, mais singulièrement porteur de « vices cachés ». Je m'explique.

Le partenariat peut être juste et équitable quand il implique des partenaires qui ont les mêmes droits. Une association de partenaires inégaux ne constitue pas un partenariat mais un rapport de subordination, voire même d'exploitation. L'usage du terme « partenariat » peut suggérer l'idée d'égalité tout en consacrant dans les faits l'inégalité. C'est ce qui se passe dans l'Église. Il est difficile de revendiquer l'accès à un statut d'égalité, avec tout ce que ce concept implique, quand les femmes-laïques et les hommes-clercs sont censés avoir déjà mis en place un partenariat qui suppose l'harmonisation de leurs rapports.

Ce n'est pas tout. La force de l'Église catholique est aussi liée à sa capacité d'obtenir l'obéissance de ses membres à tous les échelons de son organisation. Les religieux font des vœux d'obéissance, les vicaires doivent « obéissance » à leur curé, le curé à l'évêque et l'évêque, lors de son intronisation, promet d'obéir au pape. Les femmes quant à elles, ont appris à obéir dès leur prime jeunesse. Cette règle de l'obéissance est profondément intériorisée. Elle semble avoir pour effet de déresponsabiliser les différents paliers de la hiérarchie cléricale. En effet, à chaque palier on refuse de prendre la responsabilité du problème et on soutient que la solution relève de quelqu'un d'autre. Le prêtre invoque son curé, le curé affirme que ce n'est pas de son ressort, l'évêque s'en remet au pape qui, lui, déclare que, devant Dieu, il ne peut pas accepter l'ordination des femmes.

Pour bon nombre des femmes impliquées dans l'Église, l'obéissance semble être un élément constitutif de leur féminité. Pas même nécessaire de faire de vœu, être femme cela veut dire obéir. Rappelons-nous ce qui est arrivé à la première qui a désobéi. Sur cette toile de fond, l'introduction de changements semble fortement compromise. De tels changements impliqueraient, de la part de ces femmes, une joyeuse désobéissance à l'ordre clérical, la perception de l'illégitimité du pouvoir exclusivement masculin, la transgression des

règles de fonctionnement sexistes. Or, tout est mis en place pour assurer l'immuabilité de l'ordre clérical dominant et la perpétuation d'une féminité faite d'abnégation héroïque et d'obéissance « volontaire » au Dieu tout-puissant.

Les Américaines ont bien montré comment le mouvement féministe fait face, depuis quelque temps, à un véritable « *backlash* ». Il semble qu'il en soit de même dans l'Église québécoise. Même si le mouvement des femmes dans l'Église est plus récent et d'ampleur nettement plus limitée, il apparaît déjà aux prises avec un certain « *backlash* ». Les structures mises en place pour assurer l'avancement de la situation des femmes, comme, par exemple, le Réseau des répondantes à la condition féminine, semblent connaître un certain essoufflement. Monte de plus en plus la rumeur cléricale qui dit sa lassitude devant les revendications des femmes. Les mouvements de résistance du clergé devant la nomination de telle ou telle femme à un poste de responsabilité se font de plus en plus fréquents, etc. Bref, après le temps de la tolérance, des *mea culpa*, vient celui de la relancée de l'autorité cléricale. Cette relancée coïncide avec la nomination d'évêques plus sensibles aux perspectives romaines.

À mon avis, on s'oriente donc vers un renforcement du pouvoir clérical masculin et vers une accentuation d'une attitude de domination à l'égard des femmes dans l'Église. Il existe bien ici et là quelques pratiques alternatives, des regroupements porteurs d'aspirations au changement mais, dans l'ensemble, on n'est pas parvenu à ébranler les fondements symboliques du pouvoir clérical ni à désamorçer le discours définisseur des femmes et de la féminité qui continue de prévaloir et de s'infiltrer dans les interstices des imaginaires. En même temps, les femmes sont de plus en plus nombreuses à travailler directement sous l'autorité de clercs comme bénévoles ou salariées. On n'a jamais eu une telle proportion de femmes laïques à l'emploi de l'Église et le phénomène est appelé à se maintenir pour un certain temps. Les conditions sont réunies pour que se reproduise la domination des femmes.

On pourrait toujours dire qu'une telle situation n'est pas grave et qu'elle ne concerne que les femmes engagées dans cette institution. On ne peut soutenir un tel point de vue que si on fait fi de l'influence du religieux dans notre société et de l'existence de rapports Église/État non négligeables.

Les idéaux d'égalité n'apparaissent pas voués à un avenir très prometteur dans l'Église. Et pourtant, il me semble que la discrimination sexiste qui fait structurellement partie de l'organisation ecclésiale devrait faire l'objet de la plus vive réprobation sociale. Si l'Église s'avisait d'être raciste dans le choix de ses futurs prêtres, elle serait vigoureusement dénoncée et avec raison. Mais elle pratique un véritable racisme fondé sur le sexe et on considère que cette situation ne regarde pas la société, qu'elle ne concerne que les membres de cette Église.

Document généré le 11 août 2020 09:52

Philosophiques

En hommage aux araignées... et aux femmes

Esther Rochon

Les femmes et la société nouvelle
Volume 21, numéro 2, automne 1994

URI : https://id.erudit.org/iderudit/027285ar
DOI : https://doi.org/10.7202/027285ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

Découvrir la revue

Citer ce document

Rochon, E. (1994). En hommage aux araignées... et aux femmes. *Philosophiques, 21* (2), 441–451. https://doi.org/10.7202/027285ar

Résumé de l'article

Le féminisme n'est pas le propos central de l'écrivaine, bien quelle reconnaisse en profiter. Après avoir présenté l'un de ses personnages féminins principaux, qui apparaît dans une série de romans, elle la compare à l'une des figures principales du bouddhisme tibétain, une femme qui atteignit l'état de Bouddha, le propos s'oriente ensuite vers une perspective utopique, utilisant le royaume mythique de Shambhala ainsi qu'une utopie présentée dans une oeuvre de l'écrivaine. Sur un ton joyeux et un peu embarrassé, la conclusion exprime de l'indifférence à l'égard d'une variété de sujets.

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1994

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

PHILOSOPHIQUES, VOL. XXI, NUMÉRO 2, AUTOMNE 1994, P. 441-451

TABLE RONDE DES ÉCRIVAINES

En hommage aux araignées... et aux femmes

par

Esther Rochon

RÉSUMÉ : Le féminisme n'est pas le propos central de l'écrivaine, bien qu'elle reconnaisse en profiter. Après avoir présenté l'un de ses personnages féminins principaux, qui apparaît dans une série de romans, elle la compare à l'une des figures principales du bouddhisme tibétain, une femme qui atteignit l'état de Bouddha. Le propos s'oriente ensuite vers une perspective utopique, utilisant le royaume mythique de Shambhala ainsi qu'une utopie présentée dans une œuvre de l'écrivaine. Sur un ton joyeux et un peu embarrassé, la conclusion exprime de l'indifférence à l'égard d'une variété de sujets.

ABSTRACT : Feminism is not the author's main concern or theme, though she profits from it. After introducing one of her main feminine characters, who appears in a series she wrote, she links her with a main figure of Tibetan Buddhism, who became a female Buddha. This is put in an utopian perspective, using the mythical kingdom of Shambhala as well as one of the author's books. In a tone both joyful and apologetic, the conclusion expresses indifference over a variety of topics.

Je m'étais présentée pour faire une communication suivie d'une lecture, munie d'un livre pour la lecture, d'un autre pour y puiser une citation et un encouragement, et d'une feuille sur laquelle j'avais écrit :

– Fém
– E h a A – titre conf
– AV ↓
– Y T
– Sh
– E d D – prés & lecture

M. Guy Bouchard, co-organisateur de ce colloque, m'a demandé, après la présentation, de faire parvenir le texte de ma communication, pour les Actes. Eh bien, ce texte, le lecteur vient de le lire.

Cependant, afin d'éclairer ceux pour qui ceci demeurerait obscur, je vais développer davantage. Je le ferai en me rappelant ce que j'ai dit, et en ajoutant des commentaires.

J'ai commencé par des remerciements. J'arrivais de Montréal et, sur la route, l'autobus de dix heures avait perdu un pneu; notre conducteur (de l'autobus suivant) a fait monter des passagers et l'autre conducteur. Celui-ci a raconté toutes sortes d'histoires le long du chemin, c'était distrayant. Ensuite, j'ai traversé les centres d'achats de Ste-Foy, allant vers l'université Laval. Dans celui qui est le plus près du campus, il y avait une exposition de dessins d'Edgar P. Jacobs, comprenant de nombreux croquis de planches de bandes dessinées. On pouvait voir comment il avait travaillé, concevant chaque page comme une œuvre ayant son mouvement, sa tonalité, ceci indépendamment du texte ou de la couleur. Je ne m'attendais pas à me trouver nez à nez avec quelque chose d'aussi beau. Ensuite, de l'autre côté de la rue, j'ai emprunté un joli sentier dans le bois, débouchant à côté de la résidence des jeunes filles, puis j'ai fait mon chemin sur le plateau battu des vents, pour me retrouver au lieu de la rencontre. Tout ceci étant agréable et varié, des remerciements me semblaient de mise.

Fém

Sous cette abréviation de féministe se place une remarque : lors de l'annonce du colloque, vu que ma communication se plaçait avec celles de Louky Bersianik et d'Élisabeth Vonarburg, dans son annonce le journal *Le Devoir* avait parlé de nous comme d'écrivaines féministes. J'ai tenu à rectifier que, pour ma part, une ou un féministe est quelqu'un qui fait avancer concrètement la cause des femmes, que j'étais honorée d'un tel qualificatif, sans toutefois voir en quoi je le méritais.

E H a A — titre conf

En Hommage aux araignées, noté E H a A sur ma feuille, est le titre de mon premier roman. Le titre de ma communication (titre conf), déterminé au téléphone avec Guy Bouchard, était « En Hommage aux araignées — et aux femmes ». Lors de la communication[1], je me suis sentie tenue d'expliquer brièvement ce titre, comme suit. J'écris des livres dans lesquels se trouvent des personnages féminins. Parmi ces livres, *En Hommage...*, pilonné depuis une dizaine d'années mais réédité dans sa version jeunesse, *L'Étranger sous la ville*. Parmi ces personnages...

1. Comme dans le titre, p. 207.

AV↓

Parmi ces personnages, donc, Anar Vranengal (notée ici A V), qui a douze ans et est apprentie sorcière dans ce texte, et qu'on retrouve dans les deux autres livres de la série, *L'Épuisement du soleil* et surtout *L'Espace du diamant*. La petite demoiselle de douze ans est en fait protagoniste et narratrice d'*En Hommage...*; de plus, au cours des trois livres je l'ai suivie, m'identifiant souvent à elle. (Je m'identifie presque toujours à mes personnages, hommes, femmes ou autres, comme je l'ai écrit en 1980 dans le numéro 3 de la revue de science-fiction québécoise *Imagine...*; cependant, lors de la communication j'ai omis cette précision, pour des raisons qui seront examinées plus loin). Au cours d'une quinzaine d'années de rédaction, j'ai eu le plaisir de voir Anar Vranengal s'épanouir comme sorcière en bonne et due forme, réussissant des choses qui me sembleraient à moi impossibles.

J'ouvrirai ici une parenthèse. Tandis que je donnais ma communication, j'avais l'impression que la salle frissonnait chaque fois que je prononçais ce mot de sorcière, sans doute parce qu'il a été utilisé et repris dans des textes féministes. Je trouvais plutôt drôle de provoquer ainsi un effet à bon marché, dû sans doute au fait que, mon écriture n'étant connue que de peu de personnes présentes, peu savaient ce que j'avais voulu dire par là.

J'ai ensuite fait un lien – dont je ne suis pas satisfaite mais enfin il fallait remplir un peu – entre l'aspect « araignées » de mon titre, le flou que leurs toiles donnent aux espaces qu'elles ornent, et le flou de ma pensée (enfin, c'est ce dont je me rappelle; c'est flou, justement). Ce lien, dans mon plan, est représenté par la flèche pointant vers le bas, en fait vers l'item suivant. J'ai sans doute dit que la sorcière Anar Vranengal ne tient pas uniquement de moi, mais de quelqu'un que j'admire beaucoup. Dans l'extrait de roman dont j'ai fait lecture après ma communication, cette filiation n'apparaît que de manière indirecte, que je préciserai plus tard ici; en ce sens, l'extrait n'était pas le mieux choisi.

YT

Cette personne que j'admire beaucoup, c'est Yeshé Tsogyel (d'où le Y T ci-dessus), une dame tibétaine qui a atteint l'état de Bouddha. C'était une des épouses (dans la communication, j'ai dit l'épouse; en langage parlé j'ai tendance à simplifier) du maître bouddhiste Padmasambhava. Cette dame Sagesse Océane Royale – ce qui serait une façon de traduire son nom – atteignit l'état d'Éveil dans un style qui me semble typiquement féminin. Par exemple, jeune étudiante en mission au Népal, allant seule sur la route avec un kilo d'or, elle se vit attaquée par sept voleurs. Elle commença par s'adresser à eux en tibétain (p. 45, *cf.* références), leur faisant remarquer qu'ils faisaient partie de sa vision sacrée du monde et que la rencontre n'était pas fortuite. Devant la salle j'ai traduit de l'anglais, en adaptant un peu pour ne pas dérouter par la terminologie bouddhiste, des extraits du livre. Ici, je vais me passer d'adaptation : les

personnes qui le désirent pourront consulter les commentaires qui se trouvent dans le même livre, ou ailleurs.

Ô sept Yidams d'Erong
Quelle heureuse coïncidence que nous nous rencontrions aujourd'hui.
Afin que je puisse atteindre l'état de Bouddha
Et accomplir les aspirations des êtres doués de sensibilité
Puisse cette mésaventure du karma être rapidement transformée.
Découvrir, de manière fortuite, la compassion du Lama –
Quelle authentique merveille !
Des pensées heureuses surgissent de mon cœur
Puissent tous trouver la libération par la générosité.

Puis elle leur offre l'or, de bon cœur. Comme ils n'ont pas compris ce qu'elle disait, ne parlant pas tibétain, et qu'ils sont désarçonnés par son comportement, ils lui demandent d'où elle vient, qui est son père, sa mère, etc., selon la tradition de ces pays. S'exprimant sans hésiter dans leur langue, elle les renvoie à leur propre état d'esprit (encore p. 45) :

Vous, sept voleurs avec lesquels j'ai un lien karmique,
Agression et malice sont la sagesse-semblable-au-miroir elle-même –
Rayonnement et clarté n'ont d'autre source
Qu'un esprit hostile, plein de colère et d'inimitié.
Regardez dans votre colère
Et s'y trouve la force de l'être de diamant, Vajrasattva !
Détachés des apparences, vous voilà purifiés dans la vacuité.
Le pays natal de la jeune fille que je suis est Joie débordante,
Champs sereins de vacuité et de plaisir visionnaire;
Je ne tiens pas aux noms et formes conventionnelles
Et si vous attire la belle contrée de cette jeune fille que vous aimez,
Je vous y conduirai.

Elle poursuit, faisant correspondre les cinq familles-de-bouddha aux cinq questions qu'ils lui ont posées. La citation qui précède a trait à la famille Vajra, associée à l'agression; par exemple, pour Ratna, associée à l'orgueil, elle note (p. 46) :

La pureté primordiale dans la méditation ne peut être trouvée
Qu'en un esprit ambitieux qui se prend pour le meilleur de tous.

Et ainsi de suite. Les voleurs, comprenant ce qu'elle dit, lui demandent d'autres enseignements et des préceptes, qu'elle leur donne, ce qui les libère du samsara, et elle poursuit son chemin avec son kilo d'or.

Plus tard, étant parvenue à un niveau supérieur de réalisation, elle fera des choses plus difficiles. Par exemple, elle fut un jour volée et violée par sept bandits, après quoi elle leur chanta une introduction aux quatre joies (p. 118-119), leur montrant comment l'acte sexuel avec elle les avait fait passer par des états

d'esprit associés à l'Éveil, ce qui leur fit atteindre sur-le-champ un état spirituel très avancé, celui de Mahasiddha, qui leur permit de faire le bien des autres.

J'ai poursuivi mon exposé par les remarques d'usage, à savoir :

- ne vous lancez pas dans l'imitation de ces exemples, à moins de vraiment savoir ce que vous faites;
- Yeshé Tsogyel a-t-elle vraiment existé ? Ceci lui est-il vraiment arrivé ? Impossible de remonter dans le temps pour le savoir. Ce qui importe ici, c'est que son histoire nous parvienne, et, avec elle, des manières nouvelles de répondre aux agressions qui sont le lot des femmes, manières où l'on confronte l'agresseur à son état d'esprit, non pour lui faire honte, mais pour qu'il y saisisse le germe profond et sacré d'une sagesse qui appartient à tous, et qu'il peut ensuite propager, pour le bien commun. Que l'on soit prêt ou non à suivre un tel exemple, le simple fait de savoir qu'il existe peut être utile.

Au sujet de ce genre de méthodes, je me souviens avoir utilisé le terme « judo de l'esprit ». J'avais dû l'entendre ailleurs, et ça me semblait joli à placer. Mais en fait, je ne sais pas s'il s'applique ici, ne connaissant pas vraiment son sens. Avec cette partie de ma communication, je me sentais sur la défensive, parce qu'offrir de bon cœur ses possessions à un voleur ou à un mendiant, ou encore réaliser que celui qui nous viole – ou qui fait du harcèlement sexuel – est fondamentalement bon tout comme soi-même, sont des attitudes mentales contraires à bien des convictions. Comment empêcher qu'elles ne dégénèrent en bonasserie ? Par l'exercice de sa propre intelligence de la situation, telle est la réponse classique, la compassion, c'est quelque chose d'intelligent, qui se pratique d'abord en rapport avec une situation personnelle concrète. Mais, l'autre jour, plutôt que d'aborder cet aspect, j'ai préféré, effarouchée, parler de judo de l'esprit. Franchement.

Sh

Sh tient ici pour Shambhala, pays légendaire (ou non, selon les interprètes) dont les habitants sont très sages. J'ai fait le lien entre la partie précédente et celle-ci de la manière suivante :

De même que des gens, par exemple la grande dame Yeshé Tsogyel, peuvent nous servir d'exemple ou d'inspiration personnelle, de même des pays peuvent nous inspirer au point de vue social. Shambhala, c'est une société éveillée, une société juste, et il est approprié que ce nom soit prononcé dans le cadre du thème « Les Femmes et la société nouvelle », puisque le terme « société nouvelle » a une connotation utopique, tout comme une société éveillée telle que Shambhala.

Pour en savoir plus sur le sujet, le mieux est de consulter l'ouvrage qui porte ce titre (*cf.* bibliographie); d'autre part, on peut aussi considérer son propre cœur : quelle serait votre idée d'une société qui fonctionne bien ? Votre vision n'est probablement pas très éloignée de celle de Shambhala. En un tel pays, du moins tel qu'on se l'imagine à partir d'ici (cette précision, que j'ai faite lors de ma communication, vaudrait d'être développée, mais je me sens un peu

paresseuse), hommes et femmes seraient égaux de fait, tâches et richesses seraient réparties avec justice, tous auraient la possibilité de s'épanouir selon leurs talents et leurs goûts, etc. Réaliser cela concrètement, bien sûr, c'est une autre paire de manches. Comment savoir si une société juste a déjà existé ? Faute d'un exemple historique qui rallierait les opinions, il n'est pas certain qu'une telle société soit même possible. Il n'en demeure pas moins que l'aspiration demeure, et apparaît régulièrement dans les mythes, les rêves, les idéaux de différentes cultures. Non seulement cela, mais elle constitue une force d'amélioration, qui a en elle-même sa valeur.

De plus, étant moi-même impliquée dans un projet de société shambhalienne, j'ai pu, au cours des ans, faire l'expérience de certaines structures, de certaines méthodes; les personnes intéressées trouveront une adresse pertinente à la fin de ce texte.

E d D — prés & lecture

Comme je l'ai écrit en détail dans *Imagine...* 58, mon roman *L'Espace du diamant* (noté E d D; prés & lecture tient pour présentation et lecture) présente une société shambhalienne, le Catadial. Je me suis basée sur mon expérience, mes connaissances et mes rêveries. Pour mes collègues du milieu shambhalien, le texte contient quelques allusions pas piquées des vers, mais cet aspect fait partie de la petite histoire.

J'ai choisi d'en lire un extrait qui a suscité peu de commentaires de lecteurs, à savoir l'affrontement entre Jouskilliant Green et Anar Vranengal, p. 264 à 270. Dans ma communication, j'ai situé l'extrait, ce que j'omettrai ici, le lecteur pouvant toujours se référer au texte. D'autre part, j'ai présenté le contexte en le faussant délibérément.

Je m'adressais à des gens qui ignoraient ce que j'avais écrit, ou qui ne s'en souvenaient plus dans les détails. J'ai misé là-dessus pour biaiser la lecture, m'attendant, ce qui fut le cas, à ce que personne ne le relève. Pour cette raison, je souhaitais m'abstenir de rédiger le texte de ma communication : je me permets de prendre toutes sortes de libertés en expression orale mais, quand il s'agit d'écrit, j'aime mieux être conséquente avec mes écrits précédents. Ayant accepté de rendre compte ici de ce que j'ai dit, il m'est impossible de nier mon entourloupette. Je vais donc décrire en quoi elle consista, expliquer ma motivation, patiner un peu pour me justifier, et conclure par des remarques sans lien direct avec le sujet.

En quoi j'ai faussé le contexte : j'ai présenté la société juste du Catadial comme décrite par une femme. Il est vrai que l'extrait que j'allais lire était un dialogue entre Anar Vranengal, femme qui s'apprête à se rendre au Catadial et attend beaucoup de ce pays, et Jouskilliant Green, homme qui nie l'authenticité du Catadial en tant que société juste. Cependant, ailleurs dans le roman, le Catadial est découvert par un homme, la vision fondatrice de ce pays est définie comme venant d'hommes et de femmes (Othoum, Suzanne, etc.). Mieux encore, *L'Espace du diamant* comporte davantage de personnages

masculins que de féminins et Anar Vranengal, sans y être un personnage vraiment secondaire, est loin de dominer l'action. Son rôle dans ce roman est bien moins important que celui qu'elle tient dans *En Hommage aux araignées*. Dans ma communication, j'ai en somme laissé entendre qu'il était naturel que l'impulsion utopique vienne d'une femme, fait avec lequel je ne suis pas d'accord, comme le roman lui-même en témoigne.

Quelle était ma motivation ? Tout simplement, je me trouvais devant des gens qui s'attendaient à entendre parler en bien des femmes, et je suivais le courant. Ma tendance, en public, est de prendre la voie de la facilité. Je l'ai suivie ici; je n'avais pas envie de jouer les trouble-fête. Il y avait une atmosphère de célébration de la femme dans le colloque, qui avait quelque chose de convivial, de chaleureux; de ce point de vue, il me semble encore valide que j'aie préféré m'y joindre. D'autre part, j'avais l'impression que décrire franchement ma position serait décevoir, et nuire à une pensée dont je tire personnellement des avantages. Au fait, quelle est ma position ? Eh bien, le féminisme, comme l'indépendantisme, sont des sujets qui m'indifférent. Je n'ai pas envie de m'y impliquer.

Comment je me justifie ? Voici. L'humanité, ce sont des gens, et il y en a de toutes sortes; qu'on les classe par sexe, couleur, langue, etc., chacun est une personne, chaque situation est vécue personnellement. Les êtres m'intéressent plus que le fait qu'ils soient hommes ou femmes, qu'ils parlent français ou anglais, qu'ils soient bourgeois ou prolétaires, qu'ils viennent d'un pays riche ou d'un pays pauvre. J'ai beau m'exprimer en français, être une femme, vivre au Québec, ma place n'est pas nécessairement à défendre une langue, un sexe ou un pays. C'est peut-être un manque de maturité ou de sensibilisation de ma part, en tous cas j'en suis là.

Voilà le genre d'affirmation que je n'avais pas envie de faire en public. J'étais prête à empocher le chèque, à mettre mes beaux vêtements et à parler une demi-heure. De là à ce que je dise ce que je pense à des étrangers, des étrangères, tout de même. Par écrit, c'est connu, je suis moins timide.

Quant aux remarques sans lien direct avec le sujet, elles sont variées, et les voici.

Ce qui précède me fait penser que je mords la main qui me nourrit, et que je manque de gratitude envers les gens qui font que je parle français, les femmes qui m'ont permis d'exercer certains droits et privilèges, etc. Mais je la mords sans cesse, cette main, en toutes sortes de circonstances : je gaspille des ressources, j'occupe un territoire qui peut-être ne m'appartient pas (etc.), je gaspille ma sagesse, et personne ne me le reproche, tout cela étant si généralisé. Mordre la main qui nourrit est une constante de l'existence. Ce qui n'exclut pas qu'on puisse faire quelque chose de sa vie, malgré tout. En quels termes ? C'est un choix personnel.

Pour changer de sujet, pourquoi ai-je choisi de lire cet extrait de roman ? Après tout, on n'y discute pas du Catadial; cette société juste, on ne la décrit

pas, on ne parle pas non plus du statut de la femme, alors pour le thème « Femme et société nouvelle »...

Les personnages de cet extrait défendent des points de vue qui, regardons-y bien, relèvent des mouvements d'idées des années soixante et soixante-dix en Amérique du Nord, surtout du côté de la science-fiction. Le lecteur est sans doute aussi familier avec ces mouvements d'idées qu'avec Yeshé Tsogyel. Pour en savoir plus, il pourra consulter de récents numéros de la revue québécoise *Solaris*, ou encore se contenter de ce qui suit.

Dans les années cinquante et soixante, on peut dire en gros que la science-fiction américaine était dominée par la vision de John W. Campbell, éditeur de la revue *Analog*, qui existe encore. La lecture de cette revue a été pour moi formatrice. On pouvait par exemple y lire les récits de Harry Harrison, réunis plus tard sous le titre *Deathworld*, où des scientifiques intelligents et sympa se heurtaient à des forces obscurantistes, sur fond de décors frappants. On pouvait aussi y lire *Dune*, de Frank Herbert, en feuilleton. Comme je ne possède pas de copie de ces ouvrages, ils ne figurent pas dans la bibliographie ci-après, mais ce sont des classiques. Dans *Dune*, la magie même devenait scientifique, explicable, et le décor était plus splendide que jamais. Dans un autre ordre d'idées, on pourrait dire que la science-fiction des bandes dessinées d'Edgar P. Jacobs, que je mentionnais au début, n'est pas éloignée de ce courant où le rationnel est donné comme un idéal, sans que soit exclue une imagerie fleurie. Bien sûr, Jacobs est un Européen, œuvrant sans doute sans connaître les Américains, et réciproquement, mais les flamboiements imaginaires soigneusement contrôlés par une raison qui en a la suprématie sont présents dans les deux sortes d'œuvres.

Quand j'ai commencé à écrire mon premier roman, *En Hommage aux araignées*, j'ai voulu présenter Jouskilliant Green comme un intellectuel campbellien, qui vient « évangéliser » les bons Asvens réfugiés sur leur Archipel minable. L'aspect décor pittoresque venait, entre autres, des caves de la Citadelle, sa résidence. J'ai constaté que la tâche m'était impossible. Je profite de la science-fiction campbéllienne comme je profite du féminisme ou de la langue française mais, là aussi, je ne suis pas sur les barricades. Ce pauvre Green devenait pour moi une figure fascinante, à la fois ridicule et puissante, un égaré rationaliste, et qui ne perd pas la raison, au sein d'un monde qui peut de temps en temps avoir honte d'être magique, mais qui ne s'en repent pas vraiment. C'est là que se situait, et que se situe encore, ma sensibilité, que je le veuille ou non. J'ai repris ce personnage dans *L'Espace du Diamant*, pour la scène que j'ai lue.

Dans les années soixante-dix, un nouveau courant est devenu dominant dans la science-fiction américaine et anglaise, ce qu'on a appelé le « *New Wave* », et qui regroupait plusieurs tendances. Dans le mouvement des idées, la science pure et dure avait montré ses limites. Place à la poésie, place au mythe ! À ce moment, j'ai commencé d'écrire en suivant ce courant plutôt qu'en étant fondamentalement nourrie par lui : mes années de formation s'achevaient.

Fait digne de mention dans notre contexte, beaucoup plus de femmes se mirent alors à écrire de la science-fiction.

Le personnage d'Anar Vranengal, à son tour, est à mon sens typique de ce second mouvement : la jeune sorcière se cherche – l'aspect psychologique étant souvent plus développé dans le « *New Wave* » que dans la science-fiction campbellienne. Qu'elle tienne un rôle principal dans l'un des trois livres, qui est écrit par une femme, est également représentatif de la présence accrue des femmes, écrivaines, lectrices ou personnages, dans ce mouvement. Anar Vranengal s'oriente finalement vers son état de sorcière, l'irrationnel tenant sa place dans cette nouvelle science-fiction, sous forme par exemple d'aspect anthropologique ou social. Le genre de la *fantasy* prit d'ailleurs un nouvel essor à cette époque, et, si mes souvenirs sont exacts, ce sont des femmes qui, en majorité, se sont mises alors à le pratiquer. (Certains disent que j'écris de la science-fiction, d'autres de la *fantasy*, d'autres de la littérature générale. Là aussi, le sujet m'indiffère. Je me définis comme écrivain de science-fiction parce que j'y trouve mes racines littéraires, et aussi par solidarité avec le milieu). Anar Vranengal, ce qui est également typique, n'en est pas moins rompue aux raisonnements logiques. En quoi est-ce typique ? Eh bien, on parle ici de genres littéraires (science-fiction et *fantasy*) bien ancrés dans la société occidentale, pratiqués et lus par des gens qui s'y sentent à peu près à l'aise; donc, dans les œuvres, des marginaux peuvent figurer parce qu'ils ont une belle gueule, mais l'intelligence analytique, qui est un de nos héritages importants, ne cesse pas de fonctionner.

L'extrait de roman que j'ai lu montre l'affrontement de ces deux courants, science-fiction campbellienne et « *New Wave* ». Pour Green, de l'ancienne école, il y a opposition entre rationnel et magie; pour Anar Vranengal, la pensée magique qu'elle pratique contient la pensée rationnelle, l'esprit pleinement épanoui se réjouit de la richesse des raisonnements logiques.

Tout à coup, ici, on retombe en pleine pensée féminine. En effet, dans le texte lu, la position d'Anar Vranengal est axée sur deux aspects :

– le rationnel est inclus dans le magique au sens où elle le définit;

– l'affrontement avec l'autre est inclus dans l'amour qu'elle lui porte.

C'est une position imprenable; on comprend qu'elle triomphe même si elle a besoin de se ressaisir en cours de route. Et c'est une position à mon sens très féminine, pas si éloignée de celle de Yeshé Tsogyel face à ses assaillants.

J'avouerai autre chose. Je me sers de la science-fiction mais, pour ce genre littéraire, comme pour le féminisme, la langue française, le Québec, la vision campbellienne, alouette, je ne suis pas sur les barricades non plus. Je m'en sers à plus d'un titre, mais ce que j'exprime dans mes livres n'est pas l'un des messages dominants de la science-fiction, fût-elle campbéllienne, « *New Wave* », québécoise ou autre. D'accord, nous sommes tous des individus très individuels pour ce qui est de la pratique de l'écriture, et en ce sens ce que je viens d'affirmer ne veut pas dire grand-chose. Je préciserai donc. La science-fiction,

genre populaire contemporain, suppose souvent un certain parti pris individualiste ou amoureux du genre « nous contre tous », une certaine dénonciation de l'autorité et du système, qui ne m'intéressent pas plus que les « alouettes » précédents.

En plus, je suis dans une position à peu près imprenable, non pour des raisons de logique comme Anar Vranengal, mais à cause de l'apathie extérieure. J'écris ce que je veux, je peux faire de la propagande pour le bouddhisme ou pour Shambhala, dissimulée que je suis derrière mon immunité d'écrivaine qui se débrouille avec les mots. Mon activité demeure anodine : le message, la plupart du temps, ne se rendra pas. La plupart des gens qui transmettent des idées ou qui écrivent se trouvent dans une situation analogue, à juste titre ou non. Ça fait partie de la forme du monde. Mais aussi mon attitude vis-à-vis de la survie du français, des droits de la femme, de la contestation du pouvoir établi, etc., est semblable à celle d'Anar Vranengal devant Green : il y a de l'amour, il y a de la gratitude, mais il n'y a pas de communion. On ne se refait pas.

Parmi les points non directement liés au sujet, voici le dernier. Dans ces romans sur Vrénalik, Jouskilliant Green, en plus d'être rationaliste, est traducteur. Par ce sceptique passent les légendes de l'Archipel, pour être rendues en langue du Sud, sous forme de littérature de gare. Je dois dire que je suis fière de cette image. Non seulement cela, mais une des raisons pour lesquelles j'ai choisi de lire ce que j'ai lu, c'est qu'on y trouvait une des phrases dont je suis la plus fière (p. 269, prononcée par Anar Vranengal) :

> Les sorciers, comme les traducteurs, sont éternellement discrets, cachés dans les feuillages des rives tandis que des peuples réalisent leurs rêves.

Pourquoi cette phrase me plaît-elle tant ? Parce que, dans son ambiguïté — les rêves de qui ? Des sorciers, des traducteurs ou des peuples ? — elle montre ma situation. Qu'est-ce que je dis au juste ? Est-ce que je parle au nom de la langue française, des femmes, du Québec, de la science-fiction, de moi-même, du bouddhisme, de Shambhala, ou d'autre chose ? J'ai l'impression d'une réalité chatoyante, où parfois je parle pour l'une, ou pour l'autre, me cachant derrière de beaux vêtements ou de belles phrases, ne cherchant même plus à me saisir. Entre-temps passe sur le fleuve un étrange bateau à l'étrave noircie, cependant rouge comme la passion.

Références*

Sky Dancer — The Secret Life and Songs of the Lady Yeshe Tsogyel, Keith Dowman, London, Arkana (Penguin Group), 1984.

Shambhala, Chögyam Trungpa Rinpoché (traduit de l'anglais), Paris, Seuil, Points/Sagesses.

* Tous les titres, sauf les deux premiers, renvoient aux œuvres d'Esther Rochon. Par ailleurs, les personnes intéressées à Shambhala peuvent s'adresser au 5505 St-Laurent, Montréal H2T 1S6, tél (514) 279 9115.

En Hommage aux araignées, Montréal, Éditions de l'Actuelle, 1974.
L'Épuisement du soleil, Longueuil, Éditions du Préambule, (coll. Chroniques du futur, n° 8), 1985.
L'Étranger sous la ville, Montréal, Éditions Paulines, 1986. Version pour la jeunesse, remaniée par l'auteur, de *En Hommage aux araignées*.
L'Espace du diamant, Montréal, Montréal, Éditions de la pleine lune, 1990.
« Notes sur *L'Épuisement du soleil* », *Imagine...* 3, 1980, p. 23-28.
« Oser actualiser l'utopie », *Canadian Woman Studies/Les Cahiers de la femme*, vol. 6, n° 2, 1985, p. 66-68.
« Notes sur *L'Épuisement du soleil*, 2ème partie : paysages et lieux d'écriture », *Imagine...* 31, 1985, p. 94-101.
« Les Voies d'une utopie », sur l'*Espace du Diamant*, d'après des questions d'Hélène Colas, *Imagine...* 58, 1991, p. 66 à 81.

Document généré le 11 août 2020 09:53

Philosophiques

La science-fiction et les héroïnes de la modernité

Élisabeth Vonarburg

Les femmes et la société nouvelle
Volume 21, numéro 2, automne 1994

URI : https://id.erudit.org/iderudit/027286ar
DOI : https://doi.org/10.7202/027286ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

Découvrir la revue

Citer ce document

Vonarburg, É. (1994). La science-fiction et les héroïnes de la modernité. *Philosophiques*, *21* (2), 453–457. https://doi.org/10.7202/027286ar

Résumé de l'article

Il y a une convergence obligée entre SF et féminisme. D'abord la SF a 'pour ancêtre l'utopie, et imagine donc des modèles de société autres, tout comme le féminisme est obligé de le faire; ensuite, la SF permet d'aborder les problèmes des femmes d'un point de vue créatif et non réactif comme la littérature normative; enfin la distance mythique retrouvée dans la SF permet aux auteures et lectrices d'accéder pleinement au registre héroïque, qui leur est souvent dénié par la littérature normative.

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1994

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

PHILOSOPHIQUES, VOL. XXI, NUMÉRO 2, AUTOMNE 1994, P. 453-457

La science-fiction et les héroïnes de la modernité

par

Élisabeth Vonarburg

RÉSUMÉ : Il y a une convergence obligée entre SF et féminisme. D'abord la SF a pour ancêtre l'utopie, et imagine donc des modèles de société autres, tout comme le féminisme est obligé de le faire; ensuite, la SF permet d'aborder les problèmes des femmes d'un point de vue créatif et non réactif comme la littérature normative; enfin la distance mythique retrouvée dans la SF permet aux auteures et lectrices d'accéder pleinement au registre héroïque, qui leur est souvent dénié par la littérature normative.

ABSTRACT : There is a necessary convergence between science fiction and feminism. On one hand, SF has utopia for an ancestor and therefore invents other societal models, as feminism itself must do. On the other hand, SF deals creatively with women's problems, not just reactively like mainstream literature does. And finally, due to the mythic perspective that permeates SF, writers and readers can fully participate in the heroic, which is often denied to by mainstream literature.

Je vous demanderai d'admettre sans démonstration excessive trois points qui me paraissent fondamentaux.

D'abord, que la pensée féministe est de nature fondamentalement utopiste : une fois conscience prise et compte tenu des pépins de la réalité, nous sommes obligées d'imaginer l'autrement autre part qu'ici, et le premier autre part, c'est le nulle part de l'utopie (*outopia*), qui est aussi une « bonne part » (*eutopia*), comme ça tombe bien ! Ensuite, que l'utopie est l'une des grands-mères de la science-fiction : toutes deux portent sur le présent (ou « le réel », synonymie abusive selon moi) le même regard en biais, qui constitue la même expérience mentale, la même critique des préjugés, et qui conduit à la même construction de modèles de sociétés, parallèles ou perpendiculaires, mais différentes. Et donc (et enfin), que la science-fiction constitue un véhicule d'une extrême richesse potentielle pour la pensée féministe, laquelle malheureusement, d'après ce que j'ai entendu ici jusqu'à présent, ne semble pas tellement la connaître et c'est bien dommage.

La convergence obligée de la science-fiction et de la pensée féministe se fait d'abord, pour moi, dans la mesure où la SF moderne écrite par les femmes

a revivifié le modèle traditionnel, statique, de l'utopie en des utopies « ambiguës »[1], c'est-à-dire ayant partie liée avec le temps et le changement.

Elle se fait ensuite dans la mesure où la SF offre à l'imaginaire d'autres *chronotopes*, c'est-à-dire comme l'indique le néologisme, d'autres temps & lieux contextuels que les contraignants Ici-&-maintenant ou Ailleurs-&-hier de la littérature non science-fictive où nous sommes condamnées aux modes *réactifs* de la déploration, de la constatation ou de la révolte, le « terre à terre » des femmes dont parlait Nicole Brossard – modes nécessaires, légitimes, mais dont l'inévitabilité a quelque chose d'un peu déprimant, d'un peu monotone et de fort peu propice aux modes véritablement *créatifs* de l'imaginaire. Seule la poésie permet de déborder, ou le « réalisme magique » : tous deux sont « dans les marges ». Mais tout le monde ne peut être poète, et des rapports individuels différents au temps et à l'espace du langage exigent d'autres types de création. En ce qui me concerne, (car je vais abandonner le « on » du discours pseudo-objectif; mon « je », même s'il est problématique, j'y tiens !), en ce qui me concerne, donc, c'est la fiction narrative, et c'est surtout la science-fiction, parce qu'elle aussi se situe dans des marges; de ce point de vue, je serais presque prête à accepter la ridicule étiquette de « para-littéraire », parce que l'à-côté de la SF, revendiqué ou imposé, constitue indéniablement un espace de liberté par rapport à la littérature normative.

La SF me permet de faire jouer divers personnages dans divers modèles de sociétés afin d'éclairer et critiquer (et non fuir et ignorer) les/mes situations actuelles. Mais elle va plus loin en me permettant d'essayer d'imaginer d'*autres* modèles, et pour cela d'autres façons de poser les questions qui sont, ou devraient selon moi être, à la base de toute pensée féministe : « qu'est-ce qu'être femme ? », par exemple, (ou, si on l'exprime en termes science-fictifs, « qu'est-ce qu'être la moitié femelle de l'espèce dimorphique qui habite la planète Terre ? » – une optique un peu différente...). Qu'est-ce, corrélativement, qu'être homme ? Et, la question fondamentale de la SF : « qu'est-ce qu'un être humain ? » La SF est une *littérature* qui dispose de tous les outils de la connaissance *scientifique* pour essayer de répondre à ces questions – tout comme la pensée féministe, pour y répondre aussi, se voit obligée de mettre en question et à contribution tout le champ de la connaissance, aussi bien la philosophie que la philologie, la biologie que la sociologie : une convergence de plus.

Compagne de route de la pensée féministe, donc, il ne fait pour moi aucun doute que la SF l'est (compagnonnage d'autant plus réjouissant que la SF est encore un *man's land*, aussi bien dans sa production que dans sa consommation et dans l'image que s'en fait le public non prévenu). Elle est donc moderne, cela ne fait pas un pli. Est-elle héroïque, puisque après tout c'était dans ces

1. C'est le sous-titre du roman... matriciel de Ursula Le Guin, *La Main gauche de la nuit*, Laffont, Paris, 1971.

alentours que devait se situer ma communication initiale, et que j'ai maintenu des « héroïnes » dans mon titre ?

Oui, et c'est une autre raison pour moi d'en écrire, qui vient de plus loin. J'ai toujours voulu être un héros – mais j'ai toujours su que je n'étais pas un garçon (les choses étant ce qu'elles étaient à l'époque, et sont encore, j'ai pu le regretter parfois, mais je me suis soignée !). Le fait est que mes premières lectures, mes traumatismes littéraires d'enfance, en quelque sorte, furent les mythes, contes et légendes de tous les temps et de tous les pays. Lecture fascinante, mais déconcertante pour une petite fille : pratiquement tous les héros sont des hommes, et les personnages féminins, eh bien... Mais, comme presque toutes les petites filles, je suis rentrée bon gré mal gré dans le moule de l'identification obligée (et frustrante) au masculin, je me suis adaptée à cette norme, *quasi modo*, sans avoir plus conscience que cela, je l'avoue, d'un quelconque problème identitaire. Le transvestisme s'est poursuivi quand je suis entrée dans la littérature « pour adultes », et je suis tombée en amour avec Hugo, Baudelaire, Rimbaud, Dostoïevski et Camus sans problème majeur de conscience...

Mais c'était le milieu des années 1960, et même dans ma petite province française bien endormie, quelque chose bouillonnait. Ce fut la découverte de la science-fiction qui me permit de laisser sortir ma vapeur : non, ce n'était pas vrai que « c'est comme ça, ça a toujours été comme ça, ce sera toujours comme ça » ! L'univers et corrélativement l'être humain étaient bien plus complexes, plus mystérieux, plus merveilleux qu'on n'avait voulu me le faire croire... Et surtout, les récits de SF me permettaient de renouer avec l'héroïsme dans un registre satisfaisant pour mon imaginaire.

Car enfin, les héros au sens mythique n'ont plus cours dans la littérature moderne. La notion même de personnage s'est tellement fait étriller depuis 40 ou 50 ans qu'on ose à peine baptiser ainsi cet ensemble aléatoire de mots sur une feuille, ou cet ensemble de fonctions dans la Mécanique du Texte... Mais dans la SF, grâce au décalage spatio-temporel essentiel au genre, des figures symboliques puissantes peuvent (ré)apparaître, et leur degré d'efficace, dans l'imaginaire, est renforcé et multiplié par le système idéologique qui les valide – par le mythe, n'hésitons pas à employer le mot, de la science et de ses *possibles*. Et devant ces figures familières, on peut soudain envisager d'autres postures. J'ai retrouvé mes dragons, mes magiciens, mes immortels, mes doubles... mais sans la surnature qui les éloignait trop de moi : l'extra-terrestre est un dragon intelligent, avec qui échanger et non plus seulement se battre, le magicien est un savant ou un mutant, l'immortel est un voyageur perdu dans le temps, le double n'est plus une menace mais un enrichissement...

Hélas, ma joie fut de courte durée. Des figures héroïques, dans la SF, il y en avait, certes. Toutes des hommes. Encore. Les héroïnes, comme partout ailleurs, étaient des Vierges, jolies petites choses fragiles et stupides qui se tordaient les mains ou l'équivalent au sommet d'une tour ou l'équivalent. Ou encore, comme partout ailleurs, des Garces momentanément dangereuses mais ultimement punies... Ou au mieux (au pire ?) des Mères-épouses

méritantes qui s'employaient à élever leur petite famille nucléaire selon la sacro-sainte loi de la séparation des tâches, quelque part sur Aldébaran XVIII, en l'an de grâce 3269 et demi.

Bref, le point aveugle de la SF quant aux figures et positions sexuales était si vaste qu'on aurait pu y enfourner le système solaire tout entier.

Mais heureusement c'était la fin des années 1960, et la révolution féministe se fit sentir aussi dans la SF : les femmes y entrèrent en force, et changèrent à jamais le visage du genre. Certes, les chercheuses et théoriciennes littéraires sont encore un peu timides à revendiquer le terme « héroïne », si terriblement dévalué[2], mais les écrivaines sont, comme d'habitude, plus en avance... Dans les dix dernières années, cependant, il faut reconnaître qu'il y a eu de la part de plusieurs chercheuses féministes des efforts méritoires pour donner à la notion d'héroïsme féminin ses lettres de noblesse, surtout en étudiant de quelle façon il se distingue littérairement de l'héroïsme masculin jusque-là considéré comme la norme[3]. Il existe bel et bien une héroïne moderne, dont le trajet ne suit pas tout à fait la norme de Joseph Campbell[4]; rappelons pour mémoire quelques descriptions de celui-ci :

> Le pouvoir arraché à l'ennemi [par le héros], la liberté arrachée à la malignité du monstre, l'énergie vitale libérée des anneaux étouffants du tyran Grippedur – c'est une femme qui les symbolise. Si [le héros] est le roi du monde, elle est le monde, et s'il est le héros elle est la gloire. La femme est l'image de sa destinée, qu'il doit libérer des circonstances où elle est enfouie[5].

Ou encore, à propos de l'accession des adolescents à l'âge adulte :

> Un nouvel élément de rivalité entre dans le tableau : le fils contre le père pour la maîtrise de l'univers, et la fille contre la mère pour être le monde qui sera maîtrisé[6].

> Eh bien, pas vraiment. Et la dédaigneuse norme freudienne ne s'applique pas forcément non plus à la pulsion héroïque féminine, le « vouloir être héroïque, chez une femme, *ce n'est que* l'envie du pénis »...

Heureusement, donc, grâce au travail révolutionnaire et libérateur des écrivaines de science-fiction, j'ai pu enfin trouver de vraies *héroïnes* dans ce que

---

2. On parle chez les Anglo-Saxonnes de « female hero »...
3. Voir en particulier Carol Pearson et Katherine Pope, *The Female Hero in American and British Literature*, New York et Londres, Bowker, 1981.
4. *He Hero with a Thousand Faces*, New York, Princeton Bollingen Press, troisième réédition, 1973. L'original date de 1949.
5. « The hegemony wrested from the enemy, the freedom wrested from the malice of the monster, the life energy released from the coils of the tyrant Holdfast – is symbolized by a woman – if his stature is that of the world monarch, she is the world, and if he is the warrior, she is fame. She is the image of his destiny which he is to release from the pressure of enveloping circumstances. »
6. « There is a new element of rivalry in the picture : the son against the father for the mastery of the universe, and the daughter against the mother to be the mastered world. »

je lisais, et surtout imaginer les miennes. La pulsion héroïque est pour moi inséparable de la pulsion mythique; toute personne humaine a besoin de se relier au monde par des histoires qui la définissent et la légitiment comme héroïne symbolique de sa propre existence – et en tant que femme, j'ai besoin d'autres versions des mythes existants, sinon de mythes nouveaux ! Je ne sais si l'on peut véritablement créer des mythes nouveaux, mais je sais qu'en tant que femme, le simple fait d'essayer de créer les miens est enrichissant et formateur, même dans l'échec, car cet échec m'oblige alors à me poser d'autres questions, (ou les mêmes autrement...), à tenter dans et par l'écriture d'autres expériences intellectuelles, affectives et spirituelles, élargissant ainsi (aux deux sens du terme !) mon imaginaire, mon être même.

Sans doute n'aurais-je jamais vraiment écrit si je n'avais pas rencontré la science-fiction. Il existe, a-t-on dit[7], un rapport imaginaire au monde qui en est un de conquête et de domination par la re-création de ce qui est – celui des Balzac et autres Dickens, les « réalistes ». Il en serait un autre dont la pulsion fondamentale est toujours celle de l'appropriation, mais où l'on désire s'approprier en imaginant ce qui n'est pas; c'est le mode des « fantastiqueurs », je crois. Le mode de la SF, et le mien, quelque part entre les deux, ou dans leurs marges respectives, serait de s'approprier ce qui est, comme les « réalistes », mais en le métamorphosant profondément – comme les « fantastiqueurs ».

Et il se trouve que c'est aussi, je le crois fermement, la seule issue possible pour une femme.

7. Marthe Robert, *Roman des origines, origines du Roman*, Paris, Gallimard, Coll. TEL, 1972.

Document généré le 11 août 2020 09:53

Philosophiques

L'utopie de la gynilité, un non-lieu provisoire

Louky Bersianik

Les femmes et la société nouvelle
Volume 21, numéro 2, automne 1994

URI : https://id.erudit.org/iderudit/027287ar
DOI : https://doi.org/10.7202/027287ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

Découvrir la revue

Citer ce document

Bersianik, L. (1994). L'utopie de la gynilité, un non-lieu provisoire. *Philosophiques*, *21* (2), 459–469. https://doi.org/10.7202/027287ar

Résumé de l'article

Constatant la perdurance du patriarcat, l'auteure souligne la pertinence actuelle du féminisme et la nécessité d'une utopie de la gynilité, dont elle indique le rapport à la littérature.

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1994

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

PHILOSOPHIQUES, VOL. XXI, NUMÉRO 2, AUTOMNE 1994, P. 459-469

L'utopie de la gynilité, un non-lieu provisoire

par

Louky Bersianik

RÉSUMÉ : Constatant la perdurance du patriarcat, l'auteure souligne la pertinence actuelle du féminisme et la nécessité d'une utopie de la gynilité, dont elle indique le rapport à la littérature.

ABSTRACT : Patriarchy is still living and in good health. That is why feminism is still actual, and why a gyno-utopia is all the more necessary, both for society and for literature.

C'est difficile de parler à la suite de deux brillantes écrivaines sachant improviser. Bien que je n'aie pas le don de l'improvisation, je vais vous faire un peu de science-fiction à ma manière, à l'aide d'un extrait du *Pique-nique sur l'Acropole* (1979)[1], paru récemment en livre de poche. Ce passage, curieusement, préfigurait l'une des questions du bloc « Prospective » de la proposition de ce colloque, question formulée comme suit : « Quels devraient être les rôles des hommes dans la société nouvelle ? » Voici donc cet extrait :

> Quand toutes les femmes auront débarqué sur la terre, dit Aphélie, je parie qu'il y aura plus de remue-ménage que quand les ci-devant hommes ont débarqué sur la lune.
>
> *La question alors sera de savoir quelle deviendra la place des hommes dans un monde où il y aura aussi des femmes.* Je pense que ce n'est pas aux femmes de répondre à cette question, dit Ancyl.
>
> C'est vrai dit Aphélie. L'histoire de l'humanité qu'on nous a donnée pour *vraie* est un grand roman de science-fiction plein de monstres fabuleux et de beautés extraterrestres; un grand roman policier aussi, plein de meurtres anonymes où *l'on a fait disparaître les corps*, où l'on a parfaitement fait disparaître les taches de sang, de sorte que les gens ne croient pas à la *réalité* de ces meurtres.
>
> Pour de tels meurtriers, dit Ancyl, leurs meurtres sont « symboliques » comme ils disent (PA, 77).

Oui, « symboliques », justement... Je vous le disais bien qu'on était en pleine science-fiction.

---

1. Louky Bersianik, *Le Pique-nique sur l'Acropole*, (VLB, 1979), Éditions de l'Hexagone, coll. Typo, préface de Claudine Potvin, Montréal, 1992. La référence de la citation renvoie à la pagination de cette nouvelle édition.

Comme convenu, cette contribution comportera plusieurs extraits de mes livres, surtout du dernier, *La main tranchante du symbole* (1990)[2], qui réunit des textes et des essais féministes écrits durant les dix dernières années. La référence abrégée : « MTS », est presque un acronyme... et laisse croire qu'avec ce livre je transmets quelque chose qui finira par polluer le système patriarcal dans lequel nous vivons...

Qu'est-ce que la gynilité ?

C'est dans *L'Euguélionne* (1976)[3], je crois, à la toute fin, que j'ai esquissé l'emploi de ce mot *gynilité* pour la première fois : « Je suis *gyr* et le mâle de mon espèce est *andre*, dit l'Euguélionne. [...] Et moi qui suis gynile, je viens vers lui qui est viril » (EUG, 388-389). Un néologisme dont j'ai développé le sens quelques années plus tard à l'endos du *Calendrier 1979 des Éditions du Remue-ménage* qui avait « la féminité » pour thème, cette année-là. Voici un extrait de ce texte, qui a été repris dans *La main tranchante du symbole* :

> La « FÉMINITÉ », ce mot tendancieux [et ambigu], voire péjoratif pour plusieurs [...], tout chargé qu'il soit de ses mystères vrais ou faux, ne fait pas le poids avec son homologue masculin, parce qu'il n'inclut pas du tout la puissance sexuelle des femmes, leur énergie, leur force, leur courage, leur vigueur, leur hardiesse, leur audace, leur noblesse, etc., comme le fait si abondamment le mot « VIRILITÉ » pour les hommes.
>
> Voilà pourquoi [...] il faut garder en mémoire la « GYNILITÉ » des femmes, qui est leur identité féminine reconnue, leur féminité observée de l'intérieur et non imposée de l'extérieur par les hommes, leur spécificité féminine et humaine sans référence à la masculinité (MTS, 249).

Ce concept, en apparence *u-topique*, semble encore aujourd'hui un projet irréalisable. Mais c'est un *non-lieu* provisoire. Comme je l'ai déjà dit lors d'un entretien[4] : « Je suis certaine que, dans les temps les plus reculés, le patriarcat était de l'ordre de l'utopie dans l'imaginaire des hommes. »

Ils ont dû rêver d'abord qu'ils enfantaient, rêver pendant longtemps qu'ils étaient capables d'enfanter avant de s'approprier l'enfantement. Ils ont dû rêver très fort qu'ils étaient des dieux avant de soumettre les femmes à leur loi : d'abord des faux dieux, puis des vrais, puis un seul Dieu Tout-Puissant en plusieurs personnes mâles d'une très grande variété. Et quand on se frotte à leur littérature, on ne peut s'empêcher de penser qu'ils ont dû, très tôt, imaginer le monde comme un immense bordel dans lequel des créatures de rêve ou de

---

2. Louky Bersianik, *La main tranchante du symbole*, Éditions du Remue-ménage, Montréal, 1990.
3. Louky Bersianik, *L'Euguélionne*, La Presse 1976, Éditions internationales Alain Stanké, coll. Québec 10/10, Montréal, 1985. La référence de la citation renvoie à la pagination de la première édition.
4. « Le tremblement de la conscience/Entretien avec Louky Bersianik », par Louise Dupré, dans *Voix & Images*, [Dossier] *Louky Bersianik*, Éditions de l'Université du Québec à Montréal, Automne 1991, n° 49, p. 20.

cauchemar, mises là tout exprès pour eux, étaient à leur entière disposition; que c'était même un avantage pour elles que d'être utilisées à fond et sans ménagement par eux. « Pour les rendre intelligentes, rien de tel que de les faire couvrir », confie à un autre un des personnages de Maupassant.

Selon le dictionnaire, l'utopie est une vue politique ou sociale qui ne tient pas compte de la réalité. Dans la mesure où notre réalité est happée puis niée par l'ensemble du système qui repose sur le code symbolique patriarcal, peut-on sérieusement affirmer que *l'utopie de la gynilité* ne tient pas compte de la réalité ?

Le patriarcat avait ébranlé les assises de l'être féminin en lui retirant le sol sous les pieds, tandis qu'à l'être masculin il avait érigé un piédestal. *L'utopie de la gynilité* a voulu rendre visible cette réalité, la sortir des décombres de la négation et lui substituer une autre réalité à travers sa propre mosaïque de transformation, son propre langage symbolique, déjà reconnaissable, sinon reconnu.

S'il est fait de part et d'autre du masculin et du féminin, ce travail de transformation et de reconnaissance arrivera peut-être à déjouer les ruses ancestrales du patriarcat auxquelles nous nous laissons encore prendre car elles nous collent au corps comme une seconde peau.

Le patriarcat existe-t-il encore ?

Je soutiens qu'il existe plus fort que jamais. Si ses institutions commencent à faire un peu de place aux femmes dans les sphères de décision, c'est avec parcimonie et dans l'espoir d'assimiler les meilleures d'entre elles au pouvoir économique, politique et du savoir. Ce pouvoir, même partagé avec les femmes, est toujours patriarcal. Presque toutes les femmes ont accepté de signer un contrat qui ne profite qu'à un petit nombre d'entre elles, le contrat d'un *patriarcat renouvelé* pourrait-on dire.

Je cite un passage de l'Introduction de *La Main tranchante du symbole* :

> Le patriarcat est une infrastructure antidémocratique qui sous-tend toutes les formes de société, que celle-ci soit capitaliste, socialiste, communiste, totalitaire, libertaire. La forme de société peut changer, l'infrastructure demeure, immuable, solide, infrangible. Il en sera toujours ainsi tant que l'on s'obstinera à ne pas pointer le patriarcat comme système à changer plutôt que les autres formes de société, nées de doctrines ou de théories sociales et économiques souvent divergentes, mais dont les révolutions ne font qu'échanger le rapport de forces sans vraiment en entamer le caractère patriarcal qui est mesquin, cruel et mortifère.
>
> En tant que système économique et social sous-jacent, le patriarcat est une phallocratie extrêmement efficace et dangereuse, parce qu'elle accrédite symboliquement la loi du plus fort. La culture qu'elle impose à toutes les autres cultures est une injure à la vraie démocratie. Rien d'étonnant à ce que celle-ci soit si boiteuse et n'ait vraiment lieu nulle part en ce monde (MTS, 16, 17).

Le nouvel ordre mondial n'est pas pour demain. Celui qu'on appelle ainsi depuis la guerre du Golfe date déjà de plusieurs millénaires, du jour où Athéna

a fait pencher la balance du côté des pères après avoir renié sa mère et nié le matricide.

Le féminisme est-il devenu inutile ?

L'ontologie des femmes fait l'objet d'un « non-lieu », pour insuffisance de preuves pourrait-on dire. Elle est toujours instable, sujette à caution, souffrant de dédoublement. Elle reste problématique dans l'intellect des philosophes dès qu'ils songent que les femmes aussi sont des hommes, ou que les femmes sont aussi des hommes... Alors, ils renvoient cette sempiternelle ambiguïté aux linguistes avec mission de réparer la langue des accidents du passé. Mais les linguistes, en mauvais mécaniciens, trouvent tout naturel que cette mécanique du langage soit boiteuse, ou plutôt, ils ne voient même pas qu'elle boite avec son pied bot qui contrefait l'humanité tandis que l'autre est bien formé et mâle par surcroît.

À propos de ces êtres qui vont clopin-clopant, voici une petite anecdote navrante à saveur ontologique. Lors d'une grande exposition collective à Montréal, une invitée demanda à l'organisateur comment il se faisait que, sur soixante exposants, il n'y avait que six femmes. Il lui fut répondu ceci : « Il n'y a pas de boiteux non plus ! ».

Lysiane Gagnon, à *La Presse*, ne raisonnait pas autrement dans son éditorial du 8 septembre 1990 concernant la composition de la Commission Bélanger-Campeau sur l'avenir du Québec :

> L'absence des femmes ? C'est un faux problème. On trouve chez les femmes la même diversité d'opinions, sur la question nationale, que chez les hommes, et il n'y a pas d'« angle féminin ». Si l'on avait ouvert la porte à toutes les « minorités », la confusion serait totale : pourquoi pas, alors, les vieux, les jeunes, les écolos, les chômeurs, les gais, les musulmans, les féministes radicales, les féministes modérées, etc., etc. ?

Ce n'est sans doute pas de la mauvaise foi. Peut-être est-ce le fait d'une infirmité intellectuelle... Une claudication de la cervelle ? Précisons qu'il s'agit certainement d'une cervelle « minoritaire ».

Que la femme soit considérée comme l'une des deux composantes de l'humanité, cela relève encore de l'utopie. En fait, elle n'en est qu'une variété parmi d'autres comme les handicapés, les autochtones, les minorités ethniques et culturelles, les jeunes, les gens du troisième âge, etc. Jamais autant n'y est-elle apparue telle, à travers les médias, que depuis le début de ces discussions interminables sur la Constitution canadienne.

Or, comme tous les autres peuples, et avant tout autre considération, le peuple québécois est composé d'abord de femmes et d'hommes. La répartition sexuelle est la première caractéristique, non seulement de l'humanité, mais de la plupart des êtres vivants. On chercherait en vain l'inscription de cette distinction primordiale dans la Charte québécoise des droits et libertés.

L'utopie de l'égalité

Si, malgré les chartes visant à la protection des droits de la personne, une société véhicule des préjugés envers les femmes et tolère que s'exercent de la discrimination et de l'injustice envers elles, et ce, jusque dans ses Cours de justice, c'est en partie parce que, dans ces chartes, les droits de cette moitié de la population sont noyés dans ceux des minorités comme si elle n'était qu'une minorité parmi d'autres et comme si ces autres minorités étaient exclusivement masculines. N'est-ce pas intolérable cette façon que l'on a de classer les femmes avec les minorités et sur le même pied que celles-ci quand ce n'est pas à un niveau inférieur ?

Ainsi, à l'article 10 de notre Charte québécoise des droits et libertés, au chapitre du *Droit à l'égalité* où sont nommés sept motifs de discrimination, la mention du « sexe » vient après celles de « la race » et de « la couleur ». C'est une aberration philosophique puisque le sexe est une généralité qui précède la race et la couleur et que la discrimination raciale s'exerce autant sur l'un que sur l'autre sexe. De plus, c'est une insulte aux femmes, car on sait bien que la discrimination sexuelle se fait généralement à sens unique.

À noter que « la grossesse » vient en quatrième et que, si l'on se réfère à la clause n° 1 du même article, il est dit que « nul ne doit harceler une personne en raison de l'un des motifs visés dans l'article 101 ». Comment se fait-il que l'on n'évoque jamais cette clause lorsque les femmes enceintes qui veulent se faire avorter se font harceler par les « pro-vie » ?

La coupure épistémologique

À mon sens, *l'utopie de la gynilité* sera en bonne voie de réalisation le jour où s'opérera une vraie coupure épistémologique dans le champ entier du savoir et non plus uniquement dans les marges de ses institutions, où se situent les chaires d'étude sur la condition des femmes et les *Women Studies*. Et le jour où ce savoir élargi traversera cette planète scintillante qui nous habite et que nous appelons la conscience humaine. La conscience est le cœur battant de notre univers et elle ne se nourrit pas seulement des fruits de la connaissance.

Comme je l'écrivais à Maria De Koninck en réponse à son invitation, s'il ne se produit pas, dans le champ théorique, une rupture épistémologique plus radicale, si l'on ne reconnaît pas que nos démocraties occidentales actuelles sont avant tout patriarcales et le demeurent malgré les acquis du féminisme, et si l'on continue de bâtir le futur sur cette situation fausse en en reproduisant toujours les mêmes erreurs, il n'y aura pas de société meilleure ni de réalisation concrète de *l'utopie de la gynilité*.

« Nous avons, que nous le voulions ou non, une responsabilité historique », nous dit Christine Delphy dans *Chroniques d'une imposture* (1981)[5].

---

5. Christine Delphy, « Libération des femmes An dix », dans *Chroniques d'une imposture. Du Mouvement de libération des femmes à une marque commerciale*, Édité par l'Association Mouvement pour les Luttes Féministes, Paris, 1981. Texte d'abord publié dans *Questions féministes*, n° 7, fév. 1980.

Elle ajoute : « Car c'est à nous, féministes d'aujourd'hui, que les femmes de demain seront en droit de demander des comptes; si nous laissons une deuxième fois en cent ans le féminisme s'enliser et disparaître dans les sables, si, ayant nous-mêmes profité – et pâti – de l'histoire et de son maniement, nous ne faisons pas tout ce qui est en notre pouvoir pour qu'elles n'aient pas, en 2030 ou en 3017, à repartir à nouveau à zéro. »

L'utopie de la fiction

En tant qu'écrivaine, je sens bien que c'est utopique de penser que mon écriture aille de soi et s'inscrive avec d'autres sur le grand monument de la littérature.

Pourquoi est-ce si difficile pour une écrivaine féministe d'écrire de la fiction, est-ce même impossible pour elle que sa fiction « rime », c'est-à-dire corresponde, réponde à un consensus général comme la langue, la culture, la tradition qui sont des conditions de création; une fiction qui s'accorde, soit conforme, s'harmonise avec le code symbolique qui est lui-même une feinte, une fiction, une effigie, une image en relief et exclusive d'une seule des deux composantes de l'humanité ?

Dans cette perspective, qu'est-ce que le « second degré » pour une écrivaine féministe ? Pourquoi la théorie-fiction qui mélange les genres est-elle une pratique exclusivement féminine ou presque ? À propos de « second degré », voici deux autres extraits de *La main tranchante du symbole* :

> Le symbole sépare et rassemble comme la main qui est « le côté *tranchant* du cerveau humain », selon le mot de Bronovski. Et qui en est aussi son chant puisque, de son exercice raffiné, naissent la plupart des formes d'art.
>
> Ainsi en est-il du symbole dont l'une des principales fonctions réside dans son dynamisme transformateur. Transformer les ténèbres en lumière, « énergiser » d'un nouveau flux la fonction symbolisante de l'imagination, infléchir les symboles existants, les manier suivant une nouvelle logique symbolique de façon à ce qu'ils émergent avec de nouvelles résonances, de nouvelles interprétations, telle est la tâche des créatrices féministes (MTS, 216).
>
> [Mais] il faut bien admettre qu'une autre des principales fonctions du symbole est de créer un *deuxième degré* là où il y a *un manque de réalité*, et de hausser ce manque au-dessus de la réalité en en faisant une loi. Le Nom-du-père en est justement un exemple éloquent : tandis que la mère est réelle, le père est fictif et c'est lui qui fait la loi aux mères, sous prétexte qu'il doit faire la loi aux enfants. Fictif puisqu'il procède d'une feinte, d'une hypothèse, d'une imitation de la matrice et d'une superposition à la mère (MTS, 174).

Ce passage trouve son écho en quatrième de couverture dans un autre extrait de ce livre :

> Contrairement à la paternité, la maternité n'a jamais fait l'objet d'une découverte historique, d'une révélation [j'emploie ici le mot *révélation* dans son sens religieux]. Mais le procès d'Oreste a jeté les bases d'une captation symbolique du lien maternel au profit de l'homme, ce qui n'a pu et *ne peut encore se faire* sans une violence inouïe.

Fille ou garçon, l'enfant est regardé comme un dérivé du père. Le nom qu'on lui donne est sa première dérive, son premier détournement. N'ayant pas pris racine en l'homme, l'enfant se trouve annexé à lui dès sa sortie du ventre féminin, par un nouveau cordon ombilical qui ne sera jamais coupé et qui lui fera reproduire tout au long de son existence les formes du paradigme paternel.

Dans sa tentative de rouvrir le procès d'Oreste, ce livre voudrait jeter un nouvel éclairage sur les symboles issus des conclusions de ce procès, symboles qui ont façonné le patriarcat tel qu'il se présente aujourd'hui.

Le scénario de cette fiction initiale, principal obstacle à la réalisation de *l'utopie de la gynilité*, pourrait se dérouler comme suit sous le titre :

LE MEURTRIER AUX MAINS BLANCHES ET LE TRAVESTI

Apollon ordonne le meurtre de la mère et fait exécuter ce meurtre par le nourrisson devenu grand. Plus tard, devant le tribunal, il fait passer son crime pour une fable, une histoire inventée.

A théna dans son homélie dominicale trahit celles qui ont tous les siècles d'humanité à mettre au monde. Elle vend un nouveau produit injurieux pour elles, qu'elle appelle « la loi paternelle ».

Apollon fait son plaidoyer devant le tribunal de la nouvelle justice. Il récite avec arrogance sa nouvelle fable qui deviendra le texte fondateur du patriarcat :

Le matricide est impossible puisque la mère est étrangère à son propre enfant.

A théna dans son discours sur le *nouvel ordre mondial* renie sa mère et se fait enfanter par son père.

Apollon qui a la passion des fables présente sa nouvelle fable comme étant la réalité. Dans son plaidoyer pour l'imposture, il exécute la mère du nourrisson une seconde fois :

Seul le père a un lien de parenté avec son enfant

La mère n'est qu'une mère porteuse

A théna est un travesti mâle qui fait la femme pour rassurer les mères et pour endormir les récalcitrantes.

Apollon est un agréable boucher vêtu de blanc. Il n'a aucune trace de sang sur la figure. Il n'a aucune trace de sang sur les mains. Sur ses vêtements, il n'y a aucune tache de sang. Il est blanc comme neige. Il a les quatre pieds blancs. Comme la bonne conscience.

Elle joue divinement du bouclier.

Il joue divinement de la lyre.

L'utopie de l'esthétique sans l'éthique

Que vaut l'esthétique sans l'éthique ? À quoi « rime » mon esthétique personnelle et qu'a-t-elle à voir avec l'émotion esthétique masculine qui trouve confirmation de la supériorité des hommes sur les femmes à travers l'art et la littérature ?

En quoi les critères esthétiques généralement admis devraient-ils faire l'objet d'une sérieuse mise en question, dans la mesure où ils participent d'une fiction d'où les femmes sont exclues ?

Je sais que beaucoup de gens s'interrogent aujourd'hui là-dessus, surtout des philosophes. Mais qu'en feront-ils, qu'en feront-elles ? Peut-on leur faire confiance quand on sait que cette question est rarement abordée sous son « angle féminin », c'est-à-dire là où l'éthique souffre le plus en regard d'une soi-disant esthétique ?

L'utopie de l'universel et celle de la condition humaine

Pourquoi l'écriture au féminin est-elle figée en dehors de l'« universel », n'est-elle pas homologuée par la culture, même quand cette écriture aborde les sujets métaphysiques ? Pourquoi les hommes en général et les critiques en particulier se sentent-ils étrangers devant une écriture qui traduit l'émergence d'une culture au féminin ? De quelle norme parlent-ils quand ils disent de cette écriture qu'elle est « à côté de la plaque » ?

Et comment expliquer que la misogynie, « bien qu'elle ne soit pas une composante de la *nature humaine*, soit devenue un aspect inévitable et incontournable de la *condition humaine* de toutes les époques et sous toutes les latitudes » (MTS, 192). Je cite encore *La main tranchante du symbole* :

> Si la littérature moderne et les développements de la linguistique [et bien entendu de la psychanalyse] ont obligé la critique à tenir un nouveau langage sur le langage, on ne peut pas dire qu'elle ait trouvé celui qui prendrait en charge les apports du féminisme à ce discours et en rendrait compte sans trop divaguer.
>
> Or, ce discours est en connection directe avec l'imaginaire des femmes et, de ce fait, participe avec celui-ci de la *dimension universelle*, celle-là même qu'on accorde comme allant de soi à l'imaginaire des hommes, quand, par exemple, leurs poèmes sont nationalistes ou expriment leur révolte contre l'oppression... C'est cette dimension universelle, cet autre versant du langage, qu'on a tendance à nier aux œuvres des femmes [...] (MTS, 217).

Mais qu'est-ce encore que l'universel ? Il y a une quinzaine d'années, je suis allée voir pour la première fois une pièce que j'aime beaucoup et que j'ai revue plusieurs fois par la suite dans des mises en scène différentes. Il s'agit de *En attendant Godot*, où l'on voit deux couples d'hommes qui vivent côte à côte depuis une cinquantaine d'années, bien que n'étant pas homosexuels.

Après la représentation, j'ai fait la remarque suivante à l'un des comédiens : « Pour un chef d'œuvre universel, je trouve que ça manque pas mal de femmes...« Il m'a répondu tout bonnement : « C'est parce que Beckett a voulu écrire une pièce sur la condition humaine, pas sur la sexualité... » J'ai eu l'impression qu'on me rejouait le coup de théâtre d'Adam et Ève.

Cette question de la condition humaine pourrait se poser autrement, comme je l'ai entendu dans un film québécois : « Tout le monde, on est tout seuls devant la mort. Mais nous, les femmes, en plus, on est toutes seules devant la vie, qu'on la donne ou pas. »

Le directeur des ténèbres

À la toute fin du long générique de la production des *Atrides* par le Théâtre du Soleil, après l'Intendance, le Contrôle et l'Entretien, il est fait mention du *Directeur des Ténèbres !*

Diriger les ténèbres ! Quel métier ! Les rassembler, octroyer à chacune d'elles un lieu où l'on verra s'infiltrer les franges de la lumière, quel bonheur !

Mais aussi, dompter cette meute saisie d'effroi à l'approche de sa proie, tenir en respect les ombres froides qui se profilent dans l'avenir lointain dévolu à la nuit et les diriger vers la première aurore à l'horizon d'une mer encore en latence, telle est la tâche exaltante et difficile de l'archéologue du futur.

L'archéologue du futur

C'est dans la tête qu'on les entend, parfois, les cigales monocordes du patriarcat. Le son aigu de l'épée flamboyante d'Achille qui vous tue sans vous toucher, parce qu'elle est suspendue au-dessus de vos têtes, parce qu'elle insiste à se tenir sans cesse à vos côtés, parce qu'elle fait de l'ombre à votre ombre et couche entre vous et ce que vous aimez, ce qui vous rend malade d'amour; et parce que c'est pour cette maladie d'amour que l'on vous soigne au fond de la terre, aveuglément, au centre des ténèbres.

On ne peut pas refaire l'histoire, mais on ne peut s'empêcher de se demander où en serait le monde s'il avait été fait aussi par les femmes. Et de l'imaginer, dès les débuts, en train d'évoluer aux mains des unes et des uns, peut contribuer à réaliser l'*utopie moderne de la gynilité* alliée à *l'utopie d'une virilité* qui ne serait ni parade ni comédie burlesque, dans un monde qui se serait déplacé de quelques millimètres, selon le vœu de *L'Euguélionne.*

Essayer de construire un monde dans le futur, c'est l'arracher aux strates minérales et souterraines de l'invisible. C'est le construire dans les ténèbres des temps à venir comme l'archéologue du présent édifie une histoire nouvelle en extirpant des trésors anciens de la nuit des temps révolus.

