

INFORMATION TO USERS

This manuscript has been reproduced from the microfilm master. UMI films the text directly from the original or copy submitted. Thus, some thesis and dissertation copies are in typewriter face, while others may be from any type of computer printer.

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleedthrough, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send UMI a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

Oversize materials (e.g., maps, drawings, charts) are reproduced by sectioning the original, beginning at the upper left-hand corner and continuing from left to right in equal sections with small overlaps. Each original is also photographed in one exposure and is included in reduced form at the back of the book.

Photographs included in the original manuscript have been reproduced xerographically in this copy. Higher quality 6" x 9" black and white photographic prints are available for any photographs or illustrations appearing in this copy for an additional charge. Contact UMI directly to order.

UMI

A Bell & Howell Information Company
300 North Zeeb Road, Ann Arbor MI 48106-1346 USA
313/761-4700 800/521-0600



Université d'Ottawa • University of Ottawa

FEMME ET MÈRE
DÉMOCRATIE ET LIBERTÉ DE L'AVORTEMENT

par

© Nicole Tourigny

Thèse déposée à
l'École des études supérieures et de la recherche
en vue de l'obtention d'une
maîtrise ès arts en sociologie

Directrice: Marie-Blanche Tahon

Université d'Ottawa
Septembre 1997



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Acquisitions et
services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-32559-8

Mathieu et Isabelle.

Que le respect de vos singularités
vous garantisse la liberté, l'égalité
... l'humanité!

RÉSUMÉ DE LA THÈSE
FEMME ET MÈRE
DÉMOCRATIE ET LIBERTÉ DE L'AVORTEMENT

La liberté de l'avortement pose un problème particulier au regard de l'universel puisqu'elle concerne avant tout des citoyens qui sont aussi désignés comme des femmes. Elle concerne une catégorie sexuée. On bute sur la différenciation des sexes. Or, ce n'est que depuis un plus d'une vingtaine d'années que nous pouvons considérer qu'aucun interdit ne frappe plus les femmes dans leurs droits politiques et civils dans les démocraties occidentales.

La présente thèse tente de démontrer que la récente plénitude des droits et libertés aurait été rendu possible par l'abolition de la construction érigée entre "femme et mère". L'hypothèse centrale tourne autour de l'idée que le très grand respect portée à la mère au cours de l'histoire aurait été un habile artifice pour la tenir à distance du politique. Le passage par la mère grecque et par la mère républicaine en témoignerait.

Ce ne serait qu'une fois que les femmes se sont approprié le contrôle de la maternité, que ce soit par l'utilisation de moyens contraceptifs et en se faisant reconnaître la liberté d'avorter, que les femmes ont pu être considérées comme des individus à part entière.

La différence des sexes permet de penser "l'autre" et sert de référent pour dire la communauté, toutefois l'universel exigerait la reconnaissance des singularités de l'un et l'autre des deux sexes.

TABLE DES MATIÈRES

	Page
Introduction	1
Chapitre 1 -	
La tenue à distance des femmes - Sarah Kofman	14
Chapitre 2 -	
L'opérateur féminin - Nicole Loraux	39
Chapitre 3 -	
Entre fraternité et propriété: la liberté de l'avortement	60
Conclusion	
Femme et mère dans les valeurs démocratiques	85
Bibliographie	96

INTRODUCTION

Avant de m'attaquer au chapitre premier, j'ai cru bon de jeter à grands traits les assises sur lesquelles j'ai bâti mes réflexions sur le sujet qui m'occupe, soit la liberté de l'avortement. Cette liberté de l'avortement pose un problème particulier au regard de l'universel puisqu'elle concerne avant tout des citoyens qui sont aussi désignés comme des femmes. Elle concerne une catégorie sexuée. On bute donc sur la différenciation des sexes. Le recours au concept d'exclusion et le mariage du couple exclusion/inclusion figent la question de la différenciation des sexes puisqu'ils postulent, explicitement ou non, le présupposé de l'indifférenciation des sexes, ils postulent l'absorption des femmes dans l'universalisme démocratique. Cette manière de dire convient mal pour aborder un questionnement sur la liberté de l'avortement puisque celle-ci concerne avant tout une catégorie sexuée.

Ce n'est que depuis un peu plus d'une vingtaine d'années que nous pouvons considérer qu'aucun interdit particulier ne frappe plus les femmes dans leurs droits politiques et civils dans les démocraties occidentales. Les femmes sont dès lors entièrement participantes du projet des Modernes.