Réaliser cette utopie dans la *mémoire du futur*, c'est aussi rendre visible l'imaginaire spécifique des femmes. Imaginer une mémoire du futur, c'est avoir en mémoire un avenir qui ne serait pas entièrement secrété par le passé, une partie de celui-ci n'étant pas encore advenu, c'est *mémoriser le futur*, le vingt-et-unième siècle par exemple, et s'en servir pour penser et agir dans le présent. C'est une vision optimiste des choses car elle suppose que les femmes s'appartiendront totalement, non seulement physiquement et dans toutes les contrées de la terre mais symboliquement et à travers tous les langages.

C'est cette vision qui m'aide à vivre et c'est dans cette vision que je trouve mon inspiration pour écrire ce que j'appelle *l'archéologie du futur*. Quand j'emploie cette expression, je me réfère à un texte paru pour la première fois en 1984 dans la Nouvelle Barre du Jour et qui a été reproduit dans *La main tranchante du symbole :*

> Je travaille sur la feinte et l'ambiguïté des choses actuelles qui deviendront vétustes, pour que naisse une science fictive des monuments antiques de l'avenir.
>
> J'écris pour ***une*** *archéologie du futur*, pour que la mémoire du futur s'inscrive dans le présent de façon à ce que ce présent devienne une chose ancienne et dépassée.
>
> Rendre visible la coïncidence des termes ambigus de la racine du mot *archéologie :* le *commencement* [l'ancien] et le *commandement*. Comme *l'archaïque* et le *hiérarchique*. Comme deux topiques mortifères de la même séquence patriarcale.
>
> Rompre cette séquence et glisser dans la fissure le *commencement* [le nouveau] d'un monde viable. Permettre aux créatures marmoréennes de Phidias de se couvrir de chair et de sang. Transformer le motus du marbre en mot et cette statue en *sujet* femme.
>
> Géante, terriblement vivante (MTS, 25).

Mon travail actuel d'écriture se situe justement dans le cycle d'*une Archélogie du futur* et s'accorde tout à fait avec l'idée que je me fais d'une *épopée* moderne (étymologiquement : *émission de voix)*, c'est-à-dire d'un texte qui tient à la fois du poème et du récit, « où le merveilleux se mêle au vrai, la légende à l'histoire et dont le but est de célébrer un héros ou un grand fait » (P. Robert). En l'occurrence, texte où le « merveilleux » a sa raison d'être puisque c'est l'histoire de transformations radicales successives qui ont lieu comme par magie mais dont le *mage* a médité ses tours pendant des siècles avant de les donner en spectacle.

Ici, le « grand fait » que je tente de célébrer est historique et concerne plus de la moitié de l'humanité. Il s'agit de *l'entrée en existence des femmes*, non seulement comme groupe humain mais comme sujets singuliers. J'ai choisi de transposer ce fait poétiquement par le biais d'une double métaphore culturelle empruntée à la statuaire et à la mythologie grecques. Dans l'« épopée » présente, ces femmes de pierre et de légende seront l'objet d'une écriture nouvelle sur la surface des stèles qu'elles auront délaissées, redonnant à celles-ci une plus large place à l'écrit et une nouvelle fonction de mémoire. En d'autres termes pour que l'écrit chasse l'image monolithique et figée, ou purement instinctive et animale, qui a été transmise des femmes dans la culture.

Je n'ai pas le temps de vous lire quelques extraits de cette *Archéologie du futur* comme je voulais le faire, mais je terminerai mon intervention par la lecture d'un autre extrait, d'un poème cette fois, paru récemment dans l'anthologie de la revue *Estuaire*. Quand j'étais petite, on m'appelait *Le p'tit Nan* parce que j'ai eu une période du Non assez prononcée : « Nan Nan Nan Nan Nan » ! L'extrait que je vais vous lire a été écrit en souvenir de la rue Delanaudière, à Montréal, où j'ai passé mon enfance, entre les rues Rachel et Marianne. Il exprime bien cette attitude de refus.

Le poème s'intitule :

L'ANNEAU D'HIER

[...]

Je marche à l'infini entre le premier homme de ma vie et ma première femme et dernière vers l'obstacle majeur à faire sauter avec mes dix saisons d'âge aux poignets

Moi quand je joue c'est à petits sauts dans ma rue de semaine entre une héroïne biblique et la République française deux belles plantes nommées Rachel et Marianne poussant leurs fleurs jaunes de macadam en aval et en amont de ma rue qui n'est pas un jardin

Moi c'est à petits sauts que je saute sur les cailloux d'un ruisseau de ville qui s'appelle l'enfance en songeant qu'hier assise parmi les enfants entre le jeu du furet et le jeu du refuge j'ai été choisie

L'anneau glissé dans ma paume par une pieuse grand-mère personne n'a deviné pourquoi j'ai joué toute seule au je du refus quand j'ai laissé choir sur les passants l'alliance dont elle avait cru sceller mes doigts de pluie

Document généré le 11 août 2020 09:53

Philosophiques

Nouvelles sociétés, nouveaux mythes ?

Carolle Gagnon

Les femmes et la société nouvelle
Volume 21, numéro 2, automne 1994

URI : https://id.erudit.org/iderudit/027288ar
DOI : https://doi.org/10.7202/027288ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

Découvrir la revue

Citer ce document

Gagnon, C. (1994). Nouvelles sociétés, nouveaux mythes ? *Philosophiques*, *21* (2), 471–481. https://doi.org/10.7202/027288ar

Résumé de l'article

Le rapport entre mythe et idéologie est celui d'une partie à un tout : le mythe est une manifestation idéologique. Il consiste à confondre réalité et discours. Le mythe et l'idéologie sont des explications globales qui reposent sur une illusion, celle, entre autres, de transformer le monde. À ce titre, le féminisme peut être une idéologie. Cependant, quand le discours féministe ne prétend plus fonder en nature, quand il dénonce, montre, fait voir, il devient révolutionnaire et générateur d'une nouvelle société.

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1994

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

PHILOSOPHIQUES, VOL. XXI, NUMÉRO 2, AUTOMNE 1994, P. 471-481

COMMUNICATIONS LIBRES

Nouvelles sociétés, nouveaux mythes ?

par

Carolle Gagnon

RÉSUMÉ : Le rapport entre mythe et idéologie est celui d'une partie à un tout : le mythe est une manifestation idéologique. Il consiste à confondre réalité et discours. Le mythe et l'idéologie sont des explications globales qui reposent sur une illusion, celle, entre autres, de transformer le monde. À ce titre, le féminisme peut être une idéologie. Cependant, quand le discours féministe ne prétend plus fonder en nature, quand il dénonce, montre, fait voir, il devient révolutionnaire et générateur d'une nouvelle société.

ABSTRACT : The relationship between myth and ideology is like that of the whole and its parts. A myth is an ideological outward sign. It confuses reality and discourse. Myth and ideology are global explanations based on an illusion, that, among other things, of transforming the world. In this respect, feminism can be viewed as an ideology. However, when the feminist discourse no longer claims to be founded in nature, when it denounces, demonstrates, proves, it then becomes revolutionary and a generator of a new society.

Notre hypothèse de recherche a été la suivante lorsque nous nous sommes posé la question des mythes dans nos sociétés dites nouvelles : y a-t-il un lien entre mythologie et idéologie ? Si oui, quelle est la nature de ce lien et sur quoi lui-même se fonde-t-il ?

Répondre à ces questions nous oblige à clarifier les concepts de mythe et d'idéologie. Nous avons montré ailleurs[1] que l'art surréaliste, à tout le moins dans sa production picturale, réencode au XX[e] siècle le mythe très ancien de la

1. Lors d'une communication intitulée « Représentation de la femme et symbolisme dans la production picturale du surréalisme », présentée au 60[e] congrès de l'Acfas tenu à Montréal en mai 1992.

déesse-lune. Cet art, ce langage, a contribué et contribue à construire l'image d'une femme dite nouvelle mais dont le modèle est archaïque. Prendre conscience de ce phénomène, c'est saisir la problématique de la possibilité de changement dans nos modèles de société et, dès lors, dans nos modèles de femme et d'homme, prenant pour acquis que les uns conduisent aux autres. Mais existe-t-il un rapport entre ces paradigmes ? Jusqu'où peuvent aller les substitutions de modèles de la femme pour que les modèles de société soient affectés ?

Dans cet article, nous tentons d'établir un cadre analytique qui permette de situer la pensée féministe, avec seulement quelques exemples de son application. Nous retiendrons ce qui relie mythe et idéologie. Il est probable que cette entreprise conceptuelle jette un éclairage nouveau sur la manière dont les sociétés se représentent et se constituent. La question de savoir comment la femme peut espérer contribuer à la création d'une société nouvelle qui réponde à ses aspirations à la justice, se posera dans toute son acuité en conclusion.

I. Les critères du vrai et du faux

Nous pouvons immédiatement faire une distinction de nature définitoire entre mythe et idéologie. En effet, Mircea Eliade définit le mythe comme « un événement qui a eu lieu dans le temps primordial, le temps fabuleux des commencements »[2]. Nous parlons alors d'atemporalité. Lévi-Strauss nous assure cependant que le mythe relève de la parole aussi bien que de la langue. Le mythe aurait à son avis une double structure, temporelle et atemporelle[3]. Pour Roland Barthes, il est possible de rattacher le schème mythique à une histoire générale et d'expliquer comment il répond à l'intérêt d'une société définie. Nous passons ainsi à l'étude de l'idéologie[4]. L'idéologie serait donc la constellation des représentations historiques d'un ou de plusieurs mythes et leur développement dans le temps. Le mythe est alors étudié comme une manifestation idéologique.

Il résulte de ces distinctions que l'idéologie est un concept plus vaste que le concept de mythe et le comprend dans son extension. Également, de ces remarques, il découle que mythe et idéologie partagent une caractéristique essentielle, celle de l'historicité. Est-ce que cela signifie que lorsque nous parlons de mythe et d'idéologie, nous ne parlons que de faits ou d'idées contingents ? Il ne le semble pas puisque Lévi-Strauss et Eliade montrent clairement que le mythe a aussi un caractère transhistorique. Quant à l'idéologie, il y a des raisons de croire qu'elle aura également ces traits.

2. Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963, p. 15.
3. Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 197.
4. Roland Barthes, *Mythologies*, Paris, Seuil, 1957, p. 215.

En effet, si nous définissons avec Baechler l'idéologie comme « les états de conscience liés à l'action politique »[5], nous voyons que nous sommes dans le domaine des contingences; nous faisons face, comme l'écrit Baechler, au « discours lié à l'action politique »[6]. Cependant, Baechler ajoutera que si les formulations idéologiques sont diverses, il n'en reste pas moins qu'elles se rattachent à ce qu'il appelle des noyaux idéologiques qui, eux, sont en nombre très limité[7]. Les passions humaines seraient à l'origine de ces noyaux dont la formation est consubstantielle à la vie en société. Ces considérations nous conduisent à la notion de système. En effet, si les noyaux idéologiques ont une telle force, serait-ce que leur nature les fait tenir du système ?

Ici encore, nous devons voir les distinctions entre mythe et idéologie. Roland Barthes, qui considère le mythe comme une manifestation de l'idéologie, le décrit effectivement comme un système. Du côté de la sociologie, Raymond Boudon parle de l'idéologie comme « doctrine », cette doctrine « reposant sur une argumentation scientifique et [étant] dotée d'une crédibilité excessive ou non fondée »[8], ce qui suggère que le fait idéologique soit quelque chose de faux ou du moins qu'il soit mesuré à l'aide des critères du vrai et du faux. Or, ce qui est faux peut-il être encore systémique ?

Le critère de fausseté pour distinguer l'idéologie proviendrait des analyses de Marx dans *L'Idéologie allemande*. L'idéologie y est présentée, selon Boudon, comme une image inversée de la réalité sous l'influence des intérêts de classe[9]. L'idéologie s'appuierait sur une théorie qui ne serait qu'une hypothèse, dans le but d'administrer une cure de jouvence à des théories du passé, ou pour transformer en valeur absolue une théorie qui sert des intérêts de groupe, quels qu'ils soient. Dans les deux cas, les idées rassemblées ne seraient pas soumises à la communauté scientifique, mais deviendraient plutôt l'objet de groupes spécifiques.

II. Le mythe est-il un système ?

Il nous faut revenir plus explicitement à la question de savoir si l'idéologie, ou le mythe, est un système. Comme le mythe est donné pour vrai et l'idéologie pour fausse mais que le mythe est une forme de l'idéologie, il importe de voir si leur structure nous éclairera quant à leur mode d'action et à leur pouvoir dans les sociétés. Roland Barthes décrit le mythe comme un système et Claude Lévi-Strauss pousse encore plus la démonstration en ce sens.

5. Jean Baechler, *Qu'est-ce que l'idéologie ?* Paris, Gallimard, 1976, p. 21.
6. *Ibid.*, p. 22.
7. *Ibid.*, p. 26.
8. Raymond Boudon, *L'idéologie*, Paris, Fayard, 1986, p. 52.
9. *Ibid.*, p. 79.

Roland Barthes parle d'un « système sémiologique second »[10]. Il explique cela en disant que la langue sert de premier signe pour devenir simple signifiant dans le discours idéologique. En d'autres mots, le mythe est un système connoté. La matière de la parole, saisie par le mythe, prend un autre sens, un sens second. Nous pouvons donner l'exemple du slogan attribué au féminisme libéral « Fais un homme de toi, ma fille », qui dit plus que son sens littéral. Il se rapporte à ce que Baechler a appelé un noyau idéologique. Il fait référence à une manière de penser que l'on décrit comme distordue. Dans ce cas précis, de plus, on se moque des opinions politiques de tout un groupe de féministes. Le système des premières représentations est décalé d'un cran, c'est-à-dire que nous avons un métalangage, une seconde langue, dans laquelle il est parlé de la première[11]. La fonction du mythe a aussi rapport chez Barthes au critère du vrai et du faux puisque « sa fonction est de déformer »[12], et que « c'est une inflexion »[13]. Également, le mythe s'altère, change et s'adapte parce qu'il est historique. Barthes dira même que le mythe transforme l'histoire en nature, ce qui montre clairement qu'il est tributaire du vrai et du faux. Claude Lévi-Strauss nous semble tout aussi convaincant lorsqu'il parle de système au sujet du mythe, en en donnant une définition structurale formalisée. Cependant, le sens du mot « mythe » semble chez cet auteur un peu plus restrictif. Cela ne l'empêche pas d'écrire que « rien ne ressemble plus à la pensée mythique que l'idéologie politique. Dans nos sociétés contemporaines, écrit-il, peut-être celle-ci a-t-elle seulement remplacé celle-là »[14]. Lévi-Strauss explique que comme tout être linguistique, le mythe est constitué d'unités constitutives et que ces unités constitutives impliquent la présence de celles qui interviennent normalement dans la structure de la langue, soit les phonèmes, les morphèmes et les sémantèmes. Elles sont seulement plus complexes et de plus grande taille et Lévi-Strauss les appelle, comme on le sait, des mythèmes. Les mythèmes sont essentiellement des relations.

III. Discours et réel

Selon Lévi-Strauss, trop de théoriciens ont incorporé des éléments irrationnels à leur définition du mythe[15]. En appliquant une méthode d'analyse structurale qu'il a mise au point, il va ordonner les variantes d'un

10. Roland Barthes, *op. cit.*, p. 199.
11. *Ibid.*, p. 200.
12. *Ibid.*, p. 207.
13. *Ibid.*, p. 215.
14. Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 239.
15. Raymond Boudon critique également chez Baechler une analyse qui admet des principes d'explication irrationnels, à savoir que, par leurs passions, les individus sont plus ou moins prédisposés à adopter tel ou tel type d'idéologie, Raymond Boudon, *op. cit.*, p. 75-76.

mythe en une série, formant une sorte de groupe de permutations où les variantes placées aux deux extrémités de la série vont offrir, l'une par rapport à l'autre, une structure symétrique mais inversée[16]. C'est ainsi que sont dégagées certaines opérations logiques : « la pensée mythique procède, écrit Lévi-Strauss, de la prise de conscience de certaines oppositions et tend à leur médiation successive »[17]. De ces analyses, l'auteur va conclure que la pensée mythique lui semble peu différer de la pensée logique. Selon lui, « la différence tient moins à la qualité des opérations intellectuelles qu'à la nature des choses sur lesquelles portent ces opérations »[18].

Jusqu'ici, nous avons fait mention du critère de la vérité et de la fausseté à propos de l'idéologie. La vérité appartiendrait en propre à la science, c'est-à-dire au discours que l'on dit théorique. Or, le mythe est une histoire vraie selon Mircea Eliade. Mais son critère de vérité diffère nettement de celui de la science. En fait, il est une vérité incontestable. Il n'appartient pas au monde de tous les jours. Dans les sociétés archaïques, du moins, « en connaissant le mythe, on connaît l'origine des choses et, par suite, on arrive à les maîtriser et à les manipuler à volonté »[19]. Également, le discours idéologique ne semblerait pas pouvoir être contesté. Nous disons que ce discours ne peut être falsifié. Il sera, écrit Peter V. Zima, immunisé contre la critique[20].

L'idéologie tend à défendre des causes (les auteurs consultés s'entendent là-dessus), alors que la science vise la connaissance en elle-même. Donc, les fins diffèrent. Selon Peter Zima, aucune étude de l'idéologie n'a réussi à donner une explication du concept de théorie et de sa différence par rapport à l'idéologie, sur le plan du discours. Le critère de l'universalité ne pourrait, selon Zima, être atteint ni par l'idéologie ni par la science non plus[21]. Cependant, l'idéologue refuserait de discuter de ses critères opérationnels. Dans l'idéologie, tout dialogue ouvert serait écarté. Le discours idéologique est considéré comme vrai, c'est-à-dire conforme à la nature[22]. Zima tente de démontrer cette hypothèse en projetant la définition de l'idéologie dans un contexte sémiotique. Pour ce faire, il s'attaque au problème du dualisme en y substituant la dialectique. L'opposition binaire formerait la base du discours idéologique. Le théoricien doit donc briser l'opposition en postulant l'unité des contraires. Cela signifie que les oppositions entre socialisme et fascisme, par exemple, sont considérées comme interactives. Ainsi, la dichotomie

16. Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 257.
17. *Ibid.*, p. 258.
18. *Ibid.*, p. 264.
19. Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 30.
20. Peter V. Zima, « Ideology and Theory. The Relation between Ideological and Theoretical Discourses », *Recherches sémiotiques/Semiotic Inquiry*, vol. II, n° 2-3, 1991, p. 139-158.
21. *Ibid.*, p. 147.
22. *Ibid.*, p. 148.

idéologie/théorie sera brisée si le théoricien considère sérieusement le contenu idéologique de son discours. Cette attitude implique l'examen de ses choix terminologiques et de ses définitions, ainsi que des structures narratives qui forment son discours, de manière à pouvoir en discuter avec d'autres théoriciens ayant adopté la même attitude[23]. En fait, l'idéologie consisterait à confondre réalité et discours[24].

IV. L'hétéronomie du discours idéologique

Il semble jusqu'à maintenant établi que le mythe tiendrait du système alors que l'idéologie n'en tiendrait pas. Marc Angenot croit que les idéologies ne sont des « systèmes » que par l'apparence[25]. « Isolables certes pour fins d'analyse, écrit Angenot, les constructions ou ensembles idéologiques sont fatalement hétéronomes et interdiscursifs »[26]. La rhétorique de l'idéologie est auto-légitimation, ou pour employer les termes de Peter Zima, nous pouvons dire que son discours ne peut pas être falsifié : « ideological discourse cannot be refuted or « falsified », because it involves mystifying mechanisms »[27]. L'idéologie contiendrait des unités lexicales politiquement connotées et Zima donne les exemples de « race aryenne » et de « théorie féministe »[28], dont la place dans un discours détermine l'aspect téléologique de ce discours. Bien sûr, le système de classement des éléments lexicaux est ce qui organise en dernier recours le sens. La réécriture de l'histoire littéraire d'un point de vue féministe en est un exemple. Cette réécriture entre en compétition avec l'écriture du point de vue masculin[29].

Il est intéressant et pas du tout étonnant de constater que, pour Marc Angenot, les mythes sont partie intégrante des idéologies. Les mythes sont des explications globales qui reposent sur une illusion d'adéquation[30]. C'est parce que l'on postule un réel comme référence et que ce réel est considéré comme fondateur de vérité et d'erreur que le mythe relève du vrai et du faux comme l'idéologie. La volonté même de « changer le monde » serait aporétique,

---

23. *Ibid.*, p. 150.
24. L'authenticité d'une théorie n'est pas tant démontrée parce qu'elle peut se vérifier par l'observation que par, au contraire, le fait d'être falsifiée par l'observation. Karl Popper a développé cette idée en montrant qu'il suffit qu'une théorie soit vague pour qu'elle puisse être universellement appliquée. Le caractère d'application presque automatique à la réalité devient ainsi un argument contre l'authenticité scientifique d'une théorie. Voir à ce sujet Karl Popper, « Science : Conjecture and Refutations », dans Michaels et Solomon Bowie, *Twenty Questions : An Introduction to Philosophy*, Forth Worth, Harcourt Brace Jovanovich College Publishers, 1992.
25. Peter V. Zima, *op. cit.*, p. 183.
26. *Ibid.*
27. *Ibid.*, p. 139.
28. *Ibid.*, p. 142.
29. *Ibid.*, p. 143.
30. *Ibid.*, p. 191.

comme l'attesterait l'histoire[31]. Les utopies seraient des productions idéologiques et elles seraient propres aux classes dominées[32]. Les mythes et les idéologies empêchent de voir le monde tel qu'il est en le masquant ou en le transformant.

V. La priméité du discours idéologique

Roland Barthes a insisté sur le fait que tout peut relever du mythe, une parole, une image, une œuvre d'art, etc. Et si le mythe était une manière de percevoir ou d'interpréter les choses ? Si la nature du mythe ne résidait pas seulement dans l'objet perçu mais dans la façon dont nous le percevons ? Cette hypothèse est cohérente avec les définitions du mythe. Chez Eliade, le mythe tient pour ceux dont la culture est issue de ce mythe et s'y rattache. Dans la société bourgeoise, le mythe bourgeois serait si profondément intégré qu'il disparaîtrait à notre observation. Il prendrait la figure des arts et des lettres dont il ne faut guère désacraliser l'effet par une analyse scientifique. Toute critique du mythe dominant, ou de l'idéologie qui se sert du mythe comme véhicule, entraînerait l'ostracisme.

Charles Sanders Peirce a développé l'hypothèse que le monde réel est le monde de l'expérience sensible. Ce qui est réel est ce qui est tenu pour tel par la communauté. Les catégories de sa phénoménologie ou phanéroscopie sont liées aux trois dimensions du signe qui caractérisent sa sémiotique. Toute inférence ou interprétation d'un donné se base sur un signe et sert de prétexte à un interprétant. La phanéroscopie ou étude des phanérons ou phénomènes est « la description de ce qui est devant l'esprit ou la conscience, écrit Peirce, tel qu'il apparaît, que cela corresponde à quelque chose de réel ou non »[33]. Ce qui est devant la conscience est réparti en trois classes ou catégories qui nous intéressent particulièrement : la priméité, la secondéité et la tiercéité.

Roland Barthes a déjà dégagé le mythe comme signe, mais comme signe qui possède une caractéristique spéciale, celle de l'opacité : l'objet se confond avec la nature de la chose. Or, ce type de signe, ou, pour mieux dire, de sémiosis, c'est ce que Peirce appelle l'icône, laquelle correspond à ce qu'il appelle l'Univers Premier[34]. À cette catégorie du sentiment, Peirce fait correspondre un type précis de représentation : les ressemblances. Peirce explique que le genre de conscience de la catégorie de la priméité n'implique aucune analyse, comparaison ou processus que ce soit[35]. La priméité est un état. Elle ne prend ni la

31. *Ibid.*, p. 195.
32. *Ibid.* p. 201, citant Karl Mannheim, *Idéologie et utopie*, Paris, Marcel Rivière et cie, 1956.
33. Charles S. Peirce, *Écrits sur le signe*, Paris, Seuil, 1978, p. 10.
34. *Ibid.*, p. 11.
35. *Ibid.*, p. 84.

forme des faits, qui est la deuxième catégorie de Peirce, ni celle de la pensée, qui constitue la troisième catégorie. Elle est le contenu de l'instant présent.

Comme il n'y a aucune analyse dans le mode de réalité de l'icône, l'objet perçu se confond avec le réel. On ne perçoit pas un événement, parce qu'il est présent en lui-même. Il en est ainsi du mythe : il est perçu comme « le présent, l'immédiat, le frais, le nouveau, l'initial, l'original, le spontané, le libre, le vif »[36]. Plus important encore est de souligner la définition précise que donne Peirce de l'icône, définition qui correspond à celle du mythe : c'est un signe qui posséderait le caractère qui le rend signifiant même si son objet n'existait pas. L'icône réunit le monde imaginaire et le monde réel. Il suffit que le rapport entretenu avec l'objet en soit un de substitution. Ainsi, n'importe quel objet peut être icône, c'est-à-dire mythe, du moment que le sujet l'interprète comme réalité absolue.

VI. Le cas du féminisme

La définition d'une nouvelle société, d'une société qui soit juste, peut-elle éviter le piège de l'idéologie ? Nous ne le croyons pas et il est temps maintenant de prendre conscience de la place et, peut-être, de la nécessité de l'idéologie dans nos modèles de société.

Tout féminisme n'est pas, d'abord, idéologique. Il suffit, comme nous l'avons vu, de réfléchir à ses propres méthodes et de permettre à ses analyses d'être critiquées pour éviter le discours idéologique. Les théoriciens que nous avons consultés s'entendent tous sur ce point[37]. Il semble que ce soit dans la démesure que se situe l'idéologie. Les féministes, recherchant la liberté, peuvent perdre celle-ci dans l'excès : la pluralité de choix dans l'anomie, l'autonomie dans l'anarchie, et l'association dans le fanatisme ou le militantisme. Ce sont là à notre avis trois formes excessives que les féministes doivent éviter.

Nous avons vu avec Peirce que le sujet perçoit sur le mode iconique plutôt qu'il ne perçoit des icônes. Apercevoir et comprendre l'idéologie, ce n'est déjà plus tomber sous sa tutelle puisqu'elle est dénoncée. Mais nous avons souvent des situations d'interprétations contradictoires. Il en existe des exemples dans les écrits des féministes radicales. Ainsi, chez Kate Millett, qui écrit :

> Sous le régime du patriarcat, ce n'est pas la femme qui a inventé elle-même les symboles dont on se sert pour la décrire. Comme les mondes primitifs et civilisés sont des mondes masculins, les idées qui ont modelé la culture concernant la femme sont aussi de fabrication masculine. L'image

36. *Ibid.*, p. 73.

37. La science doit également se prononcer sur ses orientations masculines, comme Evelyn Fox Keller l'a bien montré dans « Gender and Science », *Psychoanalysis and Contemporary Thought*, Vol. 1, n° 3, 1978; l'association de la masculinité à la science tient du mythe si elle n'est pas analysée.

> de la femme telle que nous la connaissons est une image créée par l'homme et façonnée de manière à satisfaire ses besoins[38].

Quelles que soient ici les intentions de l'auteure de dénoncer la situation injuste faite aux femmes, les termes qu'elle emploie (le mot « patriarcat » par exemple) et le style affirmatif sont chargés idéologiquement. La propension idéologique des lecteurs pourra dans ce cas fonctionner comme « embrayeur » de code et amener à actualiser du point de vue idéologique un discours fait du point de vue révolutionnaire. En effet, des connotations axiologiques sont inscrites dans le texte. Dans des cas comme celui-ci, Umberto Eco a bien fait voir que la compétence idéologique du « Lecteur » interviendra pour diriger le choix des oppositions idéologiques[39].

En fait, il suffit de quelques indices pour qu'une idéologie soit substituée à une autre par le lecteur ou que le discours révolutionnaire ou scientifique soit perçu comme idéologique. Tout le livre de Millett peut relever de ce phénomène. Sa démarche n'est pas jugée « scientifique » mais plutôt « militante » même si, pour d'autres, son écriture est révolutionnaire, en ce qu'elle cherche à faire prendre conscience d'une vision du monde qui est fausse. Une démarche authentiquement scientifique consistera plutôt à poser les problèmes dans toute leur ambiguïté. Simone de Beauvoir, par exemple, dans *Le deuxième sexe*, écrivait que le statut inférieur de la femme est peut-être dû en partie à la complicité qu'elle entretient vis-à-vis de l'homme. De Beauvoir pose le problème sans le résoudre, sans tomber dans l'idéologie ou la certitude du mythe. Une fausse certitude nous semble donnée en exemple, au contraire, dans un ouvrage d'Esther Harding, qui écrit :

> Quand une femme pense avec sa tête à la manière d'un homme, elle se trompe souvent; elle risque de se laisser induire en erreur par des opinions toutes faites ou de demeurer toujours à côté de la question. Une pensée de ce genre est généralement improductive. Les idées nées sous l'influence de la lune, pour inférieures qu'elles puissent paraître, s'imposent pourtant avec une force que possèdent rarement les idées qui naissent dans le cerveau[40].

Il s'agit d'une invitation claire, ici, à se tourner du côté du mythe : l'antique principe féminin symbolisé par la déesse-lune réaffirme sa puissance. La déesse-lune est simplement assimilée à une force psychologique qui en est la transcription moderne. C'est la définition de la femme comme essentiellement différente de l'homme qui apparaît ici, cette définition étant justement remise en question par les féministes depuis Margaret Mead puis, de manière manifeste, par Betty Friedan dans « La femme mystifiée »[41].

---

38. Kate Millet, *La politique du mâle*, Paris, Stock, 1971, p. 61.
39. Umberto Eco, *op. cit.*, p. 229.
40. Esther Harding, *Les mystères de la femme*, Paris, Payot, 1976, p. 245.
41. « It is my thesis that the core of the problem for women today is not sexual but a problem of identity – a stunting or evasion of growth that is perpetuated by the feminine mystique », Betty Friedan, *The Feminine Mystique*, New-York, W. W. Norton & co., 1984, p. 77.

Roland Barthes a discuté de l'importance du mythe dans notre société en cherchant à en déterminer les raisons. Elles seraient toutes fondées sur l'idéologie bourgeoise. Comme fait idéologique, la bourgeoisie disparaît complètement : « la bourgeoisie a effacé son nom en passant du réel à sa représentation »[42]. Quelle que soit notre position, nous « lecteurs », à ce sujet, ce qu'il importe de constater, c'est que, dans le cas décrit, c'est l'universel qui est postulé : la bourgeoisie postule l'universel, en autant que « tout, dans notre vie quotidienne, est tributaire de la représentation que la bourgeoisie *se fait* et *nous fait* des rapports de l'homme et du monde »[43]. En d'autres mots, la société bourgeoise se confondrait avec la nature des choses : « les normes bourgeoises sont vécues comme les lois évidentes d'un ordre naturel »[44]. Barthes va immédiatement faire le lien entre l'idéologie et le mythe : « la sémiologie nous a appris, écrit-il, que le mythe a pour charge de fonder une intention historique en nature, une contingence en éternité. Or cette démarche, c'est celle-là même de l'idéologie bourgeoise »[45]. L'originalité de Barthes dans l'analyse de l'idéologie consiste à placer le politique du côté opposé à l'idéologie[46]. L'idéologie, dans les faits, est dé-politisée en ce sens qu'elle est invisible à l'observateur. De son côté, la parole qui demeure politique, conjure l'idéologie. C'est ainsi que nous pouvons qualifier le mouvement féministe de non idéologique ou de contre-idéologique lorsqu'il montre, fait voir, dénonce : « partout où l'homme parle pour transformer le réel, écrit Barthes, et non plus pour le conserver en image [...] le mythe est impossible [...] le langage proprement révolutionnaire ne peut être un langage mythique »[47].

VII. Les possibilités de changement de paradigmes

Comme langage révolutionnaire, le féminisme n'est sans doute ni idéologie ni mythe. Mais le problème est plus complexe. En mettant l'accent sur la valeur de la révolution, on ne doit pas effacer les tendances évolutives réelles dans le domaine institutionnel[48]. La définition du mythe comme instrument de pouvoir entraîne aussi une autre question et c'est la suivante : pour obtenir la justice et l'égalité, une société telle qu'elles la souhaitent, les femmes doivent-elles nécessairement construire de nouveaux mythes ? Pour que des sociétés nouvelles puissent être créées, doivent-elles se doter de pouvoir si se doter de pouvoir consiste à investir le langage d'une pseudo-physis ? Le sociologue Raymond Boudon semble suggérer que les idéologies

42. Roland Barthes, *op. cit.*, p. 225.
43. *Ibid.*, p. 227.
44. *Ibid.*, p. 228.
45. *Ibid.*, p. 229.
46. *Ibid.*, p. 233.
47. *Ibid.*, p. 234.
48. Karl Mannheim a développé cette importante nuance dans *Idéologie et utopie*, *op. cit.*, p. 133.

contribuent au changement social suite à la crédibilité qu'elles acquièrent et à la large communication dont elles font l'objet. Elles sont des « idées reçues », donc fortement intériorisées par les actants sociaux. Le féminisme, en ayant « sa » philosophie, « sa » morale, risque de se doter de formes idéologiques. Si nous tenons suffisamment compte de la sécrétion automatique des idéologies par les sociétés humaines, comme le pense Althusser[49], il nous faut nous interroger sur la légitimité de ce discours. En outre, si nous considérons avec Peirce que la priméité est un état, que l'idéologie, ainsi, consiste en une spontanéité, il s'ensuit que la production ou l'interprétation idéologique du monde est naturelle. Les féministes de tendances diverses créent donc une situation ambivalente où théorie et idéologie se recoupent sans cesse. Nous savons que l'auto-critique vis-à-vis de son propre discours permet de distinguer le champ théorique du champ idéologique et mythique. Les jugements de valeur idéologiques ne doivent par conséquent contribuer qu'à la formation de nouveaux critères de vérité, à la création de nouvelles taxonomies et de nouveaux discours. Ainsi considérés dans leurs aspects positifs, et considérés de cette façon seulement, il est permis de penser que même les féminismes à tendance idéologique peuvent être utiles à l'élaboration d'une nouvelle société. Pour être cohérent, cependant, avec les prémisses de justice, de véracité et de transparence que le féminisme prétend revendiquer unanimement à travers les diverses formes qu'il adopte, il lui faut rappeler sans cesse pour lui-même la première nécessité de l'auto-critique vis-à-vis l'intégration inconsciente du mythe dans le discours théorique.

49. Cité par Raymond Boudon, *op. cit.*, p. 31.

Document généré le 11 août 2020 09:53

Philosophiques

Les modèles féministes de société nouvelle

Guy Bouchard

Les femmes et la société nouvelle
Volume 21, numéro 2, automne 1994

URI : https://id.erudit.org/iderudit/027289ar
DOI : https://doi.org/10.7202/027289ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

Découvrir la revue

Citer ce document

Bouchard, G. (1994). Les modèles féministes de société nouvelle. *Philosophiques*, *21* (2), 483–501. https://doi.org/10.7202/027289ar

Résumé de l'article

Après avoir esquissé le champ de la pensée héteropolitique, celle qui est consacrée au thème de la société idéalisée, ce texte présente et discute les grands modèles de société nouvelle préconisés par l'hétéropolitique féministe : la société androgyne, la société gynocratique et la société gynocentrique.

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1994

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

PHILOSOPHIQUES, VOL. XXI, NUMÉRO 2, AUTOMNE 1994, P. 483-501

Les modèles féministes de société nouvelle*

par

Guy Bouchard

RÉSUMÉ : Après avoir esquissé le champ de la pensée hétéropolitique, celle qui est consacrée au thème de la société idéalisée, ce texte présente et discute les grands modèles de société nouvelle préconisés par l'hétéropolitique féministe : la société androgyne, la société gynocratique et la société gynocentrique.

ABSTRACT : The first part of this paper tries to delineate the field of heteropolitical thought, that form of speculation dealing with the theme of an idealized society. The second part is a discussion of the new societies proposed by feminist heteropolitical thought : the androgynous society, the gynocratic society, and the gynocentric society.

> *« Il est urgent d'anticiper »*[1].
>
> *« [...] une esquisse, cela se réalise, et une anticipation, cela s'actualise pour finir. Pas question, donc, de ne pas anticiper la figure des femmes libérées; pas question de tenir pour nul le travail d'innovation imaginaire, le travail du langage »*[2].

Ce texte comporte deux volets. Le premier esquisse à très larges traits le champ de la pensée hétéropolitique, tandis que le second présente et discute les modèles de société nouvelle préconisés par l'hétéropolitique féministe.

---

1. Hélène Cixoux, « Le rire de la méduse », *L'arc*, 61, 1975, p. 39.
2. Catherine Clément, « Enclave, esclave », *L'arc*, 61, 1975, p. 14.

* Ce texte s'inscrit dans le cadre de deux projets subventionnés par le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, et consacrés l'un à la *Philosophie hétéropolitique du féminisme* (1989-1992), l'autre aux *Conceptions de l'être humain dans la philosophie politique contemporaine, les discours féministes et les discours masculinisants* (1992-1995).

1. Le champ de l'hétéropolitique

La pensée politique, selon Jean Elshtain[3], doit imaginer un avenir où l'on puisse vivre. Autrement dit, elle doit être utopique. Dans la mesure où le féminisme est inséparable de la pensée et de l'action politique, et il l'est par définition, puisqu'il dénonce la situation injuste des femmes dans les sociétés patriarcales et réclame l'avènement d'une société meilleure[4], – il comporte donc nécessairement une dimension utopique. « L'objectif de la praxis féministe, écrit Mary O'Brien[5], c'est d'inventer un futur [...] ». Et Daphne Patai[6] :

> Le féminisme, aujourd'hui, est le projet le plus utopique que l'on puisse trouver. Cela signifie qu'il exige la plus radicale et la plus authentiquement révolutionnaire transformation de la société, et qu'il s'incarne d'une extraordinaire variété de manières.

Malgré de grandioses tentatives de revalorisation comme celles de Karl Mannheim[7] et, surtout, d'Ernst Bloch[8], le concept d'utopie reste pourtant entaché du dénigrement polémique que lui ont fait subir Marx et Engels[9]. Dans cette perspective, qui est aussi celle du langage courant, lier le féminisme à l'utopie, c'est le vouer, pour certains, à la chimère. Cet emploi péjoratif du mot utopie circule malheureusement encore dans certains textes féministes, en particulier ceux de tendance marxiste ou socialiste, et ceux qui recyclent le marxisme dans une perspective radicale. C'est ainsi qu'avant Marx et le matérialisme historique, on se trouvait, dit-on, dans « un brouillard d'utopies »[10]; qu'il y a eu un stade utopique du féminisme, analogue au socialisme utopique disqualifié par le socialisme scientifique[11]; qu'il est utopique de penser que la

---

3. Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman : Women in Social and Political Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1981, p. 298-299.
4. *Cf.* par exemple la définition d'Alison Jaggar dans *Feminist Politics and Human Nature*, Totowa, Rowman & Allanheld, 1983, p. 5 : « Les féministes sont unies par la croyance que le statut social inégal et inférieur des femmes est injuste et doit être changé » (c'est moi qui traduis les textes anglophones inédits en français). Pour une explication plus approfondie du lien entre féminisme et utopie, voir Guy Bouchard, « Féminisme, utopie, philosophie » dans Lise Pelletier et Guy Bouchard, (dir.) *Ouvertures*, Cahiers du GRAD, n° 2, Québec, Université Laval – Faculté de philosophie, 1988.
5. Mary O'Brien, *La dialectique de la reproduction*, Montréal, Remue-ménage, 1987, p. 19.
6. Daphne Patai, « Afterword », dans Katharine Burdekin, *The End of This Day's Business*, New York, The Feminist Press, 1989, p. 151.
7. Karl Mannheim, *Idéologie et utopie*, Paris, Marcel Rivière, 1956.
8. Ernst Bloch, *Le principe espérance*, (2 vol.), Paris, Gallimard, 1977, 1982.
9. Sur l'utilisation marxienne de la notion d'utopie, voir Guy Bouchard, « Marx, Bloch et l'utopie », *Philosophiques*, vol. X, n° 2, 1983, p. 265-288.
10. Shulamith Firestone, *La dialectique du sexe*, Paris, Stock, 1972, p. 16.
11. Mary O'Brien, *op. cit.*, p . 41-42.

classe capitaliste permettra l'élimination de la division sexuale[12] du travail[13]; que le travail à mi-temps n'est pas « une utopie, une chose complètement hors de la réalité »[14]; etc.[15]

Dans l'espoir de neutraliser, ou du moins de minimiser ces connotations diffamatoires, je propose d'appeler « hétéropolitique » le champ des préoccupations pour la société idéalisée[16]. Cette innovation terminologique permet de restreindre la portée du mot « utopie » et de dissoudre son ambiguïté : l'utopie, c'est la pensée hétéropolitique qui s'exprime sur le mode de la fiction; elle s'incarne en eutopie lorsqu'elle présente une société meilleure que la société de référence, comme l'*Utopie* de Thomas More ou *Herland* de Charlotte Perkins Gilman; et en dystopie s'il s'agit d'une société pire que la société de référence, comme *1984* d'Orwell et *L'Euguélionne* de Louky Bersianik. Quant à l'incarnation de la pensée hétéropolitique sur le mode de la théorie, elle relève de la para-utopie.

Ces distinctions permettent d'articuler deux corpus majeurs, ceux de l'hétéropolitique masculine et de l'hétéropolitique féminine, puis de subvertir cette dichotomie fondée sur le sexe en reconnaissant que les utopies masculines, en principe du moins, peuvent être aussi bien masculinistes que

---

12. L'adjectif « sexual/sexuale » désigne ce qui a trait à la différence entre les sexes, sans connotation spécifiquement sexuelle. Je traduis « gender » par « identité sexuale », et j'appelle « sexualisation » le processus d'acquisition de celle-ci.
13. Ann Ferguson, « Androgyny As An Ideal for Human Development » dans Vetterling-Braggin, Elliston, English (eds), *Feminism and Philosophy*, Totowa, Littlefield, Adams & Co., 1981, p. 65.
14. Carla Ravaioli, « Intervention » dans *Choisir, Fini le féminisme ?*, Paris, Gallimard (coll. Idées), 1984, p. 187-188.
15. Il serait facile de multiplier les exemples. En voici quelques autres : la véritable égalité est une utopie : Elisabeth Badinter, *L'un est l'autre, Des relations entre hommes et femmes*, Paris, Odile Jacob, 1986, p. 11; la thèse de Badinter relève d'un parti-pris culturaliste et utopique qui vide les rapports de sexe de leur matérialité (Francine Descarries, « L'un est l'autre ou une version "rose" du discours sur l'égalité », *Documentation sur la recherche féministe*, 15, 4, p. 32); l'esquisse de mes croyances féministes peut sembler utopique, mais il ne l'est pas (Marilyn French, *Beyond Power. On Women, Men, and Morals*, New York, Ballantine Books, 1985, p. 445); isoler ou figer un seul aspect des relations humaines conduit à l'utopisme de droite ou de gauche (Sheila Rowbotham, *Conscience des femmes, monde de l'homme*, Paris, Des femmes, 1980, p. 17); il faut inventer de nouvelles formes de socialisation et de fonctionnement qui, « loin d'être utopiques, sont devenues une exigence vitale » (Micheline Sève, *Pour un féminisme libertaire*, Montréal, Boréal Express, 1985, p. 43).
16. Pour la justification de ce concept, voir Guy Bouchard, « Eutopie, dystopie, para-utopie et péri-utopie » et « L'hétéropolitique de l'histoire » dans Guy Bouchard, Laurent Giroux et Gilbert Leclerc, *L'utopie aujourd'hui*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1985. Pour son application au féminisme, Guy Bouchard, « L'hétéropolitique féministe », *Laval théologique et philosophique*, 45, 1, 1989, p. 95-120.

féministes, et qu'il en va de même des utopies féminines, des para-utopies masculines et des para-utopies féminines. Du point de vue féministe, la thèse officielle est évidemment que l'ensemble de la pensée hétéropolitique masculine a été masculiniste. Dans le secteur de la para-utopie, voire même de la théorie politique en général, cette accusation, si l'on tient compte de quelques exceptions notables comme Fourier, Bebel, Engels ou John Stuart Mill, se vérifie aisément : il suffit de rappeler des noms comme ceux d'Aristote, d'Augustin, de Thomas d'Aquin, de Rousseau, de Kant, de Hegel et de Nietzsche pour s'en convaincre. D'où la remarque désabusée de Susan Moller Okin[17] : la grande tradition de la philosophie politique se compose en général d'écrits par les hommes, pour les hommes et au sujet des hommes[18]. Pour Elaine Baruch[19], il en va de même dans les utopies masculines : les femmes n'y ont aucune place, sinon l'ancienne, elles restent prisonnières de leur sexe et n'ont pas d'avenir parce que, pour elles, l'anatomie reste un destin. Ce jugement mériterait toutefois d'être nuancé. Le passage d'une approche quantitative à une perspective qualitative révèle en effet que parmi les utopies masculines les plus connues à leur époque, et pour la plupart encore aujourd'hui, plusieurs se sont préoccupées sérieusement d'améliorer le sort des femmes, par exemple celles de More, Campanella, Cabet, Bulwer Lytton, Bellamy, Morris, Wells et Callenbach[20].

En dépit de ces exceptions, il reste vrai que, dans l'ensemble, l'hétéropolitique masculine a été masculiniste. Dès lors, qu'apporte de neuf l'hétéropolitique féministe ? Tout d'abord, elle nous oblige à concevoir que la monarchie, l'aristocratie, la démocratie, le totalitarisme, les rébellions, révoltes et révolutions du passé, bref, que toutes les formes de gouvernement et de changement de gouvernement que nous avons connues, ont été les formes

---

17. Susan Moller Okin, *Women in Western Political Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1979, p. 5-7.
18. Pour un bilan de la critique féministe de la théorie politique, voir Guy Bouchard, « Féminisme et théorie politique » dans Guy Bouchard et Laurent Pelletier, *Les cahiers du GRAD* n° 5, Féminisme et philosophie politique, Québec, Université Laval – Faculté de philosophie, 1991, p. 93-151.
19. Elaine H. Baruch, « Women in Men's Utopias », dans R. Rohrlich et E. A. Baruch (eds), *Women in Search of Utopia*, New York, Shocken Books, 1984, p. 209.
20. Ces textes sont analysés dans Guy Bouchard, « Sexisme et utopie », *Imagine*, 61, 1992, p. 119-167; pour celui de More, *cf.* aussi Guy Bouchard, *Femmes et pouvoir dans la « cité philosophique ». Relire « L'Utopie » de Thomas More*, Montréal, Logiques, 1992. Par ailleurs, l'évaluation des utopies masculines pose un problème théorique de taille dans le cas des dystopies : dans une société pire que la nôtre, la situation des femmes peut n'être guère enviable, mais si le propre de la dystopie est de condamner une telle société, comment juger des rapports qu'elle institue entre les sexes ? Pour une lecture en ce sens de *1984* : Guy Bouchard, « 1984 : le pouvoir des codes et le code du pouvoir » dans Guy Bouchard, A. Rocque et J. Ruelland, *Orwell et 1984 : trois approches*, Montréal, Bellarmin, 1988.

d'un unique pouvoir : l'androcratie. La perspective féministe oblige la politique, sa théorie et les fictions qui l'illustrent, à dévoiler leur idéologie masculiniste. Mais elle nous propose aussi des modèles de société nouvelle non androcratique, qu'il s'agit maintenant d'examiner.

2. Les modèles féministes de société non androcratique

Présenter ces modèles, puis discuter leur pertinence respective, telles seront les deux étapes de cette section.

2.1 Présentation des modèles

Au niveau le plus général, et en mettant l'accent sur la politique sexuale, la société nouvelle se composera uniquement d'hommes (société androcentrique), uniquement de femmes (société gynocentrique : symbolique ou réelle), ou de femmes et d'hommes. Dans cette dernière hypothèse, le pouvoir appartient soit aux hommes (androcratie), soit aux femmes et aux hommes dans un partenariat égalitaire (société androgyne[21]), ou encore aux femmes (gynocratie). De ces cinq modèles, trois, la société androgyne, la gynocratie et le gynocentrisme, sont préconisés par le féminisme[22].

2.1.1 La société androgyne

Pour Carolyn Heilbrun[23], la notion d'androgynie renvoie à un monde idéal où les caractéristiques, les impulsions et comportements des individus sont librement choisis, au sein d'une gamme complète d'expériences, au lieu d'être imposés par la polarisation sexuale. De même, selon Wendy Martin[24], elle relève d'une communauté plus éclairée permettant une gamme complète de pensées, de sentiments comme de rôles sociaux, et transcendant ainsi la fausse dichotomie du masculin et du féminin. Ces formulations, contrairement à celles qui s'en tiennent à une approche purement psychologique, ont l'avantage de faire ressortir la dimension hétéropolitique de l'androgynie. De plus, elles montrent bien qu'il ne s'agit pas, pour les individus, d'un simple cumul des traits actuellement considérés comme masculins ou féminins, mais

21. Le concept d'androgynie (de gynandrie si l'on préfère) a été l'objet de plusieurs critiques de la part de certaines féministes, alors que d'autres revendiquaient sa pertinence : *cf.* Guy Bouchard, « Cinquante-six conceptions de l'androgynie », *Dialogue*, 28, 4, 1989, p. 609-636.

22. Sur le lien entre ces modèles et l'étude d'une part des définitions et tendances du féminisme, d'autre part des utopies féministes, *cf.* Guy Bouchard, « Féminisme et philosophie : jalons », *Considérations*, 7, 2, 1986, p. 23-63; « Les utopies féministes et la science-fiction, *Imagine*, 44, 1988, p. 63-87; « Typologie des tendances théoriques du féminisme contemporain, *Philosophiques*, vol. XIII, N° 1, 1991, p. 119-167.

23. Carolyne Heilbrun, « Further Notes Toward a Recognition af Androgyny », *Women's Studies*, 2, 1974, 2, p. 143-149; *Toward a Recognition of Androgyny*, New York, W. W. Norton and Co., 1982, p. IX-XV.

24. Wendy Martin, « Afterward : On Androgyny », *Women's Studies* 2 (1974) 2, p. 265-268.

de leur redéfinition réciproque, et donc de leur dissolution éventuelle. Enfin, elles soulignent également la dimension comportementale, et partant psychosociale de l'androgynie. Mais la conséquence qui nous importe, et qui explique l'utilisation de cette notion pour caractériser un modèle de société, c'est qu'en dissolvant la polarisation du féminin et du masculin, l'androgynie sape le fondement du rapport de domination-subordination greffé à cette polarisation. La société androgyne est une société sexualement égalitaire.

Selon la terminologie la plus courante des tendances féministes, ce modèle est revendiqué tant par les libérales que par les marxistes, les socialistes et même certaines radicales. La distinction entre ces tendances repose en effet sur des facteurs supplémentaires. Le féminisme libéral s'oppose globalement aux trois autres orientations comme la simple réforme, qui ne modifie pas la structure profonde de la société existante, à la révolution, qui prône que les améliorations superficielles, comme l'obtention du droit de vote ou la disqualification des lois contre l'avortement, ne sauraient libérer véritablement l'ensemble des femmes. Au-delà de cette volonté révolutionnaire, la différenciation s'opère d'après les divergences dans l'analyse de l'oppression : les radicales soutiennent que les femmes sont opprimées en tant que femmes (oppression sexuale), alors que les marxistes mettent en cause le capitalisme (oppression classuelle), et que les socialistes associent ces deux causes en y ajoutant parfois le facteur racial[25].

Pour illustrer ces modulations du modèle de la société androgyne, je m'en tiendrai à des exemples classiques de para-utopies féministes.

Dans la perspective du féminisme libéral, Betty Friedan a dénoncé la « mystique féminine » en vertu de laquelle la femme n'est définie que « comme épouse d'un mari, mère d'enfants, servante des besoins physiques du mari, des enfants et du foyer, mais jamais comme une personne se définissant elle-même par ses actions dans la société »[26]. Pour s'extirper de cette situation qui détruisait leur personnalité et engendrait un affreux sentiment de vide et d'inutilité, il fallait que les femmes puissent obtenir, comme les hommes, un travail créatif, sortir du foyer sans être pour autant obligées de renoncer au mariage et à la maternité. à cette fin, il fallait faire changer la société, grâce à un puissant mouvement féministe ayant pour but « d'agir de façon à permettre aux femmes une pleine participation [...] au courant principal de la société [...], en y exerçant tous les privilèges et responsabilités pertinents dans

25. La terminologie traditionnelle n'est pas toujours aussi limpide. Par exemple, Gisèle Halimi (« Perdre plus que nos chaînes » dans *Choisir*, 1984, *op. cit.*, p. 27-45) se réclame du féminisme socialiste mais adopte une position réformiste. De même, pour Juliet Mitchell (*Woman's Estate*, New York, Vintage Books, 1973), les tendances marxiste et socialiste semblent interchangeables. Au-delà de ces fluctuations terminologiques, il est donc préférable de caractériser les tendances par leur mode d'analyse de l'oppression et leur modèle de libération.

26. Betty Friedan, *The Feminine Mystique*, New York, Dell Publishing Co., 1983, p. xi.

un partenariat vraiment égal avec les hommes »[27]. Le changement préconisé a donc pour but de rendre la société sexuellement égalitaire, donc androgyne, mais en y insérant les femmes sur le même pied que les hommes, donc sans modifier sa structure de base : le modèle semble bien réformiste.

Une solution analogue, mais dans un contexte révolutionnaire, avait été proposée par Engels dans l'un des textes fondateurs du féminisme marxiste : *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*. L'humanité, selon cet ouvrage, est passée par trois stades : sauvagerie, barbarie et civilisation, – auxquels correspondent trois formes de famille ou de mariage : le mariage par groupes, la famille appariée, puis le mariage monogamique. Dérivé de l'apparition de la propriété privée et du désir patriarcal de transmettre ses biens à sa propre descendance, le mariage monogamique, en mettant fin au droit maternel, consomma « la grande défaite historique du sexe féminin »[28]. Pour Engels, le dénouement de cet esclavage des femmes passe par leur entrée massive sur le marché du travail, parallèlement, comme l'avait déjà souligné Auguste Bebel[29], à la socialisation aussi poussée que possible du travail domestique. Le caractère à la fois révolutionnaire et égalitaire de cette solution est bien souligné dans le passage suivant de Bebel :

> Il y a donc lieu de chercher à fonder un ordre social dans lequel la totalité des instruments de travail soit la propriété de la communauté, qui reconnaisse l'égalité des droits de tous, sans distinction de sexe, qui entreprenne l'application de tous les perfectionnements et de toutes les découvertes, tant techniques que scientifiques, qui enrôle en même temps pour le travail tous ceux qui, à l'heure actuelle, ne produisent pas ou emploient leur activité à des choses nuisibles, les paresseux et les fainéants, de telle sorte que la durée du travail nécessaire à l'entretien de la société soit réduite à son minimum et que, par contre, le développement physique et intellectuel de tous ses membres soit porté à son plus haut degré. De cette façon seulement la femme deviendra, comme l'homme, un membre de la société utilement productif et à droits égaux; de cette façon seulement elle pourra donner leur plein développement à ses facultés physiques et morales, remplir tous ses devoirs et jouir de tous ses droits sexuels. Une fois placée vis-à-vis de l'homme dans la plénitude de sa liberté et de son égalité, elle sera à l'abri de toute exploitation indigne d'elle[30].

Est-il nécessaire de préciser que, dans cette perspective, la question des femmes n'est « qu'un côté de la question sociale générale »[31] ? Dans les termes d'Evelyn Reed :

---

27. *Ibid.*, p. 384.
28. Friedrich Engels, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, Paris, Éditions sociales, 1966, p. 57.
29. Auguste Bebel, *La femme dans le passé, le présent et l'avenir*, Genève, Slatkine Reprints (coll. Ressources), 1979, p. 311.
30. *Ibid.*, p. 157-158.
31. *Ibid.*, p. 1.

> Les femmes ont [...] été condamnées à leur statut par les mêmes forces et relations sociales qui ont amené l'oppression d'une classe par une autre, d'une race par une autre, et d'une nation par une autre – c'est le système capitaliste – le stade ultime du développement de la société de classes – qui est la source fondamentale de la dégradation et de l'oppression des femmes[32].

Les féministes radicales ne partagent évidemment pas cet avis, même si elles préconisent, comme les marxistes, le recours à la révolution. Pour elles, c'est l'oppression sexuale, et non l'oppression classuelle, qui est fondamentale. Dans les termes de Shulamith Firestone :

> Le féminisme radical contemporain [...] voit les problèmes du féminisme comme ayant toute priorité *pour les femmes*, [et] il les place au centre de toute analyse révolutionnaire importante. Il refuse d'accepter l'analyse existante faite par la gauche, non parce qu'elle est trop radicale, mais *parce qu'elle ne l'est pas assez* : il la considère comme dépassée et superficielle parce qu'elle ne relie pas la structure du système des classes sociales à ses origines dans le système des classes sexuelles, modèle de toutes les structures d'exploitation et qui par conséquent est le parasite que doit éliminer une véritable révolution[33].

Sur le plan culturel, cette révolution, selon Firestone, opérera la réunification du Masculin et du Féminin dans une « culture androgyne »[34] (p. 242) où toutes les formes d'inégalité et de domination auront disparu.

Au lieu de mettre l'accent sur l'oppression classuelle, comme le féminisme marxiste, ou sur l'oppression sexuale, comme le féminisme radical, le féminisme socialiste tel que le décrit Alison Jaggar[35] se constitue par l'exclusion des déficiences de chacune de ces orientations, et par l'intégration de leurs intuitions valables dans une nouvelle théorie, caractérisée par la conjonction de la lutte contre toutes les formes d'oppression. Comme l'avait déjà souligné Linda Phelps :

> La tâche du féminisme socialiste devient [...] d'une part de développer une analyse féministe qui peut décrire le caractère spécifique du sexisme; d'autre part, de nous aider à comprendre l'image d'ensemble qui émerge de manière organique de l'interaction de plusieurs structures différentes d'oppression[36].

---

32. Evelyn Reed, « Les femmes : caste, classe ou sexe opprimé » dans Françoise Le Calvez, *Féminisme et socialisme aux États-Unis*, Paris, Union générale d'éditions, coll. 10/18, 1979, p. 52-53.
33. *La dialectique du sexe*, *op. cit.*, p. 55. Voir aussi Ti-Grace Atkinson, *Odyssée d'une Amazone*, Paris, Éditions des femmes, 1975, p. 47 : « [...] on admet généralement que l'oppression des femmes est à l'origine du système des classes, et que les femmes représentent la première classe exploitée [...] », d'où l'hypothèse que la division sexuale est « le *modèle* de l'oppression humaine » (p. 137).
34. *Ibid.*, p. 242.
35. Alison Jaggar, *op. cit.*, et « Political Philosophies of Women's Liberation » dans Vetterling-Braggin et *al.*, *op. cit.*, p. 5-21.
36. Linda Phelps, « Patriarchy and Capitalism » dans *Quest. Building Feminist Theory : Essays from Quest*, New York, Longman, 1981, p. 163.

Pour Jaggar, la lutte contre celles-ci doit conduire à une société androgyne au sens que nous avons donné à ce terme, puisque non seulement elle n'exclut pas les hommes du travail révolutionnaire, mais encore elle proclame que les notions actuelles de masculinité et de féminité, aliénantes, doivent être abolies.

Dans le domaine de l'utopie, le modèle androgyne est souvent la réponse à une société dystopique. Ainsi, dans *Le silence de la Cité*, d'Elisabeth Vonarburg, une catastrophe d'envergure planétaire a incité riches et puissants à se réfugier dans des cités souterraines où ils se sont éteints progressivement malgré leur longévité artificielle, à quelques exceptions près; à l'extérieur, le changement des conditions de vie a fait naître non seulement des mutants et des anormaux, mais aussi une surabondance de femmes réduites en esclavage par les hommes, « les précieux reproducteurs »[37]. Si certaines femmes révoltées déclenchent une guerre contre ceux-ci, la solution proposée par le roman ne se situe pas dans cet affrontement violent, mais dans la création d'une race d'individus doués du pouvoir de métamorphose et qui, adultes, se mêleront aux populations extérieures sous apparence masculine, mais après avoir expérimenté, biologiquement et psycho-comportalement, ce que c'est que d'être une femme : ils pourront donc transformer progressivement la mentalité des autres hommes et instaurer une société sexualement égalitaire. Ce modèle se retrouve de façon tout aussi inchoative dans *L'Euguélionne* de Louky Bersianik[38], et de manière plus développée dans *L'espace du diamant*, d'Esther Rochon[39].

2.1.2 La société gynocratique

Ce modèle est rarement invoqué au présent. Il reste par exemple plutôt implicite dans la théorie féministe de l'État proposée par Catharine MacKinnon. Pour celle-ci, le système juridique libéral est un moyen de rendre la domination masculine invisible et légitime en insérant le point de vue des hommes dans la loi et en imposant ensuite celle-ci à l'ensemble de la société :

> Dans l'État libéral, le règne de la loi – neutre, abstrait, élevé, omniprésent – institutionnalise le pouvoir des hommes sur les femmes tout en institutionnalisant le pouvoir sous sa forme masculine[40].

Même si elle se réclame de l'égalité sexuale, MacKinnon préconise que celle-ci soit définie par les femmes à partir de leur propre point de vue, et elle réclame l'instauration d'une jurisprudence féministe. Que celle-ci soit destinée à coexister avec la jurisprudence masculine (mais comment ?) ou à la supplanter, cela n'est pas tout à fait clair. Mais si cette dernière est liée au

---

37. Elisabeth Vonanburg, *Le silence de la Cité*, Paris, Denoël (coll. Présence du futur), 1987, p. 87.
38. Louky Bersianik, *L'Euguélionne*, Montréal, Éditions La Presse, 1976.
39. Esther Rochon, *L'espace du diamant*, Montréal, La pleine lune, 1990.
40. Catharine MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, p. 238.

pouvoir des hommes, la première ne présuppose-t-elle pas un pouvoir des femmes ? C'est ce que semble suggérer l'idée qu'avec l'acquisition de droits substantiels, l'autorité des femmes serait non dominante : l'autorité de la « vérité exclue », de la « voix du silence », instaurant une nouvelle relation entre la vie et la loi.

Si la gynocratie est peu revendiquée au présent, elle se dit cependant au passé, dans nombre d'enquêtes sur le matriarcat originel et l'amazonat. Non pas ce « matriarcat » de « l'égalité dans la différence » reconstitué par Badinter[41], mais le matriarcat de la domination féminine évoqué, par exemple, par Elisabeth Gould Davis[42], et le matriarcat de certaines sociétés d'Amazones tel que le décrit Phyllis Chesler[43] en s'inspirant de la documentation rassemblée par Helen Diner[44]. Dans ces sociétés, dit-elle, seuls les hommes, s'ils étaient autorisés à y rester, étaient opprimés et plus ou moins réduits à l'impuissance. Chesler ne préconise évidemment pas un retour à l'amazonat. Mais, bien qu'elle prétende favoriser une transformation avant tout psychologique et ne prescrive aucune forme économique ou sociale, elle n'en souligne pas moins la nécessité, pour les femmes, de prendre le contrôle des moyens de production et de reproduction, et de dominer les institutions publiques afin que celles-ci ne soient pas utilisées contre elles.

Dans les utopies féministes, c'est au futur que se conjugue la gynocratie. Il suffit en effet d'une guerre ou d'une catastrophe d'envergure planétaire pour déconstruire toutes les relations de pouvoir actuelles et instaurer une société différente. Ainsi, dans *The Gate to Women's Country*[45] la Grande Dévastation a rendu inhabitable une bonne partie de la Terre, et ce sont les femmes qui ont pris le pouvoir. Chaque cité possède une garnison d'hommes qui vit hors de ses murs et est censée la protéger, mais il s'agit en fait d'une mise en quarantaine perpétuelle de la violence masculine. Les soldats ne sont admis dans la cité que lors du carnaval annuel, où ils ont des relations sexuelles avec les femmes qui s'y prêtent pour assurer la survie de la race. Après avoir passé leurs premières années au foyer maternel, les jeunes garçons sont remis à leur père et, à l'âge de 15 ans, le choix leur est offert : devenir un guerrier comme leur père, ou passer la Porte du Pays des Femmes et devenir un serviteur...

---

41. Elisabeth Badinter, *op. cit.* Pour une analyse hétéropolitique de *L'un est l'autre*, voir Guy Bouchard, « L'androgynie comme modèle hétéropolitique : à propos de *L'un est l'autre. Des relations entre hommes et femmes* d'Elisabeth Badinter », *Philosophiques*, vol. XV, n° 1, 1988, p. 210-220.
42. Elisabeth Gould Davis, *The First Sex*, Baltimore, Penguin Books, 1973.
43. Phyllis Chesler, *Les femmes et la folie*, Paris, Payot, 1979, p. 243-258.
44. Helen Diner, *Mothers and Amazons*, New York, The Julian Press, 1965.
45. Sheri Tepper, *The Gate to Women's Country*, New York, Bantam Books, 1989.

2.1.3 La société gynocentrique

Réclamer la disparition totale de l'homme, au besoin par la violence, voilà une démarche peu commune sur le plan théorique. Certaines féministes esquivent le problème en se contentant d'un gynocentrisme symbolique. Tel est le cas de Mary Daly[46] : il s'agit de faire comme si l'homme n'existait pas, de créer un nouvel environnement spatio-temporel permettant aux femmes de s'évader de la culture masculine pour édifier une culture au féminin, d'atteindre le « royaume de la profondeur ontologique, dans l'espace/temps des pouvoirs d'une aura en pleine expansion »[47]. Dans les termes de Jill Johnston :

> J'avais un but ou un objectif et c'était en quelque sorte d'acheter beaucoup d'espace et d'établir une chaîne de Lesbos sur le continent et d'inviter la population lesbienne et d'initier les autres aux mystères et d'oublier tout simplement les hommes, les laissant à leurs propres engins se détruire eux-mêmes avec leurs machines et aliments congelés[48].

Le gynocentrisme réel est beaucoup plus radical. Dans le nouveau matriarcat mondial, écrit Gina Covina,

> [...] les femmes seront peut-être les seules personnes. La transformation du monde pourrait être interprétée comme : celles qui aimaient la vie sont devenues fortes et se sont multipliées et ont extirpé de l'existence, parfois patiemment et parfois par la force, ceux qui aimaient la mort et tentaient de la répandre partout[49].

L'élimination de n'importe quel homme, déclare crûment Valerie Solanas[50] « est un acte bon et droit, un acte hautement bénéfique aux femmes en même temps qu'un acte de pitié ». Dans la mesure, renchérit Betsy Warrior[51], où l'homme risque de détruire la Terre et ses habitants, dans la mesure aussi où il est devenu une entrave à l'évolution de formes de vie meilleures, il faut l'éliminer.

Les bergères de l'Apocalypse, de Françoise d'Eaubonne[52], raconte cette extermination. Le récit commence en androcratie : les gouvernements masculins refusant de mettre fin à leur destruction progressive de la vie terrestre, les femmes, auxquelles le clonage permet de s'auto-reproduire, n'ont d'autre choix que de déclarer la guerre aux hommes. La victoire définitive, après 17 années de combat, permet l'avènement d'une gynocratie qui se métamorphose en

---

46. Mary Daly, *Gyn/Ecology*, Boston, Beacon Press, 1978, et *Notes pour une ontologie du féminisme radical*, Montréal, L'intégrale, éditrice, 1982.
47. Dans *Notes*, *ibid.*, p. 8.
48. Jill Johnston, *Lesbian Nation*, New York, Simon and Schuster, 1974, p. 76.
49. Gina Covina, « Rosy Rightbrain's Exorcism/Invocation », dans Gina Covina et Laurel Galana (eds), *The Lesbian Reader*, Guerneville, Amazon Press, 1975, p. 91.
50. Valerie Solanas, *SCUM Manifesto*, New York, The Olympia Press, 1968, p. 67.
51. Betsy Warrior, « Man As an Obsolete Life Form », dans Sookie Stambler (ed.), *Women's Liberation : Blueprint for the Future*, New York, Ace, 1970, p. 45-47.
52. Françoise d'Eaubonne, *Les bergères de l'Apocalypse*, Paris, J.-C. Simoën, 1978.

société gynocentrique après la mort naturelle des derniers survivants, ceux qu'on n'avait pas exterminés parce qu'ils n'étaient que des enfants au moment de la prise du pouvoir...

2.2 Discussion des modèles

Dans *Odyssée d'une Amazone*, Ti-Grace Atkinson écrit :

> Certaines féministes soutiennent que les hommes agissent comme ils le font parce qu'ils sont de nature inférieure. Ces féministes demandent qu'on fasse une chirurgie radicale sur la société, c'est-à-dire qu'on élimine les hommes ou, plus souvent, qu'on mette en place un corps élaboré et rigide de lois qui maîtrise les inclinations sadiques des hommes [...]. De surcroît, cette théorie prétend que les femmes sont moralement et esthétiquement supérieures[53].

En conjoignant gynocentrisme et gynocratie, et en leur assignant une même conception de la nature humaine, ce texte nous suggère que la première étape de la discussion peut prendre la forme d'une alternative : société androgyne ou société non androgyne, c'est-à-dire, en l'occurrence, gynocratique ou gynocentrique. Je suggère qu'il y a de bonnes raisons de récuser le second pôle de cette alternative.

Pour Elisabeth Gould Davis, apôtre de la gynocratie, la femme est par nature la force progressiste, elle est mentalement supérieure à l'homme, qui n'a pu renverser sa domination millénaire que par la force physique brute, avec pour résultat un monde de violence, de misère et de confusion. L'homme est en effet, par nature, un matérialiste pragmatique, un technicien, un amateur de gadgets; tuer, déraciner, polluer et détruire sont ses réactions instinctives envers les phénomènes de la nature. La femme, par contre, est une idéaliste pratique, un être humanitaire, altruiste plutôt que capitaliste; alliée de la nature, elle est instinctivement portée à soigner, à éduquer, à encourager une saine croissance, et à préserver l'équilibre écologique. L'image de l'être humain mâle qu'esquisse Mary Daly[54] n'est pas moins rébarbative : le patriarcat est une religion nécrophile, ses dirigeants mènent une guerre sans fin contre la vie, donc contre les femmes, dont l'énergie est essentiellement biophile, une énergie que les hommes s'efforcent sans cesse de drainer tout en projetant sur les femmes leur faiblesse inhérente. Si ces considérations mènent au gynocentrisme symbolique dans le cas de Daly, les propos encore plus virulents de Valerie Solanas[55] conduisent au gynocentrisme réel issu de l'élimination des hommes : pour elle, le mâle humain n'est qu'un accident biologique[56], une femelle incomplète, un avortement ambulant, un être déficient, un parasite émotionnel qui n'a pas le droit de vivre.

---

53. Ti-Grace Atkinson, *Odyssée d'une Amazone*, *op. cit.*, p. 94.
54. Mary Daly, *Gyn/Ecology*, *op. cit.*
55. Valerie Solanas, *op. cit.*
56. Le gène masculin (Y) n'est, dit-elle, qu'un gène féminin incomplet.

À ces déclarations, comme à celles qui stipulent que le viol « n'est rien d'autre qu'un processus conscient d'intimidation par lequel *tous les hommes* maintiennent *toutes les femmes* en état de peur »[57], ou que l'homme est un « agresseur biologique » de la femme[58], correspond, sur le plan politique, l'affirmation que l'ennemi est la classe des hommes, en tant que tels ou en vertu de leurs rôles, et que tous les hommes profitent (plus ou moins, précisent certaines) de l'oppression des femmes par le patriarcat[59]. Cette proposition n'est évidemment pas empirique. Il est impossible de prouver, et d'autant plus si l'on croit en l'existence d'un matriarcat originel, que tous les hommes, partout et toujours, ont opprimé toutes les femmes. Y parviendrait-on, d'ailleurs, que cela n'engagerait pas les hommes de l'avenir. Sauf, bien entendu, à postuler une essence masculine en vertu de laquelle l'homme est, par nature (au deux sens du terme), un être foncièrement violent et destructeur, un prédateur naturel, un être biologiquement déficient. Ce faisant, on réifie le masculin et le féminin tout en confondant le sexe et l'identité sexuale. On aboutit ainsi à une simple inversion des valeurs : c'est le féminin qui devient positif, et le masculin, négatif. Mais les procédés utilisés pour justifier cette inversion sont ceux-là même qu'on reprochait à la pensée patriarcale : le pseudo-essentialisme, le biologisme et l'alibi de la « nature ». De plus, on nous invite à croire que, par une étrange alchimie, la domination et la violence envers l'autre sexe, condamnables quand les hommes les pratiquent, seraient légitimes si ce sont les femmes qui s'y adonnent, fût-ce, à la limite, par la réduction de tous les hommes en esclavage ou par leur extermination totale.

Le gynocentrisme symbolique, dans la mesure où il prend la forme d'un simple retrait par rapport au monde inchangé des hommes, échappe à cette dernière critique. Ce qui n'en fait pas pour autant une solution viable. Dire qu'il prive les femmes de toute relation positive avec les hommes[60], sans doute cela n'est-il pas très convaincant dans le présent contexte. Mais il y a plus grave. Les

---

57. Susan Brownmiller, *Le viol*, Montréal, Opuscules, 1980, p. 23.
58. Jill Johnston, *op. cit.*, p. 165-166.
59. *Cf.* par exemple : Ti-Grace Atkinson, *Odyssée d'une Amazone*, *op. cit.*, p. 12, 63, 68, 71, 79, 106, 118, 156; Christine Delphy, « Le patriarcat, le féminisme et leurs intellectuelles », *Nouvelles questions féministes*, 2, 1981, p. 59-74; Roxanne Dunbar, « Female Liberation as the Basis for Social Revolution », dans Robin Morgan (ed.), *Sisterhood is Powerfull. An Anthology of Writings from the Women's Liberation Movement*, New York, Vintage Books, 1970, p. 536-553; Jill Johnston, *op. cit.*, p. 91, 97, 117, 175, 179-81, 276; Suzie Olah, « The Economic Function of the Oppression of Women » dans Shulamith Firestone et Anne Koedt (eds), *Notes from the Second Year*, New York, Radical Feminism, 1970, p. 68-72; Redstockings, « Redstockings Manifesto, dans Robin Morgan (ed.), *op. cit.*
60. Lysiane Gagnon, *Vivre avec les hommes*, Montréal, Québec/Amérique, 1983, p. 226, 251-252, et Virginia Held, « Marx, Sex, and the Transformation of Society, dans Carol Gould et Marx Wartofsky (eds), *Women and Philosophy. Toward a Theory of Liberation*, New York, G. P. Putman's Sons, 1979, p. 168-184.

hommes, comme le souligne un personnage féminin de Margaret Atwood[61], ne vont pas tout simplement disparaître. C'est pourquoi, peut-être efficace à court terme, le gynocentrisme symbolique ne saurait représenter une solution à long terme[62], il n'offre aucun espoir de communauté mondiale[63]. Il n'est pas, économiquement, autonome, et le fût-il qu'il n'échapperait pas à la pollution ambiante, aux radiations, à la violence citadine et aux menaces de guerre, tous problèmes pour lesquels il n'y a pas de solution individuelle[64]. Loin de constituer une menace sérieuse pour le patriarcat, dont il est incapable d'ébranler la base matérielle puisqu'il se confine à l'art et à la spiritualité, il contribue au *statu quo*, il est apolitique sinon collaborateur et réactionnaire[65].

Si la gynocratie et le gynocentrisme ne peuvent être fondés en théorie, ne s'imposent-ils pas pourtant comme solution politique ? Si l'oppression sexuale ne peut être éliminée, pourquoi ne pas avouer, écrivent Esther Newton et Paula Webster[66], que nous préférerions être dirigeantes plutôt que dirigées ? Mais qui démontrera que l'oppression sexuale est une donnée irréductible de la nature humaine ? L'argument de la légitime défense est plus convaincant. « Si le "grand renversement" du patriarcat n'est pas effectué, et très vite, déclare Françoise d'Eaubonne[67], c'est la fin de notre espèce ». La fin de notre espèce, la fin de toute vie sur Terre, voire la fin de la planète elle-même.

> De toute urgence, donc, il s'agit d'une passation du pouvoir *puis*, aussi vite que possible, d'une destruction du pouvoir [...] La passation doit se faire de l'homme phallocratique, responsable de cette civilisation sexiste, aux mains des femmes réveillées[68].

Mais, pour d'Eaubonne, ce transfert de pouvoir n'est que temporaire. Autrement dit, la gynocratie, le gynocentrisme même, peuvent être considérés comme des étapes provisoires nécessaires à l'avènement d'une société

---

61. Margareth Atwood, *The Handmaid's Tale*, Toronto, McClelland-Bantam, Seal Books, 1986, p. 161.
62. Marilyn French, *op. cit.*, p. 448.
63. Lynda Lange, « Feminism and Political choice : On the Signifiance of Sexual for Political Philsosophy », dans *Égalité et différence des sexes, Cahiers de l'Acfas* n° 44, Montréal, 1986, p. 309-324.
64. Alison Jaggar, « On Sexual Equality » dans Sharon Bishop, et Majorie Weinzweig (ed.), *Philosophy and Women*, Belmont, Wordsworth Publ., 1979, p. 85, et Alison Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*, *op. cit.*, p. 293.
65. Ti-Grace Atkinson, « Le nationalisme féminin », *Nouvelles questions féministes*, 6-7, 1984, p. 35-54; Charlotte Bunch, « Beyond Either/Or : Feminist Options » dans *Quest*, *op. cit.*, p. 44-56; Ginette Castro, *Radioscopie du féminisme américain*, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1984, p. 285; Alison Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*, *op. cit.*, p. 294-295; Socialist Workers Party, « Toward a Mass Feminist Movement » dans Linda Jenness (ed.), *Feminism and Socialism*, New York, Pathfinder Press, 1975, p. 151-153.
66. Esther Newton et Paula Webster, « Matriarchy and Power », *Quest* 2, 1, p. 67-72.
67. Françoise d'Eaubonne, *Les femmes avant le patriarcat*, Paris, Payot, 1976, p. 221.
68. Françoise d'Eaubonne, *Le féminisme ou la mort*, Paris, Pierre Horay, 1974, p. 99.

androgyne : tel est également le message ultime des deux romans qui ont servi à illustrer le modèle gynocratique et le modèle gynocentrique, *The Gate to Women's Country* et *Les bergères de l'Apocalypse*. L'un et l'autre, par la sélection biologique dans un cas, par l'éducation dans l'autre, préparent l'avènement de l'homme nouveau nécessaire au fonctionnement harmonieux et sexualement égalitaire de la société nouvelle.

Mais si la société androgyne ou gynandre constitue le seul modèle humainement défendable, faut-il l'interpréter dans une perspective libérale, marxiste, radicale, ou socialiste ? Chacune de ces options a été sévèrement critiquée.

Au féminisme libéral, on a reproché d'être un mouvement réformiste timoré de bourgeoises blanches[69]. Il considère que l'homme constitue la mesure de toutes choses, ce qui entraîne la négation de la spécificité féminine, l'acceptation de la sous-évaluation masculine des activités traditionnelles des femmes, la formulation dans le langage de l'identité de tout ce que l'on considère comme un progrès, et la réduction de la libération des femmes à leurs activités hors foyer, sans toucher à leurs rôles dans son enceinte[70]. Mais cette libération elle-même n'est que partielle : permettant à une minorité de femmes d'accéder à des postes de contrôle, non seulement elle s'en tient aux aspects les plus superficiels de la discrimination sexuale, comme l'inégalité juridique, mais surtout elle perpétue la hiérarchie, l'oppression et l'exploitation en permettant à certaines femmes d'y participer[71]. Par ailleurs, les prises de position du féminisme libéral contredisent les principes du libéralisme, tels que l'individualisme inconditionnel et l'anti-étatisme[72]. Bien plus : certaines de ses demandes, comme la nécessité d'un partage sexual du travail domestique, sont irréalisables sans une réorganisation du marché du travail[73], c'est-à-dire sans le passage à une perspective révolutionnaire. Le féminisme libéral possède

69. *Cf.* par exemple, Robin Morgan, « Introduction : The Women's Revolution » dans *Sisterhood is Powerfull, op. cit.*, p. XXV-XXVI.

70. Par exemple : Ginette Castro, *op. cit.*, p. 51; Francine Descarries-Bélanger et Shirley Roy, *Le mouvement des femmes et ses courants de pensée : essai de typologie*, Ottawa, Les documents de l'ICREF n° 19, 1988 (Slogan caricatural du féminisme libéral : « Fais un homme de toi, ma fille ! »); Jean Bethke Elshtain, *op. cit.*, p. 228-255; Alison Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature, op. cit.*, p. 186-190; Mary O'Brien, *op. cit.*, p. 121 (le féminisme libéral est un « féminisme du pseudo-homme »); Daphne Patai, *op. cit.*, p. 181; Micheline de Sève, *op. cit.*, p. 10-12, 25.

71. Par exemple : Ti-Grace Atkinson, *Odyssée d'une Amazone, op. cit*, p. 26; Shulamith Firestone, *La dialectique du sexe, op. cit.*, p. 126; Marilyn French, *op. cit.*, p. 443; Jaggar, Alison, *Feminist Politics and Human Nature, op. cit.*, p. 186-190; Jill Johnston, *op. cit.*, p. 176; Lynda Lange, *op. cit.*,; Micheline de Sève, *op. cit.*, p. 11-12, 25.

72. Alison Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature, op. cit.*, p. 193-203.

73. Micheline de Sève, *op. cit.*, p. 13.

ainsi, selon Zillah Eisenstein[74], un potentiel radical découlant de la contradiction entre le libéralisme, patriarcal et individualiste, et le féminisme, sexualement égalitaire et collectiviste.

Au féminisme marxiste ou socialiste[75] on a reproché, au-delà de la dénonciation du sexisme des mouvements de gauche[76], au-delà de la constatation que les révolutions socialistes n'ont pas, malgré l'entrée massive des femmes sur le marché du travail, libéré ces dernières[77], – de reposer sur une théorie inadéquate : sa conception étroite du travail productif perpétue la division sexuale du travail et occulte la spécificité de l'oppression des femmes par le patriarcat[78]. Ce qui signifie que cette tendance, en identifiant l'ennemi au

---

74. Zillah Einsenstein, *The Radical Future of Liberal Feminism*, New York & London, Longman, 1981, et « Reform and/or Revolution : Towards a Unified Women's Movement » dans Lydia Sargent, *Women and Revolution. A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*, Montréal, Black Rose Books, 1981, p. 339-362.

75. Je ne distingue pas ici ces deux tendances parce que la plupart des critiques les confondent. Alison Jaggar (*Feminist Politics and Human Nature*, *op. cit.*, p. 340-346) est l'une des rares à décrire les limites du féminisme socialiste distinct des options marxiste et radicale : il n'a pas montré comment instaurer la démocratie authentique qu'il revendique, ni explicité en quoi consiste la « démocratisation de la procréation », il ne s'est pas assez préoccupé du sort des enfants et du racisme. Marlene Dixon (*The Future of Women*, San Francisco, Synthesis Publications, 1983), de son côté, y voit une simple résurgence du féminisme radical « réactionnaire », tandis que Lise Vogel (« Marxism and Feminism : Unhappy Marriage, Trial Separation or Something Else ? » dans Lydia Sargent, *op. cit.*) lui reproche sa maîtrise insuffisante de la théorie marxiste.

76. Par exemple, Emily Hicks, « Cultural Marxism Nonsynchrony and Feminist Practice » dans Lydia Sargent, *op. cit.*, p. 219-237; Alison Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*, *op. cit.*, p. 230-4; Juliet Mitchell, *op. cit.*, p. 84-86; Robin Morgan, « Introduction », *op. cit.*; Lydia Sargent, « New Left Women and Men : the Honeymoon is Over » dans Lydia Sargent, *op. cit.*; Dorothy Smith, *Feminism and Marxism. – A place to Begin. A way to Go*, Vancouver, New Star Books, 1977, p. 12-3; Ellen Willis, « Women and the Left » dans Shulamith Firestone, et Anne Koedt, *op. cit.*

77. Par exemple, Roxanne Dunbar, *op. cit.*; Françoise d'Eaubonne, *Le féminisme ou la mort*, *op. cit.*, p. 10-1, 124-5; Carol Ehrlich, « The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism : Can It Be Saved ? » dans Lydia Sargent, *Women and Revolution*, *op. cit.*; Alison Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*, *op. cit.*, p. 236-9; Kate Millett, *La politique du mâle*, Paris, (coll. Points), 1983, p. 191-9; Juliet Mitchell, *op. cit.*, p. 179-82; Micheline de Sève, *op. cit.*, p. 7, Ellen Willis, *op. cit.*

78. Par exemple, Claude Alzon, *La femme potiche et la femme bonniche*, Paris, Maspero, 1979, p. 5-13; Charlotte Bunch, *op. cit.*; Lorenne Clark et Lynda Lange (eds.), *The Sexism of Social and Political Theory from Plato to Nietzsche*, Toronto, University of Toronto Press, 1979, en particulier son introduction; Christine Delphy, « Un féminisme matérialiste est possible », *Nouvelles questions féministes*, 4, 1982, p. 51-86; Carol Ehrlich, *op. cit.*; Zillah Eisenstein, « Reform and/or Revolution », *op. cit.*; Jean Bethke Elshtain, *op. cit.*, p. 256-267; Shulamith Firestone, *La dialectique du sexe*, *op. cit.*, p. 13-16; June Flax, « Do Feminists Need Marxism ? » dans *Quest*, 1981, p. 174-185;

seul capitalisme, et donc en occultant l'existence du patriarcat, contribue à la perdurance de celui-ci[79].

Au féminisme radical, on[80] a reproché d'être théoriquement déficient, puisqu'il ne parvient pas à expliquer le patriarcat; de négliger la structure économique, qui est pourtant responsable de l'isolement des femmes et des enfants, ainsi que d'ignorer l'histoire au profit d'une psychologie intemporelle, et d'ignorer les problèmes raciaux; d'être une idéologie bourgeoise au service du capitalisme; de se complaire dans une révolution abstraite aboutissant à l'inaction; de devenir un « chauvinisme de la féminitude » lorsqu'il décrète la supériorité de la femme, ou une simple inversion de la misogynie; d'être plus intéressé à prendre le pouvoir et à contrôler l'État, qu'à les abolir; et de prôner la guerre des sexes.

Chaque version du modèle de la société androgyne présente donc des inconvénients. Sans doute serait-il possible de minimiser certains d'entre eux pour prouver que l'une de ces versions est supérieure aux autres, mais il me semble préférable, en conclusion, d'insister sur le pouvoir intégrateur, déjà

Gisèle Halimi, *op. cit.*; Sandra Harding, « Feminism : Reform or Revolution », dans Carol Gould, et Marx Wartofsky, *op. cit.*, p. 271-284, et « What Is the Real Material Base of Patriarchy and Capital ? » dans Lydia Sargent, *op. cit.*, p. 135-163; Heidi Hartmann, « The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism : Towards a More Progressive Union », dans Lydia Sargent, *op. cit.*, p. 1-41; Alison Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*, *op. cit.*, p. 236-9; Gloria Joseph, « The Incompatible Ménage à Trois : Marxism, Feminism and Racism » dans Lydia Sargent, *op. cit.*, p. 91-107; Juliet Mitchell, *op. cit.*, p. 75-84; Christine Riddiough, « Socialism, Feminism, and Gay/Lesbian Liberation » dans Lydia Sargent, *op. cit.*; Micheline de Sève, *op. cit.*, p. 53-76; Dorothy Smith, *op. cit.*; Lise Vogel, *op. cit.*; Iris Young, « Beyond the Unhappy Marriage : A Critique of the Dual System Theory », dans Lydia Sargent, *op. cit.*, p. 43-69.

79. Par exemple, Azizah Al-Hibri, « Capitalism Is an Advanced Stage of Patriarchy : But Marxism Is not Feminism » dans Lydia Sargent, *op. cit.*, p. 165-193; Anonyme, « Them and Me », dans Shulamith Firestone et Anne Koedt, *op. cit.*, p. 63-68; Christine Delphy, « Un féminisme matérialiste est possible », *op. cit.*; Christine Dupont, « L'ennemi principal », dans *Libération des femmes année zéro*, Paris, Maspéro, 1970, p. 112-139; June Flax, *op. cit.*; Heidi Hartmann, *op. cit.*; Nancy Hartsock, « Fundamental Feminism : Process and Perspective » dans *Quest*, 1981, p. 32-43; Alison Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*, *op. cit.*, p. 236-9; Dorothy Smith, *op. cit.*, p. 51-2.

80. Références pour l'ensemble de ce paragraphe : Ginette Castro, *op. cit.*, p. 76-7; Marlene Dixon, *op. cit.*, p. 73-89; Carol Ehrlich, *op. cit.*; Jean Bethke Elshtain, *op. cit.*, p. 205; Betty Friedan, *op. cit.*, p. 388-393 et « Our Revolution Is Unique », dans Mary B. Mahowald (ed.), *Philosophy of Woman : Classical to Current Concepts*, Indianapolis, Hackett Publishing, 1978, p. 12-19; Heidi Hartmann, *op. cit.*; Alison Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*, *op, cit*, p. 287; Gloria Joseph, *op. cit.*; Juliet Mitchell, *op. cit.*, p. 178-9; Linda Phelps, *op, cit.*; Françoise Picq, « Féminisme, matérialisme, radicalisme », *La revue d'en face*, n° 13, 1983, p. 39-57.

souligné par Ginette Castro[81], du modèle androgyne. Le fait même qu'il soit commun à quatre tendances majeures ne devrait-il pas inciter à en faire un point de ralliement permettant de surmonter des divergences qui découlent peut-être plus, en certains cas, du rattachement à un cadre théorique initialement androcratique que d'une perspective véritablement féministe ?

L'écart le plus profond se situe entre le féminisme libéral et les autres orientations, entre réforme et révolution. Mais est-il vraiment infranchissable ? Zillah Eisenstein, qui souligne l'unité potentielle des féminismes libéral, radical et socialiste, animés d'une commune volonté de comprendre et surtout de démanteler le patriarcat[82], explique en ces termes la portée révolutionnaire du féminisme libéral :

> Le féminisme libéral implique davantage que la simple obtention des droits masculins bourgeois antérieurement déniés aux femmes, même s'il l'inclut. Le féminisme libéral n'est pas que le féminisme ajouté au libéralisme. Il y a plutôt une réelle différence entre le libéralisme et le féminisme libéral, en ceci que le féminisme requiert la reconnaissance, si implicite et indéfinie soit-elle, de l'identification, en termes de classe sexuale, des femmes en tant que femmes. Les premières féministes libérales réclamaient les droits individuels de la femme sur la base de son exclusion des droits du citoyen en tant que membre d'une classe sexuale. Son statut sexual *imputé* l'empêchait de prendre part aux *réalisations* promises par la société libérale. Cette reconnaissance des femmes comme classe sexuale constitue la dimension subversive du féminisme pour le libéralisme, parce que le libéralisme se fonde sur l'exclusion des femmes de la vie publique en vertu précisément de cette base classuelle. L'exigence d'une égalité réelle entre femmes et hommes, si elle était poussée jusqu'à sa conclusion logique, délogerait la structure patriarcale nécessaire à la société libérale[83].

Dans le même sens, Ginette Castro[84] soulignait que la réalisation de l'égalité sexuale intégrale prônée par le féminisme libéral entraînerait la réorganisation la plus radicale que la société (américaine) ait connue. Une réorganisation prenant modèle sur l'homme et les valeurs masculines ? Pas nécessairement, si l'on se rappelle la thèse défendue par Charlotte Perkins Gilman[85] dans le cadre de la première vague du féminisme américain, à savoir que l'homme a usurpé des valeurs humaines qui appartiennent autant aux femmes qu'à lui-même. Il s'agit donc de prendre Betty Friedan[86] au sérieux lorsqu'elle prétend que le féminisme tel qu'elle le conçoit est révolutionnaire et valable non pour quelques exceptions jouant le jeu du pouvoir, mais pour l'ensemble des femmes. Dans cette perspective, l'opposition entre réforme et révolution deviendrait plutôt une opposition entre une révolution résultant

---

81. Ginette Castro , *op. cit.*
82. Zillah R. Eisenstein, « Reform and/or Revolution », *op. cit.*, p. 341.
83. Zillah R. Eisenstein, *The Radical Future of Liberal Feminism*, *op. cit.*, p. 6.
84. Ginette Castro, Ginette, *op. cit.*, p. 62.
85. Charlotte Perkins Gilman, *The Man-Made World of Our Androcentric Culture*, New York, Johnson Reprints Corp., 1971.
86. Betty Friedan, « Our Revolution Is Unique », *op. cit.*

de transformations progressives, et une révolution violente instantanée[87]. Si le féminisme libéral n'est pas révolutionnaire au moins en ce sens, il lui faudra démontrer comment on peut être féministe en ne réclamant que le droit de certaines femmes à faire partie de la classe dominante.

Du côté des orientations féministes d'emblée révolutionnaires, l'accent ne pourrait-il pas porter sur les points de ralliement plutôt que sur les divergences, par exemple, sur le fait que personne ne nie la multiplicité des formes d'oppression (sexuale, économique, raciale) à éliminer; ou sur le fait que le marxisme est une forme de socialisme et que les féministes radicales n'ont jamais renié la nécessité d'une économie socialiste plutôt que capitaliste ?

Mais pour que le modèle de la société androgyne ou gynandre devienne une force historiogène, il faudra aller plus loin. S'il est vrai que, dans l'ensemble, l'hétéropolitique masculine a été masculiniste, les exceptions à cette règle sont importantes. Elles montrent qu'on ne naît pas masculiniste, mais qu'on le devient. Et si un homme n'est pas nécessairement masculiniste, si toute femme n'est pas d'emblée féministe, s'il se trouve même des femmes qui défendent les valeurs masculinistes, il est possible que certains hommes soient féministes. Cela est même nécessaire. « Le féminisme, écrit Marilyn French[88], est la seule philosophie sérieuse, cohérente et universelle à offrir une option différente des structures et de la pensée patriarcales ». Mais une philosophie ne peut être universelle, non plus qu'une société ne peut être androgyne, sans que les hommes n'y soient inclus. Si notre avenir est vraiment devenu une alternative entre « le féminisme ou la mort », comment les hommes conscients de cet enjeu pourraient-ils ne pas être féministes ?

87. Sur le caractère artificiel d'une opposition tranchée entre réforme et révolution : Charlotte Bunch, « The Reform Tool Kit », dans *Quest* 1981, p. 189-201.; Sandra Harding, « Feminism : Reform or Revolution », *op. cit.*

88. Marilyn French, *op. cit.*, p. 442.

Document généré le 11 août 2020 09:54

Philosophiques

Les autobiographies foetales masculines ou Jonas dans le ventre de la baleine

Chantal Théry, Steven Morin, Sylvie Massé et Hélène Turcotte

Les femmes et la société nouvelle
Volume 21, numéro 2, automne 1994

URI : https://id.erudit.org/iderudit/027290ar
DOI : https://doi.org/10.7202/027290ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

Découvrir la revue

Citer ce document

Théry, C., Morin, S., Massé, S. & Turcotte, H. (1994). Les autobiographies foetales masculines ou Jonas dans le ventre de la baleine. *Philosophiques*, *21* (2), 503–523. https://doi.org/10.7202/027290ar

Résumé de l'article

Les quatre textes qui suivent tentent d'analyser dans la littérature québécoise et française récente (romans et essais, 1979-1989) les manifestations d'une société en mutation, désireuse ou non de rompre avec les stéréotypes de sexes, de revisiter et réconcilier féminin et masculin. Les écrivaines, avec quelques belles longueurs d'avance, continuent de vouloir à la fois le corps et l'esprit, la vie et la fiction, de jongler avec l'altérité et les identités plurielles et de travailler des textes ûctionnels, théoriques et incamés, qui prennent en compte le réel Leur travail de réflexion et de création ne cesse, en fait, d'interroger les artifices de l'art, les mensonges de la petite et de la grande histoire, et de prouver qu'on ne peut impunément dissocier éthique et esthétique ! Le thème de l'autobiographie foetale qui hante la littérature masculine récente est très représentatif de la masculinité en crise; il cristallise ses angoisses, ses résistances ou sa nouvelle quête émotive, affective et corporelle.

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1994

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

PHILOSOPHIQUES, VOL. XXI, NUMÉRO 2, AUTOMNE 1994, P. 503-523

Les autobiographies fœtales masculines ou Jonas dans le ventre de la baleine

par

Chantal Théry, Steven Morin, Sylvie Massé et Hélène Turcotte

RÉSUMÉ : Les quatre textes qui suivent tentent d'analyser dans la littérature québécoise et française récente (romans et essais, 1979-1989) les manifestations d'une société en mutation, désireuse ou non de rompre avec les stéréotypes de sexes, de revisiter et réconcilier féminin et masculin. Les écrivaines, avec quelques belles longueurs d'avance, continuent de vouloir à la fois le corps et l'esprit, la vie et la fiction, de jongler avec l'altérité et les identités plurielles et de travailler des textes fictionnels, théoriques et incarnés, qui prennent en compte le réel. Leur travail de réflexion et de création ne cesse, en fait, d'interroger les artifices de l'art, les mensonges de la petite et de la grande histoire, et de prouver qu'on ne peut impunément dissocier éthique et esthétique ! Le thème de l'autobiographie fœtale — qui hante la littérature masculine récente — est très représentatif de la masculinité en crise; il cristallise ses angoisses, ses résistances ou sa nouvelle quête émotive, affective et corporelle.

ABSTRACT : The following four-part paper try to analyse in recent quebecer and french litterature (novels and essays 1979-1989) the manifestations of a changing society, wether it be willing or not to break with gender stereotypes and reconcile the masculine/feminine dichotomy. Female writers still show leadership in wanting both body and mind, life and fiction; in thinking of alterity and multiple identities; and in working at fictionnal, theoretical and incarnate texts wich take reality into considerations. Their reflexion and creation in effect never stops questionning the artistic device, the lies of both small and big history to prove that we cannot inconsiderately dissociate Ethics from Esthetics ! The fœtal autobiography team now haunting recent male litterature is very representative of the masculinity crisis; it cristallizes his anguish resistances or his new emotive, affective and corporeal quest.

1. Introduction
par Chantal Théry

Dans le cadre d'un projet de recherche subventionné par le CRSHC[1], nous avons tenté de repérer à travers la littérature québécoise récente des personnages, des thèmes, des figures et des expressions inédites, novatrices, qui seraient autant d'alternatives pour sortir des stéréotypes de sexes.

Entre bien des sujets abordés – dont vous trouverez l'écho dans les articles de Steven Morin, Sylvie Massé et Hélène Turcotte[2] – nous nous sommes interrogé/e/s sur plusieurs autobiographies fœtales masculines[3] récemment apparues, dans le roman tant québécois que français : le thème n'est pas vraiment nouveau – que l'on se souvienne du vieux monologue, « Le fœtus », d'Yvon Deschamps – mais il connaît, par le nombre et l'ampleur des récits qui lui sont consacrés, une résurgence significative. Nous ne mentionnerons rapidement ici que *la Couvade* de Robert Baillie (Montréal, Quinze, 1980), *Une belle journée d'avance* de Robert Lalonde (Paris, Seuil, 1986), *La vie d'un bébé* de François Weyergans (Paris, Gallimard, 1986) et *La vie à rebours* d'André Vanasse (Montréal, Québec/Amérique, 1987).

Dans quelle mesure ces autobiographies fœtales masculines[4] représentent-elles une tentative de compréhension véritable du monde maternel ? une manifestation empathique et novatrice à porter au crédit des nouveaux pères ? une volonté de ressentir de l'intérieur, de dire ses émotions, de lutter contre les stéréotypes socioculturels de sexes ?

L'analyse de ces autobiographies fœtales masculines nous permet de les considérer comme des interrogations, des explorations, des réponses, dans le

---

1. Conseil de Recherches en Sciences Humaines du Canada, « Littérature québécoise contemporaine et histoire des idées : des voix originales pour sortir des stéréotypes de sexes », sous la direction de Chantal Théry (département des littératures, Université Laval), en collaboration avec Sylvie Massé, Bernard Ouellet, Hélène Turcotte et Steven Morin.
2. Déjà publiés, dans *Féminisme et androgynie : explorations pluridisciplinaires, Les Cahiers du Grad* n° 4, Faculté de philosophie, Université Laval, 1990 : Chantal Théry, « De l'angélisme culturel à la culture musclée » (p. 55-57); Sylvie Massé, « Agir clandestin, définition hétérogène et sanction sociale : la perspective ludique des transgressions reliées au sexe dans le roman de Monique Proulx, *Le sexe des étoiles* » (p. 69-82); Bernard Ouellet, « Les stations de Dominique Larue : l'écrivain (mâle) québécois en procès » (p. 83-105). Chantal Théry, « Sujet humain non identifié : imaginaire en souffrance », dans *L'Étranger dans tous ses états, Enjeux culturels et littéraires*, sous la direction de Simon Harel, Montréal, XYZ, 1992, p. 61-71.
3. Nous entendrons par « autobiographie fœtale » masculine, le livre d'un auteur masculin qui fait raconter par un narrateur-personnage omniscient le récit de sa vie intra-utérine.
4. La dernière en date est celle de Pascal Bruckner, *Le Divin enfant*, Paris, Éditions du Seuil, 1992.

sillage des recherches sur la vie du fœtus (photos intra-utérines/échographies), le « *rebirth* », les NTR (le mirage d'un bébé-éprouvette débarrassé de la mère/de l'homme enceint); et, sur un mode plus dysphorique, comme indices de l'angoisse de la perte de pouvoir : inquiétude sur le donneur anonyme/la paternité/la patrilinéarité liée à l'insémination artificielle; dans le sillage aussi des gains du féminisme, de la mère monoparentale, du matronyme, du divorce et de la garde des enfants par la mère, de l'avortement (inoubliable affaire Chantal Daigle et Jean-Guy Tremblay) et, plus globalement, des menaces qui pèsent sur la vie et la « santé » de la planète.

Une belle journée d'avance du québécois Robert Lalonde est indéniablement le roman le plus novateur, même si la figure bien identifiée de la mère du narrateur se superpose trop à celle de l'amante innommée, si l'histoire dédoublée nous incite à mal départager le passé du présent, le narrateur-fœtus de son fœtus-enfant à venir et si, l'enfant conçu, le narrateur se perçoit plus facilement comme géniteur que comme père. Il n'empêche que le monde de Lalonde est holistique, que les descriptions de son fœtus de sexe indifférent ou double, sont merveilleuses de poésie, de sensibilité et de sensualité comme en témoignent, choisies entre bien d'autres, les citations suivantes :

> Je serai peut-être homme et femme ? Je suis déjà mâle et femelle et plus encore, aquatique et filant vite, indéfini, ambigu, à cause du temps qui n'existe pas encore. Choisir est impossible. Je coule, je me faufile dans la tendresse brûlante de l'eau de ma mère. Je suis tour à tour dérobé et enrobé, petit mâle, petite femelle. J'aurai bientôt des branchies et un serpent d'os durs, je serai un petit poisson immobile et vertigineux. Mais j'aurai aussi du vent dans mon sac, une peau de méduse, et le sang de ma mère, longtemps opaque, me nourrira, sera mon premier lac rose, couleur du ciel de l'aube d'automne, et goûtera la mer inconnue. Je serai amphibie, ambivalent, ambigu. (p.153)

> Même, un de ces jours où je serai stupéfié et malheureux d'être au monde et d'être deux, de ne pas trouver de place ni pour l'une ni pour l'autre des deux innocences en moi, j'irai au marais et j'aurai envie de l'engloutissement définitif, doux et frais. Un goût de boue et de néant, ce centre de la terre qui ne sera jamais l'enfer, pour moi, mais bien un repos mérité de racines, d'argile et de pierres précieuses. (p.170)

Dans *la Couvade* de Robert Baillie, le narrateur, professeur de son métier, futur père angoissé, transpose son angoisse dans l'écriture : la mère, coupable, banalisée, n'a presque pas la parole; malgré une certaine bonne volonté, Baillie ne sort guère des rails de la maternité symbolique : l'enfant demeure un prétexte au texte :

> Je suis ce texte androgyne fécond. Je suis celui qui se fait lui-même, pêle-mêle, des vies mêmes de ceux qui me refusent la vie. [...] Mon père et ma mère m'ont laissé pour héritage leurs vies mensongères. Ils ne sont pas morts, mais ils n'existent plus. J'ai dû coudre patiemment l'édifice de neuf mois d'attente. Une maçonnerie de dentelle. Cela m'a pris un siècle, toute ma substance. Ma mère et mon père, ces personnages romanesques, ils m'ont laissé une œuvre disparate, mais faite pour être rassemblée. Si j'étais le poète, je dirais : rapaillée. Mais je ne suis pas poète ni chanteur de charme.

> Je suis l'humble lecteur d'un texte multiple à réinventer, à reconstruire. C'est d'une architexture qu'il s'agit. (p. 259)
>
> Nous avons tout le temps devant nous et nous sommes seuls avec ce qui nous hante. Ce siècle ou ce livre que nous entrevoyons, je le prends, je le garde. C'est à nous maintenant de parler. Ce sera mon chant, ma plainte, ma reconnaissance. Mon prétentieux, mon éternel moi. MON LIVRE. Notre livre. Car tout est à faire. Les enfants. Les romans. L'amour. Les enfants d'amour, les romans d'amour. (p. 260)

Dans *la Vie à rebours* d'André Vanasse, la compagne du personnage de l'écrivain se retrouve assez magiquement enceinte de plusieurs mois du double de l'écrivain. Il s'agit en fait d'une grossesse nerveuse qui se termine pourtant par une sanglante fausse-couche. La jeune femme désespérée se pendra, une poupée entre les bras... Dans beaucoup de nos romans d'auteurs masculins, la grossesse se solde souvent par un avortement, une fausse-couche ou une grossesse nerveuse qui en disent parfois beaucoup moins sur le refus de l'enfant que sur celui de la paternité. L'écrivain d'une *Vie à rebours* se suicide dans le Grand Nord en se noyant au soleil couchant, symbole de la fusion maternelle, d'un retour à la vie intra-utérine, redevenant ainsi l'enfant de sa mère, son propre enfant.

Dans *la Vie d'un bébé*, le français François Weyergans nous révèle explicitement, atténuées par ses pitreries de clown triste, ses angoisses. Il associe le *big bang* de l'origine ou de la fin de la Terre à la vie des fœtus : « Du photon au fœtus... [...] J'ai escamoté le big bang. Eh oui, le gazouillis d'un petit fœtus est venu remplacer le silence éternel des espaces infinis. » (p. 156). L'avortement et les NTR l'obsèdent : l'éditeur souligne que le roman a été « salué à la fois par la presse littéraire et par des médecins et des gynécologues » adeptes sans doute du mouvement Pro-vie; le narrateur-fœtus-autobiographe précise que « Sa mère aurait pu, tout à coup, vouloir se passer de lui. Ou lui d'elle. » (p. 68-9), que « Les fœtus sont à la merci de n'importe quoi. » et que, nouvelle Odyssée, « chaque fœtus est Ulysse, l'homme aux mille tours » (p. 143), qu'« un fœtus ne meurt que si c'est lui qui le décide », que « les fœtus mâles disparaissent plus facilement que les femelles » (p. 200), que « les ventres des femmes enceintes devraient devenir transparents. », que « L'avenir de la planète est dans les mains des fœtus » et que le XXI[e] siècle ne sera pas ou verra la création d'un « ordre maçonnique des fœtus » en faveur d'« une humanité *fraternellement* organisée. » (c'est moi qui souligne, p. 208) ! Je vous ferai grâce ici des stéréotypes machistes du texte[5] !

---

5. La fécondation est racontée du point de vue des spermatozoïdes sur le vieux fond musical du « *bravissimo spermatissimo* » de Ricet Barrier; le fœtus est un intellectuel, un garçon nommé Jules, soucieux de l'avenir de son pénis et de ses testicules; sa mère aime des chansons un peu bêtes, « avant que j'arrive, elle avait sûrement moins d'idées », etc. Le narrateur parodie : « J'attends le Messie de Prudence Péronnelle. », et le fœtus joue à l'enfant divin ou au clown en habits de lumière qui surgit le jour de sa naissance comme d'un coffre-fort ou d'une boîte-surprise... Ce qui peut sauver Jules est inscrit comme un rébus dans son nom de famille : Aurel-Ladouceur/aurait la douceur...

Les autobiographies fœtales masculines, indices d'une Crise de la masculinité, gagnent à être analysées d'un point de vue psychanalytique. Steven Morin perçoit heureusement dans cette forme de régression le signe d'une R/évolution.

2. Retour à la mère : la régression vers l'évolution par Steven Morin

Elisabeth Badinter, dans son essai *XY de l'identité masculine*, affirme que

> [...] le mystère masculin demeure : le continent noir, contrairement à ce que disait Freud, ce n'est pas la femme. C'est l'homme. Il y a encore peu de temps, la masculinité paraissait aller de soi : lumineuse, naturelle et contraire à la féminité. Nul ne songeait à questionner l'homme ! Les trois dernières décennies ont fait voler en éclats des évidences millénaires. Parce que les femmes ont entrepris de se redéfinir, elles ont contraint les hommes à en faire autant. (p.10)

C'est dans cette entreprise de (re)définition que plusieurs auteurs québécois ont eu recours à ce que nous avons appelé l'autobiographie fœtale. Alors que l'homme traditionnel se sépare de la mère et de toute attitude à connotation féminine afin de se définir comme mâle, plusieurs auteurs d'ici ont préféré la symbiose avec la mère afin de retracer leur histoire et leur origine. Pourtant, la psychanalyste Lydia Flem, dans son article : « Le stade du cow-boy », publié dans la revue *Le genre humain* (n° 10) consacré à la masculinité, le confirme :

> Né dans le giron de sa mère, nourri à son sein, élevé dans ses larges jupes, le garçon se trouve nécessairement imprégné par cette première symbiose avec la sphère féminine maternelle. Alors, pour acquérir la marque de son propre sexe, il lui faut s'en dégager, s'en dissocier, s'en arracher même. L'identité sexuelle de l'homme n'est pas en prolongement de celle de sa mère, mais bien en rupture. Fragile, l'identité masculine est à conquérir. Si le féminin est, d'emblée, le masculin, lui, se doit de faire pour être (p. 106).

C'est ainsi que les psychanalystes contemporains ont défini le comportement masculin tel que nous pouvons l'observer dans toutes les cultures. Cependant, ce processus peut s'avérer dangereux. S'il est essentiel pour l'homme de se dégager de l'emprise maternelle afin d'acquérir son identité, il ne doit pas néanmoins s'amputer des valeurs dites féminines ou maternelles, telles que l'émotion, la sensibilité, la compassion, l'échange affectif.

Le retour à la mère manifeste, chez nos auteurs, le désir de repossession de ces valeurs humaines, encore trop stéréotypiques, associées au féminin et au monde maternel. Encore ici, c'est par la mère et les femmes que nos écrivains tentent de combler leurs manques. Ils projettent sur elles les émotions qu'ils ne peuvent introjecter, faire leurs ou exprimer avec leur corps, qu'ils ne peuvent partager à deux, comme la femme qui porte son enfant. C'est donc sur la symbiose mère-enfant que sera projeté l'idéal masculin nouveau; le paradis perdu loin des guerres et de la rationalité du monde patriarcal. Bref, nos écrivains se cachent dans le « ventre à maman » à la fois pour dénier leur réalité,

incapables de porter les habits trop serrés de l'homme traditionnel, et pour y puiser une force régénératrice, comparable au phénomène du « rebirth » ou de l'analyse psychanalytique où l'homme, à travers l'introspection, peut maintenir le lien avec l'enfance et l'inconscient afin de renaître avec plus de vigueur.

De plus, nous avons remarqué que ces tendances psychotiques (retour fantasmatique à la mère) apparaissaient à la suite d'un ou de plusieurs événement(s) déclencheur(s) qui perturbai(en)t la vie du héros comme la grossesse de la compagne du narrateur dans *Une belle journée d'avance* de Robert Lalonde. Dans *Une vie à rebours* d'André Vanasse, le héros se réfug:e symboliquement dans le ventre de sa voisine, après son implication dans une grève illégale. *L'homme-têtard* de Maurice Champagne, quant à lui, régresse à la suite de l'avortement de sa compagne. À cause de ces événements perturbateurs et de la faiblesse du moi et des mécanismes de défense, nos héros vont se réfugier dans le monde maternel. C'est ainsi qu'apparaît le phénomène de régression.

Le ventre féminin est sans aucun doute le lieu de prédilection de nos auteurs, exprimant ainsi, entre autres, la fameuse envie de l'utérus chez l'homme, telle que l'explique Christiane Olivier dans son célèbre ouvrage *Les enfants de Jocaste*. En effet, les hommes n'ont-ils pas toujours tenté de contrôler le pouvoir fascinant de la procréation ? Symptôme d'une envie, d'une jalousie, ce contrôle exercé sur la maternité révèle leur crainte de n'être pas reconnus dans leur rôle de géniteurs. Quoi qu'il en soit, c'est sur le ventre maternel que sont projetés les aspirations les plus pures, les désirs les plus ardents et les réalisations les plus audacieuses. Si le corps des femmes fut de tout temps glorifié, c'est qu'il est du côté de la vie. Les hommes, quant à eux, conçoivent leur corps comme un lieu stérile, du côté de la mort, dans lequel l'émotion peut difficilement s'éveiller.

Rien de plus normal que les femmes se préoccupent de leur corps, dit Ariane Émond de *La vie en rose*. Le corps féminin est médicalisé : il y a dès l'âge de 12 ou 13 ans les menstruations, puis la contraception, les accouchements, la ménopause, le lifting, etc. Les femmes sont proches de leur corps et attentives à leurs fonctions biologiques.

Georges-Hébert Germain, dans son article « Le syndrôme du bourdon », publié dans l'*Actualité* d'avril 1984, poursuit :

> L'homme par contre est resté (ou devenu) d'une pudeur maladive. Il ne sait pas parler ouvertement et simplement de son corps, sauf d'un point de vue strictement scientifique ou par le biais de ses fantasmes. On imagine difficilement une publication « masculiniste » dans laquelle les hommes parleraient de leurs érections, de leurs scrotums, de leurs impuissances et de leurs orgasmes, etc. (p. 46).

Dans *La certitude d'être mâle ?*, un essai québécois sur la condition masculine publié en 1980, Réginald Richard, dans son article intitulé « L'homme en mal de corps », écrit :

> L'homme a toujours trouvé assez étrangères à sa personnalité, cette proximité de la femme de son corps et cette hantise de parler de ses

émotions. Il s'y accommode, mais ne vit pas dans ses tripes l'ivresse de dire ses sentiments, cette urgence d'exprimer son vécu. C'est toujours avec un peu de honte et de pudeur qu'il tente d'en parler, toujours maladroitement, comme si on lui posait une question qui n'est pas la sienne, comme si on interrogeait un vécu qui est étranger. Si l'homme est moins proche de ses sensations corporelles que ne peut l'être la femme, c'est que contrairement à celle-ci, son corps est opaque et sans espace intérieur. Le corps de l'homme est silencieux; pas de cycle menstruel pour faire émerger la sensation de transformation, pas de grossesse, pour éprouver un espace intérieur où peut se loger un autre soi, pas de cavité vaginale où la sensation d'une entrée dans un dedans est possible, pas de cavité utérine où l'expérience du vide et du plein peut être faite. Le corps de l'homme est un corps qui ne se vit pas comme dedans, espace intérieur où se logerait une vie émotionnelle, des sensations très précises. Assez peu de transformation biologique dérange son fonctionnement habituel et régulier au point d'y faire naître une vie émotionnelle. Le corps de l'homme est un corps fermé sur lui-même, imperméable à l'intrusion de l'autre, parce que en lui aucun espace intérieur n'est susceptible de recevoir quelque chose, sauf dans l'expérience de la nutrition (p.78-79).

Maurice Champagne, quant à lui, définit, dans son essai-fiction *L'homme-têtard*, le ventre de l'homme comme « un petit conduit de respiration affective ». Dans sa théorie de la masculinité, le psychanalyste jungien Guy Corneau met l'accent sur la dichotomie corps/esprit chez les hommes. En effet, si l'homme pense beaucoup avec la tête, il pense difficilement par le corps. Le corps devient donc une structure autonome, entre la tête et le sexe, où le ventre est un endroit clos où s'infiltrent la plupart des maladies psychosomatiques masculines reliées au pancréas, aux reins, au cœur, à la prostate, etc. Le corps devient le lieu de la mère et la tête le lieu du père, et entre les deux figures, donc également entre les deux espaces, apparaît une scission. L' « absence » de corps chez les hommes signifie que leur corps appartient encore à la mère. À travers la surmusculation et la compétition des corps, l'homme tente de se détacher du corps de la mère afin de s'affirmer dans/par un corps *autonome* et *« mâlifié »*. Les sports masculins et les fondements de l'idéologie patriarcale sont une tentative d'autocastration violente, une protestation virile contre la mère. Une forme d'initiation active et pratiquée en négation contre les valeurs des femmes certes, mais d'abord contre celles de la mère. En effet, l'individuation, l'autonomisation et le recours à des formes d'initiation souvent dénaturées sont le propre de l'homme en quête urgente d'une identité. Voilà où l'absence de père a conduit les fils en manque de modes d'identification masculine positifs.

C'est pourquoi le ventre de la femme est idéalisé, il est le centre de projection de leur propre émotivité, de l'aspect de la vie et de la création. Un ventre survalorisé par rapport à une dévalorisation masculine, source d'une insécurité face à leurs propres émotions. L'imaginaire masculin est davantage du côté de la projection vers l'extérieur, celui du corps social par opposition ici au corps propre. Cette peur de l'onirisme et de l'intégration du moi (des émotions) est due principalement à une absence de figure paternelle initiatrice,

d'une part, au langage de leur spécificité corporelle, et d'autre part, au langage affectif.

En effet, la quête de l'initiation est un thème récurrent chez nos auteurs. Celle-ci s'exerce à travers les transgressions spatio-temporelles, l'adultère, la fuite, l'homosexualité, la rébellion, etc. Une identité fragmentée tente de se rassembler en un TOUT au travers des rites initiatiques souvent étranges mais toujours orientés vers la transgression et la quête. Par exemple, la quête du frère comme substitut paternel dans *Volkswagen Blues* de Jacques Poulin. Dans *Une belle journée d'avance* de Robert Lalonde, le personnage de Gilles, véritable figure chamanique, initie le narrateur au langage de la nature et des émotions. C'est également cette figure paternelle positive qui expliquera au narrateur la fonction régénératrice de la régression vers l'univers fœtal :

> En bas, c'est le centre de la terre. On descend, on passe un jour complet dans la terre et quand on remonte, on est lavé de l'âge, du temps, du pourrissement (p. 105).

La régression dans l'univers fœtal est donc conçue telle une forme d'initiation purificatrice, une quête d'identité à travers la renaissance, lieu où la figure paternelle et le monde maternel se rejoignent en une complémentarité, en une non-dissociation entre le vécu féminin et le vécu masculin. La figure de l'absolu androgyne est ici la voie du salut de l'homme, la réconciliation entre le corps et l'esprit, entre la pensée et l'émotion. Gilles invitera le narrateur à l'initiation ultime : se tenant nu sous la pluie, les bras levés entre le ciel et la terre, le sujet est initié à l'Ordre de la nature, il découvre les sensations du corps et la pureté de l'enfance. Enfant du ciel et de la terre, enfant de la nature, l'homme se découvre ainsi nu, lavé des identifications secondaires, des stéréotypes patriarcaux. Il tente de se redéfinir dans l'essence même de la nature, il est HUMAIN avant tout.

Comme Badinter le souligne, toujours dans son essai *XY de l'identité masculine* :

> [...] la relation première à la mère est la condition même de l'identité *humaine* du mâle. Si cette relation n'est pas bonne ou si l'identification n'est pas possible, l'enfant aura toutes les difficultés à devenir un mâle *humain* (p. 80). [...] la masculinité n'est pas une essence, mais une idéologie qui tend à justifier la domination masculine (p. 48).

Il n'y a pas de modèles mâles universels ou intemporels. En cette crise de masculinité, où les hommes doivent se définir dans la solitude, par le questionnement et l'introspection, toutes les possibilités sont admises et nombre d'auteurs québécois empruntent les voies de l'identité plurielle et de la transgression. L'écriture devient ainsi l'initiation par laquelle ils se redéfinissent à l'infini, en quête d'un lieu commun où l'identité se fonde en un TOUT. Le ventre maternel ne sera qu'un espace parmi d'autres habité par l'imagination masculine afin de résoudre son *mâle-d'être*... Cependant, cette tentative est essentiellement positive.

Comme le remarque Elisabeth Badinter :

> Pour se laisser aller à ces fantasmes régressifs, il faut déjà avoir pris quelques distances avec ses angoisses. Peut-être aussi l'actuelle remise en question de la masculinité et de la féminité relâche-t-elle le nœud de la répression qui, il y a encore vingt ans, étranglait l'homme. Mais tous ne sont pas capables de cette lucidité sur eux-mêmes. Les plus fragiles, les plus douloureux aussi, ne peuvent maintenir leur masculinité et lutter contre le désir nostalgique du ventre maternel que par la haine du sexe féminin (p. 91).

Aussi, si la régression est, à certains points de vue, contraire à l'évolution, elle est néanmoins associée au repos du guerrier. Elle s'inscrit comme un temps de réflexion, une pause dans la course folle des hommes vers la Vérité. Guy Corneau écrit, dans son célèbre essai *Père manquant, fils manqué* :

> La vie mutile sauvagement nos idéaux, comme si dans l'étreinte noire de l'existence matérielle un secret devait être découvert, un secret qui semble se gagner par la souffrance. La mutilation de l'accident, comme celle de la solitude ou de la rencontre avec soi représente une sortie du paradis terrestre, nous voici chassés du ventre de la mère-monde. Où es-tu mère de toutes les bontés, douceur infinie ? Où es-tu vie fœtale, tropicale et douce ? Pourquoi faut-il vivre les armes à la main ? (p. 154).

Toutefois, cette problématique du retour à la mère afin de se redéfinir et de créer une nouvelle figure paternelle positive, n'est pas strictement masculine. Si les hommes doivent couper symboliquement les liens avec la mère afin de devenir « mâle » à part entière, les femmes ont dû également faire de même pour se définir en tant que « femme nouvelle », adaptées à la société moderne. Les mères traditionnelles n'ont plus été pour elles des points de repères. De mères « dépassées » par rapport auxquelles elles ont dû se contre-identifier, les femmes n'ont guère eu de choix que de sacrifier certaines valeurs maternelles afin de s'imposer en tant qu'êtres pensants et créatrices à part entière, tout comme les hommes. De plus, Julia Kristeva affirme dans *Soleil noir* :

> Pour l'homme et pour la femme, la perte de la mère est une nécessité biologique et psychique, le jalon premier de l'autonomisation. Le matricide est notre nécessité vitale, condition *sine qua non* de notre individuation, pourvu qu'il se passe de manière optimale et puisse être érotisé : soit que l'objet perdu soit retrouvé comme objet érotique (c'est le cas de l'hétérosexualité masculine, de l'homosexualité féminine), soit que l'objet perdu soit transposé par un effort symbolique incroyable et dont on ne saurait qu'admirer l'avènement, qui érotise l'« autre » (l'autre sexe, dans le cas de la femme hétérosexuelle) ou bien qui métamorphose en objet érotique « sublimé » les constructions culturelles (on pense aux investissements, par les hommes et par les femmes, des liens sociaux, des productions intellectuelles et esthétiques, etc.) (p. 38).

Toutefois, la mère doit être ÉGALEMENT récupérée dans ses valeurs positives et humaines inhérentes et non seulement en tant qu'objet érotique projeté ou sublimé. Les féministes ont dû se battre sur le même terrain langagier que celui des hommes afin de se faire reconnaître et ainsi, prendre place dans une société encore, et malheureusement, dictée par un patriarcat désuet. La parole des femmes modernes emprunte donc un discours le plus souvent théorique, intellectuel ou politique, le seul langage encore valorisé par les principales institutions. Combien de femmes ont dû se couper de leur

sensibilité, de leurs émotions, afin d'adopter une attitude intellectuelle avec laquelle elles revendiquent le droit à l'égalité et au respect de leur différence ? Voilà peut-être pourquoi quelques théoriciennes féministes, souffrant également d'une coupure narcissique, se sont senties interpellées par la crise de masculinité (Rosalind Miles, Elisabeth Badinter, Denise Bombardier, etc.). À quel point n'est-ce pas là un miroir de leur propre blessure ? Comment alors expliquer cet intérêt soudain, ce regard de féministe bien-aimante sur l'autre sexe ? Les femmes d'aujourd'hui n'ont-elles pas aussi à repenser leur identité, et ce, une fois de plus, exaspérées par l'invulnérabilité émotive de la *superwoman* ? N'ont-elles pas à retourner également en arrière afin de récupérer des valeurs humaines sacrifiées trop vite à la modernité ?

Cette thématique du retour à la mère et le remodelage d'un nouveau père, est également notre « petite histoire » des vingt dernières années. En effet, après la révolution féministe et la diffusion de l'utopie matriarcale, voici, quelques années plus tard, l'apparition d'un thème novateur : l'espoir en un renouveau paternel. Comme le Québec fut l'un des lieux les plus sensibilisés aux discours féministes, il n'est pas surprenant que ce soit précisément chez nous que l'appel aux nouveaux pères ait été le plus percutant et le plus sensiblement exprimé, et ce, par des hommes pro-féministes (Guy Corneau, Marcel Champagne, Marc Chabot, etc.). En effet, ce sont les remises en question apportées par le féminisme qui ont obligé les hommes à se (re)créer une condition appelée à évoluer et à se sortir des stéréotypes socio-culturels. Comme quoi les mères et les femmes, héritières des origines, appellent à la naissance et à la renaissance. C'est par elles que se construit un monde nouveau qui ne peut toutefois pleinement évoluer vers un équilibre sans l'apport de l'Autre différencié, le signifié du Père. La corrélation de l'un et de l'autre, la fusion d'un matriarcat et d'un patriarcat, tous deux redéfinis, non en opposition l'un avec l'autre à l'intérieur d'un discours s'appuyant sur le clivage des valeurs, mais bien en fonction de cette certitude de l'aliénation de l'un sans l'autre, nous permettra sans doute d'en finir enfin avec cette interminable guerre idéologique des sexes. C'est sûrement dans/par l'espace maternel, par ce point d'origine des deux sexes, à l'intérieur de ce lieu commun qu'ils tenteront sans cesse de recréer fantasmatiquement, que se rejoindront enfin « féminité » et « masculinité » en une *totalité symbolique*.

La psychanalyse nous a montré l'importance fondamentale des rôles maternel et paternel, la nécessité de leur présence affective dans la structuration de l'identité. Il en est de même pour leur projection en macrocosme que sont le matriarcat et le patriarcat, dont le parallélisme et la fusion sont fondamentaux pour le mieux-être de la société. Ces deux rôles/pôles doivent être identifiés dans leur importance égale, tout en soulignant l'urgence de leur réconciliation. Ne porte-t-on pas en soi les marques d'une mère et d'un père ? Les conflits psychiques et sociaux ne sont-ils pas le fruit d'une guerre des sexes, d'un père et/ou d'une mère négatif/tive avec qui la réconciliation est fondamentale pour notre mieux-être, pour le développement de toutes nos

potentialités, afin de libérer toutes les valeurs enfouies sous ces figures bafouées, refoulées, rejetées ?

Le retour à la mère doit être dorénavant défini comme une régénération nécessaire et inhérente à l'évolution personnelle et sociale. Ce qui, à première vue, semblait d'emblée être une problématique strictement masculine reliée à une crise d'identité, devient d'un intérêt universel, concernant les deux sexes. Il faut (re)découvrir les qualités maternelles afin de se réconcilier avec le père absent ou mis à mort, le signifiant de l'Autre, du Social. C'est en puisant dans la Mère positive des forces affectives que nous pourrons renouer avec le Père/le Social, où, avec la figure stricte du paternel-Loi, s'harmoniseront un langage d'amour et un sourire humain. Loi de Société et Loi de la Nature, langage intellectuel et langage sensible, ambition et affectivité, père et mère, homme et femme, ne seront plus des qualificatifs ou des entités clivés et discriminés. Ils seront considérés comme inhérents à la nature humaine. Nous avons donc besoin de discours nouveaux, parlés par des hommes et des femmes, complices, réconciliés dans l'adage « l'Un et/est (naît) l'Autre » et avec, en soi, la (re)valorisation des figures parentales positives, qui, dénonçant le clivage des valeurs, annuleront ces termes piégés que sont « masculin » et « féminin », pour avancer vers une société nouvelle et pacifiante. Cessons également d'utiliser le terme utopie, ce mot sans espoir teinté d'impossibilité. Dans un esprit positif et constructiviste, décrivons les prémices d'une société à venir...

Solutions

L'ambivalence : toute son affaire est de savoir si les parents sont bons *ou* mauvais.

L'ambiguïté : toute son affaire est de savoir si les parents viennent d'ailleurs *ou* s'ils viennent de soi.

Ambivalence résolue : les parents sont à la fois bons *et* mauvais.

Ambiguïté aboutie : les parents sont venus d'ailleurs *et* viennent de soi.

(Paul-Claude Racamier, *Le génie des origines*, p. 391)

3. Réflexion sur le rapport des femmes à la création. Voies/voix exploratoires par Sylvie Massé et Hélène Turcotte

Notre analyse, qui comporte plus d'hypothèses que de réponses, se veut une réflexion sur le rapport des femmes à la création et subsidiairement (ou parallèlement) sur leur rapport à la vie, et ceci à travers leurs représentations du monde. Certaines interrogations sont à l'origine de notre réflexion : les femmes participent-elles de la culture dominante, culture masculine par définition (les deux sexes (fort et faible) partageant ainsi la même idéologie) et la représentation que les femmes se font du monde est-elle la même que celle des hommes ? En 1978, Françoise Héritier, anthropologue, affirmait au cours d'un entretien avec Évelyne Sullerot que croire en l'existence d'une culture

féminine et d'une culture masculine est un *a priori* féministe tout à fait faux du point de vue anthropologique :

> [...] la représentation que les femmes ont du monde est la même que celle que les hommes en ont[6].

Pourtant, l'examen comparatif de textes d'auteurs masculins et de textes d'auteurs féminins favorise la conclusion contraire. Ainsi, comme le soulignait Jeanne Lapointe, la littérature, qui se targue généralement d'être d'avant-garde, novatrice, est tout à fait conservatrice en ce qui concerne la relation homme/femme, « les changements de perspectives, dans ce domaine, (étant) généralement le fait des femmes »[7]. De même, l'analyse de textes ayant comme thème la procréation, telle l'autobiographie fœtale[8], tend bien à prouver que la représentation que les hommes et les femmes se font du monde n'est pas la même.

Parlons donc d'une culture au féminin, culture de l'hétérogène, de « l'autre ». Mais une fois cette constatation faite, nombre de questions demeurent en suspens. Comment peut-on définir la culture au féminin, le concept de culture étant par ailleurs fort large ? En quoi se distinguerait-elle d'une culture plus vaste ? Les textes d'auteurs féminins, circulant généralement dans le même environnement que les textes d'auteurs masculins, se trouvent rejetés ou reconnus par l'institution littéraire ou artistique, et, en ce sens, ils naissent et meurent dans un contexte culturel commun. La culture au féminin devrait donc être qualifiée de culture minoritaire et non pas de culture parallèle puisqu'elle « ne s'est pas développée parallèlement à la culture patriarcale ou en dehors d'elle mais en rapport constant avec elle, de sorte qu'elle ne peut pas s'en arracher sans s'amputer d'elle-même »[9]. De plus, de quelle manière cette culture se définirait-elle à travers l'histoire ? Une histoire que les femmes n'ont pas faite, à travers laquelle elles ne sont pas sujets, situées du côté de l'anonymat, de l'anhistorique, de l'histoire dite sans qualité, sauf pour quelques femmes qui, comme le disait Françoise Collin, sont « victorieuses » et

---

6. Évelyne Sullerot *et al.*, *Le fait féminin*, Paris, Fayard, p. 398.
7. Jeanne Lapointe, « Perspectives féministes en littérature », *Un savoir à notre image ? Critiques féministes des disciplines* (sous la direction de Roberta Mura), Adage, Montréal, 1991, p. 38.
8. L'apparition de l'autobiographie fœtale dans la littérature québécoise est davantage le fait des auteurs masculins, comme le soulignait Chantal Théry dans un article intitulé « De l'angélisme culturel à la culture musclée » : « Parallèlement aux manipulations génétiques de la mère idéale, c'est-à-dire le savant-démiurge, ou au projet futuriste de l'homme enceint, on observe d'ailleurs dans la littérature l'émergence d'autobiographies masculines particulières, axées sur ce que j'appelle « la vision fœtale », c'est-à-dire le récit de la vie intra-utérine par un narrateur omniscient [...] », dans *Féminisme et androgynie : explorations pluridisciplinaires*, *Les Cahiers du Grad*, n° 4, 1990, p. 60-61.
9. Françoise Collin, « Il n'y a pas de cogito-femme », *L'émergence d'une culture au féminin*, sous la direction de Marisa Zavalloni, Éd. Saint-Martin, Montréal, 1987.

« émergent « comme des hommes » sur la scène publique qui est toujours scène du pouvoir [...] »[10]. La culture des femmes est ouverte sur l'immémorial, sur la trace et non sur la marque et les femmes font l'histoire « de ce qui échappe à l'histoire, et qui ne se nouerait pas dans le nom mais dans l'innommé »[11].

La création au féminin est justement le reflet de cet « innommé », originant d'une mémoire « autre » et recréant le monde « autrement ». Reprenant ici les idées de Luce Irigaray, nous pourrions dire que la création amène les femmes à « se définir un espace qui leur permette d'émerger comme sujet »[12]. Mais elles n'ont pu accéder à la création artistique et littéraire qu'après un long cheminement, cheminement qui n'a pas été exempt de luttes. L'Histoire les a trop souvent laissées pour compte et il a fallu attendre la révolution féministe pour que soient interpellées les valeurs traditionnelles et mythiques. Nous nous sommes donc intéressées plus particulièrement à la littérature de la décennie 80, le corpus faisant l'objet de notre analyse regroupant des œuvres de femmes publiées entre 1979 et 1989. Cette période littéraire pourrait être qualifiée de post-féministe en raison de la transformation des thèmes revendicateurs des années 1970. Comme le soulignent Gaston Miron et Lise Gauvin dans leur ouvrage *Écrivains contemporains du Québec depuis 1950* : « Vers les années quatre-vingt, on passe à des œuvres plus feutrées, explorant les registres de l'intime [...] »[13]. Dans la période qui couvre les années quatre-vingt, cette écriture de femme, écriture des métamorphoses, reflète le malaise d'une société en mutation. Et nous nous sommes tournées vers ces œuvres pour explorer, découvrir les voies empruntées par les écrivaines pour parler de création. Après les années de dénonciation de toutes sortes et de revendication du plaisir d'écrire, où en est rendue la création littéraire des femmes ? Si l'écriture masculine fait surgir des thèmes nouveaux, partiellement innovateurs, qu'en est-il de l'écriture féminine ?

---

10. Françoise Collin, « Voyage à Lausanne ou La marque ou la trace », *Penser au féminin*, *Les Cahiers internationaux du symbolisme*, n° 65-66-67, 1990, p. 51.
11. *Ibid.*, p. 54.
12. Cette idée de Luce Irigaray est rapportée par Marie Denis dans un article intitulé « Corps et âme » : « [...] Luce Irigaray fut parmi les premières à donner aux femmes à la fois la connaissance et la fierté de leur être au féminin, à définir un espace qui leur permette d'émerger comme sujet, seule condition d'un face à face humain, d'une différence des sexes libre et réciproquement acceptée. Aujourd'hui, découragée peut-être de voir les humains si peu attentifs à des voix encore trop silencieuses, elle jette un cri d'alarme contre une « pensée au neutre », mortifère pour le genre humain. Le monde meurt de ne pas avoir connu ses genres, explique-t-elle, de les avoir niés, l'un s'affirmant sans l'avouer (le fameux masculinisme !) et empêchant ainsi l'autre de venir à naître comme parole. », dans *Penser au féminin*, *op. cit.*, p. 43 et 44.
13. Gaston Miron et Lise Gauvin, *Écrivains contemporains du Québec depuis 1950*, Paris, Seghers, 1989, p. 20.

Les écrivaines des années quatre-vingt innovent de plus d'une façon. D'abord par la création de personnages nouveaux. Dans *Le Sexe des Étoiles*[14], Monique Proulx dépeint deux êtres transcendants : Camille, l'adolescente rebelle, enthousiasmée par l'astrophysique, porte un regard holiste sur le monde[15] et Marie-Pierre, transsexuel et père-mère de l'adolescente, qui rejette les valeurs antinomiques de la société[16]. Dans *Le dernier recours*[17] de Christine L'Heureux, Jacques, un jeune médecin, désireux d'adapter la société à une réalité nouvelle, devient le premier homme enceint. Plusieurs personnages apparaissent hors-normes, peu soucieux de se soumettre aux règles, conscients d'être des marginaux au sein d'une société sans imagination, encore éminemment stéréotypée et rétrograde en ce qui concerne les rapports de sexe.

Les écrivaines innovent également par leurs thèmes. Parmi ceux-ci, implicite dans plusieurs œuvres, l'altérité est l'un des enjeux de l'écriture des années 80. Ainsi, la confrontation de Jacques avec son double féminin dans *Le Dernier Recours* entraîne de très beaux discours sur cette idée. Mais d'autres avenues sont aussi explorées, qu'il s'agisse des sensations et de la littérarité du corps comme dans *Autographie I. Fictions* de Madeleine Gagnon (VLB éditeur, 1982); *la Lettre aérienne* (Éd. du Remue-ménage, 1985) et *Domaine d'écriture* (Éd. NBJ, 1985) de Nicole Brossard, ou encore de maternité symbolique et d'androgynie comme dans *Le Silence de la cité* d'Elisabeth Vonarburg (Denoël, coll. Présence du futur, 1981); *Ange Amazone* de Yolande Villemaire (Les Herbes roubes, 1982); *Danseuses-mamelouk* de Josée Yvon (VLB éditeur, 1982); *L'Androgyne* de France Vézina (L'hexagone/théâtre, 1983) et *Des cailloux blancs pour les forêts obscures* de Jovette Marchessault (Leméac, 1987). Le thème de l'androgynie permet aussi la quête d'une fusion originelle, d'un retour à l'autre et au même, à la figure du double, de l'âme sœur, du frère/sœur, des jumeaux véritables ou symboliques. Encore que le concept d'androgynie conduise quelquefois à la réappropriation du féminin par le masculin ou à une intégration bisexuelle.

À travers l'écriture du corps, une quête de soi s'instaure dans *Nous parlerons comme on écrit* de France Théoret (Les Herbes rouges, 1982), *Le Traversier*

---

14. Montréal, Québec/Amérique, 1987.
15. « Ainsi, Camille rejette les références théologiques, l'hégémonie du genre, et crée, à l'aide de son imaginaire, un univers holiste, vivant, en continuelle métamorphose, dans lequel le sexe n'a plus qu'une importance toute relative : "[...] il fallait parler et demander la réponse aux mystères et savoir d'où cela venait et comment et pourquoi la mort la vie le commencement des étoiles – de quel, de quel sexe êtes-vous ?". », Sylvie Massé « Agir clandestin, définition hétérogène et sanction sociale » dans *Féminisme et Androgynie : explorations pluridisciplinaires*, *op. cit.*, p. 79.
16. « L'enjeu de sa recherche ne consiste pas à gommer toutes traces de sa nature sexuée, mais à chercher comment être vrai-e, "authentique", au travers de cette nature sexuée inaltérable, malgré les normes et les conventions. », *ibid.*, p. 79.
17. Montréal, Libre Expression, 1984.

d'Esther Rochon (Éd. de la Pleine Lune, 1987) et une nouvelle mythologie se crée dans *Le Pique-nique sur l'Acropole* de Louky Bersianik (VLB éditeur, 1979), *La Mère des herbes* de Jovette Marchessault (Quinze, 1980), *Du côté hiéroglyphe de ce qu'on appelle le réel* (Les Herbes rouges, 1982) et *La Constellation du cygne* (Éd. de la Pleine Lune, 1985) de Yolande Villemaire, et dans *La Femme de Sath* d'Andrée-A. Michaud (Québec/Amérique, 1987). Chez plusieurs auteures, on sent le besoin d'exorciser les puissances masculines, de dénoncer la surdité du mâle.

À la recherche de leur identité, les personnages, en proie à des identités plurielles, se dédoublent ou se multiplient, engendrant un morcellement de l'individu/e : *Le Double suspect* de Madeleine Monette (Quinze, 1980), *L'Œil de la nuit* d'Elisabeth Vonarburg (Le Préambule, 1980), *Les Funambules* de Dominique Blondeau (Libre Expression, 1980), *La Passion selon Galatée* (Seuil, 1987) et *Les Aventures de Pomme Douly* (Boréal Express, 1988) de Suzanne Jacob. D'autres textes présentent des écrivains aux prises avec leur double dans un mélange de fiction et de réel. Il y a parfois osmose entre les êtres, ce qui débouche sur le thème de la gémellité, des jumeaux symboliques : *Les Faux Fuyants* de Monique Larue (Québec/Amérique, 1982), *Sans cœur et sans reproche* de Monique Proulx (Québec/Amérique, 1984), et *Renaissance en Paganie* d'Andrée Ferretti (L'Hexagone, 1987). D'autres fois, l'éclatement de personnalité ou l'intertextualité entraînent une polyphonie de voix féminines : *Le Long des paupières brunes* de Rolande Ross (Quinze, 1982), *Visions d'Anna* de Marie-Claire Blais (Éd. Stanké, 1981), et *Le Désert mauve* de Nicole Brossard (L'Hexagone, 1987).

La quête de soi fait retourner certains personnages aux origines, à la matrice dans *Contes intemporels (Amours)* d'Hélène Ouvrard (Éd. Marcel Broquet, 1985), ils trouvent l'autre, la mère, comme dans *Les Mensonges d'Isabelle* de Gabrielle Poulin (Québec/Amérique, 1983), *La Danse de l'amante* de Madeleine Ouellette-Michalska (Éd. de la Pleine Lune, 1987), et *La Mémoire à deux faces* d'Esther Croft (Boréal, 1988), alors qu'il s'agit à d'autres moments d'une quête du père : *Le Sexe des Étoiles* de Monique Proulx (Québec/Amérique, 1987), *Les dimanches sont mortels* de Francine D'Amour (Guérin, 1987)[18]. Nous assistons à un retour aux sources marines, à une régression océanique : *Le Dernier Recours* de Christine L'Heureux (Libre Expression, 1984), et *Hommes* de Carole Massé (Les Herbes rouges, 1988). La dispersion de la personnalité amène l'écriture fœtale[19] dans *Laura Laur* de Suzanne Jacob (Seuil, 1983), *Sans cœur et sans reproche* de Monique Proulx (Québec/Amérique, 1984), *les Demoiselles de Numidie* de Marie

18. D'autres textes traitent spécifiquement de la problématique fille/père, tels *La Fille de son père* de Linda Schierse Leonard (Le Jour, 1990) et *À propos de l'amour* de Christiane Teasdale (Boréal, 1991).

19. Jusqu'à présent, il existe très peu d'autobiographies fœtales écrites par des femmes, ce thème étant davantage privilégié par les auteurs masculins. On note tout de même quelques textes s'intéressant à la « vision fœtale » dans la prose féminine du Québec (*cf.* les titres cités dans le présent texte).

Josée Thériault (Boréal Express, 1984), et *Nobody* de Carole Massé (Les Herbes rouges, 1985). Dans son roman *la Cohorte fictive*, Monique Larue reprend la dichotomie pro-création/création : « Serait-il possible que ce ne soit pas possible ? »[20]. Dans un livre qui discute de la maternité littéraire, d'un combat parallèle contre le papier blanc et contre la délivrance du fœtus, de la contradiction du langage contre les contractions du corps, de l'opposition du livre de peau contre l'enfant de chair, de la difficulté de mener de front les deux délivrances, Monique Larue, entre déchirement et sérénité, préfère osciller entre les deux valences.

L'association des idées de création et de procréation peut paraître dangereuse. Certains, encore convaincus que la nature des femmes (en particulier leur fonction maternelle) justifie leur situation dans la société, utilisent cette association afin d'expliquer l'absence des femmes dans l'histoire intellectuelle et artistique. Ainsi, dans un ouvrage récent[21], *Réelles présences*, George Steiner écrivait que « la mimésis est une réappropriation », une lutte entre un créateur mortel et son rival divin. Et il ajoute, confondant, nous semble-t-il, hétérogénéité et mise à l'écart :

> Il se peut, encore que la chose ne soit pas nécessaire, que tout modèle de la création comme étant un antagonisme, une lutte avec et contre « l'autre créateur », contienne un préjugé de sexe. [...] La capacité biologique de procréer, d'engendrer la vie qui est le propre de la femme, n'est-elle pas de quelque façon, à un niveau absolument essentiel à l'être de la femme, tellement créatrice, tellement épanouissante, qu'en comparaison, la création de personnes fictives qui est la matière même du drame et des arts plastiques, en pâlisse ? L'expérience que fait une femme de la naissance de son enfant – expérience qui, par essence, est inaccessible à la compréhension masculine – peut-elle être tellement voisine de l'énigme, de la sacralité, de l'existence de la vie elle-même (« pourquoi n'y a-t-il pas rien ? »), qu'elle exclut, ou presque, toute impulsion de rivaliser avec un « Dieu jaloux » qui me semble à ce point cruciale dans l'acte esthétique[22] ?

Tout cela nous ramène à l'idée que les hommes créent afin de pallier leur incapacité de procréer (ce qu'ils font entre autres dans les autobiographies fœtales) et que les femmes enfantent mais ne créent pas. « Aux hommes la création, aux femmes la procréation ? Aux hommes les romans et aux femmes les enfants ? Aux hommes l'esprit et aux femmes le corps[23] ? » Cette réappropriation dont parle Steiner est certes partie constituante de l'acte créateur mais ne s'effectue-t-elle pas différemment chez les créatrices, la représentation qu'elles se font du monde étant différente ? Les différences n'engendrent l'inéquité sociale qu'en raison de jugements de valeurs. Évaluant le pouvoir procréateur des femmes, les hommes les stigmatisent ou les encensent, leur déniant par association tout autre pouvoir créateur. Pourtant, la possibilité de

---

20. Monique Larue, *La Cohorte fictive*, Montréal, L'Étincelle, 1979, p. 68.
21. L'édition originale de l'ouvrage a été publiée par Faber and Faber, Londres, 1989.
22. George Steiner, *Réelles présences. Les arts du sens*, Paris, Gallimard, 1991, p. 246-247.
23. Nancy Huston, *Journal de création*, Paris, Seuil, 1990.

procréer des femmes ne les rapproche-t-elle pas d'un acte créateur, non plus rivalité [nous pensons ici au titre d'une œuvre de Madeleine Gagnon, *Toute écriture est amour. Autographie 2* (VLB éditeur, 1979)] et artifice d'une re-création du monde, mais acte créateur se voulant redéfinition de réalités multiples, d'une fusion corps/esprit redécouverte ?

Ce sont du moins les idées que défend Nancy Huston dans son dernier ouvrage, *Journal de création*, dans lequel elle parle des mensonges de la création, des artifices de l'art, dont ne sont pas dupes les créatrices :

> [...] Comment se fait-il que le créateur soit l'Homme par excellence, au point que Beauvoir puisse affirmer que celui-ci n'a pas encore pu s'incarner dans la femme ?
>
> C'est que, bien sûr, l'art est une des manifestations les plus spectaculaires de la rupture entre l'humain et l'animal. L'art dit non (ou tout au plus oui, mais) à la nature. S'érige contre elle. Déclare son indépendance par rapport à elle. À travers l'art, l'homme s'affirme non pas créature mais créateur[24].

En posant comme prémisse que le temps se trouve inscrit dans le corps des femmes par différents facteurs physiologiques, la vie s'originant à l'intérieur d'elles-mêmes, l'essayiste apporte un argument percutant : les femmes seraient plus conscientes que les hommes de l'artifice de l'art. S'instituant créateur, l'homme intervient et s'approprie une fonction qu'il ne possède pas, « C'est-à-dire : l'homme devient créateur parce qu'il ment, parce qu'il (se) raconte des histoires »[25]. Sa création naît de son propre mensonge.

Contrairement au créateur masculin, la femme artiste, nous dit Huston, « n'aura pas le droit, l'autorisation, l'autorité de rejeter les hommes réels pour épouser son art, pour la bonne raison qu'elle peut produire de la vraie vie. [...] Elle fait du vrai vivant. Comment parvenir dès lors à se leurrer, au point de croire que le faux est vrai, que l'inanimé est animé, que l'esprit produit le corps ? »[26]. Les hommes et les philosophes pour leur part ont longtemps refusé que la matière engendre l'intelligence, l'esprit. Et les femmes, malgré elles, se sont toujours trouvées du côté de la matière. Nancy Huston précise :

> Les femmes, même lorsqu'elles désirent ardemment devenir des auteurs, sont moins convaincues de leur droit et de leur capacité à le faire. Pour la bonne raison que, dans toutes les histoires qui racontent la création, elles se trouvent non pas du côté de l'*auctor* (auteur, autorité), mais du côté de la *mater* (mère/matière).
>
> [...]
>
> Eh oui ! les femmes tremblent.
>
> Peut-être parce qu'elles n'ont pas de Muses ? ou parce que, ayant si longtemps occupé sa place, elles la savent illusoire et ne parviennent pas à avoir en elles une « foi inébranlable ? »[27].