Les valeurs de liberté, d'égalité et de fraternité qui façonnent l'universalisme démocratique, sont l'héritage des révolutionnaires français. Il ne s'agit pas ici de plonger dans l'analyse de la Révolution française mais plutôt de cerner la tenue à

distance des femmes dans l'imaginaire révolutionnaire qui cantonne celles-ci à l'intérieur de la sphère du privé, les maintenant ainsi à l'écart du politique.

De l'avis de bon nombre d'auteurs, la Révolution française de 1789 se caractérise par une "cassure". Cette expression, notamment reprise par Pierre Rosanvallon dans *Le sacre du citoyen*, marque violemment la rupture d'un avant et d'un après. Toutefois, Rosanvallon ouvre une fenêtre sur les dangers qu'il y a à vouloir convenir de l'origine d'un événement en s'exprimant ainsi:

L'incertitude sur le placement des bornes: c'est plutôt de là qu'il convient de faire partir la réflexion. En admettant peut-être que la notion même de point de départ peut égarer, qu'il n'y a pas toujours événement fondateur en histoire, mais plutôt formation de conjonctures politiques et intellectuelles qui élargissent le champ des possibles, déclenchent des conflits nouveaux, font émerger des interrogations inédites. Il n'y a pas d'autre voie que le tâtonnement pour appréhender ces conjonctures et trouver une ligne de partage entre quelque chose qui serait du <<vieux>> et quelque chose qui serait du <<neuf>>.¹

Cette perspective de Rosanvallon quant à l'origine d'un événement me suggère qu'une remise en cause des rapports entre les sexes s'était amorcée bien avant 1789 puisqu'au moment de la Révolution française, les femmes étaient partantes au projet révolutionnaire. Non seulement les femmes étaient-elles partantes, mais, comme le

¹ ROSANVALLON, Pierre. Introduction in *Le sacre du citoyen*, Gallimard, 1992, p. 21.

mentionnait le théoricien monarchiste Bonald: "la Révolution n'aurait pas été aussi révolutionnaire si les femmes en avaient été tenues à l'écart."²

Que s'est-il donc passé pour qu'une fois la Révolution accomplie, les femmes ne soient pas devenues des citoyennes? Pendant quelques années seulement, on assiste à l'apparition de la figure de la mère républicaine, soit entre 1790 et la promulgation du Code Napoléon (1804). Durant ces brèves années, les femmes ont bénéficié de capacités civiles (notamment en matière d'autorité parentale et de divorce) mais jamais elles n'ont bénéficié de capacités civiques c'est-à-dire ni droit de vote, ni droit d'éligibilité. Donc les femmes sont tenues à l'écart du politique, les rapports de sexes sont à l'ordre du jour, toutefois les Modernes choisissent de voiler le questionnement de la citoyenneté. Selon E. Sledziowski:

En ce sens, l'épanouissement des droits civils de la femme peut être le moyen de rendre acceptable, dans la civilisation des droits de l'homme et du citoyen, sa mise à l'écart du politique.³

Après 1804, le Code Napoléon retire aux femmes leurs droits civils post-révolutionnaires. Disparaît avec leurs droits, la figure de la mère républicaine pour faire face à celle qui sera désormais appelée la "mère sociale". Il fallut attendre les années 1970 avant que les femmes ne récupèrent leurs pleins droits civils et ce n'est

² SLEDZIEWSKI, Élisabeth. "Révolution française. Le Tournant", dans G. Dubuy et M. Perrot. Histoire des femmes, Tome 3, Paris, Plon, 1991, p. 45.

³ Ibid, p. 50.

qu'après la seconde guerre mondiale que l'obtention des droits civiques est chose faite pour la plupart des femmes occidentales. Notons au passage que les femmes vingtiémistes obtiennent leurs droits civiques avant d'être réhabilitées dans leurs droits civils alors qu'au moment révolutionnaire, ce ne sont que des droits civils qui leur sont accordés.

Revenons au moment révolutionnaire. Le nouveau régime accorde des droits civils (autorité parentale et divorce) aux femmes mais les tient à l'écart des droits civiques. Le propos suivant de E. Sledziewski suggère un bémol sur l'exclusion des femmes du projet des Modernes :

Plus profondément, la condition des femmes a changé parce que la Révolution a posé la question des femmes, et l'a inscrite au coeur même de son interrogation *politique* sur la société. [...] Il faut donc souligner à la fois l'audace de la Révolution, et sa démission historique. Elle a refusé d'affronter la question du rapport des sexes dans la cité, comme si elle s'était effrayée de l'avoir mise à l'ordre du jour. Mais il ne faut pas oublier qu'elle l'a mise à l'ordre du jour.⁴

Est également inscrite au coeur du projet des révolutionnaires français, la notion de l'autonomie de la volonté. Rosanvallon récapitule la présupposition suivante de Sieyès:

⁴ Ibid. p. 44.