---

24. *Ibid.*, p. 26.
25. *Ibid.*, p. 23.
26. *Ibid.*, p. 29.
27. *Ibid.*, p. 26 et 31.

Mais de cette conscience de l'artifice de l'art, l'écrivaine puise justement sa force et sa puissance créatrice. Réappropriation du monde pour élaborer la fiction, mais aussi pour se rapprocher de la vie, de la vie sans mensonges, sans illusions, non plus fantasmes, mais infinies métamorphoses. Monique Larue le souligne dans son roman *La Cohorte fictive*. C'est une histoire partie à l'envers, la dernière-née donnant vie à la mère : « Ca ne fait rien. On fait ce qu'on veut. On la retournera comme une crêpe au moment voulu, l'histoire, qu'elle se disait, confiante »[28], consciente de l'artifice... Cette narratrice/écrivaine ambitionne de faire sortir du défilé les femmes sans nom, les « figurantes sans révolution de l'histoire »[29]. Il s'agit d'un matrimoine difficile à écrire. Le désordre de la vie entre en contradiction avec l'ordre planifié de la fiction. Le besoin de s'affirmer par l'écriture rencontre la peur d'exister en tant que femmes, l'éclatement de celles-ci, le « je » devenant pluriel, englobant toutes les femmes. Le goût d'écrire spontanément sans la distanciation d'une narratrice/garde-fou. Écrire à même son désir.

Dans son *Journal de création*, Nancy Huston émet l'hypothèse que la transgression des valeurs maternelles et la révocation de la notion de normalité homme/esprit, femme/corps, permettra aux femmes de sortir des stéréotypes et du complexe d'Électre qui les poussent à valoriser l'esprit du père et à dénigrer le matériel/maternel. Le rapport des créatrices à leur mère apparaît en effet problématique, les mères entraînant les filles du côté du corps, de la procréation et les empêchant de s'affirmer comme créatrices. C'est le père qui est symbole de l'esprit; il est celui qui permet l'accès à la création. Les créatrices doivent donc se couper de leur corps puisqu'elles ne parviennent ni à transgresser ni à transcender les valeurs maternelles, et s'affirmer, du côté du père, du côté de l'« intellect », comme véritable « créateur ». Le cheminement qui les conduit sur la voie de la création les oblige à affimer comme Athéna : « Je suis née de Jupiter et je n'ai pas de mère », à refuser le maternel pour accéder à l'esprit. Mais la scission entre corps et esprit peut provoquer la maladie ou la folie, comme Francine Lemay en donne l'illustration dans son roman *La Falaise* (L'Hexagone, 1985). La narratrice de *la Cohorte fictive* la prédisait déjà cette difficulté de s'affirmer dans son corps et dans son esprit, tous deux enfin réconciliés : « Elle ne sera pas facile à dire, la sensation d'exister, la joyeuse certitude d'être là »[30]. Le plaisir/désir de l'écriture de Claire Dé et d'Anne Dandurand dans *La Louve-garou* (Éd. de la Pleine Lune, 1981) l'expérimente, rejoignant en cela l'écrire/vivre de Yolande Villemaire dans *La Vie en prose* (Les Herbes rouges, 1980), ce roman du début de la décennie 80 dont Lise Potvin dit dans *Voix et images* : « Livre de femme(s) qui ne théorise ni ne prêche mais qui met en

28. *La Cohorte fictive*, *op. cit.*, p. 30.
29. *Ibid.*, p. 43.
30. *Ibid.*, p. 31.

jeu une façon d'être qui est une façon d'écrire »[31]. Cet amour des mots/vie ne conduit-il pas aux mots imagés du *Bruit des choses vivantes* d'Élise Turcotte (Leméac, 1991) ?

Traditionnellement, le pouvoir pro-créateur de la femme est minimisé, son rôle se réduisant à produire la « vraie » vie, animale et mortelle, alors que l'homme recrée la vie par la force de l'esprit au travers de sa création artistique et littéraire. On a trop longtemps réussi à convaincre les femmes de leur incapacité à nourrir des aspirations élevées, l'enfantement immatériel, incorporel, étant considéré comme une manifestation supérieure, plus vraie que nature. La création du monde (en sept jours) n'est-elle pas un acte de l'esprit ? Est-ce à dire que la vie est moins importante que l'art ? que les fictions de l'Histoire ? Le concept de maternité littéraire s'explique par l'obligation de prouver quelque chose : l'enfant-chair ou le livre-peau : « Quand j'aurai prouvé *ceci*, je pourrai me permettre *cela* »[32], dira Huston.

Les écrivaines des années quatre-vingt, nous l'avons vu dans ce bref survol, semblent en quête d'un nouveau rapport à la vie, conciliant l'activité de l'esprit et la matérialité de l'être. Par une appréhension autre, en ayant le désir constant d'élargir leur démarche d'écriture, les femmes explorent de nouvelles voies/voix. De la dichotomie création/procréation, point de départ de cette réflexion qui ne fait que reprendre le questionnement éthique/esthétique, les écrivaines tentent de redéfinir l'acte créateur, en privilégiant une écriture polysémique, en créant des représentations multiples, plurielles, des images contradictoires, ambivalentes, comme la vie elle-même, de tout ces petits riens qui font précisément... l'existence.

4. Le complexe d'Icare

par Chantal Théry

Les écrivaines veulent tout, l'esprit et le corps à la fois, la vie d'abord, la fiction ensuite, un discours théorique et incarné, qui prend en compte le réel[33] !

Dans son article, « Il n'y a pas de cogito-femme », publié dans le livre collectif *L'Émergence d'une culture au féminin*[34], Françoise Collin perçoit avec raison et urgence que les rapports hommes-femmes ne peuvent échapper à un rapport réinventé à la mère :

---

31. *Voix et Images*, printemps 1986, p. 406.
32. « Car le *cela*, loin de se contenter de prélever du temps au *ceci*, abolit jusqu'au *je* qui pouvait, telle une balance, tenir un enfant dans une main et un livre dans l'autre », Nancy Huston, *op. cit.*, p. 141-142.
33. À lire aussi : Chantal Chawaf, *le Corps et le verbe. La langue en sens inverse*, les Essais, Presses de la Renaissance, 1992.
34. Françoise Collin, dans *L'Émergence d'une culture au féminin*, sous la direction de Marisa Zavalloni, Montréal, Éditions Saint-Martin, 1987, p. 107-116.

> La culture au féminin devrait être au moins une culture « douce », comme on dit qu'il y a des énergies douces. Alors que la culture masculine, à travers les rites directs ou déguisés de l'initiation, contraint les hommes à renoncer à leurs origines, à la langue maternelle dans laquelle ils ont d'abord été formés et commence donc par une mise à mort qu'elle ne cessera de répéter, la culture au féminin évite ce traumatisme : elle développe et consolide les origines en les dépassant et maintient un lien constant de la maturité avec l'enfance. Elle ne part pas d'un meurtre, ni d'un suicide, ni d'une oblitération honteuse de la mémoire. [...]
>
> Car pour ce qui est de la socialisation et de la culture, les hommes ont au contraire à se trancher d'eux-mêmes avec violence en renonçant au polymorphisme de leurs premières années : l'accès au social est institué comme un saut qualitatif irréversible par rapport au privé et à l'enfance qui repose sur le matricide. La socialisation des femmes et leur culture ne se pensent pas dans cette coupure. C'est pourquoi, sans doute, elle a quelques affinités avec ce qu'on nomme aujourd'hui l'écologie : une écologie de la nature qui est aussi une écologie de l'esprit.

Aujourd'hui, ce qui ressort de nos recherches, c'est que les Œdipe modernes en Crise de masculinité semblent moins du côté de Jocaste que du côté de Laïos, enclins à regretter le parricide, à ne pouvoir retrouver la mère qu'en réinventant les rapports au père, à ne pouvoir réinventer la mère, qu'en retrouvant le père.

Les hommes, hybrides malheureux, en quête de métamorphoses, d'identités plurielles, itinérants sans frontières, hermaphrodites-autonomes errant avec leurs carapaces sur le dos (c'est, par analogie, la roulotte dans *Salut Galarneau*, le manteau de Sol qui lui tient lieu de maison, de valise, de pays, d'affection, la *Volkswagen Blues* ou la maison du *Vieux chagrin* de Jacques Poulin, etc.). Ces personnages masculins, nostalgiques d'un monde utérin qu'ils tentent de réinvestir à leur façon, souffrent du complexe du scaphandrier ou du complexe de Jonas : souvenez-vous... Gepetto, nouveau père, ne se réconciliera avec son fils Pinocchio que dans le ventre de la mer/de l'a-mère baleine, qu'en témoignant enfin à son fils toute sa tendresse, ayant apprivoisé le mal de mère, nouvel adepte, à sa façon, du « *care* ».

La quête des pères, des nouveaux pères, le père maternant/« nurturant » son fils ou sa fille, ou le fils maternant son père, se manifeste de plus en plus dans les œuvres récentes. Il s'agit bien de réinventer la douceur et la tendresse au masculin. Des mots sont aussi à inventer pour ne plus associer le doux et tendre maternage à la mère : comment traduire en français « *nursing* » et « nurturing » en les dissociant du rôle de sexe, des femmes-mères auxquelles ils se rattachent socialement et non ontologiquement, comme le souligne bien Francine Saillant ?

En cette fin de XX[e] siècle, le masculin en crise se rejoue la tragédie d'Icare : faute d'aimer son corps et de se satisfaire de l'histoire dite sans qualité de la Vie matérielle, quotidienne, Icare s'invente des ailes à sa démesure, artificiellement collées, prend son envol vers Dieu-le-Père-Soleil, les Cieux, le pur Esprit, précipitant finalement dans sa chute, moins son suprême orgueil de mâle en mal de désincarnation que l'espoir d'une humanité enfin retrouvée,

d'ennemi/e/s réconcilié/e/s, Corps-Esprit sans scission ni hiérarchie. À l'orée du XXIe siècle, Icare ne peut plus, dans une société nouvelle, que s'écrire « He cares » !... Les « Icare-machas » de notre fin XXe siècle, battantes et souffrantes pour mieux performer, briller et s'intégrer au monde des hommes, ne pourront plus non plus, après s'être méfiées à juste titre de l'aliénation des mères-pélicans, que réinventer un « *care* » à la mesure des deux sexes.

« J'ai une âme. Je sens que j'ai une âme ! Une âme prise dans mon corps, pas une âme de catéchisme ! », écrit un Robert Lalonde qui tente de se déprendre des rets, de la fêlure idéologique du catholicisme :

> Plus tard, mon amour, on essaiera de me faire comprendre que d'un côté de ma peau, il y aura Dieu, et que de l'autre, il y aura moi, que nous ne pourrons jamais nous rencontrer, lui et moi. Il ne rencontrera donc jamais mon cœur, mes poumons, ma cervelle, Dieu ? Ni les arbres sous leur écorce, ni le papillon dans son cocon ? Je saurai qu'on me ment. Je suis un morceau de ce Dieu, une étincelle échappée d'un soleil qui n'en finit pas d'exploser et de libérer des étoiles qui restent incandescentes longtemps. Leur Dieu ne sera pas le mien. Dans mes limbes, mon Dieu est mâle et femelle, sensible, palpable. C'est le désir sans fin et aussi l'assouvissement qui viendra, mystérieux et sûr à la fois. La paix asphyxiante des églises, le paradis toujours promis, espéré, jamais souhaitable, la séparation du monde entre le bien et le mal, entre les gestes sages et les gestes fous, entre l'aubier et l'écorce : pas pour moi. Je n'appartiendrai pas au troupeau des êtres sans grâce qui cherchent l'oubli. Tout de suite, là, maintenant, il y a la passion bien suffisante, l'appétit, l'attente et le déliement, la vie. J'ai déjà l'immense conviction que ce sera bien assez que de n'être plus dans la mort. Assez pour triompher même dans la douleur. Assez pour aimer, même dans le doute. Assez pour ne pas vouloir y retourner de sitôt, dans la mort. Ni philosophie, ni morale. Une certitude de limbes et bientôt de chair, une croyance rouge et battante : je m'en viens, hors de la mort, propulsé, pour ne rien savoir d'autre que cette suite des limbes, cette insubordination à la loi des curés et des obtus, cette limoidité sans indulgence ni pardon, cette échappée hors de la nuit, cet éclat parfois déchirant, ce dieu, le grand jour. (p. 166-167)

L'un de ses personnages masculins se laissera aller, doucement balancé dans une barque, à respirer toutes les odeurs et à « sentir la fleur veloutée d'un songe féminin s'ouvrir dans son ventre. » La Belle au bois dormant a changé d'histoire et de sexe... Aujourd'hui, dans le Beau au bois dormant, la fleur veloutée d'un tendre songe doit, réellement, s'ouvrir.

Document généré le 11 août 2020 09:54

Philosophiques

Le regard d'ailleurs : les constructions utopiques de la « différence »

Daphne Patai

Les femmes et la société nouvelle
Volume 21, numéro 2, automne 1994

URI : https://id.erudit.org/iderudit/027291ar
DOI : https://doi.org/10.7202/027291ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

Découvrir la revue

Citer ce document

Patai, D. (1994). Le regard d'ailleurs : les constructions utopiques de la « différence ». *Philosophiques*, *21* (2), 525–545. https://doi.org/10.7202/027291ar

Résumé de l'article

L'évidence du concept de la « différence » entre hommes et femmes imprègne le discours féministe contemporain. Pour aborder ce concept de façon critique, j'utilise un corpus littéraire qui nous aide à voir l'évident, le non-remarqué et l'habituel dans nos positions sexuales : les fictions utopiques en forme d'inversion des rôles sexuaux. Après une discussion détaillée de ces textes, je suggère que la vision utopique de l'écrivaine anglaise Katharine Burdekin pointe en direction d'un sentier qui pourrait nous mener hors des interminables débats sur l'« essentialisme » et le « constructivisme social » comme explications de la « différence ».

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1994

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

PHILOSOPHIQUES, VOL. XXI, NUMÉRO 2, AUTOMNE 1994, P. 525-545

CONFÉRENCE DE CLÔTURE

Le regard d'ailleurs : les constructions utopiques de la « différence »

par

Daphne Patai

RÉSUMÉ : L'évidence du concept de la « différence » entre hommes et femmes imprègne le discours féministe contemporain. Pour aborder ce concept de façon critique, j'utilise un corpus littéraire qui nous aide à voir l'évident, le non-remarqué et l'habituel dans nos positions sexuales : les fictions utopiques en forme d'inversion des rôles sexuaux. Après une discussion détaillée de ces textes, je suggère que la vision utopique de l'écrivaine anglaise Katharine Burdekin pointe en direction d'un sentier qui pourrait nous mener hors des interminables débats sur l'« essentialisme » et le « constructivisme social » comme explications de la « différence ».

ABSTRACT : The obviousness of the concept of « difference » between men and women permeates contemporary feminist discourse, which has devoted much energy to explicating the sources of this « difference ». In order to take a critical look at this concept, I draw on a body of literature that helps us to see the obvious, the unnoticed, the habitual in our gendered positions : utopian fictions cast as sex-role reversals. After discussing these texts in some detail, I argue that the utopian vision of the british writer Katharine Burdekin hints at a path that can lead us out of the endless debates over « essentialism » and « social constructionism » as explanations of « difference ».

Ce texte a pour objet l'évident, et la façon dont les choses que l'on considère évidentes glissent doucement dans l'invisibilité. Je soutiendrai que c'est précisément l'évident qui doit être rendu visible, et qu'afin de récupérer l'évident nous devons trouver un point de vue, un lieu d'où l'évident perd son évidence, est délesté de l'attribut du « cela va sans dire ».

Dans un important article intitulé « Archimedes and the Paradox of Feminist Criticism » (1981), Myra Jehlen assimilait la quête féministe d'un lieu à partir duquel exercer son scepticisme radical, à la quête, par Archimède, d'un point d'appui pour soulever le monde. À l'inverse d'Archimède, dont la quête était vouée à l'échec par la nécessité de trouver « un point d'appui complètement en dehors de ce monde »[1], les féministes, selon Jehlen, ont besoin d'un « point d'appui terrestre » qui les situerait « d'emblée dans le monde et hors du monde » (p. 576). D'après Jehlen, les programmes d'Études féministes ont simplement créé des enclaves incapables du moindre impact sur les disciplines et discours masculins, qui ont continué à constituer la norme. Par suite, le problème des chercheures féministes était de surmonter leur « base différente » (p. 577), c'est-à-dire leur isolement. Jehlen suggérait une issue à ce dilemme, du moins dans l'arène de la critique littéraire : l'adoption d'une méthode radicalement comparative, centrée sur la contradiction.

Mon propos est, à l'inverse, que nous disposons déjà d'un point d'appui archimédien virtuel grâce à certains textes de fiction – les spéculations utopiques – et que nous devrions nous en servir, les « expériences mentales » déclenchées par la fiction utopique offrant aux lectrices et lecteurs l'expérience imaginaire d'une réalité différente. Chercher un nouveau « lieu » dans le monde actuel, où la plupart des lieux sont déjà surdéterminés, c'est peut-être minimiser le rôle important de l'imagination dans la formation d'un sens du possible. En d'autres termes, l'expérience de lire une utopie et de s'immerger dans ses constructions sociales différentes situe effectivement lectrices et lecteurs, même si c'est de façon temporaire, dans un « ailleurs » qui nous offre une perspective unique d'où regarder et évaluer les structures d'évidence invisibles de notre monde. À cause de leurs éventuelles conséquences sur notre appréhension de la vie quotidienne, ces expériences imaginaires ont une grande importance, car le glissement qu'elles permettent dans notre perception de l'évident peut à la fois restaurer notre capacité à être étonné-e-s, et renouveler notre résolution d'agir.

L'évidence du concept de la « différence » entre femmes et hommes, voilà ce que je veux remettre en question dans cet essai. Ce concept imprègne le discours féministe contemporain. S'il a subi divers traitements lexicaux, il est toujours demeuré au cœur du débat féministe. Dans la théorie juridique, dans la critique littéraire, dans les analyses politiques, philosophiques et même biologiques de l'identité sexuale (*gender*), nos catégories fondamentales n'ont pas changé. Nous demandons : faut-il mettre l'accent sur l'« identité » ou sur la « différence » ? Dans le domaine de la loi, les conséquences de l'adoption de

1. Myra Jehlen, « Archimedes and the Paradox of Feminist Criticism », *Signs : Journal of Women in Culture and Society* 6, n° 9, Été 1981, p. 575-601.

l'une ou l'autre de ces catégories sont immédiatement visibles. Nier la différence en soulignant l'identité, cela peut, par exemple, conduire les femmes à renoncer au soutien de l'ex-mari en cas de divorce. Mais accepter la différence peut conduire à un renforcement de la division sexuale traditionnelle de la réalité : l'accent mis sur la différence peut, par exemple, justifier l'exclusion des femmes de certains emplois, et/ou stimuler des conditions d'emploi protectionnistes plutôt qu'égalitaires[2]. En un certain sens, la critique littéraire rejoue cette discussion : dénoncer le double standard et le caractère réactionnaire de la dévaluation masculine traditionnelle des écrivaines peut facilement conduire à un argument « égalitariste » (ou du moins à un argument de « la valeur comparable »), c'est-à-dire à l'argument que les femmes peuvent s'intégrer à la norme, que les écrivaines sont aussi bonnes que les écrivains, que l'échec à reconnaître leur valeur égale est surtout le résultat d'un simple préjugé, d'intérêts acquis, du fait de privilégier les modes et sujets masculins, de paradigmes canoniques stupides, et ainsi de suite. Et une telle prise de position encourt évidemment les mêmes risques que l'argument légal d'« identité » ou de « différence » : il ne réussit pas à contester la structure même de la situation préexistante, et se contente modestement de l'espoir d'y intégrer les femmes[3]. À l'encontre de tout cela, l'argument de la « différence » conteste l'idée que « se joindre à eux » soit une stratégie appropriée ou un but désirable, et souligne plutôt que les femmes écrivent différemment, doivent

2. Carol Smart écrit que, depuis le dix-neuvième siècle, la question fondamentale de la politique féministe a été de savoir « si l'État et la loi devraient accorder aux femmes un traitement spécial en vertu de leurs capacités spécifiquement féminines et de leurs supposées caractéristiques, ou si la justice serait mieux servie en traitant les femmes comme égales aux hommes, avec des droits et responsabilités égaux ». Voir son ouvrage *Feminism and the Power of Law*, Londres, Routledge, 1989, p. 82. Deborah L. Rhode, dans son article « The Woman's Point of View », *Journal of Legal Education* 38, 1988, p. 39, note : « Durant la plus grande partie de l'histoire de l'Amérique, l'accent mis sur la perspective spécifique des femmes a joué à l'encontre des intérêts spécifiques des femmes ». Ainsi, par exemple, « la supposée différence dans l'aptitude des deux sexes au travail légal » a été utilisée pour empêcher les femmes d'entrer dans la profession juridique. Voir aussi Mary Jane Mossman, « Feminism and Legal Method : The Difference It Makes », *Winconsin Women's Law Journal* 3, 1987, p. 147-68; Susan Gluck Mezey, « When Should Difference Make a Difference : A New Approach to the Constitutionality of Gender-Based Laws », *Women & Politics* 10, n° 2, 1990, p. 105-19; Martha Minow, *Making All the Difference : Inclusion, Exclusion and American Law*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1990.

3. Dans *Feminism and the Power of Law*, p. 82, Carol Smart cite des théoriciennes comme Catherine Mackinnon, M. Thornton, et S.J. Kenney, qui ont montré que « ces deux approches présupposent que les hommes sont la norme qui sert à mesurer les femmes en tant que différentes ou les femmes en tant qu'égales. C'est la capacité reproductive des femmes qui crée un problème pour la norme masculine inhérente

être jugées différemment, et qu'il ne s'agit pas de donner plus d'extension aux paradigmes masculins mais de les rejeter totalement[4].

Ce qui, aujourd'hui, donne forme et signification à l'ensemble du débat critique, c'est avant tout le fait qu'il s'agit d'un assaut politique, d'un effort pour rendre visible la nature politique des jugements antérieurs qui ont réussi à se camoufler sous le manteau de la neutralité, comme des choses en soi. Bien entendu, cette attaque est motivée par le désir de faire éclater un discours particulier qui se considère comme l'état « naturel » des jugements adéquats. Inutile, ici, de ressasser les arguments familiers sur la nécessité d'étendre l'ancien canon, de créer un nouveau canon, ou de se dispenser de tout canon. Je veux plutôt attirer l'attention sur l'évident. *Le groupe qui détient le pouvoir n'a jamais besoin de déclencher cette sorte de discussion.* Tout ce qu'il a à faire, c'est de tenter de maintenir sa position centrale et son pouvoir en résistant aux attaques, en faisant dévier les questions, et en empêchant les redéfinitions. En fait, même sans beaucoup de résistance active, son pouvoir passé est son allié le plus efficace pour maintenir sa position, car l'exercice traditionnel du pouvoir est rarement perçu comme tel; on l'expérimente plutôt comme la façon dont sont les choses[5]. Ses définitions déterminent ce qui est légitime (dans la vie, la loi, l'art), et rien n'est plus simple que de démontrer que les contestations de ces définitions découlent de l'intérêt personnel. En effet, et cela n'est pas surprenant, ce sont les « étrangers » qui ont le plus besoin de déclencher ces

---

inhérente à la loi, et non, par exemple, la renonciation de l'homme à s'occuper des enfants. Dans cette perspective, ni l'approche différentielle ni l'approche égalitaire ne commencent même à effleurer le problème du pouvoir qu'a la loi de proclamer sa neutralité. Fondamentalement, ces approches laissent la loi telle qu'elle est, cherchant à trouver la manière la plus efficace de faire passer les intérêts des femmes par-delà les législateurs et le pouvoir judiciaire ».

4. La défense de la différence a été poussée à l'extrême par des féministes comme Hélène Cixous, qui mettent l'accent sur le corps – comme s'il y avait une relation nécessaire entre le flot menstruel et le flot créateur. Qu'on me permette aussi de préciser que, dans l'optique de la présente discussion, je néglige le problème important de la différence *parmi*, et non seulement *entre*, les groupes humains. Pour une analyse de plusieurs emplois contemporains du terme « différence », voir Michele Barrett, « The Concept of Difference », *Feminist Review* 26, Été 1987, p. 29-41.

5. Le langage même que j'utilise dans cet article est une illustration du problème que je tente de cerner : il s'agit (dans les termes de la division conventionnelle de la réalité en modes stéréotypés masculins et féminins) d'un langage androcentrique enraciné dans les métaphores militaires de l'assaut et de l'attaque, de la rébellion et du combat. Plus loin dans le texte, je citerai un passage de Katharine Burdekin suggérant un sentier différent – mais qui, sous plusieurs rapports, est également travaillé par le fait que notre langage même, s'il doit servir à la communication, ne peut à aucun moment aller trop loin au-delà des frontières de la convention.

attaques. La pensée féministe n'a décidément pas résolu ce problème dans le secteur de la critique littéraire, ni, d'ailleurs, dans aucun autre secteur[6].

Le vocabulaire, les glissements et déplacements dans ce qui est maintenant devenu le très long débat sur la différence des femmes ont été analysés en détail dans un article récent d'Ann Snitow[7]. Snitow fait référence à « la grande ligne de partage sexuale », ou à « la ligne de partage féministe » – c'est-à-dire à la façon qu'ont les arguments sur la différence et l'identité de réapparaître continuellement, sous divers masques, comme des processus de pensée féministes, et de réapparaître non seulement entre des positions divergentes, mais aussi à l'intérieur de positions spécifiques, comme le montrait déjà l'ouvrage de Mary Wollstonecraft publié dès 1792. Comme le souligne Snitow, la terminologie de la « minimalisation » et de la « maximalisation » proposée par Catharine Stimpson était une version précoce, dans la seconde vague du féminisme, de cette ligne de partage dans les discussions théoriques sur l'identité sexuale : devons-nous minimiser ou maximiser la différence entre les femmes et les hommes[8] ? Plus récemment, nous avons utilisé à peu près dans le même sens l'opposition entre l'essentialisme et le constructivisme social. Égalité et différence, déclare Snitow, voilà le nom « le plus ancien, et certainement le plus compréhensif », de cette ligne de partage (p. 213-15), où la théorie de la différence tend à mettre l'accent sur le corps (et l'inconscient), alors que la théorie de l'égalité supprime l'accent sur le corps au profit d'un moi

6. Pour un exemple dans le domaine de la loi, voir Regina Graycar, « Equal Rights versus Father's Rights : The Child Custody Debate in Australia », dans *Child Custody and the Politics of Gender*, Carol Smart and Selma Sevenhuijsen (ed.), Londres et New York, Routledge, 1989, p. 158-189. Comme le souligne Graycar, la notion d'« égalité » – dans le cas présent, « des droits pour les parents », ce qui veut dire la garde partagée des enfants en cas de divorce (p. 183) – implique en fait la continuation du contrôle patriarcal après le divorce. Analysant les termes du débat, elle note qu'ils « reposent lourdement sur l'idéologie de l'égalité en même temps qu'ils ignorent la réalité de choses comme les pratiques quotidiennes du soin donné aux enfants par les mères et pères divorcés, et la situation économique interdépendante des hommes et des femmes en Australie » (p. 185). Sa thèse est que la rhétorique de la réalité ne devrait pas empêcher une analyse minutieuse des « réalités sous-jacentes » aux conventions de garde. Si nous ne sommes pas prêtes à entreprendre de telles analyses, l'argument « égalitaire », incrusté dans le cadre légal patriarcal traditionnel, peut tout simplement devenir un moyen de confirmer ce cadre. Pour une discussion comparable de la loi canadienne, voir Anne Marie Delorey, « Joint Legal Custody : A Reversion to Patriarchal Power », dans *Canadian Journal of Women and the Law* 3, n° 1, 1989, p. 33-44.

7. Ann Snitow, « Pages from a Gender Diary », *Dissent*, Printemps 1989, p. 205-223. Une autre version de cet article figure dans Adrienne Harris and Ynestra King (eds), *Rocking the Ship of State : Toward a Feminist Peace Politics*, Boulder, Westview Press, 1989, p. 35-73.

8. Catharine R. Stimpson, « The New Scholarship About Women : The State of the Art », *Annals of Scholarship* 1, n° 2, 1980, p. 2-14.

non circonscrit par l'identité sexuale (p. 213). L'argument de Snitow, c'est que les théoriciennes féministes « ne cessent pas de rebaptiser cette tension, comme si de nouveaux noms pouvaient faire avancer le travail politique féministe »; elle nous prévient que les noms nouveaux peuvent nous faire oublier le nombre de fois que nous avons baptisé cette scission auparavant. J'ajouterais que cette activité de nommer et de renommer ne nous fait guère progresser dans la résolution d'un problème fondamentalement politique. Quelle que soit la terminologie, les lignes d'allégeance politiques, en fait, se rompent, car parmi les maximalistes, les essentialistes ou les adeptes de la différence, nous trouvons non seulement des féministes qui veulent insister sur la différence tout en se contentant d'inverser les étiquettes évaluatives (elles attachent un signe positif à la féminité, et un signe négatif à la masculinité), mais aussi des hommes anti-féministes utilisant à peu près les mêmes arguments pour perpétuer leur propre position privilégiée. Proclamer la « différence » – comme on le verra plus clairement plus loin – est un jeu que n'importe qui peut jouer, et pour les fins les plus diverses. Cela laisse tout à fait intact le problème ultérieur de savoir quoi faire avec cette différence, ou ce qui est présupposé par une telle proclamation.

Le point majeur à noter ici, c'est que toutes ces discussions sur la différence s'enracinent elles-mêmes dans la disparité politique. Cela veut dire qu'il est impossible ne serait-ce que de nommer la « différence » sans impliquer une comparaison et sans privilégier par inadvertance le terme non marqué de la comparaison. La différence, autrement dit, est un problème pour le groupe qui porte sa marque; elle n'est pas un problème pour le groupe non marqué qui est considéré comme la norme. Dans notre contexte, la différence est un problème *pour les femmes*, mais c'est un problème qui a été créé pour les femmes *par les hommes*. Je crois que c'est la signification de la fameuse phrase de Simone de Beauvoir : « On ne naît pas femme ». Au lieu de nous engager de façon non critique dans les arguments sur la différence, qu'il s'agisse de la célébrer, de la déplorer, ou de la déclarer un malentendu, nous devons remarquer comment toute la discussion est formulée et structurée. Ce détail apparemment trivial – que le débat soit simplement formulé de cette façon particulière – signale l'existence relative du pouvoir d'un côté et de l'impuissance de l'autre. C'est pourquoi, dans notre monde, ce ne sont pas les hommes qui ont intérêt à contester l'idée de la « différence » des hommes; ce ne sont pas les hommes qui doivent démontrer aux femmes leur identité; et ce ne sont pas les hommes qui s'engagent dans une auto-définition élaborée, toujours par rapport à un autre d'un statut plus élevé. Bien au contraire, ce sont les hommes qui sont le plus susceptibles d'adhérer à la notion de différence, naturalisant et neutralisant par là ce qu'autrement ils pourraient devoir confronter comme une position de domination maintenue à l'encontre des principes politiques mêmes que plusieurs d'entre eux (au moins dans notre société supposément démocratique) défendent. Dans *Une chambre à soi*, Virginia Woolf notait que les bibliothèques étaient remplies de livres sur les femmes, mais que « les

hommes » étaient beaucoup moins souvent leur sujet. Cela ne signifie pas, bien entendu, qu'il y a plus d'intérêt pour les femmes que pour les hommes, ou que les ouvrages consacrés aux femmes ont joui de plus d'importance. Au contraire, ce que révèle la remarque de Woolf, c'est que les hommes étaient (et sont) la norme, et que cela rend problématique l'existence des « femmes », qui se transforment alors en sujet de recherche, « sujet » en un double sens. Tandis que les femmes deviennent *le* sexe, *le* problème (Que veulent donc les femmes ? demandait Freud avec une perplexité faussement candide, comme s'il s'agissait d'une autre espèce), dont le statut et l'être même requièrent d'interminables discussions et négociations, tout ce que les hommes ont à faire c'est ce qu'ils font d'habitude : la réalité conforte déjà leur position de toutes les façons possibles.

On peut obtenir une meilleure compréhension du processus en utilisant les intuitions de l'ethnométhodologie. Dans les termes de Dean MacCannell :

> Dans le fonctionnement actuel de la vie sociale, chaque chose semble fermement attachée à sa signification... La façon dont la réalité ordinaire est structurée demeure intuitivement évidente. Le monde social est simplement saturé de signification, et d'une manière qui n'attire pas l'attention sur elle parce qu'elle est en train de devenir signifiante. C'est sa caractéristique la plus mystérieuse et la plus sociale[9].

Dans le cas des inégalités sexuales, qu'on les considère comme enracinées dans les différences biologiques inhérentes ou dans les habitudes sociales, cela devient beaucoup moins important dès que l'on se concentre non sur la « différence » mais sur le pouvoir. Car c'est toujours et seulement le groupe qui regarde de l'extérieur, le nez contre la vitre, dont les caractéristiques et le statut subissent un examen détaillé. C'est ce groupe qui est « différent », et qui doit cajoler, convaincre et donner des raisons pour sa prétention à un changement de statut. Et, précisément à cause de leur impuissance habituelle et de la supposition qu'ils devraient être invisibles et inaudibles, les étrangers sont affectés de ce que j'appellerais une « visibilité supplémentaire », en vertu de laquelle tout espace qu'ils occupent, toute voix qu'ils élèvent, semblent excessifs et injustifiés. L'absence de pouvoir – qui a une capacité remarquable à se légitimer et à se neutraliser – a le don de faire apparaître ses constestations comme des cas particuliers, et partant faciles à délégitimiser[10].

---

9. Dean MacCannell, *The Tourist : A New Theory of the Leisure Class*, New York, Schocken Books, 1976, p. 118.

10. De mon point de vue, la visibilité supplémentaire offre une définition fonctionnelle du statut de minorité. Ce concept explique pouquoi toute action « répréhensible » de n'importe quel membre d'un groupe « minoritaire » – les noirs, les juifs, les femmes, les homosexuels – est considérée comme une caractéristique de l'ensemble du groupe, renforçant ainsi les stéréotypes; cette situation n'existe tout simplement pas pour le groupe dominant. Les membres des

Dans notre monde, la différence, répétons-le, est un problème pour les femmes, pas pour les hommes. Dans la publicité télévisée, seules les femmes doivent déclarer, avec un sourire touchant de fierté et de conviction : « Parce que je le mérite ! » Il serait ridicule pour un homme d'énoncer un tel propos; les mots eux-mêmes, dans la bouche d'un homme, sembleraient un oxymore évoquant une image comique d'impuissance et de manque de confiance, car pourquoi dire ce que la plupart des gens croient et qui est confirmé par les interactions sociales de tous les jours ? En ce sens, la « différence » des femmes – comprise comme une infériorité accablante – est pathétiquement incorporée même (ou particulièrement) aux bruyantes déclarations en sens contraire.

Semblablement, alors même que nous discutons la nature de la différence féminine, nous ne pouvons nous empêcher de reproduire le problème même que nous tentons d'esquiver. Car le fait demeure que nous sommes vraiment situées de différentes manières par la réalité courante, et nos efforts pour transformer la situation sont souvent dérisoires, comparés à la puissance insondable de « Ce Qui Est ». Dans cette perspective, il est important de passer d'un vocabulaire des « rôles » sexuaux à un vocabulaire des « positions » sexuales. Comme Bronwyn Davies et Rom Harré le soulignent, le mot « rôle » est habituellement incrusté dans les perspectives traditionnelles qui considèrent les positions sexuales comme statiques et fixes. Mais le discours (sans parler de la vie politique et sociale) situe en fait les individus, par l'entremise des interactions quotidiennes, dans certaines positions, et cela selon des manières particulières qui doivent être analysées et contestées[11]. Donc, que nous argumentions pour l'égalité ou la différence, nous devons remarquer que

---

groupes minoritaires sont sans doute intuitivement conscients de ce danger; c'est pourquoi leurs propres actions policières, ajoutées à celle du groupe dominant, maintiennent leur statut marginal. Les contestations de la norme, ou des programmes scolaires traditionnels, offrent des exemples significatifs du phénomène de visibilité supplémentaire au cours des récentes années. Cela explique les réponses de ceux qui, défendant le *statu quo*, exagèrent la menace de la « gauche », comme si, dès que « n'importe lequel d'entre eux » met le pied dans la porte, « tout le lot » semble entrer.

11. Bronwyn Davies and Rom Harré, « Positioning : The Discursive Production of Selves », *Journal for the Theory of Social Behaviour* 20, n° 1, 1990, p. 43-63. Davies et Harré opposent leur conception dynamique et interactive de la « position » en tant que produite dans l'interaction discursive, au concept plus ancien de « rôle », qui sert à mettre de l'avant les aspects statiques, formels et rituels. J'ajouterais que la notion de « rôle » implique aussi – paradoxalement – quelque chose dont on peut se débarasser simplement en « changeant de rôle », ce qui camoufle effectivement les mécanismes élaborés par lesquels une « réalité » donnée est maintenue en place. Le concept de « position » permet une meilleure conception des processus sociaux complexes et entremêlés. Pour une analyse analogue de l'identité sexuale comme quelque chose qui se produit dans le fonctionnement des interactions quotidiennes, voir Candace West et Don H. Zimmerman, « Doing Gender », *Gender & Society* 1, n° 2 (June 1987), p. 125-51.

ce sont les *hommes* (et leur pouvoir, qui inclut le pouvoir de définir la réalité, de reproduire leurs perspectives, et d'imposer ces perspectives comme si elles étaient neutres) qui constituent toujours le point de référence. Comment, dès lors, pouvons-nous sortir de ce cadre ?

Je voudrais suggérer que le premier pas vers l'évasion consiste à considérer ce cadre précisément pour ce qu'il est : un cadre particulier, maintenu en place par des pratiques sexuales routinières et un discours traditionnel sexualisé. Le mouvement des femmes savait cela il y a une décennie ou deux — quand l'idée de l'homme comme norme perdit son évidence et s'étala comme l'expression idéologique du pouvoir qu'elle est en fait. Cette récupération de l'évident était extrêmement importante pour les femmes, en tant qu'action à la fois intellectuelle et politique. Mais dans les discussions de plus en plus sophistiquées de la différence qui ont eu lieu depuis lors, cette simple perception politique a à nouveau eu tendance à se perdre. Ainsi, le féminisme s'est trop souvent donné corps et âme à la discussion de la différence — comme si cette discussion valait d'être poursuivie pour elle-même — sans se rappeler que les implications politiques de la « différence » sont ce qui la rend digne d'être discutée.

Il existe tout un corpus littéraire qui nous aide à percevoir l'évident, le non-remarqué, l'habituel, dans nos positions sexuales. Il s'agit des fantaisies utopiques d'inversion des rôles sexuaux[12]. Par un simple glissement de perspective, ces inversions rendent le fonctionnement du pouvoir instantanément visible. Dans le monde de l'inversion des rôles sexuaux, la hiérarchie prévaut mais ce sont les femmes qui dominent. Ainsi, la « différence » devient un problème pour les hommes, et ce sont les hommes qui doivent se débattre pour obtenir des gains politiques en arguant que leur « différence » ne devrait pas conduire à l'impuissance, ce sont les hommes qui avancent des arguments à l'encontre des thèses féminines concernant la biologie et la socialisation des hommes, la nature et la culture. Ce sont les hommes qui se préoccupent anxieusement de chaque mot proféré par les femmes dont dépendent leur subsistance et leur bien-être, leur langage corporel révélant leur statut inférieur; ce sont les hommes qui se plaignent d'être délaissés, de ne pas être pris au sérieux, de leurs possibilités d'emploi limitées et de leurs tâches domestiques routinières et ennuyeuses. Et ce sont les hommes qui se fatiguent des pratiques sexuelles égocentriques des femmes et de leurs arguments humiliants à propos de l'infériorité biologique masculine, ce sont les hommes dont la sexualité et l'image corporelle sont réprimées et objet de distorsions. Vivre

12. Je reviens ici à la terminologie des « rôles sexuaux » parce que l'expression « inversion des rôles sexuaux » est devenue une appellation classique dans les bibliographies et études sur la fiction utopique. La technique littéraire de l'inversion des rôles sexuaux est elle-même ancienne : elle était déjà à l'œuvre dans *L'assemblée des femmes* d'Aristophane.

imaginairement, pour quelques heures ou quelques jours, dans ces sociétés où le pouvoir sexual est inversé, cela a un effet étonnant : on en revient avec la conscience soudaine que, du point de vue de ces sociétés imaginaires, c'est notre propre monde qui repose sur une bizarre inversion des rôles sexuaux, une inversion où les hommes dominent, et que nous prenons cela pour la « réalité »[13].

13. Je veux cependant établir une distinction entre les inversions de rôles sexuaux soigneusement machinées des romans que je vais discuter, et l'usage plus limité de l'« *estrangement* » sexual dans les représentations du travestissement vestimentaire. Dans le travestissement vestimentaire ce n'est pas le pouvoir sexual qui est inversé, mais simplement le pouvoir personnel, qui s'ajoute ou s'efface grâce à un déguisement efficace qui vous fait passer pour un membre du sexe opposé. Un film comme *Tootsie* offre un bon exemple du genre de contradictions qui abondent dans le changement de position sexuale, habituellement limité, des arts populaires. Alors qu'il se propose de critiquer les stéréotypes sexuaux, le film, ultimement, les confirme. Avec le personnage de Dorothée, le film nous présente une admirable figure féminine – crâne, dure et... masculine. Dorothée, telle qu'interprétée par un Dustin Hoffman travesti, est une femme meilleure, au sens de plus admirable, et certainement plus efficace, que les vraies femmes du film. Mais il n'y a rien de neuf dans le message qu'un homme réussit mieux – quel que soit l'objet de sa réussite. Dans *Tootsie*, les scènes où Dustin Hoffman en tant qu'homme, tempête et fulmine devant son co-locataire contre la façon dont il a été (mal)traité en tant que femme constituent les seuls moments du film qui commencent à produire l'« *estrangement* » grâce auquel les meilleures utopies d'inversion des rôles sexuaux se développent. Mais la principale distinction à faire entre les romans et le film, à part le problème du double standard idéologique, c'est que les inversions de rôles sexuaux remettent toute une société sur ses pieds; elles ne traitent pas l'oppression sexuale comme un problème purement individuel qui peut être réglé par une personne qui a recours au travestissement vestimentaire dans une société intacte. Les spectatrices et spectateurs peuvent quitter *Tootsie* en s'émerveillant de l'étrangeté de Dustin Hoffman, en vêtements de femme, qui se fait tapoter le derrière, mais toujours sans considérer outrageux le fait de voir Jessica Lange recevoir le même traitement. Ou, pis encore, l'habillement féminin peut rendre si familier le comportement qu'il permet que nous pouvons éviter de nous étonner de voir le personnage d'Hoffman, Dorothée, traité de façon sexiste de manière routinière, et ne ressentir le sens d'un affront que la scène est censée évoquer, que quand on voit à nouveau Hoffman en homme. Dans une telle situation, nos émotions peuvent être trop absorbées par un personnage, dont le sort seul semble compter, et le potentiel politique du travestissement est annulé. Dans le film *Tootsie*, une telle interprétation est renforcée par la scène finale, où Dustin Hoffman, maintenant vêtu d'un habillement masculin débraillé qui aurait vivement embarrassé Dorothée, exerce son magnétisme masculin sur une Jessica Lange réceptive, quoique hésitante, et delicieusement séduisante.

Voilà pourquoi je considère l'argument de la différence comme un jeu que les deux camps[14] peuvent jouer, un jeu dont la signification découle entièrement non de détails biologiques, mais d'un cadre politique donné. Aucun argument de ce genre ne peut nous dire quoi que ce soit à propos de ce que « sont » les hommes ou les femmes, il ne peut nous permettre de voir que ce que nous savons déjà : que, dans une société donnée, certains groupes occupent certaines cases qui, simultanément, les invitent et les contraignent à perpétuer la réalité dominante; et que des contestations de cette domination peuvent advenir et adviendront de façon passablement prévisible, et rencontreront des obstacles prévisibles.

On ne défait pas facilement des inégalités de pouvoir grâce à des actes de contestation verbale. Les arguments mêmes que nous employons à propos du pouvoir, comme les arguments à propos de l'identité sexuale, qui en dérivent de façon évidente, se produisent toujours dans un contexte où le pôle dévalorisé se trouve déjà sur la défensive[15]. C'est pourquoi les discussions sur l'infériorité des femmes s'accompagnent de présupposés sur la supériorité des hommes. Les hommes n'ont pas besoin de se demander si leur pouvoir réside dans ce qu'ils *sont* ou dans ce qu'ils *font* – même s'ils sont prêts à répondre à de telles questions en cas de contestation. Mais les femmes doivent entamer cette discussion – ce qui, inévitablement, les place dans une position désavantageuse. Les inversions de rôles sexuaux mettent en évidence ces manœuvres. Dans les discours théoriques, il nous faudrait recourir à une multiplicité de textes différents pour découvrir précisément comment le langage, les manières d'élever les enfants, la posture corporelle, les vêtements, les mœurs, l'éducation, les croyances religieuses, les codes légaux, les routines

14. Utiliser une terminologie comme « chaque côté », c'est encore une fois trop concéder à la réalité dominante et à ses métaphores oppositionnelles. Comme le souligne Dorothy Sayers dans une inversion pleine d'esprit, « The Human-Not-Quite-Human », publiée dans son livre *Unpopular Opinions : Twenty-One Essays*, New York, Harcourt, Brace, 1947, p. 142-49, il est étrange que l'on désigne les femmes comme « le sexe opposé ». « Quel est, s'étonne Sayers, le « sexe voisin » ? » (p. 142). La question « innocente » est un instrument très important d'« *estrangement* ».

15. Dans son article « Repressive Tolerance », dans Robert Paul Wolff, Barrinton Moore Jr., et Herbert Marcuse, *A Critique of Pure Tolerance*, Boston, Beacon Press, 1965, p. 92, Herbert Marcuse fait référence à « l'inégalité instituée » de notre société : « La struture antagonique de la société détermine les règles du jeu. Ceux qui s'opposent au système établi sont *a priori* désavantagés, et cet inconvénient n'est pas supprimé par la tolérance de leurs idées, discours et journaux ». La « tolérance » accordée à ces idées marginalisées n'altère pas leur statut marginal. Qu'on puisse les énoncer et les négliger contribue à l'apparence de libre et égale compétition des idées et perspectives. L'adoption d'une perspective politique, par opposition à un point de vue abstraitement éthique, permet à Marcuse de percevoir les fonctions « répressives » d'une telle tolérance.

domestiques, les pratiques sexuelles – et toutes les nombreuses autres façons par lesquelles la domination d'un groupe sur un autre se traduit dans les différents aspects de la vie quotidienne – à la fois soutiennent l'inégalité sexuale et l'affichent. Mais n'importe quelle histoire relativement simple d'inversion des rôles sexuaux révélera plusieurs des mécanismes interreliés de domination sexuale, et cela même à un lecteur ou à une lectrice plutôt non avertis. Tel est le pouvoir de l'acte de mettre l'accent sur le non-familier, lequel ramène soudainement l'évident en pleine lumière.

Il n'a d'ailleurs pas fallu attendre les discussions de la fin du vingtième siècle pour suggérer de telles inversions aux écrivaines féministes. Il y a plus d'une centaine d'années, Annie Denton Cridge, dans son court récit *Man's Rights, or How Would You Like It?* (1870)[16], a imaginé une société matriarcale dans laquelle ce sont les hommes qui sont obsédés par leur apparence, qui sont banalisés et excédés de travail. Les hommes opprimés décrits par Cridge sont privés de droits politiques à l'aide d'arguments parfaitement plausibles tirés de la nature, comme celui qu'avance une femme élégante et sûre d'elle-même s'opposant aux demandes des hommes concernant leurs droits civils et politiques : « En outre, comme la Nature connaît bien la supériorité de la femme et l'infériorité de l'homme, elle qui a dévolu la maternité à la femme ! » Et puisque la Nature est harmonie, la supériorité physique de la femme se reflète aussi bien dans sa supériorité mentale. Par suite, il est logique que les hommes prennent en charge toutes les tâches d'entretien ménager et de soins des enfants qui ne sont pas immédiatement liées à l'enfantement, à la fois pour compenser leur infériorité biologique et pour soulager le fardeau de leur conjointe de toute évidence supérieure à eux. Comme plusieurs autres écrivaines féministes œuvrant dans ce genre, Cridge empêche ses lectrices et lecteurs de voir là une simple satire, car elle laisse sa narratrice (une rêveuse de notre monde) faire le commentaire suivant : « Je pensais dans mon rêve que je n'étais pas du tout satisfaite du propos de la dame, et j'éprouvais vraiment de la pitié pour ces pauvres petits messieurs juchés sur l'estrade et contraints d'entendre tant de choses sur leur infériorité » (p.31). Parce qu'elle se rend compte que ce ne sont pas seulement les rôles privés des femmes qui doivent changer, mais aussi leurs rôles publics, Cridge fait jouer l'inversion et sur la scène du foyer individuel, et sur la place publique, ce qui lui permet d'offrir à ses lectrices et lecteurs une perspective distanciée sur leur propre réalité, par l'entremise de la réaction des femmes au pouvoir au spectacle particulier

16. Annie Denton Cridge, *Man's Rights, or, How Would You Like It?*, Wellesley, Mass., Mrs. E.M.F. Denton, 1870. Pour une discussion détaillée de cette précoce histoire d'inversion des rôles sexuaux, et de plusieurs autres récits du même genre, voir mon article « When Women Rule : Defamiliarization in the Sex-Role Reversal Utopia », *Extrapolation* 23, n° 1, Printemps 1982, p. 56-69.

d'hommes réclamant un espace public[17]. De cette façon, Cridge remet nos perceptions habituelles sur leurs pieds. Quand, à la fin du livre, sa narratrice dit à ses hôtes que, dans son propre monde, ce sont les hommes qui règnent, ses propos sont accueillis avec cette sorte d'incrédulité qui exprime la conviction jamais remise en question que la façon dont les choses sont est la seule possible.

Plus d'une centaine d'années plus tard, l'écrivaine norvégienne Gerd Brantenberg écrivit *Egalia's Daughters*, originellement publié en Norvège en 1977 et traduit en anglais en 1985. Les brillants arguments de Brantenberg concernant l'infériorité biologique masculine sont présentés de façon si convaincante dans ce roman que lectrices et lecteurs en seront peut-être conduits à se demander comment les femmes ont jamais pu être embobinées jusqu'à croire le contraire – ce qui, bien entendu, est la chose à saisir[18].

En Egalia, le pays imaginaire de Brantenberg, la notion familière que la biologie est un destin est pulvérisée précisément par le renversement intégral des rôles sexuaux et de tous les multiples signes du pouvoir qui caractérisent notre société patriarcale. Le langage est l'élément clef de ce renversement, alors que Brantenberg nous introduit dans un monde où les fams dominent et accomplissent le travail qui importe dans le monde – en tant que fams d'affaires, fams de mer, fams de pêche et ainsi de suite. Les « Mères Formatrices » constituent une pierre de touche idéologique, et des expressions comme « la race hufam », « par Lucie ! », et « eh bien, je serais une fille de chien ! » abondent. La poétesse nationale d'Egalia est Walta Whitman; et il y a un mouvement sparksiste, fondé sur l'analyse de la société de classes proposée par une certaine Clara Sparks[19]. Presque tout ce qui caractérise et définit la société patriarcale occidentale a un analogue inversé dans ce tour de force d'imagination. Les zomfams opprimés portent des « pehos » – des soutien-

17. Ann Snitow, *op. cit.*, p. 214, cite les propos d'Ellen Dubois : « Mon hypothèse est que la signification du mouvement pour le suffrage des femmes repose précisément sur le fait qu'il négligeait l'oppression des femmes dans la famille, ou la sphère privée, et réclamait plutôt leur accession à la citoyenneté et, grâce à celle-ci, à l'arène publique ». Voir l'article de Dubois, « The Radicalism of the Woman Suffrage Movement : Notes Toward the Reconstruction of Nineteenth-Century Feminism », dans Anne Phillips, (ed.), *Feminism and Equality*, New York, New York University Press, 1987.

18. En fait, des arguments similaires avaient été avancés des décennies plus tôt dans le livre spirituel et incisif de Ruth Herschberger *Adam's Rib*, New York, Pellegrini & Cudahy, 1948; réimprimé par Harper & Row, 1970. Voir en particulier le chapitre huit, « La société écrit la biologie ». La recherche féministe n'a pas encore résolu le problème de l'oubli réitéré de ce qu'on devrait considérer comme des textes clefs et qu'il faut, semble-t-il, constamment ressusciter.

19. Gerd Brantenberg, *Egalia's Daughters : A Satire of the Sexes*, Trad. par Louis Mackay avec la coopération de Gerd Brantenberg, Seattle, The Seal Press, 1985. Brantenberg m'a écrit (dans une lettre datée du 26 février 1987) qu'elle a joué seule avec cette idée

pénis – par analogie avec le mot norvégien pour soutien-gorge, « *bristholder* », qui est rarement prononcé à haute voix mais d'habitude raccourci en BH, un euphémisme, explique Brantenberg[20], qui n'est pas trop embarrassant. Même si un tel scénario a eu des précédents – en particulier en ce qui a trait au code vestimentaire, au comportement et au pouvoir social (matière première du répertoire de l'inversion des rôles sexuaux) – c'est dans son traitement du comportement sexuel que Brantenberg conteste le plus efficacement les arguments tirés de la biologie.

L'idéologie sexuale d'Egalia est, comme la nôtre, fondée sur la notion que l'anatomie est le destin : ainsi est-ce la biologie masculine qui rend les zomfams d'Egalia inférieurs aux fams dirigeantes, qui relègue les zomfams au statut de rois du foyer, anxieux d'obtenir (de leurs partenaires sexuelles, ces fams qui les exploitent et les dominent) la protection due à la paternité. Inversant complètement l'argument que la femme est à la nature comme l'homme est à la culture, la société matriarcale de Brantenberg souscrit à la conclusion profondément raisonnable que, dans un monde où existe une telle opposition entre nature et culture, ce sont les hommes qui sont au plus près de la nature, et donc moins précieux pour la civilisation, car c'est seulement chez les hommes que plaisir sexuel et procréation sont intimement liés : l'orgasme

---

pendant plusieurs années, et qu'elle n'aurait probablement pas pris la peine d'écrire le livre si elle avait été au courant de l'existence d'autres inversions de ce genre. Les problèmes de traduction, déclare-t-elle, étaient énormes :

« Vous devez le repenser dans chaque nouvelle langue. Comme j'ai passé une bonne partie de ma vie à tenter d'apprendre l'anglais (comme langue seconde), j'ai collaboré à la traduction du livre dans cette langue...

[...] "Mères formatrices" (*Moulding Mothers*) est bien sûr une parodie des "Pères fondateurs" (*Founding Fathers*), lesquels n'ont existé nulle part ailleurs qu'aux États-Unis en 1776. Mais nous avons chez nous "les Pères d'Eidsvoll" de 1814, année où nous avons obtenu notre indépendance (du Danemark) comme nation; en norvégien, j'ai donc fait une version parodique de cela – les Mères au mont Demo... Beaucoup de mots/phrases/idées se perdent dans la traduction anglaise, parce qu'en norvégien il y a en général plus de termes à référence sexuale qu'en anglais... Certains mots, cependant, sont des gains. Comme *"ladsel"*. Des *"ladsel"* en détresse. *"Lordies and gentlewim"* est une expression comique sans équivalent dans le texte norvégien.

Clara Sparks, au lieu de Karl Marx, c'était un élément d'invention métonymique rendu possible par la familiarité de Brantenberg avec l'Angleterre; dans ce pays, une chaîne de grands magasins appelée "Marks and Spencer" est nommée familièrement "Mark and Sparks". Dans le texte norvégien, le personnage s'appelle Gulfuria, qui n'est "qu'un nom inventé à la consonance amusante". »

20. Brantenberg, lettre du 26 février 1987. *Egalia's Daughters* peint aussi le développement d'un mouvement de zomfams, et d'un mouvement gai au sein des zomfams. Pour les besoins de cet article, je m'en suis cependant tenue à la représentation qu'offre le roman des relations de pouvoir entre hommes et femmes.

accompagne l'éjaculation[21]. D'après cette conception, la supériorité des femmes, en termes de développement évolutionnaire, est manifeste dans leur séparation caractéristique de la procréation (via l'acte sexuel) et du plaisir sexuel (orgasme). Mais, en fait, cette reconstitution d'un argument biologique en faveur de l'infériorité « naturelle » déconstruit complètement la biologie en tant que catégorie pertinente à la détermination du pouvoir sexual, car rien n'est plus simple pour Brantenberg que de démontrer avec une logique implacable le fait que non seulement les rôles sexuaux mais aussi le comportement sexuel au niveau le plus intime sont des constructions sociales. À ma connaissance, son roman est le seul à conduire l'inversion directement dans le dernier bastion de la pensée biologique : la chambre à coucher.

En Egalia, donc, ce sont les zomfams qui doivent prouver qu'ils prennent leurs pilules anticonceptionnelles, et qui doivent obtenir une permission spéciale s'ils veulent devenir pères; ce sont les fams qui utilisent les hommes pour leur propre plaisir sexuel (se frottant vigoureusement contre la cuisse du zomfam indolent, recourant à la masturbation manuelle en agrippant son pénis, etc.); ce sont les fams qui imposent leurs exigences sexuelles à des zomfams qui préféreraient dormir; ce sont les zomfams qui n'ont pas eu d'orgasme depuis des siècles, et qui n'entrent même que rarement en érection. Ce dernier point est particulièrement intéressant : puisque les fams ont décrété que l'érection masculine n'est pas nécessaire à leur plaisir, et puisque la tradition de la domination des fams empêche les zomfams de formuler (et même de trouver le langage pour le faire) leurs propres désirs sexuels, les « faits » biologiques de la société patriarcale – c'est-à-dire l'érection et une constante disponibilité sexuelle (la prétendue norme masculine de notre société) – cessent d'en être en Egalia. Au lieu de cela, l'élément clef mis en lumière par la fiction de Brantenberg n'est rien d'autre que la question du pouvoir fondé sur la domination : qui domine ? qui est en position d'utiliser qui ?

En Egalia, la conception instrumentale de l'homme constitue la norme : les zomfams sont, sur le plan sexuel, le jouet des fams, qui les molestent, abusent d'eux et les violent, puis blâment la victime d'avoir été provocante, ou de s'être trouvée au mauvais endroit au mauvais moment. Les zomfams, tout à fait sensibles au pouvoir féminin, sont à la merci des fams; par suite, les fams les plus agées qui ont réussi et qui ont du pouvoir sont « naturellement » considérées attirantes par plusieurs zomfams jeunes et ambitieux; et, si l'attrait sexuel du pouvoir échoue, le harcèlement et le pouvoir économique peuvent toujours prendre la relève. Si un zomfam féconde une fam qui ne veut

21. Ruth Herschberger, dans *Adam's Rib*, p. 74, fait la même remarque que Brantenberg mais, et cela est intéressant, dans un contexte radicalement différent. Discutant l'idée que, pour les femmes, « l'orgasme est un luxe », elle cite *The Physiology of Sex*, de Kenneth Walker : « Alors que, pour l'accomplissement satisfaisant de la fonction masculine de fertilisation l'éjaculation, et donc l'orgasme, est indispensable, pour la fonction féminine de conception l'orgasme n'est pas nécessaire ».

pas lui donner la protection de paternité, c'est lui qui est disgracié, et c'est aux paroles de la fam qu'on accorde créance (à moins, évidemment, qu'il ne puisse prouver qu'il a dûment pris sa pilule anticonceptionnelle – ce qu'on fait en public une fois par mois). C'est lui qui doit s'inquiéter de ses moyens d'existence et craindre l'abandon. Dans une telle société, le fait que ce sont les femmes, et non les hommes, qui donnent naissance aux enfants constitue une source supplémentaire et une preuve du pouvoir des femmes et de l'impuissance des hommes. « Naturellement », l'enfantement est un acte révéré et récompensé (et dissocié du soin ultérieur des enfants), tandis que le milieu de travail est entièrement adapté aux besoins et habitudes des fams[22].

Brantenberg ne conteste pas les faits biologiques fondamentaux. Elle ne « libère » pas les femmes de leur capacité reproductive spécifique; plutôt, elle se rend compte que la signification sociale de la grossesse est le vrai problème, et que celui-ci est lié à la position inférieure des femmes dans la société patriarcale non en tant que cause, mais en tant que raison d'être. Ce ne sont pas toutes les histoires d'inversion des rôles sexuaux qui considèrent comme inévitables les rôles biologiques du mâle et de la femelle dans la reproduction. Mais ce qui offre un intérêt particulier, dans les textes qui le font, ce sont précisément les arguments tout à fait raisonnables et logiques que l'on peut construire pour justifier une inversion des rôles politiques et des rapports de domination, en se fondant sur les « faits » biologiques familiers. Ai-je besoin de préciser que ces écrivaines ne présentent pas leur vision comme une utopie authentique – c'est-à-dire ne suggèrent pas que la domination en tant qu'instrument politique doit exister – mais offrent plutôt un portrait satirique de leur propre société, avec l'intention d'inciter leurs lectrices et lecteurs à remettre en question des catégories qui sont normalement acceptées et prises pour acquises, et qu'elles font cela en recourant largement à l'humour ? Brantenberg elle-même a commenté ce fait : « [L'] idée est très simple, et elle a tout simplement surgi, parce que tous les arguments en faveur du maintien du patriarcat sont stupides. Et même si la stupidité peut mener à la cruauté et à la tragédie, elle n'en est pas moins risible »[23].

---

22. On trouvera dans le roman *The New Gulliver, or, The Adventures of Lemuel Gulliver, Jr. in Capovolta*, New York, Taplinger, 1979, d'Esmé Dodderidge, une étude semblable, mais particulièrement détaillée, de ce à quoi ressembleraient les rôles sur le marché du travail et au foyer si les femmes, et non les hommes, étaient le sexe dominant, et si les autres valeurs de la société moderne demeuraient intactes.

23. Lettre du 9 avril 1987. Dans la même lettre, Brantenberg déclare aussi que la première idée d'un tel livre lui est venue au début des années 1960 : « Mais écrire un livre requiert une certaine expérience et une certaine maturité – une certaine connaissance de la façon dont fonctionne la société, des aperçus que je n'avais pas encore quand j'ai eu pour la première fois l'idée d'écrire ce livre alors que j'avais environ vingt ans; j'ai commencé à l'écrire, mais ne l'ai jamais terminé. Il était très différent alors. » Le livre a été écrit alors que Brantenberg, très active dans le mouvement des femmes danois, se trouvait à Copenhague.

Ce ne sont pas seulement les écrivaines féministes comme Brantenberg qui décrivent le pénis comme « le membre le plus faible ». Même certain-e-s écrivain-e-s non féministes et anti-féministes d'histoires d'inversion des rôles sexuaux, dont les œuvres ont pour but ultime de réaffirmer la justesse ou l'inévitabilité de nos structures sexuales familières, en viennent à proposer d'excellents arguments biologiques en faveur de la supériorité politique et sociale des femmes. Par exemple, dans son roman satirique *Regiment of Women* (1973), Thomas Berger énonce l'argument gynocratique que l'infériorité politique des hommes est liée à leur physiologie, car ils ont des organes génitaux externes facilement vulnérables, ce qui ne peut manquer d'entraver leurs mouvements et leur capacité d'agir dans le monde[24].

Pouvons-nous dépasser ces arguments sur la biologie et la société ? Ces manières de formuler le problème, comme le note Snitow dans l'article cité plus haut, continuent à hanter le cœur du féminisme; voilà pourquoi, par exemple, il n'y a pas de consensus féministe à propos de sujets aussi particuliers que les technologies de reproduction ou la pornographie. En réaction à la suggestion de Linda Alcoff, qui soutient que nous devons transcender le dilemme en développant une troisième voie, Snitow montre qu'aucune transcendance, aucune troisième voie n'est possible : « La contradiction pressante que les femmes expérimentent continuellement, entre les pressions pour être une femme et les pressions pour ne pas en être une, ne changeront que grâce à un processus historique; on ne peut les dissoudre par la seule pensée »[25].

Mais les histoires d'inversion des rôles sexuaux que j'ai décrites montrent clairement que ce problème n'en est pas un de terminologie ou de définition (que sont la « femme », l'« homme », la « différence » ?) mais de pouvoir politique. Quand les hommes dominent, les femmes, comme le montre Snitow, sont prises au piège d'une constante oscillation entre l'identité et la différence comme position d'où formuler leurs demandes. Si les femmes étaient au pouvoir – comme elles le sont dans les sociétés différentes mises en œuvre par la technique fictionnelle de l'inversion des rôles sexuaux– ce serait l'« homme » et ce qu'il signifie qui seraient soumis à la même argumentation, aux mêmes scissions, lignes de partage et tensions. Pour s'apercevoir de cela, il faut prendre du recul par rapport à toute cette discussion. Pourquoi n'est-ce pas un problème urgent pour les hommes de notre société, de déterminer si « homme »

---

24. Thomas Berger, *Regiment of Women*, New York, Simon and Schuster, 1973. Le point culminant du roman, du moins en ce qui concerne les protagonistes, c'est la « rectification » de l'inversion, avec l'homme à nouveau au-dessus (littéralement). Des arguments biologiques familiers sont réitérés dans la dernière ligne du roman : « De plus, c'était lui qui possédait l'organe protubérant » (p. 349).

25. Snitow, p. 209. Ici, elle exprime explicitement son désaccord avec l'article de Linda Alcoff, « Cultural Feminism Versus post-Structuralism : The Identity Crisis in Feminist Theory », *Signs* 13, n° 1, Printemps 1988.

a une signification plutôt sociale ou plutôt biologique ? Parce que les hommes jouissent déjà d'une position privilégiée, et que seules les femmes, en les combattant, sont continuellement forcées de se remettre en question, de se redéfinir et de se resituer.

Dans un article antérieur intitulé « Beyond Defensiveness : Feminist Research Strategies », j'ai suggéré de prendre les femmes pour norme de notre discours, pour point de référence, et de procéder à partir de là[26]. À l'époque, j'étais frappée par les pièges d'une position éternellement combative et oppositionnelle (une position fatalement marquée par la condition de l'« Autre »). Mais je n'avais pas encore découvert, alors, les aperçus suggérés par l'œuvre d'une importante écrivaine anglaise de fiction utopique qui a soulevé à plusieurs reprises les mêmes problèmes. Katharine Burdekin (1896-1963) a publié dix romans, sous son propre nom ou sous le pseudonyme masculin « Murray Constantine », entre 1922 et 1940. Burdekin entrevoyait un futur tantôt masculiniste, tantôt féministe, et elle a écrit deux romans qui, sous ce rapport, se reflètent l'un l'autre. L'un est la dystopie *Swastika Night* écrite en 1936 et publiée pour la première fois en 1937 par « Murray Constantine »[27]. Dans ce roman étonnant, qui décrit l'Europe 700 ans après la victoire du national-socialisme allemand, Burdekin découvre dans le « culte de la masculinité » l'élément clef du fascisme. La contrepartie de *Swastika Night*, composée, je crois, avant que l'attitude de plus en plus agressive d'Hitler n'oblige Burdekin à imaginer un avenir nazi, a pour titre *The End of This Day's Business*. Écrit autour de 1935, mais pas publié avant 1989, ce roman se situe 4000 ans dans le futur, à une époque où les femmes règnent sur le monde dans la paix et l'harmonie; le seul prix à payer pour leur règne, c'est la sujétion des hommes qui, ignorant leur propre histoire, et sans accès au langage du savoir, mènent une vie insignifiante dans leur plaisante sphère personnelle. Ne pouvant recourir à la terminologie de la fin du vingtième siècle de « l'objectivation sexuelle » et de la

26. Daphne Patai, « Beyond Defensiveness : Feminist Research Strategies », *Women's Studies International Quaterly* 6 :2, 1983, p. 67-89. Repris dans M. Barr and N.D. Smith (eds), *Women and Utopia : Critical Interpretations*, Lanham, MD., University Press of America, 1984; et dans Resa L. Dudovitz (ed.), *Women in Academe*, Oxford, Pergamon Press, 1984.

27. Murray Constantine, *Swastika Night*, London, Victor Gollancz, 1937; réédité comme sélection du club du livre de la gauche en 1940. Au milieu des années 1980, j'ai établi qui était l'auteure réelle du roman, et il a été réédité sous le nom de Burdekin à Londres par Lawrence et Wishart, et à New York par The Feminist Press. Voir mon introduction à cette réédition et mon article « Orwell's Despair, Burdekin's Hope : Gender and Power in Dystopia », *Women's Studies International Forum* 7, n° 2, 1984, p. 85-96, ainsi que mon livre *The Orwell Mystique : A Study in Male Ideology*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1984, chapitre 8.

« mystique féminine », Burdekin a néanmoins décrit l'existence de ces phénomènes chez les hommes désarmés et sans pouvoir[28].

Dans l'œuvre de Burdekin, des thèmes importants des derniers romans sont souvent préfigurés dans les plus anciens. L'inversion des rôles sexuaux de *The End of This Day's Business* a d'abord été évoquée dans un passage d'un récit antérieur, le roman pacifiste intitulé avec justesse *Quiet Ways*, publié en 1930. Ici, pour un bref moment, Burdekin déploie sa vision d'une manière d'être différente, où la « femme » n'est pas une catégorie perpétuellement soumise à la diffamation, en quête d'analyse et de justification. Helga, l'héroïne de Burdekin, mesure six pieds et pèse 160 livres; elle est décrite comme si autonome que cela est intolérable du point de vue d'un misogyne conventionnel nommé, de façon appropriée, Carapace. La scène est racontée du point de vue de l'homme. Par ses réactions, lectrices et lecteurs en viennent à percevoir le travail sexual de routine accompli par les femmes, même quand elles tentent de contester le pouvoir masculin, et l'effet déstabilisant pour un homme du fait qu'une femme sorte de ce cadre simplement en s'abstenant de s'engager dans des actes routiniers de déférence ou de protestation. Burdekin oppose l'« homminisme » de Carapace (terme probablement emprunté à George Bernard Shaw) au « féminisme » d'Helga :

> Carapace méprisait les femmes qui singeaient les hommes, mais cela au moins était flatteur. Cette impénétrabilité opaque [celle d'Helga], cette autosuffisance, cette absence presque méprisante d'attention quand les hommes parlaient étaient un présage. C'était nouveau et dangereux; si cela se généralisait, cela menaçait de perturber le monde beaucoup plus que le féminisme ordinaire, concentré sur le droit de vote et les professions. Carapace était un homministe passionné, et son foyer spirituel était la Grèce à l'époque de Périclès. Son âme sensible était à jamais piquée et écorchée par les idées égalitaires du vingtième siècle. Mais Helga faisait plus que le piquer et l'écorcher; elle le lacérait. Pour la première fois de sa vie, il sentait que la féminité n'était pas impertinente, faible, fondamentalement indécente et méprisable, mais une chose massive, patiente, immensément puissante. Il était profondément effrayé qu'Helga ne se croie pas inférieure à Alan [son mari], et si des femmes comme elle devenaient la norme, pardieu, qu'adviendrait-il du monde ? N'élèveraient-elles pas leurs filles en leur inculquant le même sens calme de la supériorité, non pas moins, mais plus dangereux parce qu'il ne s'affirmait pas bruyamment ? N'élèveraient-elles pas leurs jeunes fils pour qu'ils croient leur valeur absolue moindre que celles des filles ? Se projetant dans l'avenir, le cerveau de Carapace entrevoyait l'inversion complète de l'ordre normal des choses. Abolition de l'adoration du fils, remplacée par l'adoration des filles. Les femmes élevées de façon à remercier Dieu de n'être pas des hommes. Les garçons élevés de façon à souhaiter être des femmes. Il n'y avait pas de limites aux horreurs qui pouvaient se produire si les femmes perdaient un jour réellement le

28. Katharine Burdekin, *The End of This Day's Business*, afterword by Daphne Patai, New York, The Feminist Press, 1989. Je suis tombée sur ce roman parmi plus d'une douzaine de manuscrits inédits de Burdekin; j'ai eu accès à ces manuscrits grâce à l'exécutrice littéraire de Burdekin, et à ses héritiers.

> sens de leur infériorité. Et qu'il pouvait être complètement absent, il en avait la preuve devant lui[29].

Si j'ai cité ce passage intégralement, ce n'est pas par désir de promouvoir un quiétisme qui pourrait être (més)interprété comme un acquiescement à la réalité masculiniste. Plutôt, ce qui m'y frappe maintenant, alors que j'émerge des débats sur l'identité et la différence, c'est le sens rafraîchissant de l'espace transmis par la première partie de ce passage – son évocation d'une sorte de zone tampon intérieure où une femme se trouve authentiquement, même si c'est de façon momentanée, hors d'atteinte des interminables argumentations formulées entièrement en termes de pouvoir masculin et de perpétuel besoin, pour les femmes, de le contester. Le temps d'un éclair, Carapace sent la menace que pose à la réalité androcentrique une telle façon d'être. Entérinant comme il le fait l'inévitabilité de la hiérarchie, il saute d'emblée à la conclusion qu'une telle indépendance mènerait les femmes à une simple inversion qui modifierait la position des joueurs individuels, mais non les termes de la partie. Ce qu'il perçoit, en d'autres mots, c'est que le pouvoir masculin n'est pas un fait absolu et immuable, mais une relation qui dépend de la subordination des femmes. Dans un roman datant de 1934, intitulé *Proud Man* (publié sous pseudonyme), Burdekin ira plus loin en déclarant que les efforts révolutionnaires sont voués à l'échec s'il ne peuvent être plus que des « inversions de privilèges »[30]. Elle donne vie à cet argument dans *The End of This Day's Business*, qui soulève le problème politique de la domination – cette fois par les femmes – dans un monde fort semblable à celui du cauchemar de Carapace.