Si la volonté est tout dans l'acte juridique, qu'il soit civil ou politique, seules les volontés indépendantes peuvent produire des effets juridiquement efficaces. C'est pourquoi le droit de vote ne saurait, pour les constituants, être accordé qu'aux personnes présentant ce caractère. Le droit de vote est purement dérivé de la capacité civile, il ne fait que la prolonger sur le terrain politique. La construction du droit civil moderne a ainsi fourni le cadre de la réflexion sur le droit de suffrage, pour les hommes de 1789.⁵

La question des rapports entre les sexes et celle de l'autonomie de la volonté auraient fait craindre le "pire" aux révolutionnaires, soit la crainte d'un universalisme radical. Ainsi, cette nouvelle société éprise des valeurs démocratiques de liberté, d'égalité et de fraternité n'a-t-elle pas accordé de droits politiques aux femmes bien qu'elle leur ait, pendant quelques années (1790-1804), presque accordé des droits civils égaux à ceux des hommes sous la logique du droit du principe. Cette logique, selon Irène Théry résulterait du libre choix de l'individu (homme ou femme) d'adhérer aux valeurs morales, dans une perspective de préserver l'ordre public. La communauté des rapports qui se joue ici en est une du privé au public dans un idéal où il y aurait un "lien direct, spontané, entre intérêt individuel et intérêt social, liberté individuelle et harmonie sociale, bonheur individuel et régénération sociale".⁶ Les parents, reconnus comme individus libres, ont des droits civils quasiment égaux, mais c'est à la mère que l'on confie le devoir de préserver la moralité des membres de sa

⁵ ROSANVALLON, Pierre. "L'individu autonome", dans Le sacre du citoyen, Paris, Gallimard, 1992, p. 108.

⁶ THÉRY, Irène. Le démariage - Justice et vie privée, Paris, Odile Jacob, 1993, p. 54.

famille. Selon Geneviève Fraisse, cette façon de procéder masquerait l'exclusion politique des femmes:

Au lendemain de la Révolution française on leur confie l'éducation des enfants, le rôle de gardienne des mœurs du foyer, la tâche de maintenir un bon niveau de moralité sociale. Rien de très nouveau, sauf que la responsabilité morale devient le pendant de la responsabilité civique: il y a ceux qui font les lois et celles qui font les mœurs, ceux qui ont des droits et celles qui ont des devoirs.⁷

Ce devoir des mères d'éduquer les enfants afin de créer des individus autonomes qui seraient éventuellement reconnus comme sujets politiques, obligeait de reconnaître aux femmes tout au moins des droits civils - comment un individu non libre aurait-il pu éduquer à l'autonomie de la volonté? Cette reconnaissance de droits civils ne permettait toutefois pas aux femmes de devenir sujets politiques, tout au plus aurait-elle été destinée à contrebalancer "l'exclusion politique des femmes en leur donnant du pouvoir sans accès au pouvoir" (Fraisse, 1992: p. 59).

Il semble que la famille ait été le lieu par excellence qui permettait de penser l'exclusion des femmes du politique. Dans une famille, il y a homme et femme mais aussi père, mère et enfant(s). Dans une nouvelle société où l'universalisme démocratique est projet, il devient difficile d'exclure les femmes du politique à moins d'avoir recours à une subtile construction qui écarte les femmes en voilant

⁷

FRAISSE, Geneviève. "La naissance de la démocratie ou la démocratie exclusive". 1^{re} partie dans La raison des femmes, Paris, Plon, 1992, p. 59.

"l'invoiable" par l'avènement de la "mère républicaine". Au soutien de ceci, je citerai

Marie-Blanche Tahon (1997: 25):

L'installation de la figure de la mère sur la scène publique déniait la participation des femmes au politique. Pour que les frères puissent s'aimer et s'entre-tuer, il fallait que la mère républicaine soit édifiée comme hors-champ de la terreur, comme celle qui laissait subsister un espace hors du bruit et de la fureur du politique dorénavant sans fondement autre qu'humain. C'est la valorisation de la mère républicaine dans le moment révolutionnaire qui expliquerait le refus ou plus précisément le nonaccès des femmes aux droits politiques.⁸