Entretemps, nous qui connaissons les termes de notre situation dans le monde réel, nous devons réagir contre eux. Mais il me semble que si nos réactions demeurent captives des structures et concepts que le « patriarcat » met à notre disposition, nous gagnons peu de choses. Ne pouvons-nous pas croire avec un peu moins de véhémence en la réalité de concepts comme l'« essentialisme » et le « constructivisme social », pour nous réserver plutôt un espace où ces positions particulières ne constituent pas la somme intégrale de notre expérience ou de notre existence ? Après tout, je n'expérimente pas ma « différence » tant qu'on ne me l'impose pas de l'extérieur. Tant que je continue à participer aux discussions habituelles de cette différence – qu'il s'agisse de tenter de la localiser, de la définir (ou redéfinir), de m'en excuser ou de la valoriser, je reproduis les structures mêmes que j'ai entrepris de contester. Il n'est certes pas requis de nous, et encore moins nous y contraint-on, que nous accordions pleine créance aux termes créés par notre marginalisation. Quelqu'un s'imagine-t-il sérieusement que, si nous devions un jour résoudre le problème des fondements adéquats d'une discussion sur le changement de

29. Katharine Burdekin, *Quiet Ways*, London, Thornton Butterworth, 1930, p. 239-40.
30. Murray Constantine, *Proud Man*, London, Boriswood, 1934. Roman récemment réédité par The Feminist Press (New York).

statut des femmes, toutes les femmes s'y rallieraient, le consensus s'établirait, et le changement (tel que « nous » le concevons) se produirait nécessairement ? Ou avons-nous simplement créé un autre secteur de discours – intéressant, cela va de soi – reposant sur le présupposé tacite que le bon discours, si on finit par tomber dessus, le bon discours bien développé, ou soutenu par une bonne argumentation, règlera le problème ?

La vision venue d'ailleurs peut nous dessiller les yeux[31].

31. ***Note du traducteur*** (G.B.). Tout au long de ce texte, « *gender* » a été traduit par « identité sexuale », et ses dérivés par « sexual/sexuaux », adjectif qui désigne la différence entre les sexes sans connotation spécifiquement sexuelle ou biologique. On a préféré cette solution à l'utilisation de « genre », même si ce terme est de plus en plus fréquent dans la littérature féministe francophone, parce que cette utilisation, dès que l'on s'écarte du substantif, aboutit souvent à des contresens (« l'homme est un être générique ») ou à des balourdises (« l'homme est un être de genre »). Par ailleurs, les mots « fams » et « zoms » (dans « zomfams ») sont empruntés à *L'Euguélionne* de Louky Bersianik.

Document généré le 11 août 2020 09:54

Philosophiques

Collaborateurs et collaboratrices

Les femmes et la société nouvelle
Volume 21, numéro 2, automne 1994

URI : https://id.erudit.org/iderudit/027292ar
DOI : https://doi.org/10.7202/027292ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

Découvrir la revue

Citer ce document

(1994). Collaborateurs et collaboratrices. *Philosophiques*, *21* (2), 547–548. https://doi.org/10.7202/027292ar

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1994

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

PHILOSOPHIQUES, VOL. XXI, NUMÉRO 2, AUTOMNE 1994, P. 547-548

COLLABORATEURS ET COLLABORATRICES

Louky BERSIANIK. Écrivaine, auteure de plusieurs ouvrages importants d'inspiration féministe, dont *L'Euguélionne*, *Le pique-nique sur l'Acropole*, *Les agénésies du vieux monde* et *La main tranchante du symbole*.

Guy BOUCHARD. Professeur à la Faculté de philosophie de l'Université Laval, et écrivain. A publié, entre autres, *Le procès de la métaphore*, *Les gélules utopiques* (roman), *Orwell et « 1984 » : trois approches* (en coll.), *Femmes et pouvoir dans la « cité philosophique » : Relire « L'Utopie » de Thomas More*.

Nicole BROSSARD. Écrivaine, fondatrice de *L'intégrale éditrice*. Parmi ses nombreux ouvrages, on peut signaler : *L'amer ou le chapitre effrité*, *Le sens apparent*, *Picture Theory*, *Journal Intime* et *Le désert mauve*.

Yvan CLOUTIER. Professeur au Collège de Sherbrooke, ainsi qu'aux départements de philosophie et de sciences humaines de l'Université de Sherbrooke. Spécialiste de Sartre, à qui il a consacré plusieurs articles.

Jean-Guy CÔTÉ. Étudiant au doctorat en philosophie (Université Laval) et stagiaire de formation en psychologie clinique. Auteur d'un article sur Hannah Arendt: « Pouvoir de la métaphore ou métaphore du pouvoir? »

Ariane Michelle DJOSSOU. Étudiante au doctorat en philosophie (Université Laval). A publié quelques articles, dont « Les femmes et le pouvoir politique ».

Carolle GAGNON. Professeure au Département de philosophie de l'Université de Moncton. Auteure de plusieurs articles en muséologie, en histoire de l'art et en esthétique, ainsi que d'un ouvrage en collaboration intitulé *Marcel Barbeau. Regard en fugue*.

John GALLUP. Professeur à la Faculté de philosophie de l'Université Laval. Spécialiste d'Aristote et des problèmes du langage. Son texte le plus récent: « Le pronom comme réitération syntaxique du nom ».

Diane LAMOUREUX. Professeure au Département de science politique de l'Université Laval. Auteure de multiples articles et volumes, dont *Fragments et collages, essai sur le féminisme québécois des années 70*.

Michel LAVOIE. Étudiant au doctorat en philosophie (Université Laval). A publié « Premier fondement du pouvoir totalitaire: l'opposition Femme/Homme dans *1984* de Georges Orwell ».

Sylvie MASSÉ. Étudiante au doctorat en littérature québécoise. Son mémoire de maîtrise, récipiendaire du prix Grégory-McGill, a été publié. Elle a aussi signé deux articles d'intérêt féministe.

Marie-Josée Morin. Étudiante à la maîtrise en philosophie (Université Laval). A publié deux nouvelles et un article : « *From the Legend of Biel* : les nouvelles techniques de reproduction humaine au service de l'autonomie individuelle ».

Steven MORIN. Étudiant en littérature à l'Université Laval. Prépare une maîtrise sur la relation mère-fille dans l'oeuvre de Marguerite Duras.

Daphne PATAI. Professeure au Département d'espagnol et de portugais, ainsi qu'au Département d'études sur les femmes de l'Université du Massachusetts. Spécialiste des utopies féministes. Auteure, entre autres, de *The Orwell Mystique: A Study in Male Ideology*, et de *Women's Words: The Feminist Practice of Oral History* (en coll.).

Esther ROCHON. Écrivaine. Auteure de plusieurs romans, dont *En hommage aux araignées*, *L'épuisement du soleil* et *L'espace du diamant*. A reçu à trois reprises le grand prix de la science-fiction et du fantastique québécois.

Marie-Andrée ROY. Professeure à l'Université du Québec à Montréal. Spécialiste des rapports entre les femmes et la religion, elle a publié dans des revues comme *Réseaux*, *Recherches féministes* et *Cahiers internationaux du symbolisme*.

Francine SAILLANT. Professeure à l'École des sciences infirmières de l'Université Laval. Auteure de plusieurs articles, dont « Les soins en péril, entre la nécessité et l'exclusion ».

Chantal THÉRY. Professeure au Département des littératures de l'Université Laval. A publié plusieurs articles, dont « Les écrivaines de la Nouvelle-France : entre le mal du pays et prendre pays ».

Hélène TURCOTTE. Étudiante au doctorat en littérature québécoise (Université Laval). Sa thèse porte sur les premières journalistes et écrivaines canadiennes-françaises. A publié quelques nouvelles.

Raynald VALOIS. Professeur à la Faculté de philosophie de l'Université Laval. Ses publications les plus récentes ont trait à la pensée de Carl Gustav Jung.

Elisabeth VONARBURG. Écrivaine. A publié plusieurs nouvelles, recueils de nouvelles et romans, dont *L'oeil de la nuit*, *Le silence de la cité*, *Janus*, *Ailleurs et au Japon* et *Chroniques du pays des mères*.

Document généré le 11 août 2020 09:54

Philosophiques

Le désir de dire

Patrick Drevet

Les femmes et la société nouvelle
Volume 21, numéro 2, automne 1994

URI : https://id.erudit.org/iderudit/027293ar
DOI : https://doi.org/10.7202/027293ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

Découvrir la revue

Citer ce document

Drevet, P. (1994). Le désir de dire. *Philosophiques, 21* (2), 549–561. https://doi.org/10.7202/027293ar

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1994

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

PHILOSOPHIQUES, VOL. XXI, NUMÉRO 2, AUTOMNE 1994, P. 549-561

INTERVENTIONS

Le désir de dire

par

Patrick Drevet*

I

Il n'est guère de jugement littéraire qui ne s'exprime sur fond d'absolu. Nous jugeons de la qualité d'une œuvre sur la capacité qu'elle nous paraît avoir de traverser les siècles. C'est même l'argument ultime auquel nous recourons pour imposer notre avis, par un réflexe identique à celui que nous avions sur les cours du lycée et qui pouvait nous conduire jusqu'à échanger des coups. Il présente l'avantage de clore toute discussion et permet d'être péremptoire sans ridicule puisqu'il ne saurait être question pour le futur de venir à l'avance nous contredire. Corrélativement, il n'est pas sans reposer sur la conviction sous-jacente de notre propre éternité dans la mesure où il suppose que nous aurons toujours la possibilité de le vérifier : c'est prendre le point de vue des anges, nous transporter dans l'au-delà, être assuré de cette part immortelle en nous qui seule peut disposer d'une aussi confondante prescience.

Nombre d'auteurs eux-mêmes ne se placent pas dans une autre perspective. La concentration exigée par la création littéraire demande un retrait ou conduit à un état second qui ressortissent peut-être, en effet, à l'au-delà, ce qui a pu pousser Genet à prétendre qu'il écrivait pour les morts, mais il

---

* ***NDLR*** : Romancier et essayiste, Patrick Drevet, jeune auteur dans la quarantaine, a déjà publié plus d'une dizaine d'ouvrages aux Éditions Gallimard, puis chez Belfond. Parmi ses derniers livres parus, citons *Le rire de Mandrin*, Paris, Belfond, 1993 (Prix annuel des Libraires), *Dieux obscurs*, Paris, Belfond, 1994.

Nous avons l'honneur de publier ici une réflexion inédite de Drevet sur son art, et, plus particulièrement, sur les rapports complexes entre l'écriture, l'expression et la littérature. Ce texte fait partie d'un ensemble de trois essais dans la même veine esthétique. On trouvera dans la prochaine livraison de *Philosophiques* (avril 1995) les deux autres textes, l'abondance des matières dans ce numéro nous ayant obligé à reporter leur parution.

semble aussi, souvent, que l'état d'immortels que ces auteurs endossent déjà supplée un peu trop à l'inspiration, et l'on aurait envie de leur demander moins de l'une et plus de l'autre, ils en seraient certainement plus vrais. À l'inverse, des auteurs boudés par le succès se consolent, ou le sont, par l'assurance de la valeur « plus éternelle que l'airain » de leur œuvre. Il n'est rien qui stimule davantage, encore que ce chantage à l'immortalité n'empêche pas d'être spolié de la reconnaissance qu'on mériterait et ne permette pas de vivre des émoluments mérités par, ce qui jusqu'a la mort ne demeurera qu'une conviction intime ou, au mieux, confidentielle.

Cette référence à l'immortalité est dans les racines de l'art, dans les fondements mêmes de la conscience, dans le ressort qui pousse tout homme à créer. Elle n'est donc pas en soi la base d'un jugement très rigoureux concernant la valeur littéraire mais ne laisse pas d'entraîner ces questions corollaires sur la nature de ce que l'on entend par « littérature » : pourquoi les écrits ne subsistent-ils pas tous ? Pourquoi, parmi tout ce qui a été publié, tout n'est-il pas digne d'être retenu ? Pourquoi, parmi tout ce que nos contemporains écrivent, tout n'est-il pas publiable ? Pourquoi tout écrit ne se justifie-t-il pas ? Quel est le secret du talent ? Qu'est-ce qui fait qu'un manuscrit est une œuvre et qu'un autre ne l'est pas ?

Il n'est sans doute pas possible de répondre à ces questions car les réponses seraient connues depuis longtemps et il suffirait d'en tenir compte pour écrire, ou ne pas écrire. Or, si tant est qu'on puisse parler de crise en ce qui concerne la lecture, il ne semble pas qu'on puisse en dire autant en ce qui concerne l'écriture, à en juger du moins par la quantité toujours croissante de manuscrits soumis aux maisons d'édition. Faut-il en conclure que notre civilisation tend à ce que tout le monde aspire à dire et à être entendu plus qu'à lire et à écouter ? On pourrait le croire à l'expérience de bien des « échanges » avec nos contemporains, mais il convient de remarquer que c'est là un trait constitutif de l'être humain, et il n'est pas le propre d'une époque. N'y faudrait-il pas voir, même, l'origine, sinon de la littérature, du moins du langage ? Nous naissons avec un irrépressible désir de dire, avant même que nous ayons quelque objet que ce soit à exprimer. Le seul fait de vivre est une violence à manifester sans cesse. L'énergie qui anime nos cellules est toujours à la recherche d'une issue par où se communiquer. Tout ne commence-t-il pas par un cri et ne se poursuit-il dans la mesure seulement où nous savons peu ou prou nous faire entendre ?

II

Si tout manuscrit n'est pas appelé à s'imposer comme une œuvre, il est issu de cet impératif auquel nous sommes soumis et qui, à ce niveau, ne privilégie ni ne rabaisse personne, fait chacun aussi assujetti et aussi doué que quiconque. S'il n'est pas parvenu à dresser une forme qui se tienne ou qui convainque, à proposer une évidence qui subjugue, il reste dans ses prémisses

cet élan qui, en soi, est tout aussi significatif que celui à l'origine des chefs d'œuvre devenus universels et emblématiques. Aussi bien tout écrit mérite-t-il à tout le moins l'attention. Et quand on prend en compte le temps passé à sa confection, l'énergie qu'il a fallu mobiliser pour l'élaborer, la somme de travail qui, de sa rédaction à sa présentation dactylographiée, a dû être fournie pour l'obtenir, les espoirs qu'il représente, l'idéal vers quoi il manifeste son auteur tendu, tout manuscrit mérite même le respect. S'il n'est pas l'expression d'une souffrance apte à lui conférer de la dignité, ce dont on pourrait au moins le saluer, il suppose, quoi qu'il en soit, et quel qu'il soit, un rêve de salut dont personne n'est exempt, il relève d'une aspiration que nous partageons tous, avec une sorte de candeur qui est peut-être ce que nous avons de meilleur et en tout cas de pathétique.

Sans doute l'écriture n'est-elle pas la seule médiation à même de répondre au besoin d'exprimer qui est notre fatalité, mais les autres disciplines artistiques non plus. Il en est pour le satisfaire dans le sport, d'autres dans les relations sociales, d'autres dans les études, d'autres encore dans le crime, dans la course à l'argent ou dans la pêche aux voix, d'autres dans l'imaginaire de l'imaginaire qu'est la religion. Du reste, l'écriture est une des dernières techniques que les hommes se soient donnés. Ils s'en sont passés durant des millénaires et certains aspects de leur évolution actuelle tendraient à suggérer non seulement qu'ils peuvent tout aussi aisément s'en passer mais s'organisent même en vue de s'en débarrasser tout à fait. Or, quel que soit le domaine dans lequel on ait choisi où trouver à s'exprimer, il ne semble pas qu'aucun puisse aussi idéalement permettre de le faire que l'écriture.

C'est que, tout comme l'art, l'écriture offre la possibilité de subsister au-delà de la mort, même sous une forme non littéraire et réduit seulement à un nom. Plus élaborée, elle peut en outre assurer à l'individu de traverser les siècles non plus sous l'aspect d'une simple trace mais en ce qui lui semble constituer l'essentiel de son être, avec son caractère et son histoire, ou ce qui en est pour lui l'image non pas idéalisée mais nettoyée des déformations dues aux ratées de l'existence. Il en va encore, dans l'envie lancinante de se projeter dans un livre, d'un pouvoir spécifique de l'écrit, car si tout être humain est animé du désir de s'exprimer, il lui reste toujours, après qu'il l'a fait d'une manière ou d'une autre, et même par la parole ou par l'écriture, quelque chose à dire, dont il ne connaît pas distinctement l'objet mais qu'il ne pourrait compter formuler autrement que par écrit. Il n'est pas de maître en tel ou tel domaine de l'activité des hommes que ne titille l'écriture. Les personnalités politiques en fournissent de nombreux et quelquefois fameux exemples, mais les sportifs aussi, et les médecins, et les peintres, les cinéastes, les musiciens, les comédiens, les chanteurs, les danseurs...

Force est d'admettre que l'écriture apparaît de façon assez paradoxale comme la possibilité d'avoir accès à ce que nous ne pouvons pas dire, à ce qui reste en travers de notre gorge, à ce qui nous encombre le cœur, à ce qui menace de nous étouffer. Qui sait si les maladies psychiques, les crises de démence, la

folie n'affectent pas des personnes qui n'ont pu ou n'ont su trouver un échappatoire dans l'écriture ? Les séances d'analyse prônées par Freud ne manquent pas en tout cas de présenter des analogies avec l'écriture, l'analyste s'offrant, par sa posture consciencieuse de scribe, attentif, silencieux, comme un substitut de l'écrivain que le patient n'a pas trouvé à devenir pour lui-même, et se chargeant, comme l'écrivain encore puisant la matière de ses ouvrages dans ses rêves, dans les travestissements de sa conscience et le chaos de sa mémoire, d'aider à se saisir de l'extrémité du fil perdu afin d'en dérouler l'écheveau. Il n'y a pas là l'essence de la littérature, qui est encore autre chose, mais c'est bien sous l'aspect de ce fil d'Ariane que nous l'envisageons communément, que ce soit pour atteindre sans nous perdre les monstres inconcevables qui nous tourmentent ou pour sortir du labyrinthe de nos errances quand nous en venons, sinon à désirer un sens à notre vie, du moins à aspirer en choisir la direction.

Il y a de fortes chances pour que la littérature – je ne dis pas l'écriture – soit née de ce désir là qui, par l'invention des mythes, des contes, des récits, s'est investie du pouvoir de maîtriser les pulsions, de conjurer les terreurs, d'expliquer le monde, de divulguer ses arcanes et les forces qui présidèrent à sa création et se sont enfouies, toujours influentes, sous les apparences. Il est clair que ce même désir continue de donner à la littérature son histoire. Le souffle dont il l'anime s'est diffracté en plusieurs courants qui, au gré de la nature et des matières qu'ils rencontraient, ont engendré des formes diverses, lesquelles évoluent et évolueront encore.

Quelles que soient ces formes, la littérature serait sans doute mieux comprise si l'on en revenait à ce désir qui l'initie. C'est dans la force et la qualité de ce désir que l'on peut juger de l'authenticité, de la nécessité, de la valeur d'une œuvre, et trouver les raisons qui justifient la pérennité des unes, l'oubli où sombrent les autres, et qui sélectionnent impitoyablement dans la production incommensurable des écrits. Il y aurait là de quoi réformer la critique classificatrice, scolaire et mortifère à laquelle la littérature est soumise. Contaminée par les méthodes scientifiques, elle ne sait guère appréhender les œuvres qu'en les disséquant, ce qui suppose qu'elle les tue ou les torture jusqu'à la mort. Le biologiste qui étudie une fleur commence par l'arracher, puis il l'effeuille, la découpe, la broie, en fait un jus méconnaissable pour la passer au microscope. Il n'arrive pas autre chose aux œuvres littéraires qu'on n'en finit pas de passer à toutes les grilles possibles quand il suffirait sans doute, pour les comprendre, les pénétrer, les apprécier, d'avoir toujours par devers soi, en les lisant, la question suffisamment redoutable et sélective : qu'as-tu fait du désir de dire de ton auteur ?

III

L'origine de la littérature n'est pas liée à celle de l'écriture mais ce n'est bien qu'avec cette dernière qu'elle a acquis son statut et commence, sans doute, de découvrir sa nature, tout en suscitant l'idée de ce monde enviable dont

l'accès serait à même de mettre définitivement à l'abri des contingences. Mais si littérature et écriture sont à ce point mêlées qu'elles en viennent à se confondre et qu'il est difficile de penser l'une sans penser l'autre, et même de ne pas les prendre l'une pour l'autre, qu'est-ce qui, précisément, suscite le plus la convoitise quand on les évoque, de l'état où l'on imagine que l'on est plongé lorsqu'on écrit ou de la plénitude qu'on suppose atteinte par l'achèvement d'un ouvrage susceptible de porter son auteur au-delà des limites de sa vie ? Autrement dit, envie-t-on les facultés dont témoigne la maîtrise de l'écriture ou le prestige que la littérature confère à ses officiants, devenus d'autant plus fabuleux que, pour certains d'entre eux, la littérature n'avait d'autre fonction que d'assurer leur légende ?

A l'échelle de l'histoire humaine, la consécration d'un individu par les Lettres est récente. Longtemps le titre de l'œuvre a primé sur son créateur, du moins hors du cercle étroit des clercs, et les œuvres étaient plus ou moins collectives, elles s'enrichissaient au gré de l'inspiration et de la fantaisie des conteurs qui les répandaient, des continuateurs qui les reprenaient, des copistes qui les fixaient. Longtemps encore après l'invention de l'écriture, seule primait la littérature chargée de transmettre mythes, fables, panégyriques, chansons à danser, poèmes pour égayer les soirées, pour fleurir des instants de la vie et quelquefois pour faire réfléchir. Transmise oralement, elle apparaissait non comme un produit de l'écriture mais comme une parole si virtuose, si pénétrante et troublante, qu'elle ne pouvait être que soufflée par les dieux ou tombée de leur bouche même. Ou bien c'était un arrangement musical de la langue, une jonglerie verbale, un carnaval de mots, et les formes rigides de la versification figeaient des blocs de texte que le rythme et les rimes aidaient à garder en tête.

Les plus anciennes traces d'écriture qui nous soient parvenues sont sur des tablettes d'argile qui ont tout l'aspect de livres de comptes. Les premiers idéogrammes chinois étaient destinés aux dieux : on les leur tendait sur des supports où il était attendu qu'ils répondissent en y inscrivant leurs propres marques sous la forme de fissures ou de craquelures par l'intermédiaire des rayons du soleil ou de tout autre agent naturel. Le besoin qui fut à l'origine des diverses écritures ne semble pas celui de fixer la langue. Destinées soit à établir des comptabilités, soit à rappeler et perpétuer les signes des dieux, elles renvoyaient au contraire à ce qui échappait aux fonctions du langage, elles étaient à l'écart de la littérature, elles demandaient encore à être traduites, elles instituaient des signes qui n'étaient pas des mots ou des mots appelés à rester hors des mots, paroles qui ne se souciaient pas de passer en bouche, imprononçables énigmes.

Il faut retenir de ses origines que l'écriture est un mode d'expression spécifique qui, profane ou sacré, ne peut être remplacé par aucun autre puisqu'il est né précisément de l'incapacité des autres à assumer sa fonction. Il faut retenir aussi que si elle est, comme la langue, les gestes ou le dessin, un moyen de communiquer, l'écriture s'inscrit dans l'absence, la solitude, le silence. Il

faut retenir enfin que sa pratique confronte l'individu qui s'y livre à une matière par l'intermédiaire d'un instrument : en cela plus proche du feu surgi de la friction d'une pierre contre une autre, du dessin né sur le sable au moyen d'un bâton, sur la roche au moyen d'un caillou, elle suppose des stylets qui traceront sur l'argile ou la cire, des éclats de joncs imbibés de teinture pour laisser des lignes sur la surface d'un rouleau de papyrus, des burins qui graveront dans le marbre ou le cuivre, des gouges pour sculpter dans le bois, des plumes encrées pour tracer sur des parchemins, puis des craies, des crayons, des mines...

Il est presque étrange de noter combien les caractéristiques que s'est donnée l'écriture à ses origines sont restées dans la pratique que nous en avons communément aujourd'hui et combien sont similaires les devoirs que nous attendons qu'elle remplisse, quand même ils ne sont pas explicites dans notre esprit. Il me semble évident que quiconque s'adonne à l'écriture ou entretient seulement la velléité de le faire aspire d'abord à se retirer du tourbillon des activités qui l'accaparent pour se livrer à cette vacance à même de le rendre disponible aux lubies secrètes, aux hantises inavouables, aux faiblesses dont il a honte, bref à ce qu'il sait être lui-même, dans sa finitude et ses malpropretés, dans ses manques et sa folie, que cela se traduise par une collection de timbres-poste, par l'ingestion d'un cassoulet, par les rêves d'un enfer ou l'appel à des visions. Nous ne retournons pas à la solitude, dont la pratique de l'écriture est la voie royale, sans chercher à retrouver ces atmosphères d'enfance dont, dans l'abandonnement poignant où il arrivait que nous fussions, dans le silence et l'immobilité de la chambre ou du recoin où il arrivait que nous soyons consignés, nous étions entourés de l'indifférence vertigineuse du monde, expérience terrible et en même temps saisissante qui nous livrait au vide incommensurable à l'entour de notre fragile pouls, à ce mystère de l'être, à l'énigme de sa raison et de son sens. Alors, déjà, sans le savoir, en venions-nous à écrire : du tranchant de nos semelles nous tracions dans la poussière, d'un éclat de bois nous griffions dans le plâtre d'un mur, d'un clou rouillé nous gravions dans un parquet...nous faisions des sottises.

Dans l'exercice de l'écriture il reste de cette pratique de nos inscriptions enfantines qui n'étaient pas faites pour dire explicitement quelque chose. Car qu'est-ce que l'écriture, à son origine comme aujourd'hui encore, que ce soit au moyen d'un crayon ou d'un clavier, sinon ces mêmes gestes, à peine endigués, à peine plus élaborés, de griffonnages, de grattages, de tapotements ? Ce sont aussi ces bruits infimes et propres à l'activité scripturaire, ce sont ces odeurs d'encre, de graphite, de ruban ou de poudre, ce sont ces sensations particulières suscitées par les natures diverses des feuilles de papier.

La posture et le geste qu'engendre l'écriture, à moins que, peut-être, ils ne l'aient engendrée eux-mêmes, comportent une dimension corporelle à la source du plaisir que l'on éprouve à s'y livrer, ou de la réticence qui en détourne. Il convient non seulement d'accepter cet assujettissement du dos, des bras, de la main et des doigts aux figures imposées par le dessin des lettres,

par la forme des instruments et la nature des supports employés, mais encore de le rechercher et de le goûter, sachant que le plaisir proviendra autant du pétrissage de la langue et des surprises occasionnées par le brassage des concepts que des sensations issues de la rencontre entre la pointe de l'instrument et la surface qu'il entame. Des tournoiements commandés au poignet par la graphie jusqu'au centre de soi-même en passant par l'engrenage des muscles et des nerfs sollicités, c'est à de sensuelles acrobaties d'oiseau ou de nageur que le corps est livré, subissant des vrillements, des plongées, des piques, des virages, des rétablissements, de brusques ascensions, qu'on revienne sur le parcours effectué pour faire éclater une ligne, raturer ou surajouter, étendre de brusques espaces, répartir d'imprévus îlots ici et là, en segmenter ou en rapprocher d'autres, c'est à la jubilation de l'artiste entré en transes dans la composition d'une œuvre que l'on atteint, à cette danse que l'œuvre elle-même enfin devinée impose à son inventeur pour advenir. Il est une jouissance dans l'affrontement à la matière et à son façonnage rythmé dont est loin d'être privée l'écriture. Autant que toute discipline artistique, elle inscrit nos souffles, nos gestes, et tout ce qu'ils supposent, en amont, d'irréductiblement charnel, dans une énigmatique projection de notre corps.

Bien sûr il en va là seulement de la graphie mais il en ira d'une évidence plus flagrante encore dans ce qu'il sera convenu d'appeler le « style », qui n'est rien moins que la marque d'un corps unique sur un matériau commun, puisqu'avec l'évolution de l'écriture c'est la langue elle-même qui, au même titre que l'argile, la cire, le marbre ou le papyrus, est devenue « matière ». Depuis les premiers sumériens qui en tatouaient les statues de leurs divinités, depuis les premiers chinois qui tentaient par eux d'entrer en communication avec les puissances célestes, depuis les égyptiens qui leur confiaient la mission de transporter le récit de leurs vies au royaume des morts, tracer des signes est resté un moyen de tendre ce que l'on ne sait pas toujours de soi-même aux génies hypothétiques susceptibles de le révéler, de l'expliquer, et surtout de l'accueillir. C'est toujours, plus ou moins consciemment, chercher à provoquer un écho, et il se trouve en effet que, dans le cours même de cette activité, s'opèrent de mystérieuses césures qui composent un autre texte que celui que l'on projetait ou que l'on croyait écrire, en modifient le trajet, en transforment le sens. Rien n'est moins maîtrisable que ces signes et ces phrases qui, pour ne pas « s'envoler », se décomposent et se recomposent sans cesse autrement, comme si l'on ne faisait jamais qu'appliquer des grilles différentes sur le seul texte qui souhaite d'apparaître et qui, au gré des accidents, des résistances, des repentirs, de lettres mises à la place d'autres, de fautes de dyslexie, finit par se dessiner en filigrane, plus ou moins effacé et parcellaire, texte dont on n'atteint jamais l'inscription immédiate. Qu'est-ce que le sentiment d'avoir « un livre à écrire » sinon celui d'être porteur d'un texte déjà tout écrit mais dans une écriture et une langue si uniques, à ce point idiomatiques, que les matériaux dont on dispose ne sont pas plus habilités à les transcrire qu'ils ne le sont de nos songes quand nous nous y essayons à l'état de veille ?

Aussi bien n'est-ce jamais le texte que nous pouvons dire que nous voudrions écrire. Si la matière de l'écriture tend à se confondre avec la langue parlée et si l'écriture a pu devenir la littérature en se rendant capable d'inscrire les mythes, les légendes, les récits qui lui préexistaient, elle est restée un mode d'expression et de communication à l'écart de l'oralité. Les hommes l'ont chargée d'explorer en eux un champ non destiné à la divulgation orale, à l'échange, au dialogue, au théâtre, à l'éloquence. Dire et écrire sont deux modes de communication qui ne se recoupent pas.

Il n'est d'ailleurs que de constater les différences de forme et de contenu de nos propos selon que nous les tenons par oral ou par écrit. Le dialogue est toujours une partie subtile destinée à contenir la violence inhérente à toute rencontre et toujours à même de ressurgir du silence. Il est une condition de la vie sociale, la marque d'une communauté civilisée, policée. Il ne donne pas tant à connaître et à faire connaître qu'à rapprocher et à accorder, il suppose l'acceptation *a priori* d'un compromis. Son contenu dépend du niveau de fréquentation que les interlocuteurs ont déjà entre eux, des intentions qui les meuvent les uns à l'égard des autres, des enjeux de leur réunion, de leur disponibilité respective, mais aussi de l'image que chacun a de soi-même ou se découvre sous le regard des uns et des autres. La conversation est un exercice de langage contrôlé dans lequel il s'agit de prendre le moins de risques possible et au cours duquel l'emprise du langage est précisément la plus forte parce que le débit exige, la répartie inspirée, la réponse attendue ne permettent que de dire du déjà dit ou ce que la logique et les particularités du langage le disposent à formuler de lui-même. On y brille à proportion de sa transparence à la langue, c'est-à-dire à proportion de la facilité de ses facultés à la reproduire. Il est possible de s'en suffire et même de s'y accomplir. On ne manque pas, toutefois, d'en sortir avec la sensation de n'avoir rien dit, ou trop peu, ou d'avoir dévié et exprimé autre chose que ce que l'on avait eu l'intention de formuler, en somme d'avoir parlé à côté de soi. On en revient toujours aussi lourd d'un non-dit qui sans doute n'était pas exprimable puisque les mots ont été et restent incapables de s'en saisir.

L'écriture ne présente pas moins de limites que le langage mais elle exprime au moins que la nature du désir de dire comporte le désir de dire même ce qui n'est pas dicible, ce qui n'est traduisible en aucune langue, ce qui est à proprement parler ineffable. Elle tend à détourner le langage de sa fonction sociale et, en ce sens, à le retourner contre lui-même dans la mesure où elle conteste sa prétention à traduire notre individualité, ou elle tâche à l'arrêter, à le raturer, à le déformer pour que s'y inscrive, fût-ce sous traces de fautes, d'écarts, de blessures, de balafres et de paraphes, autre chose que le sens commun. Elle veut au moins contrôler son débit et son rythme, faire traduire aux mots le mouvement d'un regard, la mesure d'une respiration, la particularité d'une sensibilité, le pouls d'une existence singulière. À écrire nous aspirons et travaillons à nous donner aussi intégralement que possible à toucher.

IV

Il convient de noter que, pour chercher à traduire leur individualité irréductible, les hommes et les femmes qui écrivent sont emportés dans des courants qui les mêlent et en viennent à traiter de sujets qui se confondent. Ce que, des plus anciennes formes littéraires comme l'épopée ou le poème jusqu'aux plus récentes comme le roman ou l'autobiographie, explorent les ouvrages se réduit à un nombre très restreint de thèmes récurrents. Depuis ses origines la littérature n'a guère pour auteur que « l'éternel humain ».

L'enfance, sur laquelle il est rare en vérité qu'aucun ouvrage ne revienne de façon explicite, suffit souvent à être en elle-même l'objet et la matière comme naturels de nombre de livres, elle paraît apte à justifier à elle seule qu'on ait entrepris de les écrire, elle va jusqu'à sembler donner pour rôle unique à l'écriture de la retrouver, de la reposséder, de remonter aux sources de ce que l'on est, d'y découvrir l'explication de tout ce que l'on a fait. Heureuse ou malheureuse, ressurgissant dans un élan de nostalgie ou de vengeance, elle témoigne des possibles qui n'ont pas été réalisés, des promesses qui n'ont pas été tenues, des dons qui ont été gâchés ou dont la vie s'est repue en n'en laissant rien à celui qu'elle en avait doté. Les mémoires, les confessions bien sûr sont sous-tendus par un tel sentiment mais aussi les ouvrages historiques, voire sociologiques, qui reposent sur le désir plus ou moins conscient de se situer dans une lignée, de se donner une légitimité, car il est bien difficile de trouver en soi-même sa raison d'être et la fonction de sa présence au monde. Et l'enfance, la nôtre comme celle de l'humanité, représente un état de candeur sinon perdu du moins atrophié : c'était l'époque où il semble que nous étions au plus près de l'Être parce que la sensibilité non voilée par le langage y était à l'apogée de son acuité.

Encore que tout souvenir d'enfance en soit un, il faut sans doute distinguer les ouvrages engendrés par le travail de deuil, qui débutent et reposent sur la perte d'un être cher : père, mère, amant, épouse, etc. Toute séparation arrache si violemment une part de soi, confronte si brutalement au vide qu'il faut colmater cette béance démesurée, occuper la disponibilité hébétée qu'elle procure, combler le manque, pour retrouver quelque autonomie. Le cri ne suffit pas à exprimer ni à chasser la souffrance alors constitutive, permanente, engendrée par le coup reçu. L'écriture contrebalance un vertige qui menace de précipiter dans le néant. Quand même elle remue le couteau dans la plaie en donnant sur l'objet perdu un regard plus aigu, en exaltant ses qualités, en soulignant son originalité irremplaçable, elle permet en somme d'intérioriser ce que la présence, paradoxalement, soustrayait dans l'hermétique clôture de l'enveloppe de peau et par l'indépendance de l'autre.

L'écriture est une thérapie, elle a fonction aussi de *catharsis* : il est courant d'en user pour se purifier des monstruosités, des contrariétés qui, aigrissant en encombrant tout l'être, finissent par le menacer de folie ou de mort. Elle permet de circonscrire l'origine du mal si celui-ci est précis : une obsession, une

insatisfaction, une culpabilité, l'isolement dû à une disgrâce, à une damnation injuste, à l'accablement du sort, à un handicap plus diffus. La condition humaine se caractérise par la souffrance parce que l'homme est en perpétuelle contradiction avec son désir, dont il ne connaît pas même clairement l'objet. Aimer est un idéal jamais atteint, et être aimé est gratifiant sans doute mais ce ne l'est jamais non plus de la manière dont on voudrait l'être. Cette souffrance est un état qui se traduit de façon insidieuse : malaise que l'on traîne avec soi telle cette sensation agaçante née de l'oubli d'une action à faire ou d'un objet à prendre et qu'on ne parvient pas à identifier, ou bien prurit exaspérant, colère qui rend toute chose agressive, mécontentement sans cause qui fait voir tout en noir. Écrire est d'abord — et souvent uniquement — exprimer cette contrariété. Ce peut être tenter d'en cerner la raison, cette raison n'étant jamais déterminante. C'est décrire l'être humain étouffant dans ses entraves, retenu par les liens que constituent ses limites, empêché par ses manques.

L'écriture témoigne enfin d'une violence à s'imposer qui dépasse les contenus dont on la charge. Serait-il possible d'écrire seulement pour soi ou pour le plaisir de manier le langage par l'écriture, pour les conditions que suppose son acte, pour l'état dans lequel il plonge par rapport à la trivialité de l'existence ? Écrire n'est guère dissociable de l'idée, même inavouée ou latente, de laisser une trace qui perdure au-delà de soi et plus longtemps. C'est là un désir qui se confond avec la nécessité pour tout être vivant de s'opposer aux forces d'anéantissement, de se dresser face aux autres, de valoir au regard des montagnes et du ciel. C'est là également une réaction à l'insatisfaction existentielle dont on en vient à attribuer la responsabilité aux principes erronés qui gouvernent les hommes. L'ambition de refaire le monde ou tout au moins de le réformer est l'envers de l'aspiration à plus de bonheur pour soi, quitte à s'acculer à soutenir qu'on veut changer la vie tout en entrevoyant que son intérêt serait le statu quo : que le monde fût autre ne supprimerait-il pas la raison d'être que l'on se trouve dans l'écriture ?

Celle-ci demeure primordiale, quelque justification qu'on lui donne, parce qu'elle répond à ce désir de dire qui taraude alors même que l'on n'a rien à dire ou qu'on ignore ce que l'on a l'impression de vouloir dire. Des auteurs récents assument cette conception la plus nue, la plus pauvre mais aussi la plus fondamentale, peut-être, de l'écriture. Hors des médiations de la fiction, des sublimations de la poésie ou des ressorts de la littérature didactique, ils se bornent à l'urgence de se dire, pratique pathétique où l'écriture consomme tellement du temps de la vie que la vie même finit par ne pouvoir plus se nourrir que de l'acte d'écrire, ou l'écriture et la vie entrent en une telle concurrence dans la course à la mort, comme le cas d'Hervé Guibert en a montré l'évidence, qu'il n'est plus question que de vivre pour écrire et d'écrire pour vivre. L'écriture n'est guère qu'un prétexte pour se soumettre à l'urgence de cet élan qui, en nous, exige d'être aussitôt apporté, et qui, inéluctablement, prend celui qui écrit en otage, corps, souffle et langue.

V

Les écrivains que les siècles ont retenus et ceux auxquels le notre a conféré assez de notoriété pour laisser envisager qu'ils subsisteront dans les siècles futurs, encore que ces consécrations ne s'assortissent d'aucune garantie qui puisse les rendre définitives, illustrent plus ou moins les quelques mobiles que l'on peut voir à l'écriture. En ce sens, ils ne se distinguent pas de tous ceux qui, s'étant retirés pour écrire, n'ont cependant point vu leur ouvrage édité ou recevoir un accueil propre à les sortir de l'anonymat. Ils ont suivi le trajet de quiconque éprouve l'écriture comme l'idéal auquel son être tend, ce que l'on peut éprouver fort tôt, à un âge où non seulement il paraît difficile d'acquérir les techniques aptes à rendre maître de cet instrument, mais où l'expérience et la vie mêmes ne sauraient avoir fourni déjà le matériau nécessaire à l'expression de quoi que ce soit. Si la précocité d'un Rimbaud prouve que le désir de dire surgit très tôt, le contenu de ses poésies anticipe de beaucoup ce qu'il a jamais vécu et n'est pas en soi des plus original. Il a donc fallu à nos écrivains attendre que se constituent en eux une matière sous l'apparence de souvenirs, de blessures, d'images, avant de pouvoir lui donner forme en lui trouvant un sens. Le besoin d'être acceptés dans leur singularité soutenait leur énergie, accompagné peut-être de l'intention moins pure de provoquer, mettre à l'épreuve, tester la validité des sentiments d'autrui à leur égard, déranger. Par son objet autant que par sa nature, l'écriture ne se départit pas d'une dimension subversive. Ce que l'écrivain apporte s'oppose à la norme qui ne saurait être pour lui qu'apparence et mensonge. Ce qu'il exprime sans forcément le dire mais par le seul fait d'écrire est un scandale parce que toute authenticité tranche sur l'admissible et le convenu. Les écrivains reviennent eux aussi sur ces moments où nous prenons mesure de l'existence que nous font notre hérédité, notre éducation, nos choix, eux-mêmes tributaires de nos limites. Ils travaillent la violence et l'anxiété que nous vivons tous jusqu'à la nausée face au désir, et face à l'amour même qui nous est porté. Ils écrivent pour surmonter le dégoût dont nous ne guérissons jamais tout à fait et que nous inspirent notre besoin de l'autre et la vision aiguë que ce besoin donne des corps. Ils écrivent dans la perspective d'une réhabilitation à leurs propres yeux de leur vécu, pour le choisir *a posteriori* en quelque sorte, pour le célébrer en somme, mais toujours avec cette intention sous-jacente de remettre en cause les explications, de contester les chansons.

De page en page, de livre en livre, les écrivains, et c'est en cela qu'ils se démarquent sans doute, prennent mesure des pouvoirs de l'écriture. Celle-ci n'est pas tant un outil pour publier ce qui a été vécu qu'un art de déployer des impressions, des perceptions, des sentiments, des intuitions qui, dans la fulgurance de l'expérience, ont été trop vite brûlés, elle amène à découvrir leur étendue et leur profondeur, elle n'en livre pas la signification mais en fait la surprise. Dès lors elle permet de passer du monde des idées et des valeurs dans lequel nous sommes plongés mais auquel nous n'appartenons pas dans un

univers personnel et intime, à savoir un monde si individuel et irréductible qu'au regard de la société il ne peut guère paraître que fictif, loufoque, scabreux, et tout simplement incompréhensible. Bien sûr, la dialectique culturelle, les idées dans l'air du temps, les influences dont nous sommes tissés, et ne serait-ce que la syntaxe et le vocabulaire réinsèrent dans des schémas de réflexion et de représentation qui retirent l'écriture des fissures qu'elle tentait d'agrandir, lui ôtent de sa faculté exploratrice, voire destructrice. Le miracle est que l'œuvre composée avec cette force-là fasse écho chez les lecteurs, se voie « récupérée », échoue, en définitive, à proportion du succès qu'elle rencontre. Des écrivains n'en ont pas été dupes qui se sont attachés à renier leurs écrits ou à en contester les interprétations, à accentuer leur particularité jusqu'au point de désarçonner, ont choisi la folie, comme s'ils n'avaient eu de cesse de se dégager des mouches toujours trop promptes à se jeter en masse sur leurs productions.

Il y a dans l'écriture un ressort qui l'éloigne de l'enregistrement sans fin des apparences successives, et des modes, pour inventer des cohérences nouvelles, explorer des possibles, imposer des évidences qui n'existent pas. Si une œuvre était destinée à ne dire que la vie telle qu'elle est, dans le cadre social tel qu'il est, avec ses valeurs et ses routines, elle n'aurait pas grand intérêt. Si le talent ne consistait qu'à exprimer un peu mieux que tout le monde ce que pense tout le monde, il ne ferait qu'étrécir le champ de l'écriture et de la langue. Le plaisir qu'on éprouverait à lire serait alors de l'ordre du narcissisme et de la complaisance, il ne serait pas le symptôme d'un approfondissement des facultés intellectuelles et d'un écarquillement des sens.

Il en va là, sans doute, de la plus grande part de ce qui se publie et se lit, et c'est une des raisons pour lesquelles si peu d'œuvres surnagent à la surface des siècles. Il n'est pas d'œuvre qui reste et qui compte dont l'auteur n'ait écrit en retournant les mots contre ce qu'il était convenu de leur faire dire, non qu'il se soit agi explicitement pour lui d'obéir à un désir de licence en butte à l'ordre établi, mais parce qu'il éprouvait une exigence de présence. Son écriture revendiquait la jubilation que tout être à vocation de connaître par son corps, par son intelligence, dans le monde concret et tangible auquel il appartient et qui, d'une certaine manière, ne cesse de l'attendre.

VI

Le désir de dire ne suffit pas à bâtir une œuvre parce que ce qui en est à l'origine n'est le propre de personne et parce que « dire » n'est pas nécessairement l'articulation d'une parole. L'écriture est un artisanat qui use de quelques instruments, d'un petit nombre de supports, et d'une matière : la langue. Elle accède à la littérature quand on ne l'emploie plus pour échanger des informations, pour communiquer, pour traduire, mais pour dire ce qui ne se dit pas. Elle devient créatrice quand elle subvertit les médiations par lesquelles il lui faut passer, qu'elles relèvent du langage, des genres littéraires, des symboles, des formes. Ce sont là les maigres et peu fiables critères qui permettent de

parier que l'on a affaire à une œuvre authentique, à un ouvrage préfabriqué ou illusoirement original. Qu'il y ait des auteurs à respecter n'entraîne pas qu'il y ait des lois auxquelles il faudrait se soumettre, bien au contraire, mais un ouvrage ne s'impose comme tel s'il ne présente pas une cohérence interne, c'est-a-dire si nulle nécessité ne le structure.

Aucune définition de la littérature ne dispensera le lecteur, hélas, de lire le tout-venant de la production littéraire, quitte à perdre de son précieux temps à des ouvrages qui ne lui laisseront rien. Il est vrai que c'est là l'ambition affichée de bien des littérateurs, lesquels ne voient d'autre mission aux livres que de faire passer le temps, c'est-à-dire de faire oublier que le temps passe. Sera-t-il permis, nonobstant, de regretter que, faute de considérer les propriétés spécifiques de l'écriture, on promeuve une littérature pasteurisée ou convenue qui cherche plutôt à s'en débarrasser, qui veuille gommer comme les marques d'une origine honteuse toute trace d'application, tout rappel de bruits de plume sur le papier, tout ordonnancement des mots qui s'écarterait du langage parlé réduit au plus petit dénominateur commun, toute manifestation de présence, toute opacité, toute résistance, toute musique, toute couleur, toute saveur... ? Et pourtant, si l'on y prend garde, qu'est-ce qui sauve les œuvres du passé et donne à la littérature un statut de médiation irremplaçable sinon ce qui constitue sa matière : l'écriture, la forme unique que chacun est susceptible de lui donner, la nature concrète, presque charnelle, qu'elle présente, les irisations que sa linéarité suscite dans les mots, la dimension spatiale atteinte par le contenu même du fait de son étalement, de sa répartition, de ses symétries obtenues par son inscription... ? C'est peu de lire si, en lisant, la possibilité ne nous est pas offerte de nous hisser jusqu'au cœur de l'artiste à l'ouvrage pour y percevoir avec lui les rythmes, les vertiges, les risques, les terreurs, les surprises et les grâces de l'œuvre que l'écriture engendre.

Document généré le 11 août 2020 09:55

Philosophiques

Sémantique et nominalisme

Claude Panaccio, *Les mots, les concepts et les choses (la sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui)*, Paris-Montréal, Bellarmin-Vrin (collection « Analytiques » 3), 1992, 288 pages.

Élizabeth Karger

Les femmes et la société nouvelle
Volume 21, numéro 2, automne 1994

URI : https://id.erudit.org/iderudit/027294ar
DOI : https://doi.org/10.7202/027294ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Karger, É. (1994). Sémantique et nominalisme / Claude Panaccio, *Les mots, les concepts et les choses (la sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui)*, Paris-Montréal, Bellarmin-Vrin (collection « Analytiques » 3), 1992, 288 pages. *Philosophiques*, *21* (2), 563–576. https://doi.org/10.7202/027294ar

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1994

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

PHILOSOPHIQUES, VOL. XXI, NUMÉRO 2, AUTOMNE 1994, P. 563-576

ÉTUDES CRITIQUES

Sémantique et nominalisme

Claude Panaccio, *Les mots, les concepts et les choses (la sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui)*, Paris-Montréal, Bellarmin-Vrin (collection « Analytiques » 3), 1992, 288 pages.

par

Élizabeth Karger*

On peut être reconnaissant à Claude Panaccio de nous avoir donné ce livre. Il constitue en effet un témoignage éclatant de la possibilité de pratiquer une histoire de la philosophie fondée sur une étude minutieuse des textes, qui ne tourne pas le dos, bien au contraire, aux problèmes philosophiques les plus actuels. L'auteur de ce livre se propose en effet d'approfondir la connaissance que nous avons de la pensée d'un des plus grands maîtres du Moyen Âge tardif, nommément celle de Guillaume d'Occam, tout en contribuant à certains débats philosophiques contemporains. Aussi, telle qu'elle est interprétée par l'auteur, la pensée d'Occam apparaît-elle d'une étonnante modernité, capable de suggérer des voies nouvelles pour tenter de résoudre certains problèmes auxquels les philosophes sont aujourd'hui confrontés. À dire vrai, il est fait état dans ce livre d'une telle profusion d'idées et de suggestions, puisées à Occam et encore aujourd'hui pertinentes, que chaque page ou presque mériterait analyse et discussion. Aussi ai-je dû me résoudre à passer sous silence bien des aspects de ce livre si riche que je me bornerai à présenter d'abord dans ses grandes lignes pour en discuter ensuite un des aspects seulement, que j'exposerai plus en détail.

---

* Le texte de cette étude est une version remaniée de celui qui a fait l'objet d'une communication au 37e Congrès de l'Association canadienne de Philosophie, qui s'est tenu à l'Université Carleton à Ottawa les 30 mai-2 juin 1993.

I. Présentation

1. Idée directrice du livre

La thèse principale soutenue dans ce livre est que la philosophie d'Occam, celle surtout qui se rapporte au langage et à l'esprit, ouvre des pistes susceptibles de faire progresser la recherche philosophique contemporaine.

L'idée directrice dont l'exploitation a conduit à cette thèse audacieuse est, me semble-t-il, la suivante : grâce à la notion de *langage mental*, une jonction s'établit, dans la philosophie d'Occam, entre sémantique et gnoséologie, donnant lieu à une doctrine qui, si elle est convenablement reconstruite, devrait être capable de répondre à certaines préoccupations philosophiques actuelles. Or, à considérer les textes d'Occam ainsi que l'état actuel de la recherche en philosophie du langage et de l'esprit, c'est là une idée qui promet d'être féconde.

D'un côté en effet, il est incontestable que sémantique et gnoséologie se rejoignent dans la philosophie d'Occam. Ainsi la *Somme de la Logique* contient, dans ses deux premiers livres, une théorie sémantique, au demeurant très élaborée, portant prioritairement sur les termes et les propositions d'un langage mental, lui-même conçu comme source des multiples idiomes humains, tous établis par convention à partir de ce langage commun à tous. On rencontre cependant aussi dans l'œuvre d'Occam l'esquisse d'une théorie gnoséologique qui explique comment les concepts, qui sont les termes de ce même langage, se forment naturellement dans l'esprit. Sémantique et gnoséologie se rencontrent ainsi dans l'objet dont elles ont à rendre compte, notamment le langage mental. De plus l'une et l'autre théorie rendent compte de son objet de manière rigoureusement « nominaliste ». En effet les propriétés sémantiques assignées par Occam aux termes généraux unissent toujours ceux-ci à des choses individuelles, à l'exclusion de toute nature commune, tandis que les concepts généraux sont, selon lui, des actes intellectifs par lesquels sont appréhendées, non des natures communes, mais des choses individuelles.

Il est d'un autre côté non moins incontestable que, dans la philosophie contemporaine, l'hypothèse d'un langage mental est redevenue parfaitement respectable favorisant, comme chez Occam, l'établissement d'une jonction entre sémantique et philosophie de l'esprit. On observera aussi que, comme chez Occam, chez nombre de nos contemporains, le souci existe de n'avancer de théories qu'à ontologie nominaliste. On peut par suite légitimement s'attendre à ce que la doctrine d'Occam, pour peu que, sans la trahir, on ait su la traduire en un « idiome philosophique contemporain », puisse donner lieu à de fructueuses confrontations avec certaines doctrines actuelles.

2. Les deux composantes du livre

Cela étant, le mérite de ce livre est de concrétiser ces possibilités, et ce de manière précise et rigoureuse. Pour ce faire, son auteur délimite d'abord, au sein de la philosophie d'Occam, un ensemble doctrinal formé de théories sémantiques et gnoséologiques, qu'il appelle « occamisme ». Afin que l'occamisme ainsi circonscrit puisse être plus aisément confronté à certaines doctrines contemporaines, sa composante gnoséologique est toutefois « naturalisée ». Autrement dit, et suivant en cela une ligne de démarcation

tracée par Occam lui-même, il est fait abstraction de toute thèse qu'elle contient éventuellement (celle par exemple de la possibilité d'une connaissance intuitive de non-existants) qui est fondée, non sur la seule « raison naturelle », mais, au moins en partie, sur la foi.

L'occamisme ainsi conçu est d'abord « reconstruit » dans ce livre, essentiellement dans le premier chapitre pour ce qui est de sa composante sémantique, et dans le second pour ce qui est de sa composante gnoséologique. Il est ensuite confronté à certaines théories contemporaines appartenant à la philosophie du langage et à celle de l'esprit. Ainsi, dans le second, le troisième et le quatrième et dernier chapitre respectivement, l'auteur montre comment l'occamisme « reconstruit » fournit des arguments en faveur des thèses suivantes :

- la représentation mentale n'est pas quelque chose de purement interne au sujet, contrairement à ce que pense Jerry Fodor;
- une théorie sémantique empirique d'une langue naturelle donnée peut légitimement être atomiste, sa confrontation avec l'expérience, en l'occurrence avec certains comportements de ses locuteurs, pouvant se faire au niveau des propriétés sémantiques que la théorie assigne aux termes et non pas seulement au niveau des conditions de vérité qu'elle assigne aux propositions de cette langue, et ce contrairement à ce que pense Donald Davidson;
- il est possible, sans verser dans le réalisme ontologique qui admet l'existence de natures communes, de fonder dans la réalité extralinguistique le fait qu'un terme général soit applicable à telles choses et non à telles autres, contrairement à ce que pense Nelson Goodman. Pour dériver de l'occamisme reconstruit des arguments en faveur de cette dernière thèse, il faut toutefois lui incorporer des éléments de métaphysique, ce que fait l'auteur dans le dernier chapitre.

On peut donc distinguer, même si elles sont imbriquées partiellement l'une dans l'autre, deux composantes du livre, à savoir la reconstruction de l'occamisme, d'une part, et l'exploitation de l'occamisme reconstruit dans le but d'enrichir ou d'éclairer tel débat contemporain, d'autre part. Je me propose de laisser désormais de côté cette seconde composante du livre, pour passionnante qu'elle soit, pour me concentrer sur la *reconstruction proposée de l'occamisme*.

3. La reconstruction de l'occamisme

À vrai dire, il ne s'agit pas pour l'auteur de donner une véritable reconstruction de l'occamisme, mais de décrire quelle forme une telle reconstruction devrait prendre. Pour décrire à mon tour quelle est la forme que, selon l'auteur, devrait prendre l'occamisme reconstruit, je partirai d'une distinction, due à Carnap, entre une sémantique pure, portant sur un langage construit, et une sémantique descriptive, portant sur un langage empiriquement donné.

C'est là une distinction qui a permis à l'auteur de ce livre de projeter sur la sémantique d'Occam, plus précisément celle des termes et des propositions contenue dans les deux premiers livres de la *Somme de la Logique*, un éclairage tout à fait révélateur. Elle lui a permis en effet de montrer que cette sémantique forme en réalité une théorie double : elle constitue, d'une part, une

sémantique pure, et de ce point de vue le langage sur lequel elle porte doit être considéré comme étant un langage construit, qui pourra comporter les attributs d'un langage logiquement « idéal »; elle constitue, d'autre part, une sémantique descriptive, et de ce point de vue le langage sur lequel elle porte est le langage mental considéré comme étant un langage empiriquement donné, source des langages oraux ou écrits de la communication, qui n'aura aucune raison de comporter les attributs d'un langage « idéal ».

Dans ces conditions, il n'est pas étonnant que l'occamisme, tel qu'il est reconstruit par l'auteur, consiste en fait, lui aussi, en *deux* théories, dont la première est une sémantique pure d'un langage construit, tandis que la seconde est une sémantique descriptive du langage mental. Le langage-objet de la première théorie est toutefois construit, non tant pour servir au logicien de langage « idéal », que dans le but de rendre compte de ce langage empiriquement donné qu'est le langage mental. Aussi la seconde théorie sera-t-elle simplement formée de la première, réinterprétée comme portant sur le langage mental et devenue de ce fait empirique, à laquelle on intègrera toutefois une théorie explicative de la formation des concepts, qui sont les termes de ce langage.

3a. Sémantique pure

Considérons d'abord la première de ces deux théories, celle consistant en une théorie sémantique d'un langage construit.

Il s'agira d'un langage comportant un nombre fini de *termes simples* et de syncatégorèmes, lesquels permettront de former d'abord des *termes complexes*, dont il y aura une infinité potentielle, ensuite des propositions non-complexes, appelées « *catégoriques* ». Il y aura de nombreuses sortes de propositions catégoriques, qui seront cependant toutes formées de deux termes, simples ou complexes, et d'une copule, la copule consistant en un verbe unissant ces deux termes et pouvant être mis au présent, au passé, au futur ou être affecté d'un foncteur modal. L'un des termes, appelé « sujet », précédera la copule, et l'autre, appelé « prédicat », la suivra. Il y aura enfin des *propositions complexes*, composées de plusieurs catégoriques.

La sémantique occamiste reconstruite comme portant sur une langue de ce type prendra l'allure d'une théorie « constructionniste », permettant de faire dépendre la valeur de vérité des propositions de propriétés sémantiques de leurs constituants immédiats et celles-ci, directement ou indirectement, de propriétés sémantiques des termes simples. Selon une première suggestion de l'auteur, une propriété sémantique *et une seule* sert ainsi de base à la théorie, notamment la « *signification* » des termes.

Intuitivement un terme *signifie* les choses auxquelles il est applicable, *'homo'* signifiant par exemple les individus qui sont des hommes. Il conviendra toutefois, dans la théorie reconstruite de la signification des termes, d'indexer cette propriété d'une part à un moment du temps, car un terme peut signifier des choses différentes à des moments différents, d'autre part à un monde possible. Étant donné l'infinité potentielle des termes complexes, la théorie prendra une forme récursive. La signification des termes *simples* sera donnée par autant d'axiomes, spécifiant chacun les conditions auxquelles une chose est, à un moment et dans un monde possible quelconques, signifiée par le terme considéré. Quant aux termes *complexes*,

des règles permettront, pour tout terme de cette sorte, de déterminer quelle est sa signification sur la base de sa structure et de la signification des termes simples qui le composent.

Il n'est pas possible, en sémantique occamiste, de passer directement de la sémantique des termes à celle des propositions catégoriques. Il faut au préalable introduire une notion auxiliaire, celle de « *supposition* ». La supposition, dans le cadre de la théorie telle qu'elle est reconstruite par l'auteur, est une propriété contextuelle qu'il convient d'assigner au sujet *et* au prédicat de *toute* proposition catégorique. Sa forme principale est la supposition dite « *personnelle* », la seule dont, pour simplifier, je tiendrai compte ici. Telle que la théorie en est reconstruite par l'auteur, la supposition personnelle du sujet et du prédicat d'une catégorique dépend du temps grammatical de la copule ainsi que de la présence ou de l'absence d'un foncteur modal de possibilité affectant celle-ci. Dans le cas où la copule est au présent et n'est pas affectée d'un foncteur de possibilité, le sujet et le prédicat supposeront pour les choses qu'ils signifient au moment considéré comme étant le présent et dans le monde considéré comme étant le monde actuel. Ainsi, dans la proposition « *homo est albus* », le terme « *homo* » suppose pour les individus qui sont actuellement et au moment présent des hommes, et le terme « *albus* » pour ceux qui sont actuellement et au moment présent blancs. Dans les autres cas, le prédicat et éventuellement, mais non nécessairement, le sujet (celui-ci pouvant conserver la supposition qu'il a dans les propositions dont la copule est au présent et sans foncteur de possibilité) supposeront pour les choses que le terme signifie à un autre moment que le moment présent ou dans un autre monde que le monde actuel. Des règles appropriées fixent le contenu de cette doctrine.

Armés de la notion de supposition, nous pouvons aborder la sémantique occamiste des *propositions catégoriques*. Telle qu'elle est reconstuite par l'auteur, cette sémantique fait dépendre la valeur de vérité de *toute* catégorique de la *seule* supposition de ses termes, et ce selon *quatre* fonctions, fonctions caractéristiques des propositions en A (affirmatives universelles) en I (affirmatives particulières), en E (négatives universelles) et en O (négatives particulières) respectivement et dont le sujet et le prédicat sont au nominatif. Aussi l'auteur formule-t-il quatre règles, que j'appellerai « *règles de vérité* », qui, pour ces quatre sortes de propositions, spécifient comment leur valeur de vérité dépend de la supposition de leur sujet et de celle de leur prédicat.

L'auteur pense représenter ainsi la doctrine contenue dans le deuxième livre de la *Somme de la Logique*. Pourtant, comme il le reconnaît lui-même, il a dû, pour ce faire, d'abord réviser et simplifier cette doctrine elle-même. Il faut savoir en effet qu'Occam admet deux sortes de propositions catégoriques, les unes dont le sujet et le prédicat sont au nominatif et dont la copule est le verbe « être », les autres dont le sujet ou le prédicat est à un cas oblique et dont la copule est un verbe autre que le verbe « être ». Ainsi « *omnis homo est animal* » est une proposition de la première sorte dont le sujet est « *homo* », le prédicat est « *animal* » et la copule est « *est* », et « *omnis homo videt asinum* », une proposition de la deuxième sorte dont le sujet est « *homo* », le prédicat est « *asinum* » et la copule est « *videt* ». Or, la valeur de vérité des propositions

de cette deuxième sorte, celles dont le sujet ou le prédicat est à un cas oblique, ne pouvant dépendre de la seule supposition de ces termes, Occam prévoit pour elles des *règles de vérité* distinctes de celles qui valent pour les propositions catégoriques de la première sorte, celles dont le sujet et le prédicat sont au nominatif, dont la valeur de vérité peut dépendre de la seule supposition de ces termes. Mais c'est là, pense l'auteur, une complexité superflue de la théorie. On l'évitera en admettant que les propositions dont le sujet ou le prédicat est à un cas oblique sont des formes pour ainsi dire déviantes de propositions qui, sous leur forme « normalisée », sont des propositions dont le sujet et le prédicat sont au nominatif, mais dont le prédicat est complexe. Ainsi la forme normalisée de la proposition « *omnis homo videt asinum* », dont le prédicat est un terme simple à un cas oblique, est-elle la proposition « *omnis homo est videns asinum* », dont le prédicat est un terme complexe au nominatif.

Mais même parmi les propositions dont les deux termes sont au nominatif, il y en a dont la valeur de vérité ne dépend pas de la seule supposition de leurs termes, celles notamment dans lesquelles un foncteur modal (autre que celui de possibilité) affecte la copule; il y en a aussi, notamment celles qui sont singulières ou celles dont le prédicat est quantifié, dont la valeur de vérité dépend de la seule supposition de leurs termes mais selon une autre fonction que celles caractéristiques des propositions en A, E, I ou O. Pour toutes ces propositions, Occam prévoit des *règles de vérité* spécifiques. Ici encore l'auteur pense qu'il s'agit d'une complexité de la théorie en fait superflue. Une proposition singulière peut en effet, selon lui, être traitée du point de vue sémantique comme une universelle ou une particulière, tandis qu'une proposition dont la copule est affectée par un foncteur modal autre que celui de possibilité, telle que « *omnis homo de necessitate est animal* », ainsi qu'une proposition à prédicat quantifié, comme par exemple « *aliquis homo est omne animal* », peuvent être considérées comme des formes déviantes de propositions qui, sous leur forme normalisée, sont des propositions dont le prédicat est un terme complexe ayant absorbé la modalité et la quantification respectivement.

Ainsi, selon l'auteur, toute proposition catégorique générale peut être mise, si elle ne l'est déjà, sous une forme normalisée où, hormis son sujet et son prédicat, tous deux au nominatif, et sa copule, formée par le verbe « être » au présent, au passé, au futur ou affecté d'un foncteur de possibilité, elle ne comporte d'autres mots que ceux qui en font une proposition en A, en E, en I ou en O. Une proposition singulière pouvant être traitée comme une universelle ou une particulière, il sera par conséquent possible de substituer aux nombreuses règles de vérité pour les propositions catégoriques contenues dans la *Somme de la Logique* quatre règles seulement, obtenant ainsi une théorie beaucoup plus économique et élégante.

On peut admettre enfin, encore que l'auteur laisse en blanc cette partie de la théorie, que la valeur de vérité des *propositions complexes* dépend de la valeur de vérité, sinon au moment présent et dans le monde actuel, du moins à un autre moment ou dans un autre monde, des propositions catégoriques dont elles sont formées.

La sémantique occamiste reconstruite selon ce schéma constitue bien, du moins à première vue, une théorie « constructionniste » basée sur une seule notion sémantique primitive, celle de signification des termes. En effet, la signification des termes complexes dépend de celle des termes simples dont ils sont composés; la valeur de vérité des propositions catégoriques dépend, via leur supposition, de la signification, sinon au moment présent et dans le monde actuel, du moins à un autre moment ou dans un autre monde, des termes, simples ou complexes, qui en forment le sujet et le prédicat; enfin la valeur de vérité des propositions complexes dépend de la valeur de vérité, sinon au moment présent et dans le monde actuel, du moins à un autre moment ou dans un autre monde, des propositions catégoriques dont elles sont formées.

Cependant, à y regarder de plus près, force est de constater que la *base* de la théorie est en fait insuffisante. On a vu en effet que, pour réaliser l'économie voulue dans le nombre des règles de vérité pour les propositions catégoriques, il a fallu admettre la possibilité de réduire certaines propositions, comportant un verbe transitif comme copule, à des propositions « normalisées » dont le prédicat est un terme complexe ayant, sous la forme d'un participe, absorbé ce verbe transitif. Ainsi par exemple la forme normalisée de la proposition « *omnis homo videt asinum* » est « *omnis homo est videns asinum* », dont le prédicat est le terme complexe « *videns asinum* ». Or la signification de ce terme ne peut être fonction de sa structure et de la signification des deux termes simples qu'il comporte, notamment « *videns* » et « *asinus* », donnée par les individus auxquels chacun de ces termes s'applique, c'est-à-dire les voyants et les ânes respectivement.

Il convient donc de réviser la théorie de la signification des termes telle qu'elle avait été d'abord esquissée. Pour ce faire l'auteur introduit dans la sémantique occamiste reconstruite un élément qu'il ne puise pas directement aux textes, mais qui lui semble satisfaire aux exigences d'ensemble de la doctrine. Il admet notamment qu'il existe deux sortes de termes *simples*, les termes « relatifs » et les termes « absolus », un terme relatif ne pouvant, à la différence d'un terme absolu, former à lui seul le sujet ou le prédicat d'une catégorique, mais pouvant servir à former un terme complexe qui, lui, pourra exercer cette fonction. Ainsi le terme « *asinus* » est-il un terme absolu alors que le terme « *videns* » est un terme relatif, permettant de former, entre autres, le terme complexe « *videns asinum* ». Or si les termes absolus ont bien, comme les termes complexes, la propriété de signifier, les termes relatifs ont, selon l'auteur, une autre propriété, qu'il appelle « fonction associative », consistant à associer certaines choses les unes aux autres par paires. Ainsi le terme « *videns* » a la propriété d'associer une chose à une autre à condition que la première voie la seconde. Cette nouvelle théorie des termes simples permettra de dire que le terme complexe « *videns asinum* » signifie une chose donnée si et seulement si le terme « *videns* » associe cette chose à l'un des signifiés du terme « *asinus* ».

La théorie révisée de la signification des termes contiendra dès lors d'une part des axiomes qui spécifieront, pour tout moment du temps et tout monde possible, les conditions auxquelles une chose est signifiée par chacun des termes absolus et celles auxquelles une chose est associée à une autre par

chacun des termes relatifs. Elle admettra d'autre part des règles qui ensemble détermineront, pour tout terme complexe, quelle est sa signification en fonction de sa structure et de la valeur sémantique des termes simples, absolus ou relatifs, qu'ils contiennent.

Substituant, dans le cadre de la sémantique précédemment exposée, cette nouvelle théorie des termes à la théorie précédente, on obtient une théorie de style « constructionniste » dont la base paraît cette fois suffisante. La théorie comporte toutefois maintenant *deux* notions sémantiques *primitives*, celle de *signification* et celle de *fonction associative*.

3b. Sémantique descriptive

Passons maintenant à la réinterprétation de cette sémantique comme une sémantique descriptive du *langage mental*.

Selon l'auteur, et il s'agit là d'une thèse capitale du livre, la signification qui unit un *terme absolu* à des choses individuelles est, du moment qu'il s'agit d'un terme *mental*, réductible à une certaine relation assez complexe, il est vrai, puisqu'elle fait intervenir causalité, co-spécificité, et ressemblance, mais entièrement *naturelle*. Il faut en outre certainement admettre, encore que l'auteur ne le dise pas, que la « fonction associative » par laquelle un *terme relatif* associe des choses individuelles les unes aux autres par paires est, du moment qu'il s'agit d'un terme mental, également réductible à une relation naturelle.

Or on a vu que la valeur de vérité de toute proposition à laquelle la sémantique précédemment exposée est applicable dépend en fin de compte de la signification des termes absolus et de la fonction associative des termes relatifs qu'elle comporte. Si cette sémantique est effectivement applicable au langage mental, il s'ensuit que la valeur de vérité de *toute* proposition mentale dépend en fin de compte de *relations naturelles* unissant, sinon au moment présent et dans le monde actuel, du moins à un autre moment ou dans un autre monde, les termes simples qu'elle contient à des choses individuelles.

Ainsi reconstruit, l'occamisme prend donc la figure d'une théorie « naturaliste » de la vérité pour le langage mental, dans laquelle les propriétés sémantiques primitives, celles notamment de « signification » et de « fonction associative » sont réduites à des relations purement naturelles. L'occamisme semble bien satisfaire ainsi aux exigences que certains contemporains, Hartry Field notamment, veulent imposer à une théorie de la vérité.

II. Discussion

1. Objections à cette reconstruction de la sémantique occamiste

Cette reconstruction, certes séduisante, de l'occamisme en constitue une théorie interprétative. On remarquera que, selon celle qui est ainsi proposée, il est essentiel que la sémantique occamiste comporte une théorie de la signification des termes *qui montre comment la signification des termes complexes dépend de propriétés sémantiques des termes simples dont ils sont composés*, théorie qui sera *récursive* puisqu'il y a une infinité potentielle de termes complexes. Autrement cette sémantique ne pourrait constituer la théorie « naturaliste » de la vérité pour le langage mental qui vient d'être évoquée. En effet les propriétés sémantiques des seuls termes mentaux *simples* sont directement réductibles

à certaines relations naturelles. Or les sujet et prédicat d'une proposition catégorique sont des termes absolus simples ou des termes complexes. Par conséquent, si la théorie n'établissait pas que la signification des termes complexes dépend des propriétés sémantiques des termes simples dont ils sont composés, on ne pourrait affirmer que la valeur de vérité des propositions catégoriques, qui dépend de la signification de ses sujet et prédicat, dépend de relations naturelles unissant les termes simples qu'elle contient à des choses individuelles.

Or malheureusement il y a dans la *Somme de la Logique* une absence criante de tout embryon d'une théorie de la signification qui montrerait comment la signification des termes complexes dépend des propriétés sémantiques des termes simples dont ils sont composés et donc *a fortiori* de tout embryon d'une théorie récursive de la signification. Il n'y a pas non plus d'indication de la part d'Occam qu'il ait ressenti l'absence d'une telle théorie comme une lacune.

Devant cette divergence entre théorie interprétative et théorie interprétée, on peut se demander s'il n'y pas lieu de rechercher une autre théorie interprétative, qui *explique* l'absence, dans la sémantique occamiste, d'une théorie de la signification qui fasse dépendre la signification des termes complexes des propriétés sémantiques des termes simples. C'est ce que je me propose de faire dans la seconde partie de cette étude.

2. Une autre reconstruction de la sémantique occamiste

Mon idée directrice sera la suivante : c'est en tant qu'elle fait partie d'une *logique*, elle-même identifiée à une *théorie des inférences formellement valides*, qu'on peut le mieux reconstruire la sémantique occamiste.

Mais de quoi dépend la validité formelle d'inférences, et plus particulièrement d'inférences entre propositions catégoriques, dont on peut citer à titre d'exemples les conversions et les syllogismes ? Évidemment de la *forme* de l'inférence et par suite de celle des propositions dont elle est composée. Une sémantique qui servira de fondement à une théorie de la validité formelle d'inférences entre catégoriques devra donc déterminer quelle est la portée sémantique des formes propositionnelles catégoriques. Aussi ma suggestion est-elle de reconstruire la sémantique occamiste comme *une théorie sémantique des formes propositionnelles catégoriques*. C'est dès lors en tant que *sémantique pure* qu'il s'agira de la reconstruire.

Qu'est-ce cependant que la *forme* d'une proposition catégorique ? Elle est l'exact complément de sa « matière ». Pour identifier la *matière* d'une proposition catégorique, il faut à nouveau tenir compte de la présence, dans la doctrine d'Occam, de deux sortes de catégoriques, les unes dont le sujet et le prédicat sont au nominatif et dont la copule est le verbe « être », les autres dont le sujet ou le prédicat est à un cas oblique et dont la copule est un verbe autre que le verbe « être ». Dans les deux cas, la matière de la proposition inclut le sujet et le prédicat de celle-ci, abstraction faite toutefois, pour chacun de ces termes, du cas auquel ils est mis. Mais si le sujet ou le prédicat de la proposition est à un cas oblique, la copule de la proposition fera aussi partie de sa matière. La matière de la proposition « *omnis homo est animal* » consistera ainsi dans les termes « *homo* » et « *animal* », alors que celle de la

proposition « *omnis homo videt asinum* », comme celle de la proposition « *omnem hominem videt asinus* » consiste dans les termes « *homo* », « *asinus* » et le verbe « *videt* ».

Puisqu'elle est le complément de sa matière, il s'ensuit que la *forme* d'une catégorique consiste dans les mots, s'il y en a, qui, dans la proposition, ne font pas partie de sa matière, ainsi que dans la manière dont les expressions constitutives de sa matière – son sujet, son prédicat, et éventuellement sa copule – sont composées entre elles et avec les autres mots, s'il y en a, que la proposition comporte. Le sujet et le prédicat de la proposition ne faisant toutefois partie de sa matière qu'abstraction faite du cas auquel ils sont mis, ce sont là des propriétés de ces termes qui devront être considérées comme contribuant à la *forme* de la proposition.

Il s'ensuit de cette notion de *forme* d'une proposition catégorique que, dans le cas où son sujet ou son prédicat est un terme complexe, *la structure de ce terme ne contribuera pas à la forme de la proposition*. En effet, qu'ils soient simples ou complexes, sujet et prédicat font partie de la matière de la proposition et seront par suite, même s'ils sont complexes, *traités comme des termes simples*, dépourvus de toute structure interne. L'une des conséquences de ce fait est qu'on ne saurait, comme le voulait C. Panaccio, réduire certaines différences formelles entre propositions catégoriques à des différences de structure des prédicats des propositions concernées, une fois celles-ci mises sous leur forme « normalisée ». À procéder ainsi, en effet, on annule au contraire ces mêmes différences formelles. Ainsi par exemple « *omnis homo est animal* » et « *omnis homo videt asinum* » sont bien des propositions catégoriques différentes par leur forme, mais si on substitue à la seconde proposition la proposition « *omnis homo est videns asinum* » qui devait en être, selon l'auteur, la forme « normalisée », on obtient deux catégoriques qui sont de même forme.

Reconstruite selon le point de vue que je propose, la sémantique occamiste n'en comportera pas moins, comme dans la reconstruction qu'en a faite C. Panaccio, une théorie de la signification des termes d'abord, une théorie de la supposition personnelle ensuite, servant elle-même de base à une sémantique des propositions catégoriques.

La *signification* des termes sera, ici encore, conçue comme donnée par les choses auxquelles le terme considéré s'applique à un moment et dans un monde possible donnés. Cependant, reconstruite d'un point de vue selon lequel les termes complexes sont traités comme des termes simples, la sémantique occamiste n'aura plus aucune raison d'inclure une théorie récursive de la signification qui montre comment la signification de chacun d'une infinité potentielle de termes complexes dépend de propriétés sémantiques des termes simples dont il est formé. La théorie de la signification des termes consistera plutôt en une *infinité potentielle d'axiomes*, un pour chacun des termes, simple ou complexe, que comporte la langue-objet. Supposant que la théorie reconstruite soit homophonique, chacun de ces axiomes sera une instantiation du schéma suivant, que j'appellerai « (T1) », obtenue en substituant à « N » une désignation du terme qu'on aura substitué à « T » et dans lequel l'indexation de la signification à un moment du temps et à un monde possible doit être tenue pour implicite :

(T1) N signifie x si et seulement si x est T.

Une instantiation de (T1) sera par exemple la proposition suivante :

« homme » signifie x si et seulement si x est un homme.

(T1) représente fidèlement le contenu même de la doctrine d'Occam. La sémantique occamiste reconstruite devra aussi assigner une propriété sémantique aux verbes pouvant former la copule d'une proposition dont le sujet ou le prédicat est à un cas oblique, copule qui, on l'a vu, fait partie de la matière de la proposition. Pour ce faire, le plus judicieux me semble être de transférer à ces verbes la propriété sémantique d'associer une chose à une autre que l'auteur a si ingénieusement assignée aux termes simples « relatifs », termes auxquels il n'y a pas lieu ici d'assigner une propriété sémantique, puisqu'ils servent à former des termes complexes et qu'on fait abstraction de la structure de ceux-ci. Ainsi on dira que le verbe « *videt* » par exemple associe une chose à une autre (à un moment et dans un monde donnés) si et seulement si la première voit la seconde (à ce moment et dans ce monde).

La *supposition personnelle* ne sera pas assignée, comme elle l'était par l'auteur, au prédicat comme au sujet de *toute* proposition catégorique, mais, suivant en cela de plus près la doctrine même d'Occam, au sujet de toute proposition catégorique et au prédicat de celles seulement qui *sont au présent et ne sont affectées d'aucun foncteur modal.* Des règles détermineront quelles sont, en fonction du temps grammatical de la copule et de la modalité qui l'affecte éventuellement, les choses pour lesquelles supposent le sujet d'une proposition catégorique ainsi que, le cas échéant, son prédicat, ces choses étant dans tous les cas prélevées, comme elles l'étaient dans la reconstruction de l'auteur, sur celles que le terme considéré signifie à un moment ou à un autre et dans un monde possible ou dans un autre. Cependant, du point de vue adopté maintenant, la fonction des règles de la supposition personnelle est d'expliciter *partiellement* la portée sémantique d'une forme propositionnelle catégorique. Ainsi il s'ensuit de ces règles que la proposition « tout homme est un animal », par exemple, a le sens de « tout ce qui est un homme est un animal », alors que la proposition « tout homme était un animal » a la sens soit de « tout ce qui est un homme était un animal » soit de « tout ce qui était un homme était un animal ».

Dans la reconstruction que j'en propose, la sémantique des propositions catégoriques contiendra, comme dans celle qu'en a donnée C. Panaccio, des « règles de vérité ». Toutefois il est exclu de procéder comme l'a fait l'auteur de ce livre et de substituer quatre règles de vérité aux nombreuses règles que comporte la *Somme de la Logique.* En effet cette simplification de la théorie reposait essentiellement sur la possibilité de réduire certaines différences formelles entre catégoriques à des différences de structure des prédicats des propositions concernées une fois mises sous leur forme « normalisée ». Or c'est là, on l'a vu, une réduction à laquelle il faut renoncer du moment qu'il est fait abstraction de la structure des termes. La sémantique occamiste reconstruite du point de vue que je préconise devra au contraire, rejoignant en cela la doctrine même d'Occam, comporter *autant de règles de vérité qu'il y a de formes propositionnelles catégoriques.*

Pour les propositions *dont le sujet et le prédicat sont au nominatif*, il conviendra ainsi de prévoir des règles de vérité spécifiques pour celles qui sont assertoriques et au présent, pour celles qui sont au passé, pour celles qui sont au futur et pour celles dont la copule est modalisée, et, dans chaque cas, pour celles qui sont singulières comme pour celles qui sont générales, ainsi que pour celles dont le prédicat est quantifié. Ces règles, que je ne peux énoncer ici, consistent à spécifier comment la valeur de vérité d'une catégorique dépend de la supposition de ses termes *si elle est assertorique et au présent*, mais aussi comment elle dépend de la supposition de son sujet ainsi que de la valeur de vérité de propositions singulières assertoriques et au présent, « correspondant » à la proposition considérée, *si elle est modale, ou au passé ou au futur*.

Mais il conviendra aussi de prévoir, *pour les propositions dont le sujet ou le prédicat est à un cas oblique*, des règles de vérité distinctes de celles qui sont applicables aux propositions dont le sujet et le prédicat sont au nominatif. Occam lui-même formule, il est vrai, pour les propositions de cette sorte, des règles qui ne sont valables en fait que pour quelques-unes d'entres elles, celles notamment qui contiennent certaines copules particulières. Mais en recourant à la propriété sémantique d'associer une chose à une autre, que j'ai tantôt empruntée à l'auteur de ce livre pour l'assigner aux verbes pouvant former la copule de propositions dont le sujet ou le prédicat est à un cas oblique, on peut sur ce point *parfaire* la doctrine d'Occam. On peut en effet énoncer des règles qui montrent de manière tout à fait générale comment, pour toute proposition de cette sorte, sa valeur de vérité dépend non seulement de la supposition de ses termes mais aussi des choses que sa copule « associe » les unes aux autres. En intégrant de telles règles à la reconstruction de la sémantique occamiste, on répond au demeurant au vœu implicite d'Occam, qui regrettait que les règles qu'il avait énoncées pour ces propositions ne fussent pas, pour employer ses propres termes, « générales et certaines ».

L'une de ces règles, que j'appellerai « (T2) », applicable aux propositions assertoriques et au présent dont le sujet est à un cas oblique et qui sont en A, comme par exemple la proposition « *omnem hominem videt asinus* », pourrait être formulée comme suit :

(T2) Une proposition assertorique et au présent dont le sujet est à un cas oblique et qui est en A est vraie à un moment t et dans un monde w si et seulement si son sujet et son prédicat supposent pour quelque chose à t dans w et, pour chacun des *supposita* de son sujet, sa copule associe à t dans w un des *supposita* de son prédicat à cet objet.

Selon la reconstruction proposée, la fonction de chacune de ces règles de vérité est d'expliciter, *partiellement* puisqu'une règle de la supposition personnelle y contribue aussi, la portée sémantique d'une forme propositionnelle catégorique donnée. Il s'ensuit que la portée sémantique des différentes formes propositionnelles catégoriques est fixée par *la conjonction des règles de la supposition personnelle et des règles de vérité*. La conjonction des règles pertinentes permet ainsi d'établir, par exemple, que la proposition « tout homme est un animal » a le sens de « tout ce qui est un homme est identique à un animal », mettant en évidence le fait que, selon cette sémantique, la copule des catégoriques dont le sujet et le prédicat sont au nominatif exprime

l'identité. Or, comme je le montre ailleurs, il est capital pour la théorie occamiste des syllogismes catégoriques, en particulier de ceux qui ne comportent qu'une proposition dont le sujet et le prédicat sont au nominatif, les deux autres étant des propositions dont le sujet ou le prédicat est à un cas oblique, que la copule de celles dont le sujet et le prédicat sont au nominatif soit interprétée comme exprimant l'identité.

3. Comparaison de ces deux reconstructions de la sémantique occamiste

Comparons la reconstruction de la sémantique occamiste que je viens d'esquisser à celle qu'en donne C. Panaccio dans son livre.

Celle que je propose correspond à une portion plus réduite des doctrines qui forment le contenu des deux premiers livres de la *Somme de la Logique* que ne le fait celle contenue dans ce livre. Elle ne correspond en effet qu'à ce qui relève d'une sémantique pure à l'exclusion de ce qui relève d'une sémantique descriptive du langage mental. Elle fait abstraction par suite de la notion de signification « naturelle » des termes mentaux, notion qui est au contraire représentée en bonne et due place dans la reconstruction que l'on doit à l'auteur.

Il me semble qu'en contrepartie la reconstruction que je propose de la sémantique occamiste, pour partielle qu'elle soit, rende mieux compte des doctrines qu'elle prétend interpréter. Elle rend compte en effet de deux aspects importants de la sémantique occamiste qui sont oblitérés dans celle qu'en propose l'auteur, à savoir d'une part la forme non-récursive que prend, dans cette sémantique, la caractérisation de la signification des termes, alors même qu'on en admet une infinité potentielle, d'autre part la multiplicité des règles de vérité que cette sémantique comporte.

La reconstruction que je propose de la sémantique occamiste a aussi l'avantage d'intégrer celle-ci à un remarquable système de *logique*, syntaxique et sémantique, dont la *Somme de la Logique* contient l'exposé ordonné. L'énumération, faite dans le livre II, des différentes sortes de propositions catégoriques (propositions différentes par leur forme) est en effet suivi immédiatement par l'énoncé d'autant de « règles de vérité », qui puisent elles-mêmes à la notion de supposition, dont la théorie est donnée dans le livre I. L'énoncé de ces règles est à son tour suivi de chapitres consacrés à différentes sortes d'inférences entre propositions catégoriques, dont le propos est d'identifier celles qui sont formellement valides et celles qui ne le sont pas. Ainsi la fin du livre II contient une théorie des conversions (qui sont des inférences immédiates entre propositions catégoriques) et le livre III comporte une théorie du syllogisme catégorique. Or *toutes* les formes catégoriques reconnues dans le livre II, et pour lesquelles des règles de vérité ont été énoncées dans le même livre, sont représentées dans un type de syllogisme au moins. On découvre en particulier, dans le livre III, une théorie de ces syllogismes auxquels on a fait tantôt allusion, comportant, sur trois propositions, deux dont le sujet ou le prédicat est à un cas oblique, syllogismes dont la validité formelle n'aurait pu, du moins dans tous les cas, être établie si, comme le suggère l'auteur, on avait réduit les propositions catégoriques de cette sorte à des propositions catégoriques dont le sujet et le prédicat sont au nominatif.

Il convient toutefois d'observer que nous n'avons pas, l'auteur de ce livre et moi-même, adopté, sur la sémantique occamiste, le même point de vue. C. Panaccio part de l'hypothèse qu'il s'agit d'une des composantes seulement d'une doctrine dont l'autre composante est gnoséologique. Mon hypothèse par contre est que la sémantique occamiste constitue une composante d'une théorie proprement logique, notamment d'une théorie de la validité formelle d'inférences et en particulier d'inférences entre propositions catégoriques. La première hypothèse a l'avantage de rendre possible la confrontation entre Occam et des philosophes contemporains du langage et de l'esprit qui est conduite par l'auteur avec tant de brio. La seconde hypothèse a l'avantage de révéler l'importance de la contribution d'Occam à la logique et de montrer que, dans l'histoire de cette discipline, une place de choix lui revient. L'objectif de ces reconstructions étant différent, il n'est pas étonnant qu'elles soient elles-mêmes différentes. Le fait que l'une et l'autre soient possibles témoigne, me semble-t-il, surtout de la richesse de la pensée d'Occam.

Centre National de Recherches Scientifiques
Paris

Document généré le 11 août 2020 09:55

Philosophiques

Occam redivivus

Claude Panaccio, *Les mots, les concepts et les choses (la sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui)*, Paris-Montréal, Bellarmin-Vrin (collection « Analytiques » 3), 1992, 288 pages.

Cyrille Michon

Les femmes et la société nouvelle
Volume 21, numéro 2, automne 1994

URI : https://id.erudit.org/iderudit/027295ar
DOI : https://doi.org/10.7202/027295ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Michon, C. (1994). *Occam redivivus* / Claude Panaccio, *Les mots, les concepts et les choses (la sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui)*, Paris-Montréal, Bellarmin-Vrin (collection « Analytiques » 3), 1992, 288 pages. *Philosophiques*, *21* (2), 577–597. https://doi.org/10.7202/027295ar

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1994

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

PHILOSOPHIQUES, VOL. XXI, NUMÉRO 2, AUTOMNE 1994, P. 577-597

Occam redivivus

par

Cyrille Michon

Claude Panaccio, *Les mots, les concepts et les choses (la sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui)*, Paris-Montréal, Bellarmin-Vrin (collection « Analytiques » 3), 1992, 288 pages.

Faire asseoir à la même table quelques sommités de la philosophie américaine contemporaine avec un Guillaume d'Occam ramené à la vie intellectuelle et animer le débat, tel est le défi du livre de Claude Panaccio, qui est à bien des égards une première. Panaccio ne cherche pas à montrer que ce tour de force est possible, mais bien à affronter certaines questions philosophiques posées par les contemporains, en allant chercher des arguments dans l'œuvre du franciscain d'Oxford. Ce faisant, il propose plusieurs interprétations originales des textes de Guillaume ainsi que les corrections qui lui paraissent s'imposer pour des raisons philosophiques. Le livre intéressera donc aussi le médiéviste, même s'il ne lui est pas principalement adressé.

Précisons : la mise en discussion n'est pas (seulement) une étude de la pensée d'un auteur ancien avec les méthodes et les concepts de la philosophie contemporaine. La chose se pratique depuis quelques dizaines d'années sur les grandes figures de la pensée antique (Platon, Aristote, les Stoïciens) et moderne (Descartes, Leibniz, Kant), et depuis moins longtemps, mais avec intensité, dans le champ des études médiévales[1], et tout spécialement des études occamistes[2]. Ce n'est pas non plus (seulement), à l'inverse, une affirmation de l'actualité de cette pensée du passé pour un débat contemporain, affirmation qui serait étayée par diverses comparaisons avec des philosophes actuels[3]. Et il ne s'agit pas (seulement) de traiter Occam comme un contemporain dont les thèses vaudraient pour elles-mêmes et devraient être discutées comme telles, que le point de vue soit philosophique (à la manière de Ryle), ou historique (comme chez un Jonathan Barnes).

---

1. Voir en particulier le monument qu'est *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, A. Kenny, N. Kretzmann et N. Pinborg (éds.), Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
2. Voir en particulier la monographie fondamentale de Marylin Adams, *William Ockham*, Notre-Dame, Notre-Dame University Press, 1987.
3. On pense à l'ouvrage ancien d'Hubert Élie sur le *complexe significabile*, qui mentionnait les analyses de Meinong, Russell et Husserl en regard de celles de Grégoire et Rimini; *Le Complexe significabile*, Paris, Vrin, 1937.

L'entreprise de Panaccio est de réaliser une véritable homogénéisation des thèses médiévales soutenues par Occam et des arguments contemporains, au point qu'ils puissent s'enrichir et se corriger mutuellement. Et comme il s'agit d'arguments de nature très technique et en bonne partie propres à la philosophie récente dite analytique, cette homogénéisation requiert un travail tout particulier de traduction et de reconstruction de la part de l'animateur du colloque. Du titre de l'ouvrage aux conclusions des chapitres, le ton est parfois celui du manifeste (« Je vais démontrer ceci », « je vais réfuter cela »), ton qui est devenu monnaie courante (obligée ?) dans la littérature analytique américaine; mais la grande force du livre est de relever à chaque page le défi de ces déclarations, par la clarté et la rigueur exemplaire des démonstrations annoncées[4].

Panaccio défend avec Occam une position nominaliste, c'est-à-dire une ontologie minimale composée d'individus concrets, substantiels ou accidentels, à laquelle il ajoute une sémantique où les termes, et particulièrement les noms et les pronoms, portent le poids de la signification qui relie le langage à la réalité, et une psychologie philosophique caractérisée par la thèse de l'existence d'un langage de la pensée, et par un matérialisme de principe. Voilà définis, dans l'ordre inverse de leur apparition, les trois thèmes de la discussion instaurée entre Occam et un contemporain (respectivement : Goodman pour l'ontologie, Davidson pour la sémantique et Fodor pour la psychologie). Un premier chapitre est censé assumer le travail de *reconstruction* de la pensée occamiste, en mettant en place l'axiome ontologique du nominalisme, et la sémantique développée par Occam, en particulier dans les deux premières parties de sa *Somme de logique*. Je voudrais m'attarder un peu sur cette reconstruction et sur la valeur historique de l'ouvrage, avant d'aborder, en guise d'exemples et de témoins des discussions philosophiques qu'il peut susciter, quelques points névralgiques des chapitres dialogiques.

I

La systématisation des arguments d'Occam et leur formalisation, ou plutôt leur condensation en formules symboliques, ne sont pas choses nouvelles. Le livre d'Adams en est rempli. Ce qui caractérise ce chapitre, c'est le tour constructionnel que veut lui donner Panaccio, dans l'esprit des systèmes de Russell ou de Carnap. Pour ce faire, il n'hésite pas à imposer un ordre aux thèses occamistes, et même à les modifier ou à les compléter quand bon lui semble (ainsi la proposition d'une analyse concurrente à celle d'Occam pour l'étude des propositions à prédicat quantifié, p. 53-56). Il fait en particulier usage de deux notions absolument étrangères à la conceptualité occamiste. La

4. Il faut souligner l'originalité du style de cet ouvrage, qui donne un des meilleurs exemples de ce que peut être un style analytique à la française, et de ce que celui-ci peut apporter aux études philosophiques rédigées en cette langue. C'est un français presque parlé, en tout cas, passé plusieurs fois par le « gueuloir » des cours et des conférences, qui permet à l'auteur d'exposer de la manière la plus simple possible, *sur le ton de la conversation*, des arguments (les siens et ceux des autres) souvent fort complexes. Les vertus pédagogiques de cette écriture sont indéniables. Elles servent d'autant mieux son propos que la construction du livre, dans ses grandes articulations comme dans le détail des paragraphes, est parfaitement maîtrisée.

première est celle de « monde possible » (p. 27-28), que Panaccio s'approprie pour exposer la notion élargie de signification, qui n'impose pas – comme le fait la notion stricte de signification – une existence des réalités signifiées contemporaine de celle du signe, puis la théorie des conditions de vérité des propositions modales (Occam se contente des prédicats modaux « possible » et « nécessaire »). Il justifie cet usage par le fait qu'Occam parle, lui, de « choses possibles » et admet donc dans son ontologie des *possibilia* : des choses qui existent sans être actuelles. Il n'y a pas plus d'inconvénient à admettre des *possibilia* que des mondes possibles. On pourrait répondre que, justement, il y a un problème à admettre des *possibilia* – et *a fortiori* des mondes possibles –, et qu'il faudrait donner pour ce faire de sérieux arguments. Seulement, il ne s'agit plus d'un point d'interprétation d'Occam (encore que certains voudraient lui éviter, de manière peu convaincante, cet engagement aux *possibilia*), mais de discussion de ses thèses. Il en va sans doute de même, la chose est moins claire, avec la notion d'ensemble. Panaccio y recourt (p. 44-46) pour exposer les conditions de vérité de toute proposition, par les rapports d'inclusion, d'exclusion, ou d'intersection entre les *ensembles* d'individus pour lesquels supposent (= auxquels font référence) le sujet et le prédicat de la proposition considérée. Il se défend néanmoins d'admettre des ensembles dans son ontologie, et affirme n'avoir besoin que de la relation d'appartenance à un ensemble. Toutefois, la rétractation n'est pas parfaitement claire, et à moins de donner un statut ontologique, inadmissible pour un nominaliste, à cette relation, il semble bien que Panaccio, ou l'Occam de Panaccio, doive accepter, comme Quine, de mitiger son nominalisme par l'admission de classes. Mais c'est encore un point de discussion philosophique sur lequel nous reviendrons.

Outre ces ajouts extérieurs et quelques modifications de détail suggérées ici ou là, la *reconstruction* est complétée par divers abandons volontaires, que nous mettrons au compte de ce que Panaccio appelle la *récupération* de l'occamisme. Deux abandons sont notables. D'une part, le contexte et les questions théologiques qui traversent l'œuvre de Guillaume, d'autre part, sa croyance en une âme immatérielle et donc immortelle (qui ressortit aussi chez lui à la théologie, mais que des contemporains d'Occam argumentaient philosophiquement). Panaccio refuse de prendre en compte ce qui dépasserait l'ordre naturel et soutient que la tendance fondamentale de l'occamisme est justement un naturalisme où l'intervention divine est pensée sur le mode de la toute-puissance, c'est-à-dire finalement, comme fondement du possible (entendu comme non-contradictoire), autorisant à ce titre les expériences de pensée et autres variations imaginaires qui ont enrichi la scolastique du XIV^e^ siècle[5]. Quant au matérialisme, laissons-le s'exprimer : « Pas question, évidemment, de rester neutre. J'ai affiché mes couleurs dès le début : à l'instar

5. Voir cependant la correction historique importante apportée par A. de Libera dans sa récente histoire de la philosophie médiévale (*La philosophie médiévale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p. 444-449), à la suite des travaux d'H. Hugonnard-Roche, qui montrent que ce n'est pas le nominalisme d'un Occam, mais la physique toute différente des *Calculateurs* d'Oxford qui a fait sa place à l'imaginaire en physique, et a conçu « qu'une hypothèse assertant une condition non réelle puisse être prise comme vraie pour expliquer ou décrire un phénomène réel », (p. 449).

de Fodor, je suis en quête d'une philosophie naturaliste, matérialiste même; et j'attends d'Occam qu'il y contribue. Ce choix force à renoncer à certaines pièces majeures de sa pensée, le dualisme notamment, qui lui fait voir le discours mental comme une ondulation purement spirituelle, et le providentialisme religieux, qui nourrit chez lui une confiance ingénue en l'harmonie préétablie de l'esprit avec le monde. Heureusement ce n'est pas là ce qu'il y a d'original dans son œuvre, mais les composantes obligées de toute philosophie au Moyen Âge. L'intérêt d'Occam pour la pensée contemporaine est ailleurs. Je ne veux pas dire qu'il se soit plié de mauvaise grâce aux exigences d'une culture théocentrique : rien n'autorise à douter de sa sincérité en matière de foi religieuse. Mais un système intellectuel de quelque importance survit en général aux intentions de son auteur. Mon hypothèse de travail est que l'occamisme dans ce qu'il a d'excitant n'est pas foncièrement solidaire du christianisme, qu'on peut l'en détacher sans l'anéantir et que sa tendance la plus vive va dans le sens du naturalisme » (p. 151).

Bien que la reconstruction ne soit conçue par Panaccio que comme un préalable au débat philosophique véritable, c'est elle qui a pour l'instant suscité le premier débat autour de son livre[6], en raison de la méthode utilisée et des présupposés affichés. Sans chercher à discuter la conception que Panaccio se fait des intérêts de la pensée contemporaine (qu'il semble réduire à certains pans de la philosophie américaine, et à leurs ersatz canadiens et européens), je propose d'accepter le parti pris de récupération d'Occam, et de ne pas remettre en question la simple possibilité de reconstruire une philosophie passée, ni même la validité relative de cette reconstruction-ci, qui met entre parenthèses plusieurs aspects de la pensée étudiée. Cette *époché* méthodologique admise, il demeure une question préalable : la position reconstruite peut-elle être attribuée au véritable Occam, ou faut-il voir sous ce nom une figure aussi peu fidèle à son éponyme que l'était au Leibniz de l'histoire le Leibniz de Strawson dans *Individuals*, par exemple (peu importe si les thèses exposées ne sont pas celles de Leibniz, on donnera ce nom à l'auteur possible qui pourrait les soutenir) ? Il me semble possible de répondre positivement, pour deux raisons. D'une part, à chaque fois qu'est proposé une correction ou un abandon de la lettre des textes, le lecteur en est tenu informé. D'autre part, lorsqu'il analyse ces textes pour eux-mêmes, Panaccio fait œuvre rigoureuse et parfois même novatrice du strict point de vue des études occamiennes. Ne retenons que l'exposé de la connotation, plus développé dans un autre travail[7], où il réfute de manière définitive l'interprétation commune jusqu'alors (explicitée par Spade[8] et soutenue en particulier par Adams[9]) qui voulait que les termes connotatifs dussent tous recevoir une définition nominale où ne figureraient que des termes absolus[10]. Panaccio montre, textes à l'appui, qu'Oc-

6. Voir A. de Libera, « Retour de la philosophie médiévale ? », *Le Débat*, n° 72, 1992, p. 155-169.
7. C. Panaccio, « Connotative Term's in Okham's Mental Language », *Cahiers d'épistémologie*, Montréal, Université du Québec à Montréal, 1991.
8. P. V. Spade, « Synonymy and Equivocation in Ocham's Mental Language », dans *Journal of the History of Philosophy* 18, 1980, p. 9-22.
9. Marylin Adams, *op. cit.*

cam ne soutient absolument pas la complète éliminabilité des termes connotatifs, et encore moins leur absence du langage mental (p. 31-35). Moins exhaustif que d'autres, son travail est parfois plus percutant et plus utile pour la seule compréhension de la doctrine occamiste. L'A est un des meilleurs connaisseurs actuels de son sujet, et il ne cède jamais à une récupération facile ou approximative. Au contraire une si grande familiarité avec les textes permet d'excellentes synthèses, comme celle de la gnoséologie occamiste au chapitre 2 (p. 111-133).

Si des réserves devaient être faites quant à la pertinence et à la valeur des aperçus historiques de ce livre, il me semble qu'elles ne concerneraient pas Occam lui-même, mais les éléments de philosophie médiévale présentés pour mettre l'acteur principal en perspective. Les résumés de Panaccio sont toujours extrêmement clairs, mais en certains cas la clarté est parfois égarante. Je ne retiendrai que deux points. La présentation des thèses adverses, critiquées par Occam est souvent sommaire, et ne fait pas justice des partis pris d'Occam lui-même. Il semble bien difficile d'attribuer à Thomas d'Aquin, par exemple, une doctrine du concept comme image mentale (p. 73-74), alors que, pour lui, le concept est abstrait *à partir* des images (phantasmes). Il en va de même de la critique occamiste de la *res universalis*, qui semble identifier les différents *non-nominalismes* (thomiste, scotiste, burleyen, etc.) comme soutenant tous une même doctrine réaliste (ch. 4), ce qui paraît fort contestable[11]. Second point : Panaccio participe *volens nolens* à une nouvelle école herméneutique de la pensée médiévale qui voit en Occam l'aboutissement de longues errances trois siècles durant. Après Gilson qui avait imposé un modèle téléologique où la métaphysique de l'être de saint Thomas d'Aquin apparaissait comme le sommet vers lequel tendaient toutes les philosophies antérieures, et duquel retombaient toutes les ultérieures, certains historiens contemporains, principalement intéressés par l'évolution de la logique médiévale, lui ont assigné une direction et un sens qui conduit à Occam et au nominalisme de ses successeurs. En proposant ici et là des rappels historiques qui relèvent tous de ce nouveau finalisme, Panaccio contribue à renforcer cette illusion d'optique. Les paragraphes consacrés à l'histoire de la notion de langage mental (p. 71-74) et aux difficultés du « nominisme » médiéval (p. 181-190) me paraissent simplifiés à outrance, et ne devraient pas être tenus pour des présentations historiquement très fiables de ce que furent les doctrines médiévales énumérées[12].

---

10. Les termes absolus sont ceux qui ne *donnent à entendre* que les individus tels que ces termes peuvent être prédiqués des pronoms démonstratifs les désignant, et rien d'autre (« homme » signifie les individus humains). Panaccio les définit par ce qu'il appelle la signification directe. Les termes connotatifs signifient, outre les choses qu'ils signifient directement, des choses mais qu'ils signifient indirectement ou connotent (« blanc » signifie directement les choses blanches et indirectement les blancheurs singulières qui en sont des accidents). Les différents sens de « signifier » sont exposés au chapitre 33 de la première partie de la *Somme de logique*.

11. Voir le travail d'Adams, *op. cit.*, mais elle en reste souvent à l'analyse occamiste.

12. On consultera plutôt A. de Libera et I. Rosier, (« La pensée linguistique médiévale » dans S. Auroux (éd.), *Histoire des idées linguistiques*, t. 2, ch. 2, Bruxelles, Mardaga, 1992), et l'abondante bibliographie indiquée.

Une remarque semblable pourrait sans doute être faite sur les présentations des doctrines contemporaines. La problématique de Fodor est sans doute assez bien rendue, sur les points de convergence (existence d'un langage mental, fondement de la signification du mentalais dans ses éléments atomiques, modularité de l'esprit) et de divergence (approche exclusivement empirique du mentalais chez Fodor, mais pas chez Occam, rôle conjoint de la causalité et de la similitude pour rendre compte de la sémanticité du mentalais, chez Occam, mais pas chez Fodor) avec Occam. En revanche, la sémantique de Davidson et sa problématique holiste sont assez schématiques. Certes le texte de Panaccio est plus clair que ceux du philosophe américain, mais la différence est telle que l'on en vient à se demander si le premier rend bien le propos du second. Cela étant, l'objectif visé étant seulement la défense de l'atomisme sémantique (la signification repose en dernière analyse sur les éléments qui constituent les proposition : les termes), contre le holisme (un mot n'a de sens que dans une proposition, qui est donc la première unité autonome de signification), et ce dernier étant défendu par Davidson, on pourra accepter la pertinence de ce dialogue. Davidson sert davantage à donner une étiquette et une caution (Panaccio insiste sur le « succès » du grand philosophe américain, p. 194) qu'à offrir des arguments contradictoires.

En revanche, les besoins de la discussion font une place plus large à l'exposé des arguments réalistes, quand il est question de l'ontologie du nominalisme (ch. 4, p. 217-224). Panaccio choisit de présenter ceux de H. Hochberg, disciple de Bergmann, pour leur opposer les critiques nominalistes classiques. Mais, en l'occurrence, la présentation est tendancieuse, comme toujours lorsque l'un des deux partis s'attaque à l'autre. Le réalisme soutient qu'il y a des réalités signifiées par les prédicats universels, et qui rendent compte de la communauté de ces prédicats. L'asymétrie frégéenne entre termes singuliers et termes généraux a un fondement ontologique. Panaccio n'a pas de mal à reprendre les critiques émises depuis longtemps par les nominalistes : ces réalités universelles n'expliquent rien, la relation d'exemplification (entre universel et particulier) requiert elle-même une réalité universelle qu'elle exemplifie, etc. Les arguments *pro* et *contra* ont bien été émis par l'un ou l'autre des protagonistes de ce débat au XX^{e} siècle, mais l'on aurait tort de croire que le réalisme ne se défend pas mieux. Nulle mention n'est faite, par exemple, des arguments de Armstrong, qui refuse l'argument sémantique, consistant à poser l'universel en raison de la signification commune d'un prédicat. Le problème des universaux n'est pas d'abord dans le langage, il vient des choses, des régularités nomologiques que nous font constater, en particulier, les espèces naturelles. Si des termes généraux les signifient (« homme », « ornithorynque »), et si une catégorie logique distincte les rassemble dans le formalisme frégéen, c'est un fait second – ou troisième. Bref, il me semble que Panaccio s'est donné le beau rôle en ne choisissant pas les meilleurs arguments en faveur du réalisme, ou en concentrant son attaque contre des réalistes *platoniciens*, sans prendre en compte les réalistes *aristotéliciens* (comme Armstrong, Wolterstoff, Wiggins, chez les modernes – ne parlons pas des médiévaux), qui refusent de poser des entités universelles séparées des singuliers, mais qui refusent aussi de réduire l'ontologie aux substances et aux qualités singulières. Refus qui s'accompagne de celui d'une sémantique purement

extensionnaliste. Je reviendrai sur cette discussion du réalisme. Ces réserves faites, qui ne portent pas sur la reconstruction de la doctrine occamiste, mais sur celle des autres doctrines évoquées, passons à la discussion de fond.

La reconstruction accomplie, le dialogue peut être établi entre le théologien médiéval et les représentants du nominalisme contemporain. Des trois interlocuteurs conviés par Panaccio, seul le dernier, Nelson Goodman, revendique le qualificatif de « nominaliste ». Il semble plus délicat de l'attribuer à Fodor et à Davidson. Surtout si l'on s'en tient à la caractérisation assez stricte du nominalisme que propose Panaccio dans son introduction, sur la base historique de l'arrêt rendu par Louis XI en 1473, plus d'un siècle après la mort d'Occam, interdisant d'enseigner les doctrines des nominalistes (parmi lesquels Occam, Grégoire de Rimini, Buridan, etc.). C'est la thèse du particularisme ontologique qui définit le nominalisme : il n'y a d'entités que singulières. Son corollaire est que toute présomption en faveur de l'existence d'autres entités, comme les universaux, n'est due qu'à un effet de langage. De là vient le souci des nominalistes en faveur d'une étude des termes et des propositions qui justifie cette parcimonie ontologique – le rasoir d'Occam, principe qui réclame que l'on ne multiplie pas les entités sans nécessité, n'est pas à proprement parler un principe nominaliste, même s'il en est fait grand usage chez les nominalistes médiévaux et contemporains. Or, s'il est connu que Goodman soutient cette thèse[13], ni Fodor, ni Davidson n'assument une telle position ontologique. Pour comprendre leur présence, il faut préciser ce que l'on entend par « nominalisme ». Cette précision, Panaccio la propose en conclusion dans une description beaucoup plus riche, qu'il reprend à Hartry Field[14], dont il résume ainsi le programme théorique :

1) les propriétés sémantiques des langues naturelles seraient reconstruites à partir des propriétés sémantiques d'un système de représentations internes, un langage mental;
2) les propriétés sémantiques des phrases de ce langage mental seraient à leur tour dérivées de leur syntaxe, d'une part, et des propriétés sémantiques de leurs termes, d'autre part;
3) les propriétés sémantiques des termes mentaux seraient, enfin, réduites à certains rapports plus manifestement naturels entre entités singulières concrètes (p. 267).

La nécessité de poser un langage de la pensée n'est pas inscrite dans la définition du nominalisme par la thèse ontologique, ni par son corollaire linguistique. Toutefois, l'existence d'un tel langage est soutenue pour des raisons conceptuellement liées à la thèse ontologique par plus d'un nominaliste (ontologique), dont Field et Panaccio, et elle se trouve explicitement chez Occam. L'apparition de Jerry Fodor, qui a remis à l'honneur le mentalais[15], dans le second chapitre intitulé « La pensée signifiante », est alors sans mystère. Mais, chez Fodor, c'est seulement au versant psychologique que l'on

13. Nelson Goodman, « A World of Individuals » (1956), dans *Problem and Projects*, Indianapolis, Bobbs-Merill, 1972, p. 155-172,

14. Hartry Field, « Mental Representations », *Erkenntnis* 13, 1978, p. 9-61.

15. Jerry Fodor, *The Language of Thought*, Cambridge, Harvard University Press, 1975.

s'intéressera, sans se préoccuper de savoir s'il soutient ou soutiendrait une ontologie particulariste. Quant à Davidson, la seconde exigence proposée par Field est incompatible avec son holisme de la signification. Comme il s'agit d'une théorie sémantique prépondérante, et que le holisme, dans une version ou dans une autre (il a pour lui les autorités de Frege, Wittgenstein et Quine), est une thèse généralement acceptée, Panaccio décide de mesurer les arguments d'Occam à ceux de Davidson, « qui est sans doute aujourd'hui, parmi les philosophes du langage le plus explicite quant au primat de la phrase sur le mot » (p. 206). Le chapitre intitulé « L'atomisme sémantique » est donc le seul où les deux interlocuteurs soient en franc désaccord. Enfin, le dernier chapitre, « Référence et singularité », aborde le thème le plus attendu, et l'on ne s'étonne pas du recrutement de Goodman pour donner la réplique à Occam. Plutôt que de résumer les analyses de ces divers chapitres, et parce que je crois en avoir dit assez sur le contenu général, je voudrais privilégier dans ce qui suit deux thèses défendues par Panaccio, et les discuter à mon tour. Elles ont pour cadre le débat avec Goodman et celui avec Fodor[16].

II

Tout d'abord, l'ontologie particulariste du nominalisme. Le panorama proposé des arguments en faveur du réalisme et du nominalisme est, je l'ai souligné, très simplifié, et la part belle est faite au second. Je ne discuterai pas cette présentation. Panaccio propose de concentrer son examen sur l'une des trois difficultés majeures dressées devant le programme nominaliste d'un langage où il ne soit fait référence qu'à des individus : la difficulté posée par l'existence de prédicats généraux (les deux autres difficultés étant soulevées par les termes abstraits, et par la quantification de second ordre). Le nominalisme a deux issues possibles pour rendre compte des prédicats généraux : ou bien il en fait des syncatégorèmes, qui n'ont aucune signification propre et aucun engagement ontologique (pour Quine, « être c'est prendre la valeur de

16. Le débat avec Davidson est nettement moins développé que les deux autres. Panaccio en profite surtout pour réaffirmer son interprétation atomiste de la sémantique occamiste, face à de nombreux interprètes holistes. Il s'agit alors d'une question interne à l'occamisme, et les arguments de Panaccio sont assez convaincants. Il convient de souligner en particulier son analyse, déjà proposée dans un article antérieur (« Référence et représentation » *L'Âge de la Science* 3, 1990, p. 287-299), de la disparité entre le *rôle opératoire* fondamental des démonstratifs et leur *statut thématique*, qu'Occam réduit considérablement (ils seraient éliminables en droit) en restant tributaire des conceptions traditionnelles du pronom. Les démonstratifs sont les vecteurs ultimes de la signification, les termes en fonction desquels est donnée la signification de tous les autres (le terme « F » signifie tout ce qui peut être désigné par « ceci » dans la proposition « ceci est F » quand elle est vraie), et pour lesquels Occam use d'une terminologie propre puisqu'ils sont dits *démontrer* leurs signifiés. La raison en est qu'ils sont les correspondants, dans le langage conventionnel, des actes de connaissance intuitive dans la pensée, ou plus précisément : « les points d'irruption de la connaissance intuitive directement dans le langage mental » (p. 180). Panaccio montre bien comment l'atomisme sémantique est lié à la théorie occamiste du langage mental. Mais on ne voit, qu'à elle seule, cette thèse de l'atomisme soit proprement nominaliste, ni même qu'elle soit nécessairement liée à celle d'un langage de la pensée (on peut concevoir un tel langage sans intuitions, et l'on peut concevoir une sémantique atomiste pour le langage conventionnel sans poser de langage mental).

la variable », et on ne quantifie pas sur les prédicats); ou bien il leur attribue une dénotation multiple, qui lie directement les prédicats à leurs extensions, sans passer par la signification d'une quelconque intention intermédiaire. Cette doctrine, représentée aujourd'hui par un Richard Martin[17], correspond assez à celle d'Occam lui-même. Panaccio dégage alors deux objections majeures que doit affronter le nominaliste pour l'emporter définitivement : l'objection des termes coextensifs non-synonymes et celle du fondement de la conceptualisation que traduisent les termes généraux.

À la première, il répond par la doctrine occamienne de la connotation, qu'il juge préférable au stratagème monté par N. Goodman, sur la base d'une distinction entre extension primaire et extension secondaire des termes coextensifs. Plus naturelle, la doctrine de la connotation a le gros avantage de n'être pas *ad hoc* et de rester fidèle au principe de compositionnalité : ce ne sont pas des expressions composées (« image de licorne », « image de centaure ») qui manifestent, comme chez Goodman, la différence de signification des expressions composantes de même extension (« licorne », « centaure », qui ont toutes deux pour extension la classe vide); mais ce sont au contraire les composants révélés par la définition nominale de ces termes (« animal composé d'un cerf et d'une chèvre », « animal composé d'un cheval et d'un homme ») qui rendent compte de leur non-synonymie (la non-synonymie de termes composés comme « animal ayant un cœur » et « animal ayant des reins » est, elle, immédiate). Autre avantage : l'explication de Goodman exclut toute synonymie entre termes différents du seul point de vue morphologique, ce à quoi n'aboutit pas la théorie de la connotation. En particulier, pour Occam, les termes absolus n'ont qu'une signification directe et sont synonymes s'ils sont coextensifs, ce qui autorise la parfaite transparence de la traduction de « horse » par « cheval ». L'explication ultime repose sur le langage mental : il n'y a pas de termes absolus synonymes dans le langage mental, les termes absolus coextensifs du langage conventionnel sont subordonnés à un seul et même concept, ce qui explique leur synonymie. En revanche, les termes connotatifs sont subordonnés à leurs correspondants mentaux et sont synonymes de leurs définitions nominales mentales, mais ce n'est que s'ils signifient exactement les mêmes choses et de la même manière qu'ils sont synonymes, dit Occam (*SL* I, 3)[18].

Jusqu'à présent la discussion, interne au nominalisme (entre Goodman et Occam), me semble parfaitement convaincante. Ce qui l'est moins, c'est l'affirmation du désengagement ontologique complet obtenu par cette analyse. Le réaliste soutenait que « licorne » et « centaure » n'étaient pas synonymes parce qu'ils signifiaient des espèces ou des propriétés distinctes. Occam dénonce cette dépense ontologique inutile puisque la seule analyse métalinguistique des termes suffit à révéler leur non synonymie. C'est aussi en s'appuyant sur sa théorie de la connotation qu'il explique que les catégories aristotéliciennes ne renvoient pas à autant de types d'êtres distincts comme

17. Richard Martin, *Truth and Denotation*, Chicago, Chicago University Press, 1958.

18. Les connotatifs ne seront synonymes que si les mêmes termes apparaissent dans leur définition nominale et sur le même mode (affirmatif ou négatif, etc.).

le veut le réaliste, mais ne sont que des catégories de signes. Il n'y a de réelles que les substances et les qualités individuelles, les termes relevant des autres catégories (quantité, relation, action/passion, etc.) désignent tous des substances et/ou des qualités. Le terme relatif « père » ne signifie que les substances qui ont engendré un enfant et les enfants engendrés, il ne signifie pas en plus une *petite chose* (*parva res*) qui serait la *paternité* (terme abstrait lui-même connotatif et susceptible d'une autre analyse métalinguistique). On ne saurait cependant omettre de remarquer que « père » signifie plus que « les hommes qui ont engendré un enfant et les enfants qui ont été engendrés », car il signifie *que* les premiers ont engendré les seconds. Le terme relatif ne signifie pas seulement la liste de ses *significata* et de ses *connotata*. Il a une signification plus complexe, que l'on peut exprimer sous forme propositionnelle (signification-*que*), et par une proposition qui dit quelque chose du monde. La preuve, occamiste, qu'il en est bien ainsi, est qu'on ne peut pas toujours remplacer un connotatif par la liste des individus qu'il signifie ou connote sans changer la valeur de vérité de la proposition. Il faut donc qu'à la distinction entre les expressions corresponde une distinction dans les choses.

Certes, Marylin Adams a raison de soutenir qu'Occam n'accepte pas d'autre engagement ontologique que celui aux substances et aux accidents singuliers, qui seuls sont signifiés directement ou connotés par les termes du langage mental. Occam reconnaît que les termes connotatifs, en particulier ceux qui relèvent des catégories aristotéliciennes, signifient leurs *significata*, et leurs *connotata*, *alio et alio modo*, mais le cas ablatif donne au nom (*modus*) la fonction d'un adverbe (*aliter*), de sorte qu'il ne signifie aucune chose et ne suppose pour rien. Toutefois, de même qu'un Buridan reconnaissait que parler des différentes manières d'être de choses individuelles (*aliter et aliter se habere*) n'était pas sans entraîner une ontologie de manières, plus explicite chez un Pierre Olivi et chez un Jean de Mirecourt (qui parlent, au nominatif, de *modi se habendi*), on pourrait attribuer à Occam un engagement ontologique inconscient aux modes d'être[19]. L'irréductibilité de la connotation à la signification directe doit se payer ontologiquement[20]. On retrouverait par là l'aporie rencontrée, deux siècles avant Occam, par Abélard, qui se voyait forcé d'admettre, malgré son effort pour éliminer toute réalité universelle, un certain *status* (l'*esse hominem* par exemple) commun aux individus signifiés par un même terme général et raison de leur commune dénomination. Mais ceci nous fait quitter la connotation, invoquée pour résoudre le problème des termes coextensifs, et retrouver le difficulté initiale dans toute sa généralité : le fondement de la conceptualisation qui préside à la signification des termes généraux.

---

19. Voir Marylin Adams, *op. cit.*, p. 306-307.

20. Ce point est défendu par P. V. Spade dans un article (« Ockham, Adams and Connotation : A Critical Notice of Marylin Adams, *William Ockham* » dans *The Philosophical Review*, XCIX, n 4, 1990, p. 593-612), où il semble pourtant admettre la thèse critiquée par Panaccio, de l'éliminabilité des termes connotatifs, absents du langage mental. Spade montre que les définitions nominales contiennent des syncatégorèmes inéliminables, et que ceux-ci, sans être des noms, et sans supposer pour quoi que ce soit, sont néanmoins indispensables pour la signification. Comment alors penser qu'ils n'ont aucun engagement ontologique.

Le problème le plus fondamental posé par l'existence des termes généraux tient à la fondation qu'ils présupposent pour découper ainsi la réalité. On sait qu'Occam n'est pas un nominaliste à la Roscelin, pour qui les termes généraux étaient de simples *flatus vocis*. Occam est conceptualiste : les termes généraux sont subordonnés à des concepts généraux. Mais quel est le fondement de la conceptualisation du monde, en particulier, au moyen des concepts de sortes (*sortal concepts*), et plus précisément des concepts d'espèces naturelles ? La réponse réaliste est, bien entendu, que ce sont des entités non-individuelles, spécifiques, qui sont signifiées par les termes d'espèces, et qui fondent le découpage de la réalité par ces termes. Les espèces sont réelles, elles ne sont pas relatives à un locuteur ou à son langage, ni à un esprit ou à la pensée. Les termes d'espèces naturelles ne sont donc pas arbitraires, mais fondés sur la réalité des espèces. Ce qui est arbitraire, c'est de leur avoir donné tel nom dans tel langage.

Le nominalisme a souvent incliné vers l'irréalisme, ou encore l'idéalisme linguistique. C'est ainsi que Goodman ajoute à son refus de toute entité non individuelle l'idée que « la vérité doit être conçue autrement que comme la correspondance avec un monde déjà tout fait »[21]. Héritier fort lointain de Kant, il soutient que nous sommes des « faiseurs de mondes », par nos différents systèmes symboliques. Il n'y a pas d'entités supra-individuelles, et le découpage du monde au moyen des termes généraux est, en dernière analyse, relative, à un langage, à une culture, à une structure mentale. Goodman récuse tout fondement objectif des termes généraux, y compris la ressemblance entre les individus, seul recours semble-t-il pour le nominalisme qui souhaite ne pas verser dans le relativisme. Panaccio rappelle certaines objections faites à la philosophie des ressemblances, et énonce, à la suite de Price[22] des réponses possibles. Mais l'argument de Goodman sur la communauté imparfaite semble décisif : on ne saurait attribuer un prédicat général à trois disques bicolores, dont chacun a une couleur commune avec un autre. « La ressemblance deux à deux des êtres singuliers ne permettra pas de définir ces classes d'êtres singuliers qui ont tous une qualité en commun »[23]. On ne saurait donc trouver un échantillon auquel ressembleraient tous les individus signifiés par un même prédicat général, car rien ne garantit que nous n'aurons pas un cas de communauté imparfaite. La conceptualisation du monde, et le découpage des espèces naturelles par les termes d'espèces naturelles sont sans fondement objectif. Ils sont essentiellement relatifs. La ressemblance est un leurre, elle ne fonde pas la conceptualisation.

Cette thèse goodmanienne fut attribuée à Occam, et les historiens du début du siècle ont voulu faire du *Venerabilis Inceptor* un véritable sceptique, qui minait radicalement toute la pensée médiévale. L'erreur de perspective historique a depuis été corrigée. On la comprend néanmoins, car les arguments de Goodman semblent montrer que le nominalisme débouche nécessairement sur un relativisme des prédicats généraux qui constituent la base de notre

21. Nelson Goodman, *Ways of Worldmaking*, Indianapolis, Hackett, 1978, p. 94.

22. H. H. Price, *Thinking and Experience*, Londres, Hutchinson, 1953.

23. Nelson Goodman, *Problem and Projects*, *op. cit.*, p. 442-443.

description du monde. Ils le montrent contre la théorie de la ressemblance. Or, si certains lointains successeurs d'Occam (Locke, Hobbes, Hume), et la quasi-totalité de ses interprètes récents (y compris Adams), ont effectivement essayé de fonder les concepts et les prédicats universels sur des ressemblances entre les individus, Panaccio soutient que la philosophie des ressemblances n'est pas la philosophie d'Occam. Si l'on peut défendre avec lui le caractère objectif (indépendant de la pensée) de la distinction des espèces naturelles, c'est au prix d'un essentialisme métaphysique. Et comme nous tenons au caractère non arbitraire des espèces naturelles, et récusons l'idéalisme de Goodman, il nous faut accepter d'entrer dans ce que Quine a appelé la « jungle métaphysique de l'essentialisme aristotélicien »[24].

Que faut-il entendre par là ? Occam récuse l'idée que l'essence d'un individu serait autre chose que cet individu lui-même. Mais il accepte la distinction de ce qui est accidentel à une chose et de ce qui lui est essentiel. Les *parties essentielles* d'un individu substantiel sont sa ou ses formes substantielles et sa ou ses matières. La cospécificité doit se juger sur la base des parties essentielles des individus. Comment ? En réintroduisant la ressemblance, mais avec une modalité nouvelle : pour établir la cospécificité de deux individus, on demandera que leurs parties essentielles soient *maximalement similaires* entre elles (*Ord.* I, d. 9, q. 2 [OTh III, 280]). Ne sommes-nous pas revenus à la philosophie des ressemblances ? Non, car la ressemblance maximale entre parties essentielles de deux individus ne peut pas être analysée plus avant (par exemple en disant que la forme de x possède la caractéristique C qui ressemble à la caractéristique C' que possède la forme de y). Ces parties se ressemblent d'elles-mêmes, *ex seipsis*, dit Occam, ou encore *ex natura rei*. L'argument goodmanien de la communauté imparfaite n'a plus de prise : trois individus pourront entretenir un rapport de cospécificité qui n'est rien d'autre que la ressemblance maximale de leur parties essentielles entre elles. Toute autre forme de ressemblance est dérivée, et non fondatrice, de celle de cospécificité (entre substances ou entre accidents). L'essentialisme, compris comme la thèse ontologique de la distinction des parties essentielles et des parties accidentelles d'un individu, sauve le nominalisme des paradoxes de la ressemblance et de l'idéalisme linguistique de Goodman. Il évite de tomber de Charybde en Scylla.

L'argumentation de Panaccio est sans faille. Tous les nominalistes n'y trouveront pas leur compte, s'ils ne sont pas prêts à payer le prix de l'essentialisme. Mais les réalistes seront peut-être déconcertés : voilà Occam passé de leur côté, semble-t-il. Après tout, ne voulaient-ils pas fonder objectivement la cospécificité, et n'est-ce pas dans ce but qu'ils ont accepté les entités universelles ou abstraites ? Ou plutôt : le partage entre nominalisme et réalisme se fait-il par la réponse donnée à la question de l'existence de ces entités, ou à celle de l'objectivité de la cospécificité ? Certains réalistes, de Platon à Frege, ont pu définir leur position par une ontologie d'universaux et/ou d'entités abstraites. Mais il n'est pas certain que tel ait été le cas des Médiévaux. Un Burleigh au temps d'Occam, un Wyclif après lui, sont peut-être des réalistes

24. W. V. O. Quine, « Three Grades of Modal Involvment » dans *The Ways of Paradox*, Cambridge, Harvard University Press, 1953, p. 158-176.

de cette trempe. La chose est moins claire pour un Duns Scot ou pour un Thomas d'Aquin[25]. Le XV[e] siècle, en particulier, a vu parfois l'assimilation des thomistes aux occamistes, pour les opposer aux albertistes et aux scotistes. Sans entrer dans les détails, je noterai seulement que dans le texte où il critique explicitement Thomas pour sa réponse au problème des universaux, Occam reconnaît que son *adversaire* ne pose pas de *res universalis*. Mais il l'accuse de soutenir une identité de la chose singulière hors de l'âme et du concept universel dans l'âme. Pour Thomas, la même forme peut exister matériellement singulièrement dans la nature, et immatériellement et universellement dans l'âme (*Ord* I, 2, 7 [OTh II, 241]). Comme pour Occam, seul le concept est à proprement parler universel. L'espèce n'est pas une réalité universelle hors de l'âme, elle n'a d'existence que par la pensée. Mais la cospécificité est objective, fondée dans l'essence des individus, c'est-à-dire dans ce qu'ils sont essentiellement. Rien que ne puisse accepter Occam. Ce qu'il refuse, c'est l'identité du concept et du conçu, c'est l'attribution de deux modes d'être, matériel-singulier et immatériel-universel, à une même forme. Bref, c'est l'ontologie du concept qui est en cause, pas celle des individus. Pour Occam le concept est un signe, universel par signification. Pour Thomas le concept est la forme de la chose conçue, mise dans un être intentionnel par l'abstraction de l'intellect. À suivre Panaccio dans son interprétation – et il faut le suivre –, on finit pas ne plus très bien voir en quoi l'ontologie du nominaliste Occam diffère de celle du réaliste Thomas d'Aquin. On finit par ne plus très bien voir la ligne de partage entre nominalisme et réalisme du seul point de vue de l'ontologie. Le débat est déplacé sur le plan des concepts, et il nous faut maintenant aborder la philosophie de l'esprit défendue par Occam et Panaccio.

III

C'est elle qu'aborde le chapitre 2 « La pensée signifiante ». J'ai déjà dit que ce chapitre était le plus important, c'est aussi le plus nouveau. Je voudrais discuter deux de ses thèses occamisto-panacciennes (ou panaccioccamistes). L'une est vraiment d'Occam, et Panaccio la reprend à peu près telle quelle : c'est la définition du concept comme signe naturel mental. L'autre est étrangère aux vues du *Venerabilis Inceptor*, mais nous savons qu'elle est posée par son disciple comme compatible avec sa doctrine, et comme allant dans le sens de sa plus grande pente : c'est la thèse matérialiste. Avant d'aborder ces deux massifs, il faut souligner la pertinence du dialogue instauré par ce chapitre pour la compréhension de la doctrine occamiste du langage mental.

Panaccio montre que, chez Occam, la notion de langage mental et son exposition relèvent de deux approches différentes, bien distinguées aujourd'hui, et confondues par Occam au détriment de la clarté philosophique. La première approche est empirique, elle voit dans le langage mental la nature même de la pensée humaine, susceptible d'une description *scientifique* (par les dites sciences cognitives); la seconde est théorique ou constructiviste, elle décrit le langage mental comme un langage parfait, d'où sont éliminées toute ambiguïté et toute redondance. La confusion de ces deux acceptions du

25. Voir D. P. Henry, *Medieval Logic and Metaphysics*, Londres, Hutchinson, 1972.

langage mental explique que certains commentateurs n'aient pas eu de mal à montrer soit que le langage mental n'était qu'un décalque du latin[26], soit au contraire que sa nature était purement logique[27]. Et elle explique les contradictions inévitables auxquelles on aboutit lorsque l'on veut tenir les deux bouts, comme la présence indéniable, et pourtant niée par Occam, d'équivocités dans le langage mental[28]. Panaccio reconnaît cette confusion et propose donc de distinguer :

a) une sémantique pure, qui est celle à laquelle recourt Occam pour les analyses sémantiques à visée réductrice de l'ontologie,

b) une sémantique empirique, qui est davantage une description du langage mental que nous parlons/pensons en fait, et qui, lui, n'est pas exempt de redondances ni d'ambiguïtés[29].

Cette sémantique empirique fournit les éléments d'une philosophie de l'esprit. Panaccio s'attache surtout à la nature des actes mentaux étudiés par Occam dans des textes où le vocabulaire linguistique de la signification et de la supposition est complètement absent. Il y est question d'intuitions, d'abstractions, d'habitus, et des relations de similitude et de causalité que ces actes mentaux entretiennent avec les choses connues[30]. Nous savons par ailleurs que la meilleure description du lien entre le concept et ses objets consiste à dire qu'il les *signifie*, comme un nom du langage ordinaire, mais d'une signification naturelle et non plus conventionnelle. Telle que je comprends l'interprétation de Panaccio, cette identification du concept à un signe mental est moins le fin mot de sa psychologie que son point de départ : l'identification une fois posée, il reste encore à montrer comment le concept signifie ses objets, et c'est ce que font les textes consacrés aux actes de connaissances.

Mis à part l'argument en faveur de l'existence de propositions mentales (une proposition est un porteur de valeur de vérité, or il y a des actes mentaux qui portent une valeur de vérité, donc il y a des propositions mentales), qui permet d'inférer celle de termes mentaux, éléments de ces propositions, immédiatement identifiés aux concepts (actes mentaux simples), l'identification de la pensée à un langage n'est pas soutenue de façon démonstrative, mais plutôt affirmée. Elle ne sert pas à décrire les actes mentaux, mais seulement à dire

---

26. P. T. Geach, *Mental Acts*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1957, p. 101-106.

27. J. Trentman, « Ockham on Mental », *Mind* 79, 1970, p. 586-590.

28. P. V. Spade « Synonymy and Equivocation... », *op. cit.*

29. *Cf.* p. 105 : « Bref, la rencontre avec Fodor révèle qu'une partie de la théorie occamiste du langage mental présente en principe un caractère empirique bien que notre franciscain lui-même, profondément enraciné dans *l'épistémé* médiévale, n'ait guère accordé à cette dimension épistémologique de sa propre entreprise l'attention qu'elle aurait méritée. Confiant en l'ajustement providentiel de l'âme humaine, il croyait pouvoir présupposer que *l'oratio mentalis* était logiquement idéale et maximalement économique. Mais il adoptait en pratique – longtemps avant Fodor – un autre principe pourtant difficilement compatible avec celui-là : le mentalais doit ressembler dans ses grandes lignes au langage oral tel que nous le connaissons ».

30. Ce n'est plus le registre de la *Somme de logique*, mais celui que l'on voit développé dans le Commentaire des *Sentences* et certains des *Quodlibets*.

qu'ils ont les propriétés des termes conventionnels. Cette identification a donc un rôle opératoire certain, mais il doit être mis en question.

En effet, la pièce clé du dispositif est moins le caractère linguistique de la pensée que la définition du concept comme un signe, un signe à la fois linguistique, mental et naturel. Occam reprend deux distinctions traditionnelles des signes : celle faite, depuis les Stoïciens et notamment par Augustin, entre les signes conventionnels (d'institution arbitraire comme les enseignes, ou les noms) et les signes naturels (comme les effets, traces, etc., sont signes de leurs causes), et celle qu'il convient de faire entre les signes linguistiques, aptes à recevoir une fonction syntaxique dans un langage et dans les propositions de ce langage. Ces deux divisions distinguent des espèces d'un même genre commun, et elles peuvent se recouper : les signes linguistiques pourront se distinguer en signes linguistiques conventionnels et signes linguistiques naturels. Or, les signes linguistiques conventionnels, pour Occam comme pour certains de ses prédécesseurs immédiats, ne signifient pas les concepts, mais leur sont subordonnés, comme les signes linguistiques écrits sont subordonnés aux signes linguistiques vocaux. La relation asymétrique de subordination indique que le signe subordonné signifie la même chose (les mêmes choses) que le signe subordonnant, en recevant de lui, *par subordination*, sa propre signification. Mais une fois atteinte la subordination au concept, il faut s'arrêter : le concept n'est subordonné à aucun signe. S'il est un signe lui-même, il ne reçoit de rien sa signification, il la possède immédiatement. Il n'est donc pas un signe conventionnel. Peut-on en conclure que c'est un signe naturel ? — Certainement : par élimination. Il n'y a pas de troisième catégorie de signes entre les signes conventionnels (= non-naturels) et les signes naturels (= non-conventionnels). Mais, cette élimination suppose acceptée l'identification du concept à un signe. C'est elle que je voudrais remettre en question.

Occam définit la notion de signe, mais sa définition est bifide. En un premier sens, on appelle signe « tout ce qui, étant appréhendé, fait connaître quelque chose d'autre, bien qu'il ne conduise pas l'esprit à la première connaissance de ce quelque chose, ... mais à une connaissance actuelle venant après une connaissance habituelle » (*Somme de logique I*, 1 [OPh I, 7]). Cette définition semble s'appliquer à tous les signes : linguistiques ou non, naturels ou conventionnels. La seconde en serait alors une spécification (Occam dit juste avant : « je ne parle pas aussi généralement du signe ici »), celle des signes linguistiques : « On comprend d'une autre manière le signe comme ce qui fait venir quelque chose à la connaissance et est destiné par nature à supposer pour cette chose, ou bien à être ajouté à cette première sorte de signes dans une proposition, comme c'est le cas des syncatégorèmes, des verbes, et de ces parties du discours qui n'ont pas de signification déterminée, ou encore ce qui est destiné à être composé de tels signes, comme c'est le cas de la phrase » *(ibid.)*. Mais il faut résister à la tentation de croire que tous les signes définis par cette seconde définition le sont aussi, plus généralement, par la première : les concepts ne peuvent absolument pas l'être par la première, alors qu'ils le sont par la seconde. La raison en est que le concept n'est pas un signe qui réclame une connaissance préalable de la chose signifiée, et n'est pas lui-même une chose qui doive être reconnue comme signe pour conduire à son ou ses signifiés : il

signifie immédiatement son signifié, le fait connaître pour la première fois, n'est pas lui-même connu (sauf à faire l'objet d'une connaissance réflexe, d'un concept de concept ou intention seconde), puisqu'il est acte de connaissance[31].

Occam le dit lui-même, être un signe, représenter, c'est ou bien conduire, après avoir été appréhendé, à la connaissance d'une ou plusieurs autres choses déjà connues, ou bien faire connaître une chose, sans qu'il soit nécessaire qu'elle ait déjà été connue auparavant. Mais il faut alors parler d'hétérogénéité au sens fort (autre genre) entre les deux définitions du signe, ou entre les deux notions que nous avons clairement distinguées (le texte de *SL I*, 1 autoriserait plutôt une intersection entre les deux ensembles de signes ainsi définis). Certaines choses sont des signes parce qu'elles causent le rappel d'une connaissance antérieure, d'autres sont identiques à des actes de connaissance. Les premiers signes sont définis par la connaissance, tandis que c'est la connaissance qui est définie par la seconde notion de signe. Conclusion : ou bien il y a un cercle entre connaissance et signe, ou bien les deux notions de signe sont rigoureusement distinctes, et le terme est donc équivoque. Comme le dit Searle à propos de la notion de *meaning* : si l'on veut qu'elle s'applique au langage, alors on ne peut plus l'appliquer à la pensée, par laquelle on définit le *meaning* des mots et des phrases conventionnelles[32].

Pour Panaccio, la révolution occamiste du langage mental a pour principale vertu cette identification du concept à un signe naturel. Elle permet à la fois de doter les concepts des diverses propriétés sémantiques des termes conventionnels, et d'éliminer les intermédiaires, que les théories de la connaissance, avant et après Occam, ont souvent eu tendance à poser entre les concepts et les choses, pour expliquer la représentation mentale. Pour Occam et pour Panaccio, la représentation mentale s'épuise dans la signification immédiate des choses par les concepts. On pourra alors contester qu'il s'agisse d'une représentation[33] : peu importent les mots, une fois que la doctrine est claire.

Mais, justement, elle n'est pas claire. La notion d'un signe naturel mental, qui n'est pas un signe au sens où tous les autres signes sont des signes, même s'il est linguistique au sens où les mots conventionnels sont (des signes) linguistiques, cette notion est même parfaitement obscure, et son obscurité rejaillit sur la description prétendument empirique de la pensée que l'on

---

31. Occam a soutenu successivement deux théories du concept : dans un premier temps il a adhéré à la dite théorie du *fictum* qui faisait du concept une production de l'intellect, un objet intentionnel, doté d'un être objectif (opposé à l'être subjectif des êtres de la nature), intermédiaire entre la chose et l'intellect à qui il devait la représenter. Sous les critiques de W. Chatton, il a finalement opté pour l'identification du concept à l'acte mental de connaissance, qui pouvant faire fonction de terme dans une proposition mentale (supposer comme sujet ou prédicat), rendait le *fictum* inutile, et évitait une dépense ontologique d'entités ayant un être non subjectif. Voir la bonne mise au point de K. Tachau, *Vision and Certitude in the Age of Ockham*, Leiden-New York, København-Köln, Brill, 1988, ch. 4.

32. J. Searle, *Intentionality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, ch. 1.

33. Voir la critique que fait Panaccio (« Référence et représentation », *op. cit.*,) du refus par P. Alféri de la représentation chez Occam (*Le Singulier. Guillaume d'Occam*, Paris, Minuit, 1989, p. 215-262).

(Panaccio) nous propose. Toutefois, la sémiologie du concept n'est pas toute la psychologie d'Occam. Le concept fait l'objet d'une étude approfondie, où sa dimension de signe et de terme d'un langage de la pensée n'est plus prépondérante. Panaccio suit son maître dans cette enquête et estime même que c'est dans son élucidation de la nature des signes mentaux qu'il peut apporter à un Fodor des analyses nouvelles.

Le concept entretient avec la ou les choses conçues deux relations naturelles : la similitude et la causalité. Comme nous savons que le concept est aussi le signe de ces choses, et donc qu'il entretient avec elles une relation de signification, la question à poser est : la signification peut-elle se réduire aux relations de similitude et de causalité, au sens où elle en serait la résultante ? Sinon, il serait vain d'expliquer par ces deux dernières la sémanticité du mental, qui resterait une caractéristique irréductible à l'analyse. Or, un effet peut toujours être signe de sa cause, car la cause étant connue, la connaissance de l'effet rappellera celle de la cause. Mais il s'agira d'une connaissance qu'Occam appelle recordative, ce que ne peut être le concept. En tant qu'effet, dans l'esprit, des choses, en dehors, le concept devrait être leur signe pour un observateur qui connaîtrait ces choses; mais Occam veut que cet effet soit la connaissance de ses causes. Il en va de même de la relation de similitude : un portrait, une image, une trace, peuvent signifier ce à quoi ils ressemblent pour qui connaît déjà cela. Mais Occam nous dit que, dans ce cas, celui du concept, la copie est la connaissance du modèle, inconnu jusqu'alors.

Il n'est pas possible d'entrer ici dans le détail du jeu des deux relations de ressemblance et de causalité. La thèse de Panaccio est fort convaincante : elle corrige les interprétations purement causalistes, qui voudraient que le lien du concept à ses signifiés soit seulement celui de la causalité[34]. La ressemblance à prendre en compte serait seulement celle des choses entre elles, la ressemblance spécifique, qui rendrait compte de la plus ou moins grande généralité des concepts (« être » signifie toutes les choses, « homme » seulement celles qui se ressemblent maximalement quant à leurs parties essentielles). La similitude conceptuelle, entre le concept et ses objets, ne peut pas être éliminée, même si la causalité est le lien fondamental. La causalité seule permet de rendre compte de la propriété des concepts singuliers : le concept singulier (toujours une intuition) est propre à l'objet qui le cause. Si la similitude devait porter tout le lien du concept à ses objets, il ne pourrait y avoir de concept propre, l'hypothèse d'un sosie auquel le concept ressemblerait autant qu'à l'objet qui le cause serait toujours envisageable. Mais la similitude doit être conservée, même si on ne la conçoit que comme l'isomorphisme qu'un effet a toujours avec sa cause (la vague avec le vent, la trace avec l'animal). Elle permet d'éliminer les cas de causalité déviante, où un objet (des électrodes reliées à un cerveau) causerait un concept qui ressemblerait plus à d'autres objets (les grenouilles) qu'à lui-même : le concept spécifique ressemble *maximalement* à ses objets, et ne peut donc *pas* être causé par un objet qu'il ne signifie pas (p. 124-130).

34. Thèse que soutient, par exemple, J. Biard, *Logique et théorie du signe au XIV^e siècle*, Paris, Vrin, 1989, p. 62, note 3.

On voit que les deux relations mises en œuvre ont une fonction bien précise : celle de discriminer quels objets sont signifiés par le concept. Un concept singulier ne peut signifier que sa cause, un concept spécifique ne peut signifier que les choses, maximalement semblables entre elles quant à leurs parties essentielles, auxquelles il est lui-même maximalement semblable. On voit bien comment similitude et causalité font que ce concept signifie *cette ou ces choses*. Mais on ne voit pas comment elles font que ce concept *signifie* quelque chose, qu'il soit un signe, au sens défini plus haut.

Ces objections valent-elles contre toute théorie médiévale du concept ? La chose n'est pas sûre. Occam lui-même a soutenu un temps une théorie dite du *fictum*. Une caractéristique de cette théorie qui a eu autant de variantes que de tenants, est de donner un statut ontologique particulier au concept. À l'époque où il la soutenait, Occam disait que c'était justement le propre de l'intellect que de *pouvoir feindre* son objet dans un être intentionnel. La vertu fictive de l'intellect expliquait l'intentionnalité du concept (sa sémanticité si l'on veut). Avant lui, un Thomas d'Aquin avait repris à son compte l'adage aristotélicien : *intelligibile in actu est intellectus in actu*[35]. La relation du concept à la chose connue n'était pas de ressemblance ou de causalité mais d'identité. Cependant, comme la pierre n'est pas connue en étant dans l'âme, il fallait poser une identité *intentionnelle*, et dire que la forme de la pierre était intentionnellement dans l'âme. C'est-à-dire que l'on expliquait l'intentionnalité par un mode d'être propre au concept et irréductible aux choses naturelles. Mais cette analyse ontologique de la connaissance a été critiquée plus tard par Occam : tout ce qui existe doit avoir une existence naturelle, parce que le prédicat d'existence est univoque, et que l'on ne voit pas ce que voudrait dire une existence non-naturelle. Panaccio fait de cette thèse une pierre angulaire pour la récupération matérialiste de la philosophie de l'esprit d'Occam. Mais avant d'aborder ce dernier point, il me semble pouvoir tirer de ce qui précède deux conclusions. Premièrement, si la noétique d'Occam est ontologiquement plus économique que celle de l'être intentionnel, quant aux nombre de types ou de modes d'être, elle ne l'est pas quant au nombre de choses : pour un tenant de l'adage aristotélicien, le concept n'est pas une *autre chose* que son objet, il est cet objet dans un être intentionnel. Deuxièmement, outre le caractère discutable du gain ontologique réalisé par Occam, je conclus à une fausse clarté de l'explication de la sémanticité des représentations mentales par les relations de ressemblance et de causalité.

Venons-en au dernier point : le matérialisme. Mieux vaut sans doute, pour marquer la continuité entre Occam et les contemporains, se limiter à parler de naturalisme : le concept est un être naturel disait le premier, il doit donc pouvoir faire l'objet des sciences de la nature, physique, chimie, etc., disent les autres. La thèse matérialiste ajoute que toute la nature est matière, ce qu'Occam ne dit évidemment pas. Le matérialisme des cognitivistes contemporains est un dogme principiel de la recherche. Il n'est pas lui-même argumenté, ni ne fait l'objet de preuves expérimentales. Seulement de promesses :

35. Voir la reprise qu'en fait A. Kenny, (*The Metaphysics of Mind*, Oxford & New York, Oxford University Press, 1989, ch. 9), et la continuité qu'il découvre chez Wittgenstein.

bientôt on pourra dire à quelle équation chimique, ou à quelle configuration électrique correspond tel concept, telle croyance, etc. Tel quel, on ne saurait le discuter. Ce qui peut être discuté, c'est la critique du dualisme au profit du monisme qu'imposerait la réduction de l'esprit au cerveau : il n'est pas certain que le matérialisme élimine le dualisme. L'affirmation néocartésienne de l'existence de représentations mentales, constituant un langage, qui sont autant de choses ayant une action causale sur le corps et sur le monde extérieur, cette affirmation demeure dualiste, même si les choses mentales sont tout aussi matérielles que les autres. Le dualisme des néocartésiens consiste à poser deux sortes de choses : les choses mentales et les choses extramentales, certaines parmi les premières ayant la fonction de représenter certaines parmi les secondes. Panaccio nous dit que les néocartésiens sont des *néoccamistes*[36]. Pour Occam aussi, certaines choses mentales, les concepts, représentent certaines choses extramentales, leurs signifiés. Occam a critiqué les intermédiaires, parce qu'il a refusé de poser quoi que ce soit entre le concept et la chose, mais il a posé des choses entre le sujet connaissant et les choses connues : les concepts. Les choses mentales (dans le cerveau) que sont les concepts sont elles-mêmes des intermédiaires. Le sujet connaissant a affaire à deux types de choses : les choses conçues et les concepts. Or, dès lors que les concepts sont des choses naturelles, mentales, mais de même nature que les choses conçues, le rôle du corps dans la connaissance se trouve marginalisé.

Occam soutient en effet que l'homme est capable d'intuition intellectuelle, de connaissance directe, par concepts, des réalités individuelles. La sensation accompagne et précède même l'intellection, mais c'est un état de fait contingent, conséquence, pour Occam, de la chute originelle[37]. Il ne s'agit pas d'une compagnie de droit. Les facultés de connaître ne fonctionnent pas en série, mais en parallèle : d'après Occam, la sensation ne cause pas l'intellection (la formation du concept), elle la précède seulement. Le fondement naturel de ce parallélisme réside dans la pluralité des formes substantielles que soutient Occam. La sensation relève de l'âme sensitive, distincte de l'intellect. L'acte de la première ne peut avoir d'effet sur celui du second. Il me semble que Panaccio gomme ce parallélisme, et décrit le processus de formation du concept de manière erronée quand il dit que l'intuition intellectuelle « est *causée* (au moins partiellement) par l'intuition sensible [...] et en est en quelque sorte la transposition intellectuelle » (p. 117). Si le concept n'est pas nécessairement précédé de la perception sensible pour sa formation, ni, une fois formé, accompagné par elle dans son application (il s'agit alors du concept abstrait, au sens d'Occam), le corps n'est donc pas nécessaire à la connaissance intellectuelle.

---

36. Le néologisme est mon fait.

37. Voir *Reportatio* IV, q. 14 [OTh VII, 316] : « Bien que dans notre état l'intellect ne pense qu'en se tournant vers les images (*per conversionem ad phantasmata*) – et cela sans doute à cause du péché – parce que Dieu ne veut pas contribuer à l'acte d'imaginer, cependant cela ne vaut pas pour l'âme séparée, car alors tout ce qui est présent suffit à l'acte, et Dieu veut bien contribuer à cet acte ».

Paradoxalement, c'est bien le contraire qui se passe chez un Thomas d'Aquin, comme vient de le montrer récemment A. Kenny[38], après Geach[39]. Pour l'Aquinate, le contexte sensoriel est nécessaire à la formation du concept (que l'intellect abstrait à partir des images sensibles) comme à son application (l'intellect doit se tourner à nouveau vers les images, dans la *conversio ad phantasmata*). Et cette théorie thomiste de la formation et de l'application du concept a pour elle des arguments très sérieux. Ne retenons que celui qui repose justement sur notre pratique linguistique. Comme le fait remarquer Kenny après bien d'autres, une description linguistique ne peut être propre à un seul individu que si une expression indexicale, comme un démonstratif, y figure. Sinon, aussi nombreux les attributs soient-ils, il sera toujours possible que deux individus distincts y répondent. Or, une expression indexicale n'a de sens que dans un contexte sensoriel. Le « ceci » n'indique que ce que montre le geste qui l'accompagne. Occam et Panaccio rendaient compte, par la causalité, de la propriété du concept à une seule chose conçue. Thomas et Kenny disent qu'il n'y a pas de concept singulier, mais que c'est la perception sensible qui atteint les individus, et que c'est par sa médiation que l'intellect connaît les individus, parce qu'intellect et sens fonctionnent en série, et non en parallèle.

Cette nécessité du rôle du corps dans la connaissance conceptuelle ne renforcerait-elle pas la position matérialiste ? Certes, il y a une difficulté à soutenir, comme le fait Thomas – mais là, Kenny l'abandonne –, que l'intellect peut subsister sans le corps. Mais a) c'est une difficulté propre à la doctrine thomiste de l'âme humaine plus qu'à sa doctrine de la connaissance, et b) affirmer la nécessaire participation du corps à la formation des concepts n'est pas dire que les concepts, ni la faculté de les produire, soient des entités physiques. D'autant que l'intellect n'est pas conçu comme une chose (la conscience) dans une autre (le corps), mais comme la forme du corps : c'est le corps qui connaît, mais seul le corps humain (= l'homme) est capable de connaissance intellectuelle. Si l'on ajoute que *l'intuition* (au sens courant) ne nous donne guère d'exemples de *concept singulier*, je crois pouvoir conclure que la version Thomas/(Wittgenstein)/Kenny de la connaissance intellectuelle paraît plus conforme à notre expérience de la pensée que la version Guillaume/(Fodor)/Panaccio.

Par ces remarques, je ne prétends rien enlever aux mérites d'un livre unique en son genre. Peut-être un peu seulement à la tranquille assurance qu'il manifeste ici et là dans l'accomplissement de son *programme nominaliste*. Au mieux, il ne s'agit que d'un programme (bientôt on dira à quelle structure chimique dans le cerveau correspond le concept de « nominalisme », ou, version fonctionnaliste : bientôt on dira à quels requisits formels doit satisfaire cette structure chimique, comme tout signe équivalent dans une autre réalisation matérielle). Au pire, le programme se révèle intenable. Mais, dans les deux cas, il convient de souligner la valeur du débat instauré, ainsi que la qualité de l'argumentation qui sert à clarifier la situation, et témoigne peut-être de la supériorité d'Occam sur les contemporains choisis par Panaccio. En tout état

38. A. Kenny, *Aquinas on Mind*, Routledge, Londres et New York, 1993.

39. P. T. Geach, *op. cit.*

de cause, le lecteur attentif ne saurait que souscrire aux dernières phrases du livre : « ... entre cette scolastique, minutieuse et grandiose, et la philosophie analytique contemporaine, il n'y a pas d'incommensurabilité radicale, pas de ruptures irréparables. Au prix d'un effort discipliné de reconstruction, on trouve de l'une à l'autre d'étonnantes affinités, des correspondances nombreuses, des équivalences inattendues, des inspirations communes et des désaccords bien circonscrits. Les confrontations théoriques – comme celles qu'on a mises en scène ici – redeviennent alors possibles. Par delà les siècles et les changements de régime, les arguments rationnels s'interpellent et se répondent dans un dialogue ouvert, qui est la philosophie même » (p. 272). On me permettra seulement de préférer à la conclusion *dure*, selon laquelle Occam « réalise très exactement » le programme nominaliste (p. 267), cette conclusion plus *douce*.

Université de Paris-IV (Sorbonne)

Document généré le 11 août 2020 09:55

Philosophiques

Guillaume d'Occam et la sémantique des concepts
Réponses à Elizabeth Karger et à Cyrille Michon

Claude Panaccio

Les femmes et la société nouvelle
Volume 21, numéro 2, automne 1994

URI : https://id.erudit.org/iderudit/027296ar
DOI : https://doi.org/10.7202/027296ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Panaccio, C. (1994). Guillaume d'Occam et la sémantique des concepts : réponses à Elizabeth Karger et à Cyrille Michon. *Philosophiques*, *21* (2), 599–605. https://doi.org/10.7202/027296ar

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1994

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

PHILOSOPHIQUES, VOL. XXI, NUMÉRO 2, AUTOMNE 1994, P. 599-605

Guillaume d'Occam et la sémantique des concepts

Réponses à Élizabeth Karger et à Cyrille Michon

par

Claude Panaccio

Un auteur peut se considérer choyé d'avoir affaire à des critiques à la fois aussi compétents, aussi perspicaces et aussi sympathiques à son entreprise que ceux auxquels il m'est ici donné de réagir; et je dois avant tout remercier de tout cœur Élizabeth Karger et Cyrille Michon de la lecture attentive et généreuse qu'ils ont faite de mon livre et de la minutie avec laquelle ils se sont employés à en résumer et à en discuter divers aspects. Mes réponses devront, cependant, pour satisfaire aux exigences, du reste bien légitimes, de la revue qui nous accueille, demeurer très succinctes et parfois même un peu sèches. J'essaierai donc de centrer sans détour la discussion sur les principaux points de désaccord qui nous opposent, mes interlocuteurs et moi.

Élizabeth Karger, d'abord, esquisse de la sémantique d'Occam une reconstruction sensiblement différente de la mienne, qui mettrait l'accent sur son rôle dans une logique pure plutôt que dans une théorie nominaliste des concepts mentaux. Rien là que de très légitime, bien sûr. Comme je l'ai expliqué ailleurs[1], deux reconstructions divergentes d'un même corpus original peuvent coexister en paix, pour peu que les objectifs des reconstructeurs varient sur tel ou tel point et que leurs propres interventions philosophiques soient clairement identifiables, ce qui est le cas ici. Mais cela n'empêche pas, Karger a raison, qu'on puisse aussi en comparer les mérites respectifs.

Dans le cas présent, la reconstruction qu'elle propose entraîne sur le plan philosophique une complexification – qui me semble indésirable – de la théorie sémantique : multiplication des copules (et même des sortes de copules), multiplication des règles de vérité et, surtout, multiplication – presque intolérable – des postulats de signification. Mais l'avantage qu'elle réclame pour son approche par rapport à la mienne se situe plutôt au plan de la fidélité à l'entreprise de la *Somme de logique*. Et il me faut reconnaître, là-dessus, que je me suis écarté de mon auteur – d'une manière, du reste, très explicite – en réduisant à quatre dans ma reconstruction les règles établissant les conditions de vérité des propositions simples. La reconstruction kargérienne, cependant, s'en éloigne encore bien davantage en demandant que *tous* les termes, quelle qu'en soit la complexité de surface, soient « traités comme

1. *Cf.* C. Panaccio, « De la reconstruction en histoire de la philosophie », dans *La philosophie et son histoire*, sous la dir. de G. Boss, Zurich, Éditions du Grand Midi, 1994, p. 173-195; voir aussi la discussion consacrée à ce texte aux pages 293-312 du même ouvrage.

des termes simples », au prix d'en admettre « une infinité potentielle » (*supra*, p. 572). Cela, je dois dire, me paraît assez peu compatible avec l'entreprise philosophique d'Occam dans ce qu'elle a de plus déterminant, qui est d'enraciner toute connaissance propositionnelle – et toute logique même – dans le plus petit nombre d'actes simples d'appréhension cognitive. Karger, notamment, doit renoncer à appliquer à l'ordre du langage mental la sémantique pure qu'elle reconstruit ainsi (*supra*, p. 575). C'est peut-être là une option légitime sur le plan théorique, mais ce n'était pas, je le crains, celle d'Occam, chez qui, au contraire, comme elle dit très bien elle-même, « il est incontestable que sémantique et gnoséologie se rejoignent » (*supra*, p. 564). Si ma reconstruction se permet par rapport à l'original quelques ajustements locaux, qui me semblent en général justifiés au regard même des exigences théoriques de l'occamisme, celle qu'on lui oppose ici doit renoncer, quant à elle, à faire contribuer la théorie sémantique au projet fondamental d'une gnoséologie à base nominaliste. Cela me semble un écart autrement plus important.

Je ne peux pas croire, en particulier, que Guillaume eût accepté de gaieté de cœur de poser comme entièrement indépendantes les unes des autres la signification d'une expression comme « père de Caïn » et celles de « père » et de « Caïn ». Certes, Karger a raison de noter qu'une telle mise en rapport exigerait, dans une sémantique complète, une explication détaillée de la façon dont la signification des termes complexes dépend de celle des termes simples qui les composent, une entreprise dont Guillaume ne paraît pas avoir très clairement ressenti le besoin. C'est même là l'argument majeur qu'elle invoque à l'appui de son approche. Mais il faut faire ici la part des choses. Les préoccupations logiques d'Occam dans la *Summa* et la nécessité dans laquelle il se trouvait, étant donné les objectifs de l'ouvrage, d'en venir enfin à cette très longue troisième partie où il expose en détail sa théorie des inférences, lui ont manifestement fait négliger certains volets de la sémantique que son programme théorique aurait requise pour être entièrement complété. La *Summa*, après tout, qui compte déjà plus de huit cent pages, ne devait être à l'origine qu'un manuel pratique de logique pour débutants[2] !

Un dernier mot encore, sur une question plus ponctuelle. L'approche proposée par Karger demande, contrairement à la mienne, de ne pas attribuer de supposition personnelle aux prédicats des propositions simples dont le verbe est au passé ou au futur, ce qui, soutient-elle, est plus conforme à la

2. Il est vrai, par ailleurs, que je ne me suis guère employé à retracer les rapports – pourtant très organiques – entre la sémantique mise en place dans les deux premières parties de la *Summa* et la théorie des inférences de la troisième partie. Mais l'exposé de la difficile logique des inférences n'était pas nécessaire à mon propos, qui était de mettre en valeur la base nominaliste de la sémantique d'Occam et son caractère compositionnel. Sur les rapports entre sémantique et logique chez le *venerabilis inceptor*, je ne puis faire mieux que renvoyer le lecteur aux articles importants qu'Élizabeth Karger a elle-même consacrés à ces questions, parmi lesquels je voudrais signaler en particulier : « Conséquences et inconséquences de la supposition vide dans la logique d'Ockham », *Vivarium*, 16, 1978, p. 46-55; « Modes of personal supposition : the purpose and usefulness of the doctrine within Ockham's logic », *Franciscan Studies*, 44, 1984, p. 87-106; et « Propositions et syllogismes à l'oblique dans la logique d'Ockham », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 60, 1993, p. 147-164.

doctrine même d'Occam (*supra*, p. 573). Mais je dois là-dessus marquer mon désaccord. C'est même un point sur lequel Guillaume se montre explicite : « dans la proposition "Socrate était un homme" », écrit-il bel et bien, « le prédicat suppose pour Socrate » (*Summa logicae*, I, 72, 81-82). Et il ne peut s'agir ici, de toute évidence, que de *suppositio personalis*. Il précise, d'ailleurs, dans les lignes qui suivent, que cela vaut pour toutes les propositions au passé ou au futur; et il s'emploie, par la suite, à expliquer de façon générale pour quelles réalités au juste ces prédicats supposent. La position que j'ai adoptée sur ce point est donc bien celle d'Occam. Elle me paraît, en outre, plus simple et plus féconde sur le plan théorique, justement parce qu'elle permet un traitement très unifié des règles de vérité.

Cyrille Michon, de son côté, est nettement plus critique que Karger et que moi à l'endroit d'Occam. D'un certain point de vue, néanmoins, sa perspective rejoint la nôtre. Il voit, lui aussi, dans la pensée du *venerabilis inceptor* une sorte de paradigme du nominalisme, auquel il est encore fécond, aujourd'hui, de se confronter en philosophie. La différence principale est qu'il espère plutôt le prendre en défaut et faire apparaître ainsi, à travers lui, les apories du nominalisme en général. J'aurai sans doute l'occasion de discuter ailleurs le livre stimulant qu'il vient justement de consacrer à cette entreprise[3].

Je me réjouis, en tout cas, de constater entre nous un accord très large quant à l'interprétation même des textes d'Occam, une affaire qui est souvent, il faut le dire, assez délicate. Le seul point de divergence que Michon soulève explicitement dans sa recension concerne les rapports entre l'intuition sensible et l'intuition intellectuelle, que Guillaume, contre la plupart de ses prédécesseurs — Thomas D'Aquin en particulier —, tient à distinguer nettement. Il me reproche alors d'avoir décrit « de manière erronée » le processus occamiste de formation du concept (*supra*, p. 595) lorsque j'ai dit que l'intuition intellective « est *causée* (au moins partiellement) par l'intuition sensible » (*Les mots...*, p. 117). « D'après Occam, » affirme au contraire Michon, « la sensation ne cause pas l'intellection [...], elle la précède seulement » (*supra*, p. 595). Vérification faite, cependant, je dois maintenir ma lecture, qui ne présente, d'ailleurs, dans le cas présent, rien de bien osé, puisque c'est Guillaume lui-même qui écrit en toutes lettres dans ses *Questions quodlibétales* (lesquelles représentent avec la *Summa* la forme la plus achevée de sa pensée philosophique) : « je dis que la vision sensitive est cause partielle de la vision intellective » (*Quodl.* I, q. 16, 68-69). Il est vrai que cela ne vaut que pour la condition humaine d'*ici-bas* et non plus pour l'âme séparée après la mort, mais la description que je proposais ne devait porter, je n'en ai pas fait mystère, que sur l'ordre naturel et elle est donc, dans ces limites, tout à fait fidèle à la doctrine que j'entendais rapporter : dans le monde qui est le nôtre, la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle, pour Occam comme pour Thomas d'Aquin, fonctionnent en série plutôt qu'en parallèle (pour reprendre les expressions suggestives proposées ici par Michon). On ne voit pas que le corps joue chez lui un rôle moindre que chez l'Aquinate. L'un et l'autre, après tout, sont nourris d'Aristote.

3. Cyrille Michon, *Nominalisme. La théorie de la signification d'Occam*, Paris, Vrin, 1994.

Michon entretient, par ailleurs, des réserves plus sévères quant aux développements – sommaires, il est vrai – que j'ai consacrés ici et là aux prédécesseurs d'Occam. Mais, en fin de compte, la seule objection précise qu'il m'adresse à ce propos repose sur une équivoque. Il me reproche, en effet, « d'attribuer à Thomas d'Aquin [...] une doctrine du concept comme image mentale », alors que, pour cet auteur, rappelle-t-il, « le concept est abstrait *à partir* des images (phantasmes) » (*supra*, p. 581). Mais le différend, ici, tient seulement à ce que Michon veuille réserver le mot français « image » à la traduction de *phantasma*, alors que je l'employais – malencontreusement, peut-être – pour rendre *similitudo*[4] : le concept, pour Thomas comme pour Aristote, est bien un portrait mental de la chose, une *similitude* dans l'esprit[5], et je n'ai rien voulu dire d'autre. Cela ne l'empêche pas, pour autant, d'être purement intellectuel, et je ne voulais certainement pas, comme Michon semble le craindre, ramener le concept thomiste à n'être qu'une image d'ordre sensible, un *phantasma*.

Mais le principal débat, en l'occurrence, est purement philosophique et tourne, il fallait s'y attendre, autour de la question des universaux. Michon trouve que je me suis donné la partie trop belle au chapitre 4 en ne prenant pour adversaires que les platoniciens et les frégéens plutôt que les réalistes dits modérés, « qui refusent de poser des entités universelles séparées des singuliers, mais qui refusent aussi de réduire l'ontologie aux substances et aux qualités singulières » (*supra*, p. 582). Le véritable rival d'Occam au panthéon des philosophes serait donc, encore une fois, Thomas d'Aquin, le prince des modérés, plutôt que Frege ou Platon, trop radicaux dans leur acceptation des universaux séparés, et c'est avec lui, de préférence, que la discussion devrait se poursuivre aujourd'hui encore. Le thomisme présenterait même, par rapport à l'occamisme, l'insigne avantage d'être plus économique sur le plan de l'ontologie, puisqu'il ne requerrait entre le sujet pensant et la chose singulière extérieure aucun intermédiaire encombrant comme ce concept-signe auquel Guillaume d'Occam accorde, lui, le statut d'une qualité, réellement distincte de l'intellect.

Sur quoi, je rappellerai d'abord, avec Michon, que ce que Guillaume reproche à Thomas d'Aquin, ce n'est pas, avant tout, sa prodigalité ontologique, mais l'incohérence de sa doctrine. Bien au-dessus de la maxime d'économie, la règle d'or en philosophie, pour Occam, est le principe de non-contradiction. Or c'est cette contrainte inéluctable que doit violer le réalisme modéré d'un Thomas d'Aquin pour éviter le platonisme. Il est bien vrai que le

4. Je suivais en cela la traduction du *Peri hermeneias* d'Aristote (16a8) par Tricot, lequel utilise justement « image » pour rendre le mot grec *homoiôma*, devenu *similitudo* en latin, chez Boèce et Thomas d'Aquin notamment.

5. Les textes abondent à ce sujet. Voir en particulier : *Quaestiones de potentia Dei*, q. 8, art. 1 : « le verbe qui naît de l'intellect est une similitude de la chose intelligée » (N.B. : le « verbe » chez Thomas d'Aquin est la même chose que le concept). Voir aussi entre autres le *Commentaire de l'Évangile de Saint-Jean*, lect. 1, 1, parg. 25, et le *Commentaire du Peri hermeneias*, lect. 2, parg. 19. La même chose vaut d'ailleurs pour la *species intelligibilis*, que Thomas distingue pourtant du concept (voir, par exemple, *Somme de théologie*, I, 85, art. 2, ad 1 : « L'objet connu est dans l'intelligence connaissante par sa ressemblance »). Thomas, du reste, distingue très bien en général entre la *similitudo* dans les sens (le *phantasma*) et la *similitudo* dans l'intellect.

Docteur angélique, comme le *venerabilis inceptor* après lui, est en quête d'une théorie de la connaissance qui ne l'oblige pas à admettre la position des universaux comme entités séparées. Mais le problème est qu'il n'y parvient pas, du moins pas sans se contredire. La clé de sa solution, comme Michon le rappelle, est l'identification intentionnelle du concept à l'objet : « le concept n'est pas une *autre* chose que son objet, il est cet objet dans un être intentionnel » (*supra*, p. 594); et c'est cette identification, justement, qui permettrait d'éviter l'intervention d'un intermédiaire entre le sujet connaissant et les choses connues. Mais Thomas, du même souffle, doit aussi reconnaître, comme tout le monde, que le concept n'est pas *vraiment* identique à la chose connue[6]. Comment pourrait-il faire autrement, d'ailleurs, puisque la chose extérieure, à ses yeux mêmes, est matérielle et singulière tandis que le concept n'est ni l'un ni l'autre ? Sous peine de contradiction, il faut renoncer à dire que l'identité intentionnelle est une identité au sens fort; et l'assimilation intentionnelle, dès lors, n'explique plus rien. D'une part, elle n'empêche pas la position d'entités intermédiaires, que le thomisme multiplie même puisqu'il distingue le concept non seulement de la chose extérieure (comme on vient de le voir) et du sujet connaissant (qui est, en effet, pour Thomas d'Aquin, bien autre chose qu'un concept), mais aussi de la *species intelligibilis* comme de l'acte intellectif, tous les deux posés par Thomas comme autant de qualités mentales distinctes[7]. Et d'autre part, l'identité intentionnelle ne permet pas non plus de faire l'économie de l'universel hors de l'esprit : le concept étant fondamentalement un universel, s'il est identique, ne fût-ce qu'intentionnellement, à quelque chose hors de l'esprit (comme la forme ?), cette chose-là doit bien être elle-même un universel. Le réalisme modéré n'évite la contradiction ou la vacuité qu'en retombant dans une variante ou une autre de platonisme.

C'est un point sur lequel Guillaume d'Occam a souvent insisté. Si je n'ai pas jugé bon de reprendre toute cette discussion au chapitre 4 de mon livre, c'est que le propos en était seulement de faire dialoguer Occam avec Nelson Goodman. Le rappel sommaire de certaines positions réalistes et de leurs difficultés dans la première section du chapitre n'avait d'autre but que de fournir un contexte à cette confrontation en rappelant les *principales* positions en présence. Il m'apparaît encore que le débat le plus pertinent à cet égard était bien celui du nominalisme avec le platonisme de type frégéen[8].

---

6. Voir, par exemple, les *Quaestiones de potentia Dei*, q. 8, art. 1, où Thomas rappelle, avec beaucoup de bon sens, que le concept « diffère de la chose intelligée, parce que celle-ci est extérieure à l'intellect, alors que le concept, lui, n'est nulle part ailleurs que dans l'intellect ».

7. L'article des *Quaestiones de potentia Dei* cité à la note précédente est à ce sujet tout à fait explicite. Je me permets, pour plus de détails, de renvoyer là-dessus le lecteur à mon texte « From mental word to mental language » dans *Philosophical Topics*, 20, 2, 1992, p. 125-147.

8. Il y a, bien sûr, d'autres positions réalistes aujourd'hui qui valent d'être discutées, comme celle de l'australien D.M. Armstrong dans son livre remarquable, *A Theory of Universals* (Cambridge, Cambridge University Press, 1978, 2 vol.), sur laquelle Michon attire l'attention. Mais Armstrong reconnaît lui-même que la plupart de ses arguments antinominalistes ne porteraient pas contre un nominalisme qui admettrait les *possibilia*, ce qui est précisément le cas de l'occamisme comme je l'interprète.

La stratégie occamiste, en tout cas, repose essentiellement sur la caractérisation du concept mental comme *signe* et c'est sur ce point justement que Michon émet ses réserves les plus graves. Rappelant que la *Somme de logique* distingue dès le premier chapitre entre deux sens du mot *signum*, il en conclut que le concept, chez Occam, « n'est pas un signe au sens où tous les autres signes sont des signes » et que la notion clé du concept-signe est, par conséquent, « parfaitement obscure » (*supra*, p. 592). Mais il y a ici quiproquo. La deuxième définition occamiste de *signum* – la seule qui nous intéresse en l'occurrence – ne doit pas valoir seulement pour les concepts, mais également pour tous les signes d'ordre linguistique, fussent-ils conventionnels. Le *signum*, en ce sens, est « cela qui fait venir quelque chose à la connaissance et qui est destiné (*natum est*) à supposer pour cette chose, ou bien à être ajouté à ce qui suppose dans une proposition, comme c'est le cas des syncatégorèmes... »[9]. Le concept est donc un signe *exactement* au même sens que le sont les mots oraux ou écrits. La distinction des deux sens de *signum* n'a pour but, comme l'explique Occam lui-même, que de calmer les coupeurs de cheveux en quatre (*propter protervos*, dit-il) en écartant du débat l'autre définition du signe comme cela qui renvoie à quelque chose de déjà connu. Ce qui importe pour le franciscain dans l'inscription du concept sous la catégorie des signes, c'est justement d'en mettre en évidence les affinités essentielles avec les termes linguistiques – ceux qui peuvent figurer dans des phrases – et d'ouvrir ainsi la voie à l'utilisation de la terminologie sémantique (*significatio*, *suppositio*, *connotatio*, etc.) pour l'analyse fine des processus cognitifs. L'intérêt de la manœuvre doit se juger à ceci qu'elle rend possible, pour la première fois dans l'histoire des théories de la connaissance, une analyse compositionnelle détaillée de la pensée humaine[10].

La question cruciale, évidemment, est de savoir si cette analyse peut être menée à terme sans engagement ontologique indésirable pour un nominaliste. Michon en doute et pense que ma reconstruction de l'occamisme est commise à l'admission des ensembles (*supra*, p. 579) et à celle des modes d'être ou des relations (*supra*, p. 586). Il ne discute pas, cependant, les deux dispositifs théoriques par lesquels j'avais essayé, justement, d'éviter ces écueils séculaires : l'introduction, d'une part, d'une notion restreinte d'*appartenance à un ensemble* par le biais d'une définition constructive qui ne renvoie à rien d'autre qu'à des entités singulières – y compris des signes[11] –; et le recours, d'autre part, à cette généralisation de la connotation occamiste que j'ai appelée

9. Il est possible que la confusion, ici, provienne de l'expression « *natum est* » que Michon, reprenant la traduction de Joël Biard, rend par « est destiné par nature », ce qui le porte peut-être à croire que la définition en question n'est pas censée s'appliquer aux signes conventionnels, comme les mots oraux ou écrits. Mais le contexte montre qu'il n'en est rien et Biard le signale d'ailleurs en note (Guillaume d'Ockham, *Somme de logique. Première partie*, Mauvezin, T.E.R., 2e éd., 1993, p. 7, n. 6).

10. J'aurai l'occasion de développer cette dernière thèse en long et en large dans un ouvrage en préparation sur la formation de l'idée de langage mental à partir de Platon et d'Aristote jusqu'à Guillaume d'Occam.

11. Voir *Les mots...*, p. 44-5.

la *fonction associative*[12]. Il est vrai que l'une et l'autre idées restent trop peu développées dans mon livre et je ne saurais prétendre avoir ainsi réglé sans appel des questions qui sont parmi les plus délicates de toute la philosophie. Mais en l'absence d'objections ou de questions précises à leur sujet, je ne saurais, dans les limites du présent échange, en pousser plus avant la discussion. Je me contenterai seulement de désavouer – et de bonne grâce – la « tranquille assurance » que Michon m'attribue à ce propos : je suis loin d'être « sûr » que le nominalisme soit vrai. Mais en dépit des nombreuses réfutations qui ont prétendu en venir à bout au cours des siècles (le nôtre en particulier), son programme mérite encore d'être exploré avec sérieux. Quant à moi, il me suffit amplement d'avoir pu contribuer par mon livre à maintenir vivantes dans le monde francophone des préoccupations et des doctrines que j'estime importantes. La qualité des réactions comme celles qu'expriment ici Élizabeth Karger et Cyrille Michon me comble tout à fait.

Département de philosophie
Université du Québec à Trois-Rivières

12. *Id.*, p. 48-9; j'ai aussi voulu suggérer que ces notions de fonction associative et de connotation ne peuvent contribuer efficacement à la simplification de l'ontologie qu'en étant couplées à une sémantique des *cas* à la Fillmore (*id.*, p. 240-7).

Document généré le 11 août 2020 09:55

Philosophiques

Philosophie du droit et philosophie des droits
Une réplique à la réponse de Renaut et Sosoe

François Blais

Les femmes et la société nouvelle
Volume 21, numéro 2, automne 1994

URI : https://id.erudit.org/iderudit/027297ar
DOI : https://doi.org/10.7202/027297ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Blais, F. (1994). Philosophie du droit et philosophie des droits : une réplique à la réponse de Renaut et Sosoe. *Philosophiques*, *21* (2), 607–615. https://doi.org/10.7202/027297ar

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1994

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

PHILOSOPHIQUES, VOL. XXI, NUMÉRO 2, AUTOMNE 1994, P. 607-615

Philosophie du droit et philosophie des droits

Une réplique à la réponse de Renaut et Sosoe

par

François Blais

Alain Renaut et Lukas Sosoe ont réagi avec virulence et de manière quelque peu excessive à mon étude critique consacrée à leur ouvrage *Philosophie du droit*[1]. Comme les responsables de *Philosophiques* m'offrent l'occasion de répliquer à leurs commentaires, je compte bien en profiter pour revenir sur certains points du débat afin de réaffirmer mes conclusions les plus importantes.

Je tiens à dire avant de débuter que je n'ai aucunement l'intention de me lancer à mon tour dans des récriminations ou de répliquer coup pour coup aux attaques personnelles à mon endroit et à l'égard de mon travail (« considérations purement scolaires et secondaires », « légèreté de la polémique », « ton belliqueux », « ton inutilement agressif »). Personnellement, je ne crois pas que ma critique de cet ouvrage ait été aussi « violente ». Au plus, je la considère sévère mais encore largement correcte. On me reproche mon « manque de modestie et de simplicité ». On m'invite à « baisser le ton ». On compte faire état de mon ignorance (« Au-delà du positionnement philosophique de l'auteur, s'il en a un », « il ignore la portée de ce qu'il dit lui-même »), de ma mauvaise foi (« l'investissement auquel a consenti l'auteur dans une critique aussi violente aurait pu servir à une lecture plus objective ») ou même les deux à la fois (« L'auteur aura au moins, sinon l'intelligence, du moins l'honnêteté »). Je ne sais que faire de remarques du genre. Elles peuvent bien être nombreuses et constituer l'arrière-fond de leur réponse à mes critiques, je ne veux rien y ajouter. Je compte plutôt mettre en pratique cette parole de Sénèque : « C'est montrer qu'on n'a pas en soi la moindre sagesse ni la moindre confiance que de s'affecter d'une insulte ». J'ai donc l'intention dans ce texte de me limiter à leur argumentation afin de montrer de quelle manière elle ne fait à mes yeux que confirmer la justesse de mes critiques à l'égard des thèses soutenues dans *Philosophie du droit*.

---

1. Alain Renaut et Lukas Sosoe, « Philosophie du droit : théorie transcendantale et non-naturaliste (*sic*). Réponse à François Blais », *Philosophiques*, 21, 1, 1994, p. 253-7. Cette réponse suivait mon étude critique de leur ouvrage *Philosophie du droit* paru en 1991 aux Presses Universitaires de France. *Cf.* F. Blais, « La philosophie du droit a-t-elle besoin d'une philosophie des droits ? », *Philosophiques*, 21, 1, 1994, p. 241-51.

I. Est-ce que je n'aurais pas simplifié l'enjeu du débat entre le positivisme juridique et le naturalisme ?

Les auteurs me reprochent de « réduire le problème du droit naturel et du positivisme juridique à une simple question de définition » et de faire de la controverse entre positivisme juridique et droit naturel « un exercice scolaire stérile et sans aucun intérêt ». Ce n'était certainement pas mon intention. L'histoire de la philosophie du droit traîne derrière elle, comme un boulet dont elle ne sait trop comment se départir, l'opposition, à mes yeux quelque peu surannée, entre le positivisme et le jusnaturalisme. Deux raisons peuvent expliquer cela. Tout d'abord, le fait que cette opposition soit constituée dans la réalité d'un mélange indifférencié de controverses philosophiques distinctes (le relativisme moral, le formalisme juridique, la nature de l'obéissance aux lois, la conception impérativiste de la loi, le scientisme, etc.), du reste importantes, mais qui méritent d'être traitées séparément, surtout si l'on tient compte que certaines d'entre elles n'ont que peu de choses à voir avec la philosophie du droit. Une caractérisation minimale mais précise s'avère donc utile à ce moment pour savoir au juste de ce dont on parle. La deuxième raison expliquant la longévité extrême du contentieux découle de la première. C'est que plusieurs philosophes du droit n'ont justement pas porté l'attention qu'il fallait à ces importantes distinctions. Ils ont donc eux-mêmes contribué à entretenir la confusion sur le sujet (je compte les auteurs de *Philosophie du droit* comme faisant partie de ce nombre). Bien entendu, la philosophie ne se réduit pas à un jeu, même subtil, de définitions, *mais des définitions conceptuelles claires sont nécessaires pour procéder à une analyse philosophique valable*, surtout lorsque l'enjeu du débat est le développement d'une approche, le criticisme, qui prétend se définir *par opposition* à un philosophème aussi controversé que le positivisme juridique. Parce qu'ils n'ont pas su relever le défi de caractérisations précises et constructives de termes aussi importants pour leurs travaux que « naturalisme », « positivisme » et « historicisme », j'ai affirmé dans mon étude critique, et je maintiens cette affirmation, que Renaut et Sosoe ont échoué dans leur projet d'offrir une alternative valable au positivisme juridique, doctrine qui, à suivre les auteurs, devrait être considérée comme l'un des pires maux philosophiques de notre époque. Quant à l'accusation voulant que je me sois laissé aller dans ma critique à « un exercice scolaire sans aucun intérêt », il est de mon avis qu'elle pourrait fort bien être retournée contre *Philosophie du droit* par des lecteurs déçus comme moi du flou et du caractère par trop polémique des controverses qui l'habitent.

II. Peut-on nier l'actualité et l'importance de la controverse entre positivisme et naturalisme juridiques ?

Parce qu'ils ne favorisent ni mon parti pris analytique ni ma préoccupation de mettre à l'abri le positivisme juridique de considérations indépendantes de sa nature, les auteurs m'adressent dans leur réponse une série de questions qui voudraient suggérer l'importance, l'actualité et la pertinence de leur démarche philosophique. La plupart de ces questions se résument en fait à une forme ou l'autre d'argument d'autorité (« Pourquoi les *Archives de Philosophie Juridique et Sociale* (*Archiv für Rechts-und Sozial philosophie* 1968) auraient consacré un numéro spécial au problème du positivisme et du droit naturel... ? »), ce qui nous apprend peu de choses sur la nature de notre désaccord. Par exemple, Renaut et Sosoe laissent entendre que des philosophes contemporains du droit aussi importants que R. Dworkin et J. Finnis

auraient justement rejeté « l'indépendance des deux perspectives (cognitive et normative) pour une théorie du droit » que, pour ma part, je leur proposais d'endosser comme point d'ancrage du débat positivisme-naturalisme juridique. Mais il aurait été plus souhaitable que les auteurs formulent clairement leurs objections à mon analyse de la question et qu'ils mettent de côté les appels aux « autorités » en la matière. En l'occurrence, je ne suis pas du tout d'accord avec eux sur leur interprétation « naturalisante » des philosophies de Dworkin et Finnis. Dworkin : « Natural law insists that what the law is depends in some way on what the law should be. This seems metaphysical or at least vaguely religious. In any case it seems plainly wrong[2]. » Finnis : « a theory of natural law need not have as its principal concern, either theoretical or pedagogical, the affirmation that "unjust law are not law" »[3]. Ce ne peut être que par extension ou tout simplement par erreur que les philosophies de Dworkin et Finnis ont pu être associées à la tradition naturaliste du droit. Dworkin et Finnis sont tout à fait conscients de la séparation méthodologique entre une théorie fondationnelle des droits (*Rights*) et une théorie fondationnelle du droit (*Law*) et à ma connaissance, ils n'ont jamais entendu la remettre en question. Finnis propose essentiellement une théorie *normative* s'inspirant des traditions aristotélicienne et thomiste et dont il aimerait convaincre qu'une fois reconnue pour valide (normativement), elle porte nécessairement à conséquence pour l'institution du droit (cognitivement). Dworkin propose pour sa part une révision des approches *cognitives* traditionnelles du droit, qui, il est vrai, s'appuie sur des éléments de moralité publique *mais en aucun cas sur une théorie fondationnelle des droits* : ce qu'il réserve pour ses autres écrits de philosophie politique et qu'il traite soigneusement à l'écart de sa philosophie du droit. Les auteurs, s'ils veulent se réclamer de l'une de ces deux philosophies, doivent nous expliquer comment ces dernières abandonnent « l'indépendance des deux perspectives pour une théorie du droit ». Mais à mon avis, ces nuances échappent totalement à *Philosophie du droit*.

Afin de mettre mieux en évidence la distance qui me sépare de Renaut et Sosoe, je tenterai malgré tout de répondre aux questions qui me sont adressées[4].

1. Question : « Qu'est-ce qui interdit que soit reposée la question de la légitimité des principes méthodologiques d'une théorie cognitive qui prétend à la description, objective et neutre, d'un système juridique ou de certaines normes ? »

2. Ronald Dworkin, « "Natural" Law Revisited », *University of Florida Law Review*, 34, 2, 1982, p. 165.

3. John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1980/1986, p. 351.

4. Après quelques tentatives, j'ai dû me résoudre à mettre de côté cette première question incompréhensible : « pourquoi donc malgré cette distinction que personne ne semble avoir niée, F. Blais cherche-t-il à attirer l'attention sur les nouveaux aspects du débat qui, selon nous, n'a pas d'enjeu réel qui dépasse la "querelle du positivisme" telle qu'elle a été menée, dans la philosophie allemande d'une part, l'abondante discussion entre les positivistes et les jusnaturalistes qui, recommencée depuis la deuxième guerre mondiale, vient à peine de s'essouffler, du moins sur le continent ? »

Réponse : Absolument rien du tout. Les écoles positivistes (comme les écoles « naturalistes » d'ailleurs) divergent entre elles sur la façon de rendre compte convenablement des normes et des règles juridiques. Le positivisme postule cependant que la résolution de ce problème passe par une épistémologie des sciences sociales et ne conduit en rien au rejet du positivisme juridique : au contraire, il le conforte dans sa position. La plupart des défenseurs du positivisme juridique (Bentham, Austin, Weber, Kelsen, Hart, MacCormick, Raz), il faut constamment le rappeler, n'endossent aucunement un empirisme naïf qui se proposerait d'imposer le modèle des sciences de la nature aux études sur le droit. Les idées de « neutralité » et d'« objectivité » constituent donc en elles-mêmes des enjeux fort importants et qui demandent bien sûr à être éclairés, *mais pas à la lueur d'une théorie fondationnelle des droits.*

2. Question : « Si, comme F. Blais le dit à la suite de Weinreb, une fois la distinction de l'être et du devoir-être effectuée, le problème serait résolu, pourquoi, même dans la philosophie anglo-américaine que selon lui, nous ignorons parfaitement, y a-t-il eu, depuis Hume, Clark, Henry Sidgwick, G. E. Moore et Prior etc. un débat sur la question ... ? »

   Réponse : Il est risqué en philosophie de dire que quelque chose soit résolu définitivement et cette idée ne m'a jamais effleuré l'esprit. Dans mon étude critique, je rappelais plutôt les conclusions auxquelles en était venu Lloyd Weinreb dans son excellent ouvrage consacré à la question. Il est entendu que je partage plusieurs de ses conclusions qui ne visent aucunement à clore le débat sur le sophisme naturaliste, comme m'en accusent les auteurs, mais plutôt à *indiquer les conséquences philosophiques pour la philosophie du droit de la séparation logique entre l'être et le devoir-être.* Cela est tout à fait différent. Je considère encore aujourd'hui que Renaut et Sosoe ne peuvent éviter l'examen de ces conséquences pour leur propre thèse.

Quant au débat *Is-Ought*, je n'ai pas senti dans mon étude critique l'utilité d'ouvrir cette boîte de Pandore de la philosophie moderne puisque, de toute façon, les auteurs eux-mêmes ne remettent pas en question cette séparation dans leur ouvrage. Je m'explique mal cependant comment il se fait que cette préoccupation émerge tout à coup dans leur réponse à mon étude critique.

En fait, ce que l'on est en droit de demander aux auteurs, c'est de nuancer leur propos, ce que l'absence d'une caractérisation minimale d'expressions aussi importantes dans leur argumentation que « historicisme », « positivisme » et « naturalisme » ne permet pas pour le moment. Pour cette raison, *je ne m'oppose pas a priori* à ceux qui, comme Renaut et Sosoe, tentent « de savoir si le droit n'inclut pas dans sa fondation dernière un élément qui n'est pas réductible au fait, à la volonté du législateur ... ». Cette entreprise philosophique n'a à mes yeux rien d'illégitime. Je la considère même comme assez intéressante. Cependant, parce que les thèses que soutiennent les auteurs à ce sujet sont confuses et parce que vraisemblablement elles ne reposent pas sur une bonne connaissance de la littérature, j'ai défendu qu'ils n'arrivaient à aucune démonstration de cette relation, bien au contraire. *Philosophie du droit* m'apparaît commettre les mêmes erreurs et les mêmes associations douteuses, mais combien de fois réfutées, de la littérature naturaliste conventionnelle. Je ne prétends donc pas que le débat entourant le positivisme juridique soit à

jamais tranché à la faveur de ce dernier. Mais la première tâche du philosophe est de fournir une argumentation. *Philosophie du droit*, malgré les prétentions de ses auteurs, n'en fournit aucune.

En ce qui regarde la littérature anglo-saxonne, je n'ai pas laissé entendre que les auteurs puissent être « parfaitement ignorants » de son existence. J'ai mentionné cependant dans mon étude critique qu'il était étrange et décevant, *pour un ouvrage qui se présente comme en mesure et soucieux d'établir des ponts entre les deux grandes traditions philosophiques*, de ne retrouver aucune mention des philosophes anglo-américains contemporains sur la question. J'ai aussi laissé entendre qu'une meilleure connaissance et une utilisation appropriée de cette philosophie auraient certainement aidé les auteurs à éviter les importantes méprises qui nuisent à leur ouvrage.

3. Question : « Pourquoi enfin Kelsen, après la définition de la perspective qui est celle de la *Théorie pure du droit*, s'acharne-t-il contre la doctrine du droit naturel qu'il qualifie de métaphysique du droit ? »

   Réponse : Tout simplement parce qu'il croyait avoir de bonnes raisons de le faire. Des raisons, pour certaines, semblables à celles que les auteurs de *Philosophie du droit* exploitent ou reconnaissent comme valides et qui leur font aussi rejeter les doctrines classiques du droit naturel. Renaut et Sosoe doivent admettre que la bataille contre le jusnaturalisme, classique ou contemporain, ne conduit en rien au relativisme des valeurs (comment Kelsen en serait-il venu à écrire d'aussi beaux traités sur la démocratie ?). Je donne moi-même un cours sur les fondements des droits à des étudiants de science politique. Je leur parle très peu de l'histoire de la philosophie du droit sauf pour leur demander d'y penser à deux fois avant d'endosser cette formule spécieuse et contradictoire « *Lex injusta lex non est* » qui ne conduit nulle part, si ce n'est à une conception gratuite et narcissique de la désobéissance civile.

III. N'était-ce pas une erreur d'associer, comme je l'ai fait, la position des auteurs au jusnaturalisme ?

Renaut et Sosoe en sont persuadés : « Contrairement à ce que pense F. Blais il ne s'agit nullement d'une théorie naturaliste du droit dont on peut bien interroger aujourd'hui l'utilité et même la signification, mais bien d'une réflexion sur les conditions mêmes d'une théorie normative que nous n'avons pas cherché à faire passer pour une théorie naturaliste du droit. » Les auteurs m'accusent ainsi d'avoir détourné leur propos, de faussement ramener leur position philosophique à la tradition jusnaturaliste classique alors qu'ils tiennent pour leur part à s'en démarquer. Mais la réalité est autre et cette accusation me porte à croire que les sentiments des auteurs à l'égard du jusnaturalisme sont fort changeants ... comme en fait foi ce passage tiré des dernières pages de *Philosophie du droit* et où il est question de la « philosophie du droit » de Rawls : « À travers une telle articulation du droit et de la morale se trouve en effet reconnu tout d'abord qu'*il ne saurait y avoir de théorisation rigoureuse du fait juridique qui ne fasse en elle une place à un moment de jusnaturalisme* »[5]. Je ne

5. *Philosophie du droit*, *op. cit.*, p. 478. Je souligne.

chercherai toutefois pas à voir plus clair et je tenterai de répondre à ce nouveau reproche.

L'accusation repose en fait sur une confusion que les auteurs sont les seuls à entretenir et qui mérite d'être levée afin de quitter le terrain de la simple sémantique. En effet, la question n'est pas de savoir si le criticisme se démarque de quelque manière de la tradition jusnaturaliste *mais s'il permet véritablement de marquer des points à l'encontre du positivisme juridique* qui demeure, je tiens à le rappeler, le premier cheval de bataille de *Philosophie du droit* (le second étant l'historicisme dont je traiterai au point suivant). Les auteurs eux-mêmes le rappellent avec beaucoup d'insistance dans leur réponse : « comment qualifier une entreprise de fondation du droit qui évite et le positivisme et l'historicisme autrement qu'une entreprise criticiste ... ? ». Sur ce point, j'ai affirmé et je maintiens que les auteurs ne réussissent pas à démontrer comment une théorie substantielle des droits (*Rights*), tout comme une théorie non substantielle comme celle des auteurs, peut aider une « entreprise de fondation du droit » et je leur ai reproché *d'assumer*, alors qu'étant donné l'état de la littérature sur le sujet, il aurait été grandement préférable de *démontrer* que la réalisation de la première dépend philosophiquement de la réalisation de la seconde.

Il est tout à fait dans le droit des auteurs de vouloir se démarquer des tentatives jusnaturalistes classiques du passé, et je ne tiens pour ma part ni à nier ni à discuter de différences, réelles ou potentielles, entre ces dernières et le criticisme. Mais au-delà de ces différences sur lesquelles misent maintenant avec insistance les auteurs, ma thèse est que *le criticisme juridique défendu dans* Philosophie du droit *reste, dans sa relation au droit et au positivisme juridique du moins, un jusnaturalisme qui s'ignore.* En effet, *Philosophie du droit* commet les mêmes fautes que ses prédécesseurs jusnaturalistes, en particulier il postule qu'une théorie du droit (*Law*) devrait logiquement dépendre d'une théorie des droits (*Rights*). Les auteurs ont maintenant comme obligation de montrer comment les différences invoquées pourraient changer cette situation. Je ne peux voir comment ils s'y prendront.

Oublions un moment le débat avec le positivisme juridique. Et si ce qui comptait avant tout pour les auteurs, c'était la critique de l'historicisme qu'ils confondent, maladroitement certes, à la suite de Villey et Strauss, avec le positivisme juridique ? Dans ce cas, ne pourrait-on pas au moins reconnaître quelque mérite au criticisme juridique dans sa volonté de rechercher une alternative à l'historicisme et au relativisme moral ?

Renaut et Sosoe me condamnent à la fin de leur réponse pour ne pas avoir saisi l'objectif principal de leur ouvrage qui était « [d'] analyser philosophiquement les différentes revendications faites au nom du droit, plus précisément au nom des droits de l'homme ». Cette citation révèle à elle seule toute l'ambiguïté du projet puisqu'on y retrouve entremêlées des visées fondationnelles pour une théorie du droit et pour une théorie des droits. Mais ils corrigent par la suite le tir et adoptent cette position (de repli) face à mes critiques : « Toutefois, ce n'était pas tant notre objectif de présenter le positivisme (ou les positivismes) dans ses (ou leurs) récents développements que de nous interroger sur les conditions intellectuelles sans lesquelles le droit ne saurait

retrouver sa fonction critique par rapport à tel ou tel système juridique. » Et plus loin : « de toute évidence [...] l'auteur ne comprend pas clairement la question transcendantale, celle des possibilités théoriques sans lesquelles les revendications faites de nos jours en référence aux droits n'auraient aucun sens. C'est cette question transcendantale, pour encore une fois le souligner, que nous appelons criticisme. »

Que doit-on penser de cette stratégie (de repli) ? La critique de l'historicisme et du relativisme moral constituait, il est vrai, le second cheval de bataille de *Philosophie du droit*. J'en parle assez peu dans la deuxième section de mon étude consacrée à la critique de leur ouvrage, ce qui fait peut-être dire aux auteurs que j'ai « négligé l'essentiel au profit de considérations purement scolaires et secondaires ». C'est que mon étude visait à montrer que contrairement à ce qui était assumé comme point de départ à leur démarche, on devrait, jusqu'à preuve du contraire, pouvoir séparer la critique du positivisme de celle de l'historicisme. Que s'attaquer aux deux simultanément dénotait une incompréhension de l'une des doctrines (certainement au moins la première dans le cas de *Philosophie du droit*). Je prétends même, et cela reste bien sûr en totale opposition avec la démarche des auteurs, que dans l'état actuel des connaissances, la philosophie du droit ne peut tirer que des bénéfices d'une séparation rigoureuse de ces sphères. L'écheveau qu'est *Philosophie du droit* ne fera en fin de compte que donner une fois de plus raison à tous ceux qui, comme Perelman et bien d'autres dans le monde juridique, théoriciens et praticiens du droit, se méfient d'une philosophie du droit essentiellement spéculative, retournée sur elle-même ou vers des horizons qui ignorent les institutions juridiques, leurs pratiques ainsi que les perplexités juridiques qui devraient normalement interpeller les philosophes qui prétendent faire de la philosophie du droit[6].

Je me suis donc peu prononcé, il est vrai, sur l'intérêt philosophique que pouvait représenter *le criticisme juridique comme alternative et réponse à l'historicisme*. Ma réaction lors de ma première lecture de l'ouvrage était simplement qu'il s'agissait d'une question relevant davantage de la philosophie politique que de la philosophie du droit et que tout ce qu'on pourrait en dire devrait avoir finalement peu d'effet sur notre compréhension des phénomènes juridiques (ce que je me suis efforcé d'illustrer et que Renaut et Sosoe balaient de la main en assumant que leur option pour une théorie transcendantale est à l'abri de ces difficultés vers lesquelles ils seront pourtant inévitablement conduits dès qu'ils sortiront de la position confortable, mais combien insuffisante, d'une théorie philosophique des droits qui insiste pour parler des « conditions de possibilité » sans jamais nous dire au juste quels sont ces droits). Mais j'accepte maintenant d'aller un plus loin dans mon évaluation pour éviter l'accusation de m'être (paradoxalement) trop intéressé au contenu de l'ouvrage qui touchait véritablement la philosophie du droit.

Il faut tout d'abord reconnaître que l'expression « historicisme » souffre tout autant que l'expression « positivisme », je l'ai assez mentionné, de son

6. Voir la remarque à ce sujet dans *Philosophie du droit*, *op. cit.*, p. 16.

caractère indéterminé et polémique. En cela, elle porte la marque de Strauss et Villey qui interviennent dans l'ouvrage comme des figures emblématiques mais négatives et vis-à-vis desquelles s'insurgent Renaut et Sosoe. Mais voilà peut-être où le bât blesse : *les auteurs de* Philosophie du droit *ont tout simplement trop pris au pied de la lettre ces figures de l'idéologie anti-libérale contemporaine.* Ils auraient plutôt dû dénoncer dès le départ les nombreuses méprises, historiques et philosophiques, qui entachent leur philosophie respective. Ils n'avaient surtout pas à les cautionner en recourant encore une fois à des arguments non philosophiques qui ont trait à « l'autorité » (négative) de Strauss et Villey en France. Je considère qu'en choisissant cette stratégie, ils se sont finalement donné une tâche bien facile : celle de mettre à jour les incohérences et insuffisances philosophiques les plus évidentes et les mieux connues de ces philosophes[7].

Quant à la notion d'« historicisme », j'ajouterai simplement ceci : lorsque cette dernière se rapproche de formes variées du « relativisme », alors on se doit simplement de rappeler son caractère autoréfutant et de passer à autre chose. Mais le problème pour Renaut et Sosoe surgit dès que l'expression emprunte des connotations moins polémiques philosophiquement. Je considère personnellement que dans la définition suivante de l'historicisme (puisée chez Strauss et condamnée par les auteurs à la toute fin de leur ouvrage) : « *L'historicisme* qui tient que ce qui est bon n'est autre que ce qui est historiquement validé ou consacré et donc, faisant de l'histoire du monde le tribunal du monde, nie tout décalage entre la réalité positive et l'idéal »[8], le philosophe averti serait, quant à lui, satisfait d'y retenir des intuitions valables. Des intuitions qu'une théorie fondationnelle des droits ne devrait pas rejeter à tout prix. Par exemple, je crois que la tradition du pragmatisme américain, qui va de Dewey à Rawls et que Rorty tente de systématiser aujourd'hui, pourrait très bien s'accommoder d'une bonne dose d'historicisme et ne saurait que faire de la position transcendantale des auteurs. Ces philosophes américains ne m'apparaissent pourtant pas de grands ennemis de la démocratie libérale et encore moins des droits fondamentaux.

Il était et demeure encore difficile de suivre l'exercice auquel se livrent les auteurs de *Philosophie du droit* dans ses dernières parties. Ceux-ci prétendent démontrer un « retour au sujet de droit » dans la philosophie politique contemporaine par des exemples aussi illustres, j'en conviens, que Apel, Rawls ou même Habermas. Chacun de ces philosophes serait ainsi, à sa façon, tributaire de la philosophie criticiste kantienne. Mais la démarche de Renaut et Sosoe m'apparaît beaucoup trop allusive pour démontrer quoi que ce soit sur le plan philosophique. Le lecteur curieux de ces questions s'attendrait à autre chose venant d'auteurs qui ont tout de même des visées fondationnelles. En effet, le fait d'aligner des philosophies, aussi importantes soient-elles, partageant en commun un certain attachement au kantisme, attachement du reste

7. Pour ce qui est de Strauss, on lira pour s'en convaincre Stephen Holmes, *The Anatomy of Antiliberalism*, Cambridge, Harvard University Press, 1993, 330 pages (Section 3 : « Strauss : Truths for Philosophers Alone »).

8. *Cf. Philosophie du droit, op. cit.*, p. 101.

sujet à controverse, ne procure au mieux qu'un sentiment d'érudition évasif qui ne nous éclaire nullement sur la valeur réelle et la portée de ce « retour à Kant ». *Les auteurs ne fournissent pour cette raison aucune alternative à l'historicisme.* Ils donnent au contraire au lecteur la fâcheuse impression d'un biais nullement justifié en faveur du kantisme, un biais qui s'exécute au détriment d'options moins kantiennes de la moralité. Et pour ce qui est de l'idée d'une « théorie du sujet », mon avis est qu'elle reste encore beaucoup trop vague et beaucoup trop rattachée pour être crédible aux conditions immédiates de possibilité d'une théorie des droits. En plus d'être général et approximatif, cela m'apparaît fort contestable. Sur le retour à Kant, les auteurs affirment : « Non seulement elles se gardent bien (les philosophies de Rawls, Apel et Habermas) d'être une répétition stérile de Kant, mais elles évitent le positivisme et l'historicisme. » On voudrait maintenant savoir comment une philosophie comme celle de Rawls pourrait éviter quelque chose comme le positivisme ou l'historicisme alors que ces catégories philosophiques restent totalement étrangères à sa démarche.

Conclusion

Je résumerai maintenant mes remarques à propos de *Philosophie du droit* en plaçant ses auteurs devant un dilemme qui résume assez bien mes critiques. C'est aussi de cette manière que je compte, pour ma part, mettre fin à notre débat.

i) Ou bien le criticisme juridique est une sorte de prolégomène pour une théorie éventuelle des droits fondamentaux, et alors il exclurait *de facto* l'historicisme et toute forme de relativisme en laissant intact le positivisme juridique qui ne sait que faire de ces questions. La philosophie du droit contemporaine n'y fait donc aucun gain et la philosophie politique reste en attente d'une théorie des droits plus substantielle.

ii) Ou bien nous revenons à la case départ, celle qui m'apparaît la plus constructive philosophiquement : le criticisme est plutôt une théorie cognitive du droit (« cet objectif qui entend analyser philosophiquement les différentes revendications faites au nom du droit »). Malheureusement, je prétends qu'à ce moment-là les auteurs échouent à montrer de façon rigoureuse les liens qu'entretiennent une théorie du genre et la recherche d'une théorie non substantielle des droits. C'est pourquoi j'ai suggéré dans mon étude critique que l'on rejetât leur approche du problème.

Département de science politique
Université Laval

Document généré le 11 août 2020 09:56

Philosophiques

Alfredo Ferrarin, *Hegel interprete di Aristotele*, ETS Editrice Pisa, 1990, 254 pages.

Mylène Dufour

Les femmes et la société nouvelle
Volume 21, numéro 2, automne 1994

URI : https://id.erudit.org/iderudit/027298ar
DOI : https://doi.org/10.7202/027298ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

Découvrir la revue

Citer ce compte rendu

Dufour, M. (1994). Compte rendu de [Alfredo Ferrarin, *Hegel interprete di Aristotele*, ETS Editrice Pisa, 1990, 254 pages.] *Philosophiques*, *21* (2), 617–620. https://doi.org/10.7202/027298ar

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1994

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

PHILOSOPHIQUES, VOL. XXI, NUMÉRO 2, AUTOMNE 1994, P. 617-640

COMPTE RENDUS

Alfredo Ferrarin, Hegel interprete di Aristotele, ETS Editrice Pisa, 1990, 254 pages.

par Mylène Dufour

Il nous faut saluer quiconque s'intéresse au rapprochement de Hegel et d'Aristote, ne serait-ce que pour les exigences de la comparaison. Nombreux sont les philosophes qui ont posé la fécondité d'un tel rapprochement, mais peu se sont engagés véritablement dans la démarche analytique nécessaire. C'est bien cette lacune que cherche à combler ce jeune auteur italien, qui présente ici le projet ambitieux d'analyser non seulement l'interprétation par Hegel des notions aristotéliciennes, mais d'en mesurer l'influence à l'intérieur même de son œuvre systématique. Cela constitue, selon Ferrarin, l'originalité de son propos par rapport aux études existantes (p. 18), qui tient, comme on le voit, davantage dans sa forme que dans son contenu. Il s'agit, rien de moins, de la notion d'*energeia*, que Hegel traduit par *Tätigkeit* et qu'il interprète suivant son propre concept de subjectivité. Le caractère central de cette notion, chez Aristote comme chez Hegel, est pour tous évident; et l'auteur se propose néanmoins de l'examiner « en détail » – manière qu'il porte aussi au compte de l'originalité de son travail par contraste avec l'ensemble des études qui ont porté, selon lui, sur la notion d'*energeia* « en général » (p. 18) – et en chacune de ses manifestations particulières. Il suivra l'ordre des *Leçons* (*Métaphysique*, *Physique*, *De anima*, *Éthique à Nicomaque*) avec pour fil conducteur ce qui fait d'Aristote, pour Hegel, le philosophe de la subjectivité, de la *Vereinigungsphilosophie*, par opposition à la philosophie de la réflexion et de la séparation, c'est-à-dire l'activité productrice d'elle-même, par laquelle sont unis l'esprit absolu infini et l'esprit humain fini.

L'ensemble de l'ouvrage, cependant, est marqué par l'indécision de l'auteur quant à son intention première : d'un côté, les tout premiers mots de Ferrarin affirment la « profonde affinité spéculative entre Hegel et Aristote » (p. 15), ce qu'il effectue en prenant à témoin une série de philosophes; d'un autre côté, dans la partie introductive comme dans le corps de l'ouvrage, il accuse plutôt la partialité de Hegel et les « erreurs » ou les déformations de son interprétation, qu'il disculpe ensuite par des moyens détournés, soit en affirmant simplement la subordination de l'interprétation au projet systématique de Hegel, soit en s'appuyant, d'une manière étonnante, sur des arguments philologiques (p. 19, 29, 41-43). On ne voit pas, dès lors, comment cette

« affinité spéculative », posée par Hegel lui-même, pourra se vérifier « pour nous ».

L'argument philologique, et sa prédominance au cœur même de son propos (l'interprétation hégélienne comme activité productrice d'elle-même), est bien ce qui constitue, à mes yeux, la particularité de cet ouvrage. L'auteur se montre très soucieux – et cela est tout à son crédit – de remplir les exigences de l'historiographie actuelle. Il a fait l'école de W. Kern, auquel on doit, entre autres, la présentation de la traduction du *De anima* (ch. 4 et 5), traduction qui remonte à la période de Iéna. On peut apprécier l'élargissement du corpus concernant l'interprétation d'Aristote intégrant les cahiers des élèves (p. 16, 96 [n. 17], *et passim*), ses efforts pour déterminer l'époque à laquelle remonte l'étude d'Aristote (p. 16) et le niveau de connaissance du grec de Hegel (p. 42, n. 12). On peut prendre connaissance également de la constitution des *Leçons* : d'abord, des différents cours sur lesquels elles ont été constituées (p. 87-88), accentuant les destinations et les époques de ces cours; ensuite, du premier éditeur des *Leçons*, qui est intervenu directement dans cette constitution, sans laisser de trace, à l'emportement général, formant ainsi ce que nous pourrions appeler « le cas Michelet » (p. 23-26). Enfin, Ferrarin rappelle que Hegel ne possédait pas tous les auxiliaires (éditions, traductions, commentaires, index, bibliographie) que nous possédons aujourd'hui, ni ne pouvait bénéficier de l'approche génétique de Jaeger (p. 50). En ce sens, la distance historique qui nous sépare de Hegel, comme interprète d'Aristote, nous accorde, semble-t-il, une meilleure vue. Il rappelle également, à la suite de Garniron, que l'édition d'Aristote, sur laquelle Hegel travaillait (Érasme), n'est pas celles que nous utilisons aujourd'hui (Jaeger, Ross), et qu'il y a entre elles quelques différences appréciables.

On ne peut que prendre au sérieux l'ensemble de ces éléments. Cependant, Ferrarin fait jouer à l'un d'entre eux un rôle presque exclusif dans son argumentation, c'est-à-dire que l'argument philologique n'est pas soutenu, ou plutôt ne soutient pas, l'argument philosophique. Il s'agit du rôle joué par l'édition d'Érasme dans l'interprétation hégélienne : Hegel, notamment dans son interprétation de la *Métaphysique* (Lambda 7 et 9) aurait été induit en erreur par l'édition d'Érasme, que, pour sa part, il traduirait « correctement ». On peut mesurer l'importance accordée par Ferrarin à cet argument philologique par la fréquence de son apparition (p. 45, 47-48, 50, 135, 190) et ce qu'il prétend expliquer. Selon l'auteur, l'argument philologique, à lui seul, serait en mesure d'expliquer pourquoi Hegel interprète l'intellect aristotélicien comme *activité productrice*, et la pensée de la pensée (*noêsis noêseôs*) comme *immanente à l'esprit fini* (p. 135). Les erreurs de l'interprétation hégélienne, relevées par Aubenque dans son article intitulé « Hegel et Aristote » (1974), ne seraient pas véritablement à mettre sur le compte de Hegel, mais de l'édition elle-même. Hegel aurait été « fourvoyé (*fuorviato*) par le texte établi par Érasme » (p. 190). Et Monsieur Aubenque est prié d'en prendre note (p. 50).

Cependant, malgré l'importance accordée à l'argument philologique, celui-ci n'est pas du tout développé : contrairement à ce qu'on aurait pu attendre, il n'y a pas de comparaison systématique entre l'édition d'Érasme et celle de Jaeger, utilisée par l'auteur. Bien loin d'être systématique, Ferrarin se contente de nous présenter deux courts passages de la *Métaphysique* :

1072a24-25 (p. 44-45) et 1072b23 (p. 47-48). De plus, la présentation de ces passages se réduit à fournir le texte grec des deux éditions, sans même présenter leur traduction respective; on ne trouvera pas non plus d'analyse syntaxique qui nous permettrait de saisir quel mot, selon Ferrarin, fait défaut ou déforme. Car le texte grec est difficile, et aujourd'hui même tous les traducteurs ne suivent pas une lecture identique à celle de Jaeger. Les variantes sont nombreuses, comme le rappelle Tricot, qui a choisi plutôt de suivre, concernant 1072a24-25, la lecture de Ross (Tricot, 1986, p. 675). Les conclusions, que tire l'auteur, sont loin d'être évidentes, et il faut avoir la foi pour affirmer qu'en raison du texte d'Érasme, « Hegel identifie Dieu avec le premier ciel éternel, et celui-ci avec la raison qui se meut circulairement en elle-même » (p. 45). Que fait Ferrarin de la glose « *das Kuglichte* », « ce qui est sphérique », ajoutée par Hegel, et qui ne peut certes pas être intégrée dans la traduction exacte de l'édition d'Érasme ?

L'insuffisance de l'argument philologique pour expliquer l'interprétation hégélienne apparaît ici clairement. Il ne peut être présenté indépendamment d'un argument philosophique. En outre, on ne peut que constater la faiblesse interne de l'argument de Ferrarin : car, outre la pauvreté de l'analyse, il reste encore à s'assurer, premièrement, qu'il s'agit bien de l'édition d'Érasme de 1531 et non pas celle de 1550, comme l'affirme Garniron (*Leçons*, tome 3, 1972, p. 615); deuxièmement, si Hegel avait en sa possession d'autres éditions, comme le croit Garniron (*ibid.* p. 616 : celle de J. Th. Buhle (1791), et celles de Casaubon (1607) et de Sylburgiana (1584) avec une probabilité plus ou moins grande), il faudrait dès lors s'assurer qu'elles comportent les mêmes erreurs; troisièmement, à la suite de la comparaison systématique des éditions d'Érasme et de Jaeger, il faudrait encore, par opposition, rendre compte de tous les lieux, interprétés par Hegel, où les deux éditions sont identiques.

Pour terminer, l'ouvrage de Ferrarin souffre d'une grande absence, qu'on ne peut passer sous silence : la littérature « aristotélisante » et, au premier chef, les traductions elles-mêmes de l'œuvre d'Aristote, qui sont souvent différentes l'une de l'autre, suivant leur tradition philosophique. Cette absence mine la réalisation de son projet initial qui est, je le rappelle, de montrer « l'affinité spéculative de Hegel et d'Aristote ». La voie privilégiée, en vue de cette réalisation, est d'examiner comment Hegel traduit et interprète les notions aristotéliciennes dans les *Leçons*, et, ensuite, comment ces notions réapparaissent dans son œuvre systématique. Mais s'il existe, de fait, une « affinité spéculative » entre nos deux philosophes, il faut aussi pouvoir reconnaître la provenance de l'héritage *chez Aristote*. Cette provenance doit pouvoir être reconnue aussi *par des aristotélisants*. Et pour connaître l'assimilation des notions aristotéliciennes dans l'œuvre de Hegel, il faut déjà bien les connaître chez Aristote. Or, elles sont, chez Aristote même, l'objet d'interprétations différentes qui ne sont certes pas sans présupposé, fût-il thomiste ou kantien. Il apparaît évident que s'il y a « affinité spéculative », elle ne pourra s'imposer que par la confrontation de l'interprétation hégélienne avec celle qui prédomine actuellement chez les aristotélisants. Et cette activité est d'abord philosophique. Ainsi, concernant le projet particulier de Ferrarin, qui tentait d'expliquer en quoi Aristote est, pour Hegel, le philosophe de la subjectivité et de la *Vereinigungsphilosophie*, on ne peut rendre compte du passage de la

réceptivité à la productivité de l'*eidos*, dans l'interprétation hégélienne, qu'en intégrant, entre autres, l'analyse du phénomène sensitif chez Aristote, afin de suivre le fil de sa réapparition dans l'œuvre systématique de Hegel. Ferrarin, malheureusement, accorde un peu trop d'attention à l'édition d'Érasme et pas assez à ce que dit Hegel lui-même à propos de la sensation chez Aristote : contrairement à ce qu'affirme l'auteur, la sensation est bien, pour Hegel, une forme de l'identité « vivante », l'*Aufhebung* de la séparation du sujet et de l'objet. Ferrarin affirme, et sous la forme d'une citation, que cette *Aufhebung*, désignant la sensation, « est une réflexion ultérieure » (p. 112). Or Hegel, dans le passage cité (Suhrkamp, *Werke* 19, p. 211), dit exactement l'inverse : ce qui revient à la « réflexion ultérieure », c'est non pas l'identité « vivante » du sujet et de l'objet, mais leur séparation.

UFR de Philosophie
Université de Paris I (Panthéon - Sorbonne)

Document généré le 11 août 2020 09:56

Philosophiques

Jean-Marie Schaeffer, *L'art de l'âge moderne. L'esthétique et la philosophie de l'art du XVIII^e siècle à nos jours*, Paris, Gallimard, (coll. « Essais »), 1992, 444 pages.

Daniel Dumouchel

Les femmes et la société nouvelle
Volume 21, numéro 2, automne 1994

URI : https://id.erudit.org/iderudit/027299ar
DOI : https://doi.org/10.7202/027299ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

Découvrir la revue

Citer ce compte rendu

Dumouchel, D. (1994). Compte rendu de [Jean-Marie Schaeffer, *L'art de l'âge moderne. L'esthétique et la philosophie de l'art du XVIII^e siècle à nos jours*, Paris, Gallimard, (coll. « Essais »), 1992, 444 pages.] *Philosophiques*, *21* (2), 620–624. https://doi.org/10.7202/027299ar

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1994

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

Jean-Marie Schaeffer, *L'art de l'âge moderne. L'esthétique et la philosophie de l'art du XVIII^e siècle à nos jours*, Paris, Gallimard, (coll. « Essais »), 1992, 444 pages.

par Daniel Dumouchel

Avec ce récent ouvrage, Jean-Marie Schaeffer s'affirme comme l'un des meilleurs esthéticiens du monde francophone. En dépit de ses allures encyclopédiques, le livre de Schaeffer se révèle être une véritable machine de guerre dirigée contre la tradition spéculative allemande de la philosophie de l'art, des premiers Romantiques jusqu'à Heidegger et au-delà. Le point de départ du livre est la reconnaissance de la montée conjointe de deux phénomènes en apparence contradictoires : l'aggravation de la crise de *légitimation* de l'art contemporain, d'une part, et l'intérêt renouvelé qui s'est récemment manifesté pour l'*esthétique de Kant*, d'autre part (p. 11). La contradiction disparaît dès lors que l'on prend conscience du fait que la supposée crise des arts « est avant tout une crise du discours de légitimation des arts » (p. 13); parallèlement, l'importance de l'esthétique kantienne – et l'une des raisons de son renouveau récent – réside dans ce qu'elle peut nous apprendre sur le *statut du discours sur l'art* (*ibid.*). Empruntant à A. Danto la distinction entre interprétation « profonde » et interprétation « de surface », Schaeffer va soutenir que le discours philosophique dominant sur l'art, depuis la fin du XVIII^e siècle, peut être caractérisé comme une interprétation « profonde » qui a placé la question : « Qu'est-ce que l'art ? » au cœur de son processus de fondation théorique. Or, cette quête *essentialiste*, qui a gagné en importance jusqu'à devenir souvent le

centre même de la recherche artistique et littéraire, est dépourvue de sens étant donné le statut d'*objet intentionnel* de l'art (p. 14). À la source de cette illusion du discours de légitimation de l'art se trouve ce que l'auteur appelle la « théorie spéculative de l'art » (p. 16), qui recoupe essentiellement la philosophie de l'art issue de la métaphysique allemande post-kantienne, et dont les figures les plus déterminantes sont Novalis, Schlegel, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche et Heidegger – mais Schaeffer laisse entendre qu'une analyse analogue pourrait s'appliquer à Adorno, Derrida ou Lyotard. Schaeffer montre comment le discours spéculatif sur l'art isole un « statut cognitif » de l'art, qui en fait une « connaissance extatique », une « révélation des fondements », une sorte d'expérience absolue, ou même de l'Absolu. Au-delà de différences indéniables, les diverses formes de cette « théorie spéculative de l'art » ont pour point commun d'être déduites d'une métaphysique générale servant à fournir une légitimation philosophique de la « fonction cognitive ontologique » de l'art (p. 16); dès lors, les œuvres sont appelées à justifier philosophiquement leur conformité à une « essence » philosophiquement postulée. C'est pourquoi la théorie spéculative est en fait une théorie de l'*Art*, puisqu'elle projette, au-delà des œuvres et des genres, « une entité transcendante censée fonder la diversité des pratiques artistiques et ayant ontologiquement priorité sur elles » (p. 16). Le principal défaut du discours spéculatif sur les arts est qu'il se présente sous la forme d'un discours *descriptif*, alors qu'il cache une définition *évaluative*, les œuvres n'étant identifiées comme telles que dans la mesure où elles sont adéquates à une prétendue définition d'essence que seul le discours spéculatif de légitimation est en mesure d'identifier. La principale conséquence historique des théories spéculatives de l'Art, depuis la fin du XVIII^e^ siècle, aurait été de nous rendre aveugles à la logique effective de l'expérience esthétique et artistique (p. 23); l'*Art* importe plus que *cette œuvre-ci* (p. 24). Aussi, il conviendrait de voir que ce dont la crise actuelle contemporaine du *discours* sur les arts est à proprement parler le signe, c'est de l'usure extrême de cette théorie spéculative et des discours de légitimation qui en sont issus (p. 17).

C'est ici que se justifie, selon l'auteur, le « retour » à l'esthétique de Kant : ce dernier est à la fois le représentant de ce contre quoi s'élèveront les esthétiques spéculatives, et l'artisan d'une « critique anticipée des fondements logiques de la théorie spéculative de l'Art » (p. 23). Schaeffer se propose d'asseoir son interprétation sur une lecture particulière de Kant (*cf.* le chapitre I : « Prolégomènes kantiens à une esthétique analytique », p. 25-84), qui se résume à une sorte de kantisme « *soft* », adapté aux besoins de la théorie analytique et supposée *a posteriori* des diverses formes artistiques vers laquelle pointe son étude. Pour l'auteur, la spécificité de l'esthétique kantienne serait contenue dans une « réflexion méta-esthétique », c'est-à-dire dans une enquête sur le statut et la légitimité du « jugement de goût » (p. 27). En identifiant la spécificité du jugement esthétique, Kant montre l'impossibilité d'une doctrine du Beau; du même coup, il permet de déclarer cognitivement nulle toute doctrine philosophique fondée sur une définition d'*essence* de l'art; enfin, Kant nous permettrait de comprendre que le discours esthétique sur l'art doit se limiter à l'analyse des conditions de la critique évaluatrice des œuvres, d'une part, et à l'étude des structures phénoménales de ces œuvres,

d'autre part. Ce dernier point est loin d'être évident d'un point de vue rigoureusement « kantien », mais l'une des intentions essentielles de Schaeffer est de montrer que l'esthétique kantienne n'interdit pas d'étudier les œuvres d'art *comme des objets*, pour peu que l'on ait préalablement distingué le domaine de l'« esthétique » et celui de la science des formes artistiques. L'analyse méta-esthétique kantienne enseigne qu'aucun jugement esthétique ne peut prétendre *se fonder* sur des déterminations cognitives, c'est-à-dire se *motiver* théoriquement en excipant d'une définition d'essence de l'art préalablement développée; mais elle n'interdit nullement une entreprise d'analyse théorique des œuvres d'art, dans la mesure du moins où cette analyse ne fonde pas les démarches *évaluatives* (p. 79).

Passant ensuite à l'analyse de ce qu'il appelle la théorie spéculative de l'Art en tant que telle (*cf.* Deuxième partie : « La théorie spéculative de l'Art », p. 85-339), Schaeffer aborde en détail chacun de ses principaux avatars historiques (en apparence fort différents les uns des autres, et parfois même en opposition ouverte). Comme il se doit, surtout pour un penseur qui se réclame du courant sémiotique (*cf.* p. 90), c'est chez les premiers Romantiques que l'auteur cherche la naissance de la théorie spéculative de l'art (Chapitre II : « Naissance de la théorie spéculative de l'Art », p. 87-170). Au-delà de la lecture strictement poétologique du romantisme allemand, qui consiste à y voir le lieu de naissance de la plupart des thèses de la « modernité » littéraire, Schaeffer a raison de remarquer que la naissance de cette théorie romantique de l'art s'adosse à un phénomène philosophique et historique plus spécifique : « la conviction que le discours philosophique est incapable d'exprimer de manière adéquate l'ontologie théologique renouvelée », et que dès lors « l'Art doit remplacer le discours philosophique défaillant » (p. 90). Il est intéressant de remarquer que les théories spéculatives auront toutes en commun d'investir l'Art d'une fonction de révélation ontologique, et que leurs oppositions, parfois brutales (que l'on pense au cas de Hegel et des Romantiques de Iéna), viendront moins de conceptions différentes de l'Art, que de réponses différentes à la question sans cesse relancée de la position hiérarchique respective de l'Art et de la philosophie (p. 91).

Je dois passer ici sur les pages intéressantes consacrées à la sacralisation de la poésie chez Novalis (p. 94-122), à la genèse d'une théorie spéculative de l'Art chez F.Schlegel (p. 123-170), au système hégélien de l'Art (Chapitre III : « Le système de l'Art », p. 171-228), à l'esthétique de Schopenhauer et de Nietzsche (Chapitre IV : « Vision extatique ou vision cosmique ? », p. 229-296), et à la vision de l'Art de Heidegger (Chapitre V : « L'Art comme pensée de l'être », p. 297-339). Je me contente d'insister sur ce que cette « tradition spéculative », selon l'auteur, aurait méconnu, et dont le recours critique à la pensée kantienne nous permettrait de nous extraire (cf. là-dessus la conclusion : « Ce qu'a méconnu la tradition analytique », p. 341-387). 1) En premier lieu, la tradition spéculative est responsable d'une confusion épistémologique entre l'approche descriptive et l'approche évaluative de l'art, et dont la reprise par les artistes eux-mêmes aurait produit de nombreux effets pervers sur notre compréhension de l'art. Schaeffer entend par exemple dégager le fond commun de cette théorie au sein des avant-gardes picturales (et les exemples privilégiés sont ici Mondrian, Malevitch, Kandinsky) : la finalité de l'activité artistique est

la réalisation de l'essence de l'art; cette essence réside dans ses éléments autoréférentiels; paradoxalement, cette auto-référentialité de l'Art le rend capable de révéler la « réalité réelle »; l'histoire de l'Art obéit à une évolution téléologique; l'évolution artistique culmine dans une eschatologie qui opère la synthèse absolue entre la société et l'art (p. 353-354). Ce dernier point se serait rapidement écroulé, mais au moins les quatre premiers auraient persisté jusqu'aux années cinquante (p. 355). Les avant-gardes reproduisent ainsi le fond commun de la théorie spéculative de l'Art, et opèrent la même confusion entre la description et l'évaluation qui lui est sous-jacente; surtout, elles succombent au même préjugé « historiciste » d'une histoire interne de l'Art s'accomplissant au-dessus des œuvres singulières. 2) En deuxième lieu, la théorie spéculative aurait évacué la distinction entre la sphère *esthétique* et la sphère *artistique*, au profit du pôle créateur de l'Art (p. 343). Contre une telle réduction, l'actualisation du point de vue « esthétique » kantien permettrait de réaffirmer le caractère composite du domaine des objets esthétiques et des productions de l'« art ». L'analyse méta-esthétique, qui permet d'identifier le problème de la distinction entre les *faits* esthétiques et les *faits* artistiques (et éventuellement les relations complexes entre les deux), permet également de critiquer la limitation de l'Art aux arts sélectionnés comme « canoniques » depuis le XVIII^e^ siècle; elle montre que la distinction entre les arts « majeurs » et « mineurs » est à la fois inévitable et instable; elle remet finalement en cause l'opposition stricte entre les objets utilitaires et les œuvres d'art, dans la mesure où la contemplation esthétique relève d'une « attitude » spécifique plutôt que des caractéristiques internes de son objet (p. 373-375). 3) Enfin, il convient de rouvrir, contre le « puritanisme exacerbé » qui découle de la sacralisation de l'Art, la question du *plaisir* esthétique; une esthétique analytique serait dès lors en mesure de rendre compte de la logique spécifique des conduites esthétiques (p. 344). Une fois de plus, c'est une définition kantienne « *soft* » du plaisir esthétique qui est réactivée : comptera comme *plaisir esthétique* tout plaisir provoqué par une *activité représentationnelle* exercée de manière *autonome* sur un objet et visant *à se maintenir elle-même* plutôt qu'à se transcender vers un acte ou une fin différents (p. 379). Cette conception du plaisir laisse ouverte la possibilité d'actes esthétiques complexes qui mettent en œuvre une activité judicatrice et conceptuelle; tout ce qui importe, pour être fidèle à l'« esprit » de Kant, c'est que la mise en œuvre de déterminations conceptuelles ne constitue pas la motivation du plaisir lui-même; on parvient ainsi à une « conception très libérale du plaisir esthétique », dans laquelle l'attitude esthétique n'est pas incompatible avec « la richesse cognitive et herméneutique des œuvres d'art » (p. 384). C'est pourquoi elle ne saurait être le fondement d'une théorie de l'art et qu'elle se contente de dessiner « le domaine de l'expérience humaine dans lequel l'art trouve sa place » (*ibid.*).

L'ouvrage de Schaeffer laisse plusieurs questions en suspens. Sa volonté manifeste est de neutraliser les paradigmes issus de la philosophie de l'Art allemande dans le champ de l'esthétique et de la théorie de l'art contemporaines, et de se débarrasser de la contrainte de l'historicité interne de l'Art, pour faire place à deux discours : le premier – qui semble être tout ce que Schaeffer est prêt à concéder à la « philosophie » – est une *esthétique* de tendance « analytique » (au sens large); le second est une théorie descriptive *a posteriori*

des différentes formes artistiques, dont le paradigme relève de la sémiotique ou de la théorie des symboles (au sens de N. Goodman). Mais le statut de cette « esthétique » reste ambigu : par ses thèmes, elle semble appartenir au champ gravitationnel de l'« esthétique analytique » récente; par ailleurs, elle paraît ne devoir servir que de *propédeutique* à la science positive des arts. L'« esthétique » en question, qui doit « fonder » le renouveau du discours sur l'art, prend la forme d'un *retour à Kant* de plus; Kant sert ici de caution *philosophique* à la reconnaissance de la validité exclusive d'une science de l'art nominaliste *a posteriori*, opposée à l'historicisme dogmatique qui sous-tend le projet spéculatif et ses avatars. Mais l'interdit philosophique que véhicule cette nouvelle « esthétique » ne devrait pas lui faire oublier le risque qui pèse sur elle de produire à son insu un nouveau fondement « philosophique » (kantien cette fois) de la théorie de l'art et de véhiculer par la bande une conception inexplicitée de l'« art ». Surtout, elle ne devrait pas exclure d'emblée la possibilité d'une *philosophie de l'art* radicalement *a posteriori*, qui s'occuperait des problèmes soulevés par une double genèse : celle de son objet (le champ historique de l'art et de l'esthétique) et la sienne propre en tant que discours philosophique. En fait, Schaeffer lui-même reconnaît qu'il survalorise le discours spéculatif lorsqu'il lui prête la responsabilité de la sacralisation de l'Art dans le modernisme. Il se peut qu'il y ait encore de la place pour un discours philosophique entre la pure « méta-esthétique » et la théorie descriptive de l'art, car après tout, n'est-ce pas d'une telle logique que participe l'entreprise théorique de Schaeffer lui-même ?

Département de philosophie
Université de Montréal

Document généré le 11 août 2020 09:56

Philosophiques

Jean Terrasse, *De Mentor à Orphée. Essais sur les écrits pédagogiques de Rousseau*, Hurtubise HMH, Collection « Brèches », Ville LaSalle, 1992, 231 pages.

Philip Knee

Les femmes et la société nouvelle
Volume 21, numéro 2, automne 1994

URI : https://id.erudit.org/iderudit/027300ar
DOI : https://doi.org/10.7202/027300ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

Découvrir la revue

Citer ce compte rendu

Knee, P. (1994). Compte rendu de [Jean Terrasse, *De Mentor à Orphée. Essais sur les écrits pédagogiques de Rousseau*, Hurtubise HMH, Collection « Brèches », Ville LaSalle, 1992, 231 pages.] *Philosophiques*, *21* (2), 624–627. https://doi.org/10.7202/027300ar

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1994

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

Jean Terrasse, *De Mentor à Orphée. Essais sur les écrits pédagogiques de Rousseau*, Hurtubise HMH, Collection « Brèches », Ville LaSalle, 1992, 231 pages.

par Philip Knee

Dans un précédent ouvrage publié en 1977, *Rhétorique de l'essai littéraire*, Jean Terrasse proposait une série de courtes études portant sur la forme de quelques œuvres fort éloignées les unes des autres, où se succédaient par exemple un beau petit texte consacré à l'ironie dans les *Pensées* de Pascal et une analyse des *Manifestes du surréalisme*. Il met en œuvre ici le même type de lecture, mais en l'appliquant à un seul auteur, dont Terrasse est un spécialiste reconnu depuis de nombreuses années, et à un seul de ses thèmes. La pédagogie est certes un enjeu immense chez Rousseau, peut-être l'enjeu par excellence de sa pensée, mais il reste assez circonscrit en l'occurrence puisque Terrasse se limite

à l'éducation privée. Ceci lui permet de laisser de côté tous les textes politiques de Rousseau et de s'en tenir aux premiers écrits du précepteur, le *Mémoire à M. de Mably* et plus brièvement le *Projet pour l'éducation de M. de Sainte-Marie*, aux *Lettres morales* qui relèvent, en effet, d'un projet éducatif entendu au sens large, à certaines lettres de *La Nouvelle Héloïse* relatives aux méthodes pédagogiques de Saint-Preux pour Julie et de Julie et Wolmar pour leurs enfants, et bien sûr à l'*Émile*, avec son prolongement romanesque *Les Solitaires*, dont l'analyse occupe près de la moitié du volume.

Les lecteurs philosophes pourraient être déçus par ce livre, car il procède d'un parti-pris méthodologique que le titre n'indique pas clairement et que l'introduction n'énonce qu'allusivement. Or, s'il est ignoré, ce parti-pris peut être à l'origine d'un sentiment de frustration, alors qu'en fait l'ouvrage réalise fort bien les objectifs qu'il s'est assignés. Selon Terrasse, on ne peut rien comprendre à ce que nous dit Rousseau dans ces textes pédagogiques en négligeant la manière dont il le dit. L'ouvrage s'attache donc à leur forme, mais moins à l'étude du style qu'au dévoilement de leur structure rhétorique, au décodage de leurs stratégies de persuasion. La manière de dire révèle une situation humaine, et au fil des œuvres la relation de Rousseau à cette situation et sa façon de la manifester se modifient : en substance, l'impuissance du précepteur se transforme petit à petit en triomphe de l'artiste. Ce qui est en jeu c'est donc l'histoire d'une métamorphose : jouant le rôle de Mentor dans les premiers essais, Rousseau se laisse entraîner par son sujet, il esthétise de plus en plus son entreprise, au point de finir, à la fin de l'*Émile*, par prendre le rôle d'Orphée en faisant une œuvre d'imagination pure. Dans cette perspective, Terrasse suggère que Rousseau pourrait bien être « le premier représentant de la modernité, en tant qu'il a su, avant tous les autres, transformer l'impuissance en beauté, les défaillances en bonheur d'écrire. » (p. 14).

S'il n'est pas pertinent de condamner les idées de Rousseau dans le *Mémoire à M. de Mably* au nom de son expérience pédagogique désastreuse, ou encore de rejeter celles de l'*Émile* parce qu'il a abandonné ses enfants (problème que Terrasse évoque rapidement mais fort bien), c'est que les rôles de père, de pédagogue et d'amoureux sont sacrifiés par Rousseau à celui d'artiste. Or, « comme Platon l'explique dans l'*Ion*, le rhapsode qui chante une bataille en sait moins sur l'art de la guerre qu'un général d'armée; mais c'est pour cela qu'il est rhapsode. » (p. 26) Certes, Terrasse ne néglige pas complètement les idées de Rousseau sur l'éducation, telles qu'elles se manifestent par exemple dans la grande lettre de *La Nouvelle Héloïse* (5^{e} partie, III) où Julie décrit son maniement de l'autorité et où Wolmar argumente contre le sensualisme; et quelques pages sont consacrées à la pédagogie dite « négative » telle qu'elle se déploie dans les premiers livres de l'*Émile*. Mais l'essentiel est ailleurs, car Terrasse entend se distinguer de certains interprètes des œuvres pédagogiques, comme Jean Château ou Robert Derathé, qui s'en sont tenus à leur contenu philosophique. S'ils touchent à des sujets philosophiques, ces textes sont d'abord littéraires, car en définitive le principal rôle que Rousseau a sacrifié à celui d'écrivain est bien celui de philosophe.

Dans le beau chapitre consacré aux *Lettres morales*, Terrasse démêle avec finesse l'écheveau des liens entre Rousseau, Sophie d'Houdetot et son amant Saint-Lambert, où s'entrecroisent les voix du séducteur, du sage, de l'amant

malheureux. Analysant, par exemple, comment Rousseau se garde de requérir l'amour de Sophie mais s'exprime de telle sorte qu'elle se sente coupable de ne pas l'aimer, Terrasse démontre impitoyablement que « le talent littéraire de Rousseau lui dicte un chef-d'œuvre de lâcheté » (p. 82). Or il n'y a pas à proprement parler de message dans ces lettres, selon Terrasse, leur substance résidant justement dans le lien tissé entre le destinateur et le destinataire, dans les procédés grâce auxquels Rousseau s'impose comme écrivain. En s'adressant à Sophie, il ne cherche pas à disputer avec les philosophes, mais à parler à son cœur; non à lui donner des leçons, mais à lui faire sa profession de foi. Bref, c'est la critique pascalienne de la raison qui se trouve mise en jeu dans cette communication, car le langage de Rousseau trouve son fondement en lui-même non dans des preuves extérieures; le savoir communiqué est celui de la voix intérieure, et s'il est vrai ce n'est que parce que Rousseau le dit !

Dans le même sens, la question de la bonne interprétation de l'*Émile* est sans solution si on la pose indépendamment du contexte qui fait naître l'œuvre, et si on ne réfléchit pas d'abord sur la manière dont sa structure autorise le jeu des interprétations. Il s'agit moins pour Rousseau de prouver que de plaire et de frapper, et l'expérience vécue à laquelle il fait appel chez son lecteur ne devient une preuve que dans la mesure où la sympathie du lecteur a été préalablement acquise. L'espace littéraire est celui où l'auteur a toujours raison parce qu'il est à lui-même sa raison : il dit ce qu'il dit parce qu'il le sent et non pour répondre aux critères habituels de vérité. C'est pourquoi l'entreprise de Terrasse consiste à étudier non les thèses de l'*Émile*, mais sa méthode de composition, et à passer en revue les techniques rhétoriques et argumentatives de l'ouvrage (citations, analogies, syllogismes) en s'appuyant sur le *Traité de l'argumentation* de Perelman et Olbrechts-Tyteca. On voit ainsi comment Rousseau coud des fragments écrits par jets successifs, ce qui lui permet de traiter son sujet sans brider son inspiration; comment il interpelle ses lecteurs potentiels et les piège petit à petit en les sommant soit de répandre la bonne parole soit d'avouer leur mauvaise foi; comment il les manipule en tentant de leur faire croire qu'ils ont observé eux-mêmes ce qui leur a été mis sous les yeux. Dans quelques-unes des pages les plus fortes de l'ouvrage (p. 137-141), Terrasse montre de quelle manière cette rhétorique de la dissimulation combine le langage du cœur avec un certain mode de dévoilement du réel, non pour tromper le lecteur, mais pour concilier l'action du précepteur et le but véritable de l'éducation : amener l'enfant à être libre. En effet, les relations qui s'établissent entre l'enfant et le monde extérieur grâce aux interventions du maître sont les mêmes que Rousseau institue entre le lecteur et l'objet du livre. Les quatre premiers livres de l'*Émile* ont distingué le sujet et l'objet, afin de rendre cet objet discernable pour le lecteur. Puis, par le recours à la fiction à la fin de l'ouvrage, Rousseau définit un « archétype », une forme pure, plus vraie que tous les visages du réel qui n'en sont qu'une approximation grossière. Or cet archétype résulte de la fusion du sujet et de l'objet, fusion toute naturelle si l'on considère que la connaissance est intérieure et que seul le lecteur de bonne foi peut le comprendre.

Pour ceux qui veulent évaluer la justesse ou la portée de la pensée de Rousseau, ce livre ne présentera sans doute qu'un intérêt limité. Mais il n'est pas indispensable d'adhérer à la vision d'ensemble qui l'anime pour apprécier

ce qu'il accomplit. Comme lorsqu'on lit Rousseau, il convient ici de cheminer lentement, de s'attarder et de revenir en arrière, de se laisser prendre au jeu des analyses subtiles et attachantes qui sont proposées pour les goûter. Notons toutefois que le scrupule « universitaire » dont fait preuve Terrasse en accumulant au fil des pages des références à une multiplicité de commentateurs avant d'avancer ses propres hypothèses, est parfois exaspérant, d'autant plus que certaines de ces références nous ont paru franchement superflues. Mais c'est là une réserve somme toute secondaire à l'égard d'un ouvrage qui est autrement d'une grande élégance.

Faculté de philosophie
Université Laval

Document généré le 11 août 2020 09:56

Philosophiques

Christian Saint-Germain, *Écrire sur la nuit blanche : l'éthique du livre chez Emmanuel Lévinas et Edmond Jabès*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1992, 290 pages.

Pascale Quiviger

Les femmes et la société nouvelle
Volume 21, numéro 2, automne 1994

URI : https://id.erudit.org/iderudit/027301ar
DOI : https://doi.org/10.7202/027301ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

Découvrir la revue

Citer ce compte rendu

Quiviger, P. (1994). Compte rendu de [Christian Saint-Germain, *Écrire sur la nuit blanche : l'éthique du livre chez Emmanuel Lévinas et Edmond Jabès*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1992, 290 pages.] *Philosophiques*, *21* (2), 627–631. https://doi.org/10.7202/027301ar

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1994

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

Christian Saint-Germain, *Écrire sur la nuit blanche : l'éthique du livre chez Emmanuel Lévinas et Edmond Jabès*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1992, 290 pages.

par Pascale Quiviger

Christian Saint-Germain, professeur de sciences religieuses à l'Université du Québec à Montréal, nous livre ici le texte ardu de sa thèse de doctorat. Il s'agit d'une réflexion « logopériphérique », s'inscrivant dans la lignée contemporaine du renoncement à l'unité d'une conscience maîtresse d'elle-même, tributaire de la perte du fondement qui renvoie ce qui reste du sujet à la finitude et le condamne au nomadisme.

La thèse que veut soutenir l'A. se base sur deux postulats : d'une part, le rapport avec l'altérité de l'Autre et l'écriture sont liés par une même absence et par une même recherche de ce qui s'absente; d'autre part, « l'écriture de l'éthique a pour tâche l'élaboration d'une éthique de l'écriture » (p. xx). Lévinas et Jabès sont pris à témoin d'une telle recherche, à travers et par le livre, de ce qui se dérobe à la présence : recherche du Livre premier chez Jabès, recherche de l'Autre chez Lévinas. Plus globalement, la « judaïté » ellemême tient lieu de « modèle de déportation de lecture » (p. xxiii), déportation géographique d'un peuple nomade, et liaison essentielle au Livre, Livre de la Loi du Tout-Autre. Pour Lévinas, comme pour Jabès, comme pour le juif, le délogement du Même ne serait soutenu que par un rapport au livre dans lequel l'écriture congédie toute ontologie pour renvoyer à un fond sans fond.

Il ne s'agit pas uniquement de maintenir que le livre est affrontement du plus difficile, « geste d'appartenance à tout ce qui transite » (p. xxx), mais bien que par le livre, *et seulement par lui*, s'effectue la sortie du Même et s'inaugure le rapport d'altérité : « L'éthique commence au moment où la différence d'autrui,

mise en question, intrigue par l'écriture le moi » (p. 163). Cette thèse, qui se veut donc proprement éthique, se situe, par rapport aux théories contemporaines, dans un refus conjoint de toute éthique circonstancielle (trop empirique) et de toute pensée de l'être (trop éthérée); elle se propose plutôt de montrer comment l'écriture fait surgir les problèmes éthiques et comment les problèmes éthiques se ramènent, en dernière instance, au problème de l'écriture. Ainsi, « il importe de montrer que dans la modernité, seul le livre peut, à travers l'humilité d'un rapport de lecture, remettre en perspective un lien éthique à autrui » (p. XI). Seule la question du livre constitue une remise en question de l'autonomie de la conscience. Seule la lecture est « ouverture préalable à l'ouverture à autrui » (p. 25), dans la mesure où elle révèle que l'Autre habite toujours-déjà le même.

Le trajet emprunté par l'A. passe d'abord par l'œuvre de Jabès (quatre premiers chapitres), chez qui il tente de mettre en évidence l'irréductible distance entre le Livre de Dieu et le livre de l'homme, distance par laquelle l'homme se voit rendu à une liberté qui est aussi douloureuse séparation. Dans le livre se répète sans cesse cette rupture d'avec l'origine, l'entrée dans la nuit qui sauve de la nuit, la vertigineuse rencontre du vide, l'emprunt d'un nom toujours endetté en regard du Nom, la perte d'une identité propre, d'une filiation, le retard constitutif de la conscience, le renoncement à l'apaisement du désir, à l'accès au visage de Dieu, au visage de l'autre, à la connaissance de la Loi. Le livre jabésien donne Dieu pour le prototype de la disparition, voire de la mort : dans l'impossibilité où se trouve l'homme de voir le visage de Dieu et de le représenter, se révèle l'impossibilité pour l'homme de connaître son propre visage. L'espace d'écriture, entre-deux du Livre et du livre, ne peut qu'être lieu où se défait l'écriture à mesure qu'elle se fait, lieu de biffure, de rature, de dé-nomination. Le livre ne se peut que comme passage, attente, mouvement, incantation. Le rapport du livre au Livre et le rapport du moi à Autrui, comme « renoncement à l'autorité de la parole pleine » (p. 52), mettent profondément en question la pensée elle-même et s'attirent les foudres de la philosophie.

L'A. ne manque pas ici de développer plusieurs thèmes d'ordre psychanalytique : question de la différence sexuelle, tentative de surpasser le père, d'échapper au corps omniprésent de la mère, de découvrir le sens et l'origine de son nom (non), symbolique de la coupure, fantasme originaire de s'affranchir de la Loi et du Livre qui devient surmoi exacerbé. Écrire serait ainsi un effort identitaire, l'élaboration d'une question au sujet de soi-même, question supposément non narcissique (p. 57) dans la mesure où elle aboutit inévitablement sur l'Autre que soi. Seule l'écriture se ferait à la fois recherche obstinée du premier objet de désir et mise au jour de l'absence de cet objet; seul l'écrivain serait à même d'assumer l'absence que toute autre activité ne vise qu'à dissimuler.

Avant de passer à l'étude des textes lévinassiens, l'A. s'attarde à une définition approximative du point de rencontre entre « l'éthique de l'écriture » chez Jabès et l'« écriture de l'éthique » chez Lévinas, en présentant ce point comme « un même point d'horreur » (p. 164), une même obsession, un même « déchirement de la conscience » (p. 162), bien que ni ce point, ni cette obsession, ni ce déchirement ne se donnent dans les faits un même objet, ce qui concerne le Livre chez Jabès concernant l'Autre chez Lévinas.

Les trois derniers chapitres sont donc consacrés à l'étude de Lévinas. L'auteur met en relief certaines des ambiguïtés du discours lévinassien : un sujet qui n'est pas un sujet, une passivité qui ne s'oppose pas à l'activité, une maternité au-delà des genres. Il montre comment le parcours lévinassien tend vers la corporéité (occasion de poser à nouveau la question de la différence sexuelle, cette fois mise en rapport avec la symbolique de la circoncision). Il insiste sur le débordement de la philosophie que provoque Lévinas à même le discours philosophique, disant en langue grecque ce qui excède la sagesse grecque.

Dans le dernier chapitre, l'A. s'attarde assez longuement sur la métaphore du féminin développée par Lévinas et il en montre bien l'équivocité. Il distingue à cet effet la métaphore très positive de la maternité, qui signifie la dénucléation de la subjectivité, de celle, plutôt péjorative, de la féminité, en tant que possibilité du mensonge, de l'ombre, de l'impudeur et de l'impureté. L'A. tente de discerner ce qu'un tel traitement du féminin doit à la tradition juive et à la tradition romanesque tout en tentant d'appliquer au discours de Lévinas lui-même les catégories qu'il déploie. L'écriture lévinassienne serait féminine, dans la mesure où elle met à nu la conscience, dans la mesure également où elle ouvre une blessure irrefermable et se tient en retrait, dans l'ombre d'une équivoque indissoluble.

En traitant de la métaphore du féminin, l'A. s'attaque certainement à l'une des parties les moins résolues de l'œuvre lévinassienne. Si son analyse ouvre de nouvelles pistes de lectures et pose de bonnes questions, on ne saurait pourtant considérer qu'il éclaire la situation, son discours faisant fi de l'ordre chronologique des textes sur lesquels il s'appuie et passant sans avertir du propre au figuré (de la femme à la métaphore de la femme, en passant par l'application de cette métaphore au texte lévinassien), donnant lieu à une confusion qui ne peut manquer de mettre mal à l'aise toute ... lectrice.

Par ailleurs, derrière l'ensemble de cette analyse du texte lévinassien se tient comme en attente l'hypothèse de fond de l'A. qui veut que l'écriture constitue, pour Lévinas, « une préoccupation majeure », sinon la principale préoccupation. L'altérité dont traite Lévinas exige une rupture du texte et de la thématisation, un discours obsessif, répétitif, métaphorique qui, selon l'A., ne peut que fondre le contenu au contenant et faire ainsi du discours habité par l'Autre une altérité fondamentale du discours lui-même : ainsi, « seul le livre soutiendrait [...] un accès à autrui vécu comme différent » (p. 175). S'il est évident que le style de Lévinas ne peut être que profondément tributaire de l'ébranlement de la conscience dont il fait état, si sa volonté d'esquisser, à même le tissu du texte philosophique, ce qui ne peut que déchirer le texte, l'identification de la préoccupation pour l'Autre et de la préoccupation pour l'écriture ne me semble permise que par un flottement terminologique à demi sophistique. Plus encore, l'hypothèse d'une primauté de la question de l'écriture chez Lévinas me semble infidèle non seulement au texte lévinassien lui-même, mais encore à l'éthique dont il se réclame. Lévinas, par exemple dans *Totalité et infini*, insiste longuement sur la préséance du langage oral par rapport au langage écrit, la possibilité et l'essentiel du langage résidant dans l'adresse à un interlocuteur et dans la *réponse* à son appel, bien plus que dans le discours livresque. De la même manière, l'excellence qu'accorde Lévinas dans son œuvre

tardive à tout texte qui se laisse habiter d'un souffle prophétique, se tenant en cela dans le sillage de la Bible, n'en renvoie pas moins à l'éthique interhumaine comme à sa revendication fondamentale et non son dérivé.

La trajectoire de Lévinas tend à mon avis vers la corporéité précisément pour qu'on n'oublie pas que c'est un autre de chair et de sang qui commande et appelle la subjectivité, que c'est du pain qu'il demande et que c'est de la mort dont il faut le garder. De même, c'est à partir de sa jouissance dans un monde économique que la subjectivité ouvre la porte de sa demeure (*Totalité et infini*), c'est dans son corps qu'elle se trouve affectée par autrui (*Autrement qu'être*); « Un corps animé ou une identité incarnée est la signifiance de cette non-indifférence » (*Autrement qu'être*, p. 114). En aucun cas l'éthique lévinassienne ne se détourne de cette chair et de ce sang pour se préoccuper d'une vague éthique de l'écriture, absorbée par la lettre ou dévoyée dans le symbolisme psychanalytique (par rapport auquel, d'ailleurs, Lévinas n'a jamais relâché sa méfiance). Autrui n'est « rapport au livre » (p. 23) que dans la mesure où le Livre, la Bible, renvoie les hommes à la solidarité. Car l'Autre ne se trouve pas d'abord dans la lettre : il est face à moi, et dans ce face-à-face réside la vocation la plus difficile de l'humanité. Les formules de Lévinas sont sans équivoque, par exemple : « Une relation avec le Transcendant [...] est une relation sociale » (*Totalité et infini*, p. 76); « Autrui m'importe dans toute sa misère matérielle » (*Emmanuel Lévinas, Qui êtes-vous ?*, p. 99).

De surcroît, il semble que pour l'A., la subjectivité ne rencontre l'altérité dans l'écriture qu'au cours d'une recherche de sa propre origine et que, dans cette rencontre, il faille sauver le moi plus que l'autre : par exemple, « toute pensée, quelle qu'elle soit, s'oriente dans l'écriture comme un prodigieux effort pour s'accrocher à autrui, pour s'y aggripper et se tenir au-dessus du gouffre » (p. xxvi). Il m'apparaît au contraire que toute l'éthique lévinassienne se situe en marge d'une telle quête subjective dont l'autre rompt la légitimité. Autrui ne me renvoie à mon unicité qu'en tant qu'il m'assigne à « une responsabilité totale, qui répond de tous les autres et de tout chez les autres, même de leur responsabilité » (*Éthique et infini*, p. 95).

En somme, la thèse de l'A., si elle est en soi intéressante et assez originale, aurait ainsi gagné à se fonder sur elle-même plutôt que sur une œuvre qui lui soit rébarbative.

Par ailleurs, ce troisième auteur qui point, comme un spectre, derrière Jabès et Lévinas, ce troisième obsédé, le juif qui sanctionne le rapport essentiel à la Loi et à l'errance, m'apparaît ici trop hâtivement pris à témoin de la primauté du « geste d'écriture ». Prétendre que « la judaïté est inséparable de l'acte d'écrire » (p. 83) et qu'« être juif » constitue le « sort commun imparti à l'écrivain » (p. 133), m'apparaît téméraire et, peut-être même, indiscret à l'égard du judaïsme. N'est pas juif qui veut. L'identification de l'écrivain au juif n'est rendue possible qu'au prix (très élevé) d'une réduction de la « judaïté » à la pauvreté d'un concept ou d'une métaphore aisément manipulable.

Une conceptualisation semblable se retrouve d'ailleurs à bien des plans dans cet ouvrage, le plus souvent empruntée à d'autres auteurs et dépourvue de sens explicite : le Livre, l'Absence, la Loi, le désir, la mort, le Nom, l'écrivain, Dieu, autant de « personnages » mis en scène dans un texte vague, torturé, difficile, truffé de citations et hachuré de notes. S'il est légitime et même

nécessaire que le style se plie au propos, l'A. surestime de toute évidence la patience du lecteur en donnant dans un hermétisme à la limite du pédantisme, derrière lequel on ne peut s'empêcher de soupçonner un élément inavoué, inavouable, mais lequel ? Absence de contenu ou de franchise, complaisance ludique dans l'érudition ? Ou, peut-être, comme il en mentionne lui-même la possibilité, désir propre à l'écrivain de semer le lecteur : « Écrire serait-il souhait inavouable que la lettre résiste, que ce qui s'écrit pour l'Autre ne soit jamais lu en totalité, discrétion, passion de ce qui ne peut se passer qu'à l'insu du lecteur [...] » (p. 66) ?

Finalement, il faut bien le dire, le discours sur l'absence de fond du discours, discours lassant de la lassitude, devient ici fort irritant : l'hégémonie du « geste d'écriture », l'interminable ressassement du malheur et du vide, en repliant la lettre sur elle-même, lui ôtent toute la possible fécondité d'un rapport avec ce qui n'est pas elle et courent le risque combien néfaste d'encourager, sous des dehors d'altérité, de lucidité et de condamnation des idoles, la figure mythique de l'écrivain comme unique lieu de rencontre avec l'Innommable et condition de possibilité de l'émergence d'une véritable éthique interhumaine. Au détriment de ce qui se trouve en dehors du livre.

Département de philosophie
Université de Montréal

Document généré le 11 août 2020 09:56

Philosophiques

Gilbert Hottois, *Penser la logique. Une introduction technique, théorique et philosophique à la logique formelle*, Bruxelles, De Boeck-Wesmael s.a. (c1989), 2e tirage 1990, vii-273 pages.

François Tournier

Les femmes et la société nouvelle
Volume 21, numéro 2, automne 1994

URI : https://id.erudit.org/iderudit/027302ar
DOI : https://doi.org/10.7202/027302ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

Découvrir la revue

Citer ce compte rendu

Tournier, F. (1994). Compte rendu de [Gilbert Hottois, *Penser la logique. Une introduction technique, théorique et philosophique à la logique formelle*, Bruxelles, De Boeck-Wesmael s.a. (c1989), 2e tirage 1990, vii-273 pages.] *Philosophiques*, *21* (2), 631–636. https://doi.org/10.7202/027302ar

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1994

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

Gilbert Hottois, *Penser la logique. Une introduction technique, théorique et philosophique à la logique formelle*, Bruxelles, De Bœck-Wesmael s.a. (c1989), 2e tirage 1990, VII-273 pages.

par François Tournier

Le livre se présente comme une « introduction » à la logique formelle et à la philosophie du langage. Il s'adresse « [...] aux étudiants engagés dans un premier cycle universitaire ou éventuellement un second cycle [...] » en philosophie, en lettres et en sciences humaines, aux « [...] linguistes, informaticiens, scientifiques qui ont envie de savoir ce qu'est la logique ou qui sont intéressés par le langage [...] » et aux hommes cultivés en général. L'auteur (désormais *A.*) prend même le soin de bien indiquer ceux à qui son livre ne s'adresse pas : à celui qui est « [...] fort en mathématique [...] », au « [...] lecteur "pointu" familier des "hard et soft-wares" de notre environnement technologique [...] » et celui qui a « [...] fait au préalable [...] » de la logique formelle ou de la philosophie du langage. Pour un manuel d'introduction, cet ouvrage est pour le moins très peu documenté et ne comporte pas comme tel de bibliographie. L'*A.* réfère plutôt le lecteur, ici et là, aux quelques ouvrages classiques en logique qui lui ont servi

de sources et dont son propre livre reformule certaines parties en d'autres mots. On n'y trouve pas non plus d'innovation pédagogique car l'*A.* s'est même épargné la tâche fastidieuse d'élaborer les nombreux exercices pratiques et les multiples illustrations techniques qui incombe habituellement à celui qui se lance dans une telle entreprise pédagogique. À tout cela, il y a, semble-t-il, une très bonne raison. L'*A.* ne voudrait pas faire du lecteur un habile manipulateur de langages formels, mais bien l'inviter à « réfléchir » sur notre « société technologique » dont la logique formelle et sa philosophie du langage sous-jacente constituent, semble-t-il, un rouage fonctionnel important. Le genre de connaissance sur la logique et sur la philosophie du langage que le lecteur est susceptible d'y acquérir se trouve en quelque sorte schématisée dans une section ajoutée en fin de volume (p. 253-273) qui combine un glossaire et un index.

L'aperçu de l'histoire de la logique qui nous est livré dans le premier chapitre (p. 3-18) est si schématique et incomplet qu'il aurait probablement été préférable de tout simplement référer le lecteur à sa source principale. Le second chapitre (p. 19-36), qui entend initier aux rudiments de base de la logique aristotélicienne, illustre assez bien le procédé d'exposition adopté par l'*A.* qui vise à éviter au lecteur les détails techniques susceptibles de le rebuter. À l'exception des inférences immédiates rassemblées sous la forme du « carré logique » et des conversions de propositions dont les principes sont clairement explcités, le reste de l'exposé sur la théorie du syllogisme qui présente seulement 3 des 64 combinaisons possibles de figures et de modes, ne fournit pas l'information nécessaire pour que le lecteur puisse les reconstruire par lui-même, ni même comprendre pourquoi seulement quelques-unes d'entre elles sont valides. D'ailleurs, l'intérêt de l'*A.* est tout autre et clairement exprimé dans le titre de la dernière section : « *la Modernité de la logique aristotélicienne* ». Mises à part les ressemblances générales qui servent habituellement à distinguer la logique des autres secteurs du savoir, la thèse historique de l'*A.*, qui fait d'Aristote le précurseur direct de la logique moderne « axiomatique » et « formelle », s'appuie sur deux arguments : 1. le Stagirite considérait les syllogismes parfaits comme des « axiomes » indémontrables; et 2. il remplaçait dans ses formulations logiques, les « phrases concrètes » par des lettres et des schémas d'inférence. Ce penchant pour l'aristotélisme qui identifie les lois logiques aux lois de la pensée, se retrouve jusque dans la conception que se fait l'*A.* de la logique formelle : ce serait une activité intellectuelle qui montre que « [...] l'esprit humain est capable de thématiser sa propre opérativité, c'est-à-dire les formes selon lesquelles il travaille [...] » (p. 92). Ce sont en fait des demi-vérités qui traduisent bien la nature partisane de la conception de la logique formelle qu'il entend inculquer à son lecteur. En effet, pour Aristote, si ces syllogismes sont « indémontrables », c'est qu'ils n'ont nul besoin d'être démontrés : ils sont *intuitivement* auto-évidents – d'où son recours constant à des exemples intuitifs patents pour les justifier. C'est pourquoi il n'y a pas de place dans la logique traditionnelle pour cette partie importante de la logique contemporaine appelée « métalogique ». Or, c'est bien plus cette absence de lien direct avec l'intuition et le sens commun rendant une métalogique nécessaire qui confère à la logique moderne son caractère « formel » et

« axiomatique » que le simple procédé d'écriture consistant à utiliser des lettres et des schémas comme des abréviations pour des « phrases concrètes ».

Le chapitre trois (p. 38-110) se divise en deux parties. La seconde, qui présente le calcul des prédicats, est si rudimentaire et partielle que le lecteur qui en aurait acquis la maîtrise serait bien incapable de résoudre les exercices élémentaires qu'on retrouve habituellement dans le manuel standard d'introduction à la logique formelle. La première partie sur le calcul des propositions est beaucoup plus détaillée et expose son alphabet et sa syntaxe, l'interdéfinissabilité et la réduction des opérateurs logiques, quelques lois logiques fondamentales et les systèmes axiomatiques avec leurs propriétés formelles (effectivité, complétude, consistance, indépendance) auxquelles il ajoute l'interprétabilité – en effet, l'*A.* voit d'un très mauvais œil les constructions formelles sans souci interprétatif et sans rapport avec l'intuition ou le langage ordinaire. Encore une fois, l'intérêt de l'*A.* n'est pas tant pour l'apprentissage de la logique formelle que pour la défense de certaines thèses philosophiques fort discutables.

L'*A.* tient absolument à opposer la « réflexion » et la « pensée » au « calcul » et à la « manipulation de symboles ». C'est, pour lui, une dichotomie fondamentale qui lui permet de dénoncer le caractère « mécaniciste » du calcul des propositions et des prédicats : « [l]'idéal d'un langage et d'un système logiques est d'être effectif, c'est-à-dire, une somme, praticable par une machine [...] » (p. 80). L'*A.* a beau jeu ensuite, pour appuyer sa dénonciation, de présenter au lecteur uniquement des procédures de décision « mécaniques » comme la table de vérité, les formes normales (disjonctive et conjonctive), l'analyse quinienne de la vérité, la méthode des arbres de consistance (avec une seule illustration d'ailleurs incomplète) et la méthode de Copi (pour le calcul des prédicats). Heureusement pour nous, l'*A.* est prêt à reconnaître que « [...] l'invention d'une démonstration n'est pas une démarche totalement mécanique [...] » (p. 80). En conséquence, il livre encore une fois au lecteur des demi-vérités pusiqu'il suffit d'utiliser des méthodes de démonstration, comme la méthode de déduction naturelle, pour relativiser automatiquement ses affirmations trop catégoriques. Si l'objectif de l'*A.* est véritablement d'initier le lecteur à la logique formelle sans le transformer en « machine » à calculer, ne serait-il pas plus simple de l'initier à l'aide de la méthode de déduction naturelle que de n'en glisser aucun mot et d'échafauder à la place un « homme de paille » à coup de demi-vérités afin de le démolir plus facilement par la suite ?

Une autre idée chère à l'*A.* est que ces calculs logiques classiques reposent, en dernière instance, non pas sur une notion logique mais bien sur une conception philosophique de la vérité dénoncée par Heidegger dans *Sein und Zeit* à savoir la théorie de la « vérité-correspondance » qui pose une adéquation entre, d'une part, la proposition vraie et ses constituantes, et, d'autre part, la réalité extralinguistique qu'elles désignent. « Soulignons [écrit l'*A.*] qu'en dernière analyse, la vérité ou la fausseté de ces propositions dépend de la *vérification empirique* : en effet, c'est la confrontation avec la réalité qui tranche la vérité ou la fausseté des propositions atomiques. » (p. 85). De ce fait, selon l'*A.*, « [...] du non-logique (l'empirique) interfère dans la logique. » (p. 93). C'est à une véritable « psychanalyse » que se livre ici l'*A.* car, de son propre aveu, « [c]'est

là une question philosophique que le logicien laisse en général dans le vague [...] » (p. 39) et une « [...] conception généralement admise par la logique d'une façon implicite et donc non-critique [..] » (p. 144). Bien plus que simplement implicite, cette conception est plutôt « inconsciente » puisque l'*A.* dévoile dans la seconde partie de son ouvrage une véritable « résistance » à son interprétation des symptômes, c'est-à-dire une tendance explicite à la « déférentialisation » dans les philosophies du langage dites « sous-jacentes » à la logique contemporaine. De toute évidence, l'*A.* ne semble pas avoir saisi la notion logique de vérité qui en fait la propriété « formelle » d'une proposition, c'est-à-dire une valeur de vérité logiquement possible selon une combinatoire énumérant toutes les possibilités et où la correspondance à une réalité extralinguistique est laissée complètement indéterminée – à l'exception peut-être des exemples intuitifs formulés dans le langage ordinaire et utilisés comme un moyen heuristique pour faciliter l'apprentissage. Le logicien moderne parle du langage et non du monde.

Le chapitre 4 (p. 111-142) qui présente les logiques non-classiques en mettant l'accent presque exclusivement sur la logique déontique de von Wright (p. 123-142) – sans que l'on sache trop pourquoi puisqu'elle n'illustre pas particulièrement sa thèse philosophique – sert en même temps de tremplin à l'*A.* pour déployer les conséquences de son idée qu'une conception philosophique « inconsciente » de la vérité hante les logiciens contemporains. C.I. Lewis en proposant sa notion d'« implication stricte » qui allait donner le coup d'envoi au développement des logiques non-classiques, de même que Russell, Tarski, Lukasiewicz, Carnap et tous ceux qui l'ont pris au sérieux, seraient victimes d'une confusion élémentaire que seul notre *A.*, qui ne possède aucune compétence reconnue en logique, aurait heureusement débusquée. Comme un véritable « refoulement » manqué d'une idée qui, « inconsciente », continue à hanter la vie psychique d'un individu sans qu'il ne le sache, de même une confusion entre la proposition conditionnelle (contingente) et l'implication (tautologique) serait à l'origine d'un véritable « phantasme » logique, celui de l'« implication matérielle » : « [m]alheureusement dans la littérature, trop souvent "conditionnel" et "implication" sont confondus et c'est ainsi que l'on parle abusivement d'"implication matérielle". » (p. 119). Tout comme le désir inconscient parvient à déjouer le refoulement en se « déguisant », de même le fait de réécrire une inférence implicative sous le « déguisement » d'une proposition conditionnelle (toujours vraie) permet à la confusion de tromper la vigilance des logiciens. Ceux-ci confondent alors les niveaux linguistique (où la notion de « vérité-correspondance » s'applique) et métalinguistique (où elle ne s'applique pas) : « [il] y a à propos des tautologies une sorte de confusion du vrai et du valide. » (p. 89). Mais heureusement pour nous, l'*A.* a déjà trouvé la solution au problème : il faut désormais considérer les tautologies réécrites sous la forme de proposition comme des « pseudo-propositions ». Nous le pourrons si nous acceptons consciemment la suggestion de ce « psychanalyste » de la logique moderne et admettons que la conception philosophique de « vérité-correspondance » est réellement à la base des calculs logiques classiques. Ainsi, « [...] la notion de *proposition* acquiert un contour net et satisfaisant : un énoncé susceptible d'être vrai *ou* faux, pourvu

de contenu et empiriquement vérifiable. » (p. 90). Les tautologies qui ne respectent pas ces conditions ne pourraient donc plus être reformulées sous la forme de proposition. Du même coup s'évanouirait complètement le paradoxe de l'« implication matérielle » : « p > (q > p) » ne signifierait plus qu'une proposition est impliquée par n'importe quelle autre mais bien que si la prémisse « p » est vraie alors la conclusion « (q > p) » l'est nécessairement. En effet, la conclusion de cette inférence ne pourrait être fausse que si la prémisse l'est et celle-ci est supposée vraie par hypothèse (p. 102). Toute brillante que puisse paraître cette « psychanalyse », il n'en demeure pas moins qu'elle omet un léger détail qui n'est pas sans une certaine importance, à savoir, que le logicien contemporain ne parle ni des lois de la pensée, ni des lois du monde mais exclusivement du langage. À ce titre donc, n'importe quelle proposition logique est « métalinguistique » de sorte que, selon le critère proposé, il nous faudrait également considérer la proposition conditionnelle (contingente) comme une « pseudo-proposition ». Nous ne pouvons donc rien régler de cette façon, même en supposant que la confusion est bien réelle.

La seconde partie (p. 143-252), qui entend initier le lecteur à la philosophie du langage, se concentre exclusivement (on comprend maintenant pourquoi) sur des théories de la référence, en l'occurrence celles de Wittgenstein, Russell, Frege, Quine, Barcan-Marcus et Strawson. L'objectif principal de l'*A.* est ici de faire prendre conscience au lecteur des « [...] principaux présupposés philosophiques de la logique classique [...] » (p. 144). Le traitement accordé à chacun de ces philosophes du langage demeure assez inégal. Sans que l'on sache trop pourquoi, c'est le *Tractatus* de Wittgenstein qui occupe la place centrale (p. 145-207). De Russell, le lecteur a droit à la théorie des types et à celle des descriptions; quant à Frege, Quine et Barcan-Marcus, le lecteur a droit, pour chacun, à un texte classique. C'est une base bien mince pour le niveau de généralité des remarques critiques qui suivront. Ce n'est pas tant que son analyse ne soit pas fidèle à la lettre des théories présentées, mais elle est complètement hors contexte : celui de l'*A.* est ontologique et celui de ces textes est « méta-ontologique ». Afin de prouver son point, l'*A.* vroudrait faire dire aux textes ce qu'ils ne disent pas vraiment et qu'il infère. Ainsi, le *Tractatus* serait en fait une tentative (inconsciente, bien sûr) pour réduire la « Raison » « [...] à la rigueur et à la totalité logiques [...] », comme le sont également, par ailleurs, mais d'une façon « a-philosophique », les technologies de toute sorte et les « machines logico-linguistiques ». Wittgenstein tenterait de camoufler son véritable « désir inconscient » derrière sa théorie picturale de la signification dont la formulation nécessairement métaphorique et analogique traduit bien l'aporie de son entreprise, ainsi que celle de la logique formelle tout entière : « [...] c'est bien une carence fondamentale du sens propre que le sens figuré semble ici invité à combler [...] » (p. 160). Wittgenstein verserait donc dans ce que l'*A.* appelle l'« opérationalisme » et qui représente « [...] une composante essentielle de notre civilisation technicienne caractérisée par le passage de l'ontologie au technologique, passage dans lequel le projet de logique mathématique a joué un rôle important. » (p. 166).

La théorie des types de Russell est, aux yeux de l'*A.*, une réussite technique mais un échec philosophique. En faisant appel à une hiérarchie potentiellement infinie de métalangages, Russell voudrait (inconsciemment,

bien sûr) « [...] remplacer le langage naturel référentiel et autoréférentiel par une hiérarchie de langues et de métalangues technologiquement distinctes d'où l'autoréférence et ses conséquences [...] seraient bannies. » (p. 189). Or, il se trouve que, pour l'*A.*, cela revient ni plus ni moins qu'à vouloir éliminer le sujet humain du discours car « [...] la spécificité du langage humain réside précisément dans la réflexibilité et l'autoréférence [...] » (p. 189). Ce qui permet à l'*A.* de généraliser et d'affirmer que « [...] la philosophie de la logique classique invite [...] à identifier la subjectivité [...] à la structure combinatoire logique du langage. » (p. 198). Les théories de Frege, de Quine et de Barcan-Marcus n'ont rien à envier à celles de Wittgenstein et de Russell : elles sont tout autant l'expression d'une tendance « [...] à diminuer d'une façon drastique la virulence ontologique du langage, allant presque jusqu'à la nier complètement [...] » et s'inscrivent dans un « [...] mouvement beaucoup plus vaste, diffus et multiforme de déférentialisation de la signification et du discours [...] » (p. 222-3). Seul Strawson, semble-t-il, aurait échappé à cette vague « anti-ontologique ». Quoi que l'on pense de cette envolée lyrique, elle repose néanmoins sur une confusion entre une « présupposition » et une « application ». En effet, ce ne sont pas ces philosophies du langage qui sont sous-jacentes à la logique contemporaine mais, bien au contraire, la logique contemporaine qui est sous-jacente à ces philosophies du langage.

Faculté de philosophie
Université Laval

Document généré le 11 août 2020 09:57

Philosophiques

Jacques G. Ruelland, *De l'épistémologie à la politique. La philosophie de l'histoire de K. R. Popper*, Paris, P.U.F. (Coll. « Philosophie d'aujourd'hui »), 1991, 248 pages.

François Tournier

Les femmes et la société nouvelle
Volume 21, numéro 2, automne 1994

URI : https://id.erudit.org/iderudit/027303ar
DOI : https://doi.org/10.7202/027303ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

Découvrir la revue

Citer ce compte rendu

Tournier, F. (1994). Compte rendu de [Jacques G. Ruelland, *De l'épistémologie à la politique. La philosophie de l'histoire de K. R. Popper*, Paris, P.U.F. (Coll. « Philosophie d'aujourd'hui »), 1991, 248 pages.] *Philosophiques*, *21* (2), 636–640. https://doi.org/10.7202/027303ar

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1994

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

Jacques G. Ruelland, *De l'épistémologie à la politique. La philosophie de l'histoire de K. R. Popper*, Paris, P.U.F. (Coll. « Philosophie d'aujourd'hui »), 1991, 248 pages.

par François Tournier

La recherche poussée que Jacques Ruelland mène dans ce livre est clairement structurée, bien documentée et concerne un aspect longtemps ignoré de la pensée de K. R. Popper, à savoir, sa philosophie des sciences sociales. L'analyse le plus souvent rivée aux textes du célèbre épistémologue, s'en détache quelques fois pour introduire des réflexions plus personnelles sous la forme de courts commentaires ou pour relater quelques-unes des controverses que les thèses poppériennes ont soulevées. L'ouvrage vient combler un certain vide dans la littérature d'expression française et, à ce titre, sa publication dans cette collection prestigieuse doit être saluée.

En ajoutant en fin de volume (p. 207-228) une section complète intitulée « Remarques explicatives » et visant essentiellement à apporter des précisions

terminologiques minutieuses, l'*A.* fait montre d'un souci qui n'est pas sans détonner avec le choix de son sous-titre : « la Philosophie de l'histoire de K. R. Popper ». L'expression « philosophie de l'histoire » est maintenant couramment utilisée pour désigner les spéculations philosophiques sur le cours des événements historiques, alors qu'on appelle plutôt « philosophie critique de l'histoire » ou mieux « épistémologie de l'histoire », le genre de recherche sur le statut de scientificité de l'histoire auquel se rattache la réflexion poppérienne et dont traite le présent livre. De même, il y a un étrange contraste entre le soin apporté par l'*A.* à la traduction de l'expression anglaise « *to falsify* » par « réfuter » plutôt que « falsifier » (remarque 5, p. 212) et la confusion terminologique qu'il introduit dans le passage où cette remarque prend place : « [il] [Popper] tente d'abord de réfuter (remarque 5) l'idée selon laquelle l'histoire a un sens » (p. 34). Pour « réfuter » cette idée, il faudrait la contredire (elle ou ses conséquences) à l'aide d'énoncés de base et la thèse défendue par l'*A.* dans ce livre suppose au contraire que les hypothèses sur le sens de l'histoire sont métaphysiques et ne peuvent donc être contredites par de tels énoncés. Enfin, l'opposition farouche de Popper à toute forme de confirmationalisme étant bien connue, il est étonnant de ne retrouver aucune remarque justificative sur l'usage que fait l'*A.* du terme « confirmation » plutôt que « corroboration » pour référer au fait qu'une hypothèse a subi avec succès un test de réfutation.

Sa stratégie de recherche, qui consiste à demeurer littéralement collé aux textes, place l'*A.* dans une situation délicate car Popper reconnaît lui-même maintenant que *Misère de l'historicisme* (désormais *MH*) a été mal conçu et peut facilement porter à confusion. À suivre le texte de trop près, on risque fort de simplement reproduire sans discernement les mêmes confusions. Il y a d'abord l'imprécision sémantique du terme « historicisme » que plusieurs ont associé à tort aux grandes philosophies de l'histoire faisant ainsi du livre de Popper un traité d'épistémologie de l'histoire et une critique radicale de la possibilité même d'une « science historique ». C'est malheureusement vers cette interprétation que penche l'*A.* comme le montre sa remarque explicative 2 (p. 208-9) sur les grandes philosophies de l'histoire, la structure argumentative de son ouvrage qui fait de *la Société ouverte et ses ennemis* (désormais *SOE*) une illustration des thèses développées dans *MH* et enfin, sa troisième partie au complet imprécisément intitulée (selon ce que nous disions) : « la Philosophie poppérienne de l'histoire » (p. 183-206). Popper s'est inspiré de l'expression « *dialectical historicism* » forgée pour le matérialisme historique par J. F. Hecker et bien que le marxisme soit également une « philosophie de l'histoire », ce qui le caractérise en propre est d'être une *Science sociale* globalisante fondée sur l'histoire. C'est cet aspect du marxisme bien plus que le genre historique qu'on peut retrouver à l'œuvre dans *la Cité de Dieu* de Saint-Augustin et dans la théorie providentialiste de l'histoire, que Popper entend appeler « historicisme ». Dans cette perspective, *MH* apparaît plutôt comme un traité d'épistémologie des sciences sociales où le seul intérêt de Popper pour l'histoire est de montrer qu'elle ne peut leur servir de fondement. En insistant ainsi exclusivement sur les aspects épistémologiquement négatifs de l'histoire dans ses rapports aux sciences sociales (théoriques), on comprendra aisément que plusieurs y ont vu une condamnation pure et simple de toute forme de « science historique ».

Malgré cette confusion importante (sur laquelle nous reviendrons), l'*A.* réussit (et c'est tout à son honneur) à extraire avec exactitude l'essentiel du message poppérien qui concerne le rapport des normes et des faits dans les sciences sociales. La Science sociale globalisante fondée sur l'histoire est incapable de distinguer l'économie de la politique ou de la sociologie et celles-ci de l'éthique ou de la justice sociale. Les normes et les faits s'y trouvent donc entremêlés de telle façon que la méthodologie scientifique y est rendue inapplicable. La technologie sociale opportuniste de Popper n'est rien d'autre qu'une science sociale « positive » distincte de toute considération « normative » – selon la distinction célèbre chez les économistes entre les économies « positive » et « normative ». Le scientifique est, à ses yeux, un chercheur et non un décideur ou un moraliste. Confondre les deux ordres de question éloignerait automatiquement la science de la recherche pure de la « vérité ».

L'argument principal de l'*A.* suppose que les critiques poppériennes du darwinisme, du marxisme et du platonisme sont des exemples particuliers de sa critique de l'historicisme et que, de ce fait, *SOE* doit être considéré comme une illustration des thèses développées dans *MH*. Cette interprétation douteuse doit conséquemment mettre sur un pied d'égalité les critiques poppériennes du freudisme, du marxisme et du platonisme avec celles concernant la théorie de l'évolution, la géologie (selon l'*A.*, pour Popper, « [l]a géologie est historiciste [...] »; p. 200), la théorie de la dérive des continents, la paléontologie (selon l'*A.*, pour Popper, « [l]a paléontologie est historiciste [...] »; p. 200), l'archéologie, l'anthropologie historique, la volcanologie, et j'en passe. Toutes ces théories seraient des exemples de l'historicisme denoncé par Popper dans *MH*. Réalisant l'ampleur de cette bévue épistémologique condamnant sans appel de multiples théories scientifiques reconnues (et qu'il impute à tort à Popper), l'*A.* veut sauver le grand maître du ridicule. C'est pourquoi, il propose en conclusion de considérer l'histoire comme un « hyperprogramme de recherche métaphysique », un « cadre de recherche possible pour des théories scientifiques » et une « source documentaire pour de possibles théories en sciences sociales et humaines » (p. 205) plutôt que comme des exemples de l'historicisme et d'une forme de pensée pré-scientifique.

À première vue, c'est une condamnation bien radicale (non pas d'une théorie mais) d'une discipline au complet pour un homme qui était prêt à défendre la cosmologie philosophique contre un Wittgenstein en colère et armé d'un tisonnier! Cette interprétation cadre mal non seulement avec l'homme mais également avec le texte. À maintes reprises dans *MH*, Popper fait usage de l'expression « sciences historiques » alors que selon l'interprétation suggérée, il devrait la bannir complètement de son vocabulaire. L'*A.* a très bien vu la difficulté mais tente de la contourner en prétendant qu'il ne faut pas prendre Popper au pied de la lettre : celui-ci « [...] emploie l'expression "sciences historiques" dans des contextes qui mettent en relief la non-scientificité de celles-ci. » (p. 201). En effet, « au-delà de l'usage de cette expression par l'auteur, il y a toute sa conception de la science [...] » (p. 200) – ou, peut-être vaudrait-il mieux dire, de ce que Ruelland *croit* être sa conception de la science.

> [...] certaines personnes pensent [écrit Popper'] que j'ai nié tout caractère scientifique aux *sciences historiques* [nous soulignons] telles la paléontologie

> ou l'histoire de l'évolution de la vie sur terre et d'avoir dit la même chose de l'histoire de la littérature, de la technologie ou de la science. C'est une erreur et je voudrais affirmer ici que celles-ci ainsi que d'autres *sciences historiques* [nous soulignons] ont, à mon avis, un caractère scientifique; leurs hypothèses peuvent dans bien des cas être testées. Il semble que certaines personnes pourraient penser que les *sciences historiques* [nous soulignons] ne sont pas testables car elles décrivent des événements uniques[2]. Toutefois, la description d'événements uniques peut très souvent être testée en en déduisant des prédictions ou des rétrodictions testables.

Sur cette base, nous pouvons affirmer au moins trois choses : 1. contrairement à ce que soutient l'*A.*, Popper *n'*emploie *pas* uniquement l'expression « sciences historiques » dans « [...] des contextes qui mettent en relief la non-scientificité de celles-ci. »; 2. l'*A. ne* peut *pas* mettre sur un même pied les critiques poppériennes de la théorie de l'évolution, de la paléontologie ou de la géologie avec celles du freudisme, du marxisme et du platonisme; 3. toute la structure argumentative de son livre, de même que sa division en parties, chapitres et sections, devront être repensées dans une éventuelle seconde édition.

En ce qui concerne la théorie de l'évolution, c'est M. Ruse qui est venu bien près de résoudre l'énigme de l'antidarwinisme poppérien, inintentionnellement créée par la facture confuse de *MH*. Celui-ci reconnaît en effet qu'on peut parler de l'évolution des vertébrés terrestres de deux façons fort différentes et que l'une d'entre elles, qui (comme il le démontre d'ailleurs très bien) n'est pas celle des biologistes, donne entièrement raison aux critiques de Popper. *MH* n'est pas non plus un traité d'épistémologie de la biologie et c'est pourquoi, le seul intérêt de Popper pour le darwinisme dans ce livre, est l'usage malencontreux qu'en font certains historicistes (comme Marx et Engels) pour justifier les prétentions à la scientificité de la Science sociale globalisante fondée sur l'histoire – comme si la biologie scientifique était fondée sur la théorie de l'évolution ou la physique, sur la théorie du « Big Bang ». Il ne fait aucun doute pour Popper que le darwinisme, interprété différemment, est à l'origine d'une entreprise de recherche « scientifique » et très fructueuse[3] – ce qui n'est évidemment pas le cas du freudisme, du marxisme ou du platonisme. Même dans l'interprétation défendue par l'*A.*, cela n'a aucun sens de considérer la théorie de l'évolution, la paléontologie ou la géologie comme des formes de l'historicisme car on y chercherait en vain la confusion entre les normes et les faits qu'il disait pourtant être au cœur du message poppérien dans *MH* et au fondement de cette forme de pensée pré-scientifique en sciences sociales.

De même, on peut parler du marxisme de deux façons très différentes. Bien que Marx et Engels ne l'aient pas fait eux-mêmes, il est possible, aux yeux

---

1. K. R. Popper, « Evolution », *New Scientist*, 1980 (21 août), p. 611 – la traduction est de nous. C'est une référence qu'on ne retrouve évidemment pas dans la Bibliographie de l'*A.* (p. 229-238).
2. C'est là l'argument principal développé par l'*A.* à travers son livre pour montrer que toute « science historique », quelle qu'elle soit, ne peut être « scientifique » au sens de Popper !
3. K. R. Popper, « Natural Selection and the Emergence of Mind », *Dialectica*, vol.32, N^{os} : 3-4, 1978, p. 339-55. Un autre titre qu'on cherchera en vain dans la Bibliographie de l'*A.*

de Popper, de reconstruire rationnellement la théorie marxiste de façon à la rendre testable et scientifique – ce qui n'est pas le cas du freudisme ou du platonisme. C'est précisément à cette tâche ingrate que se consacre Popper dans *SOE* contrairement à *MH* où il considère l'interprétation non-scientifique et historiciste du marxisme. En voulant à tout prix faire de *SOE* une illustration des thèses développées dans *MH*, l'*A.* passe complètement à côté de cette reconstruction poppérienne d'où découlent logiquement au moins deux conséquences réfutables et réfutées. La théorie marxiste ainsi scientifiquement réorganisée possède donc bien des « réfutateurs potentiels » comme le suppose le critère de démarcation poppérien. Pour Popper, la théorie marxiste est soit une science sociale globalisante fondée sur l'histoire (comme dans *MH*), soit une théorie scientifique réfutée (comme dans *SOE*). En faisant ainsi abstraction de cette reconstruction logique, l'*A.* s'enlève tout moyen de répondre adéquatement à la contre-critique marxiste de M. Cornforth voulant que ces réfutations soient la preuve de la scientificité du marxisme et de la nécessité de procéder à des réajustements comme pour toute autre théorie scientifique. Selon l'*A.*, (et contrairement à ce qu'affirme Popper), ces réfutations ne seraient pas la preuve du caractère scientifique du marxisme car, à son avis, *certaines théories métaphysiques peuvent être démenties par les faits tout en étant irréfutables* (p. 172) ! Clairement, l'*A.* s'embourbe ici car que peut bien signifier « réfutable » sinon la possibilité d'être démenti par les faits ? La reconstruction poppérienne permet de répondre simplement à Cornforth. Les réajustements suggérés ne pourraient être *logiquement* que des hypothèses *ad hoc* rendant la théorie irréfutable (donc métaphysique) ou une refonte si fondamentale qu'elle n'aurait plus grand-chose en commun avec la théorie initiale de Marx et Engels.

On concèdera ce point à Popper uniquement si on accepte sa réorganisation scientifique de la théorie marxiste qui sépare les questions touchant les faits et les normes. Or, c'est précisément ce que n'acceptent pas les penseurs marxistes (ou à tendance marxisante) qui ne croient pas en la possibilité de sciences sociales séparées, objectives et politiquement neutres – en bref, « positives ». Contrairement à ce qu'affirme Ruelland (et Raulet dans sa *Préface*), ses opposants ont raison, dans la querelle allemande des sciences sociales, de considérer Popper comme un « positiviste » (au sens marxiste) parce qu'il croit en la possibilité de sciences sociales « positives » ou politiquement neutres. Malgré les nombreuses qualités du livre de Ruelland, il n'en demeure pas moins qu'il véhicule une interprétation fort discutable de la philosophie des sciences sociales de K. R. Popper.

Faculté de philosophie
Université Laval

Document généré le 11 août 2020 09:57

Philosophiques

Livres reçus

Les femmes et la société nouvelle
Volume 21, numéro 2, automne 1994

URI : https://id.erudit.org/iderudit/027304ar
DOI : https://doi.org/10.7202/027304ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

Découvrir la revue

Citer ce document

(1994). Livres reçus. *Philosophiques*, *21* (2), 641–644.
https://doi.org/10.7202/027304ar

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 1994

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

LIVRES REÇUS

BAILHACHE, Gérard, *Le sujet chez Emmanuel Levinas : fragilité et subjectivité*, Paris, P.U.F. (coll. « Philosophie d'aujourd'hui »), 1994, ISBN2-13-046041-0, 349 pages.

BENOIST, Jean-Marie, *Marx est mort*, Paris, P.U.F. (coll. « Quadrige »), 1994, ISBN 2-13-046141-7, 251 pages.

BERNET, Rudolf, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, P.U.F. (coll. « Épiméthée »), 1994, ISBN 2-13-046271-5, 335 pages.

BEYSSADE, J.-M. & MARION, J.-L. (éds.), *Descartes : objecter et répondre* (Actes du colloque de Paris, 3-6 octobre 1992), Paris, P.U.F., 1994, ISBN 2-13-046223-5, XI-483 pages.

BIDIMA, Jean Godefroy, *Théorie critique et modernité négro-africaine*, Publications de la Sorbonne, 1993, ISBN 2-85944-235-9, 343 pages.

BINOCHE, Bertrand, *Les trois sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)*, Paris, P.U.F. (coll. « Pratiques théoriques »), 1994, ISBN 2-13-045135-7, 256 pages.

BOUVERESSE, Renée, *Leibniz*, Paris, P.U.F. (coll. « Que sais-je ? » N° 2868), 1993, ISBN 2-13-046256-1, 128 pages.

BRISART, Robert & CÉLIS, Raphaël (éds.), *L'évidence du monde. Méthode et empirie de la phénoménologie* (Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, vol. 61), Bruxelles, 1994, ISBN 2-8028-0095-7, 267 pages.

CANTO-SPERBER, Monique (éd.), *La philosophie morale britannique*, Paris, P.U.F. (coll. « Philosophie morale »), 1994, ISBN 2-13-046411-4, 278 pages.

COLLIN, Claude, *L'initiation philosophique en quatre leçons*, Sainte-Foy, Le Griffon d'argile, 1994, ISBN 2-89443-014-0, 118 pages.

COSSUTTA, Frédéric, *Le scepticisme*, Paris, P.U.F. (coll. « Que sais-je ? » N° 2829), 1994, ISBN 2-13-046077-1, 128 pages.

COLETTE, Jacques, *L'existentialisme*, Paris, P.U.F. (coll. « Que sais-je ? » N° 253), 1994, ISBN 2-13-046157-3, 128 pages.

COLLOBERT, Catherine, *L'être de Parménide ou le refus du temps*, Paris, Kimé, 1993, ISBN 2-908212-71-4, VI-299 pages.

COURTINE, Jean-Jacques & LEROUX, Georges (éds.), *Sédiments 1992. Publication transatlantique*, Montréal, Hurtubise HMH, 1993, ISBN 2-89045-954-3, 286 pages.

DE LIBERA, Alain, *La mystique rhénane : d'Albert le Grand à Maître Eckart*, Paris, Seuil, (coll. « Points sagesses »), 1994, ISBN 2-02-021112-2, 484 pages.

ELLENBERGER, Henri F., *Histoire de la découverte de l'inconscient*, Paris, Fayard, 1994, ISBN 2-213-59188-1, 975 pages.

ENGEL, Pascal, *Davidson et la philosophie du langage*, Paris, P.U.F. (coll. « L'interrogation philosophique »), 1994, ISBN 2-13-046416-5, XIX-354 pages.

ENGEL, Pascal (éd.), *Lire Davidson : interprétation et holisme*, Paris, Éd. de l'Éclat, 1994, ISBN 2-905372-91-5, 234 pages.

FRAPPIER, Georges, *La méthode socratique*, Sainte-Foy, Le Griffon d'argile, 1994, ISBN 2-89443-012-4, 168 pages.

GIRARD, René, *Quand ces choses commenceront...* Entretiens avec Michel Traguer, Paris, Arléa, 1994, ISBN 2-86959-200-0, 199 pages.

HARRÉ, Rom & HARRIS, Roy (éd.), *Linguistics and philosophy : the controversial interface*, New York, Pergamon Press (Language & Communication Library, volume 13), 1993, ISBN 0-08-0419372, XI-255 pages.

HUBER, Gérard, *L'illusion métabiologique*, Paris, P.U.F. (coll. « Psychopathologie »), 1994, ISBN 2-13-146234-0, VIII-213 pages.

KREMER-MARIETTI, Angèle (1994), *La philosophie cognitive*, (coll. « Que sais-je ? » N° 2817), Paris, P.U.F., ISBN 2-13-045933-1, 128 pages.

LÉVESQUE, Claude, *Le proche et le lointain*, Montréal, VLB, 1994, ISBN 2-89005-564-7, 356 pages.

LOCKE, John, *Le second traité du gouvernement. Essai sur la véritable origine, l'étendue et la fin du gouvernement civil*, [traduction, introduction et notes par Jean-Fabien Spitz avec la collaboration de Christian Lazzeri], Paris, P.U.F. (coll. « Épiméthée »), 1994, ISBN2-13-045839-4, LXXX-302 pages.

McCALL, Henrietta, *Mythes de la Mésopotamie*, Paris, Seuil, (coll. « Points sagesses »), 1994, ISBN 2-02-020705-2, 142 pages.

MEYER, Michel (éd.), *La philosophie anglo-saxonne*, Paris, P.U.F. (coll. « Premier cycle »), 1994, ISBN 2-13-046226-X, XII-596 pages.

MÜNSTER, Arno (éd.), *La pensée de Franz Rosenzweig*, Actes du colloque parisien organisé à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe, Paris, P.U.F. (coll. « Philosophie d'aujourd'hui »), 1994, ISBN 2-13-046-379-7, 236 pages.

NAGEL, Thomas, *Égalité et partialité*, traduit de l'américain par Claire Beauvillard, Paris, P.U.F. (coll. « Philosophie morale »), 1994, ISBN 2-13-045891-2, VI-200 pages.

NARBONNE, Jean-Marc, *La métaphysique de Plotin*, Paris, Vrin, 1994, ISBN 2-7116-1196-5, 162 pages.

ROBINET, André, *G.W. Leibniz : le meilleur des mondes par la balance de l'Europe*, Paris, P.U.F. (coll. « Fondements de la politique »), 1994, ISBN 2-13-046522-6, IX-329 pages.

RUSS, Jacqueline, *La pensée éthique contemporaine*, Paris, P.U.F. (coll. « Que sais-je ? » N° 2834), 1994, ISBN 2-13-046052-6, 128 pages.

SAINT-JARRE, Chantal, *Du sida. L'anticipation imaginaire de la mort et sa mise en discours*, Paris, Denoël (coll. « L'espace analytique »), 1994, ISBN 2-207-24118-1, 269 pages.

SCHMIDT, Alfred, *Le concept de nature chez Marx*, Paris, P.U.F. (coll. « Philosophie d'aujourd'hui »), 1994, ISBN 2-13-046128-X, VI-270 pages.

SÉRIS, Jean-Pierre, *La technique*, Paris, P.U.F. (coll. « Les grandes questions de la philosophie »), 1994, ISBN 2-13-046034-8, 414 pages.

SÈVE, Bernard, *La question philosophique de l'existence de Dieu*, (coll. « Les grandes questions de la philosophie »), Paris, P.U.F., 1994, ISBN 2-13046124-7, X-330 pages.

SEYMOUR, Michel, *Pensée, langage et communauté. Une perspective anti-individualiste*, Montréal-Paris, Bellarmin-Vrin, 1994, ISBN 2-89007-770-5, 339 pages.

WARIN, François, *Nietzsche et Bataille, la parodie à l'infini*, Paris, P.U.F. (coll. « Philosophie d'aujourd'hui »), 1994, ISBN 2-13-046178-6, 348 pages.

Revue *Autrement* : « La justice, l'obligation impossible », sous la direction de William Barasiès et M.-A. Frison-Roche, octobre 1994, n° 16, « Série Morales », ISBN 9782862-604855, 215 pages.

Revue *Bulletin de la société américaine de philosophie de langue française*, Spring 1994, vol. VI, N^os^ 1-2, ISSN 1040-6833.

Revue *Figures* N° 11, *L'ange romantique* (Cahier du Centre de recherche sur l'image, le symbole, le mythe), Éditions Universitaires de Dijon, 1994, ISSN 0769-1548.

Revue *Homo* XXXII, *Psychologie du vieillissement*, Université de Toulouse-le-Mirail, Presses universitaires du Mirail, 1993, ISSN 0563-9743.

Revue *Horizons philosophiques* : « Médecines impossibles ? », 1994, vol. IV N° 2.

Revue *Philosophie politique* N° 5, *Hegel*, Paris, Presses Universitaires de France, ISBN 2-13-046355-X.

Les personnes désireuses de faire une étude critique ou un compte rendu de l'un ou l'autre des ouvrages qui apparaissent dans cette liste sont priées de s'adresser à :

Louis-André Dorion
Université de Montréal
Département de philosophie
C.P. 6128 Succ. Centre-ville
Montréal, Qc., H3C 3J7

tél : (514) 343-6020
fax : (514) 343-7899
E-mail : dorionl@ere.umontreal.ca