C'est donc la maternité symbolique qui permettra de faire sortir la mère du domestique via le simulacre de la mère républicaine jouant un rôle public aux portes du politique. La mère républicaine n'a que peu à voir avec la communauté familiale, son rôle ayant plutôt à voir avec la communauté nationale, la patrie des frères. Tahon dira:

La communauté familiale a vu ses fondements bouleversés par la reconnaissance de droits à la femme et de devoirs aux parents à l'égard de leurs enfants. Il est probable que la communauté, l'idée de communauté hante la Révolution. Mais c'est moins la communauté familiale que la communauté des frères, la communauté des égaux. [...] dans la mère républicaine se jouerait la construction du passage de l'une - la communauté familiale - à la communauté des frères; la communauté des égaux. Et cette construction du passage se joue sur fond de défense de

⁸ TAHON Marie-Blanche, "La maternité comme opérateur de l'exclusion politique des femmes", dans Manon Tremblay et Caroline Andrew (dir.), Femmes et représentation politique au Canada et au Québec, Montréal, Éd. du remue-ménage, 1997, 19-31.

la régénération de la patrie - soit de la terre des pères.⁹

La maternité, reprise et érigée en puissance morale par l'avènement de la mère républicaine servirait-elle l'idée de démocratie, à savoir qu'elle permettrait à la fraternité de réitérer son enracinement aux valeurs de liberté et d'égalité et cela, sans avoir à remettre à l'ordre du jour les rapports entre les sexes?

La mère républicaine aura eu la vie brève, dès 1804, elle aura disparu. Suite à la promulgation du Code Napoléon, c'est la logique du droit du modèle (Théry) qui s'applique. Sous cette logique, il n'est plus question de l'individu (exit la femme) mais plutôt de la famille comme entité spécifique. Il s'agit de défendre l'institution de la famille contre les individus. Les rapports qui se jouent se campent dans la sphère du domestique, pour ce qui est des devoirs, et dans la sphère publique pour ce qui est des droits. La femme perd son statut d'individu en émergence en même temps qu'elle perd ses droits civils (autorité parentale et divorce), elle devient ainsi complètement écartée de la sphère politique.

La crainte de l'individualisme radical a mené à modifier la division des rôles entre les sexes. Ainsi, la femme devient la "mère sociale". Comme le précisera M.-B.

Tahon:

C'est toujours à la mère qu'est dévolu <<de donner

⁹ TAHON, Marie-Blanche. "La lente absorption de la femme dans l'individualisme abstrait: La mère est-elle un individu" dans Jean-François Côté, Individualisme et Individualité, Québec, Septentrion, 1995, 91-101.

les moeurs>>, mais la mère républicaine était censée les donner dans la sphère politique tandis que la mère dix-neuviémiste les donne dans la sphère civile ...¹⁰

Le courant de pensée dominant de l'époque réfère au droit naturel, et aux rôles naturels dévolus à chacun de deux sexes (notamment l'héritage de sens commun de Jean-Jacques Rousseau). Cet héritage a très certainement contribué à tenir les femmes hors du politique en les enfermant dans la cage dorée (selon Rousseau) du domestique, du privé. Emmanuel Kant, influencé par Rousseau, suggère que les rapports entre les femmes et les hommes s'inscrivent dans un rapport de domination réciproque qui s'exerce sous la forme d'une domination consentie: les hommes dominent les femmes par leur raison mais y sont soumis pour s'éduquer à la moralité: de même, les femmes dominent les hommes parce que ce sont elles qui "savent" l'éducation mais elles leur sont soumises parce que la nature aurait enraciné la crainte en elles, ce qui les oblige à demander protection aux hommes, comme je le montrerai, à la suite de Sarah Kofman, dans le premier chapitre de cette thèse.

Il faut pourtant prendre acte qu'au même moment, un autre courant de pensée traversait l'histoire, s'objectant aux préjugés de l'époque pour proclamer l'individu-sujet, libre et raisonnable (entre autres, Condorcet, Sieyès, Olympe de Gouges, suivis de Benjamin Constant et d' Hubertine Auclert). Ces acteur(e)s se sont tous battu(e)s contre l'idée de l'infériorité des femmes, pour la reconnaissance de leur raison, pour

¹⁰ TAHON, Marie-Blanche. "La démocratie et le menu du dîner". Conjonctures, no 20-21.

la délivrance de celles-ci de la sphère du domestique afin qu'adviennent des citoyennes à part entière. Condorcet dénonce le procès de naturalisation intenté aux femmes en suggérant de distinguer l'homme naturel de l'individu social. Reprise dans le *Sacre du citoyen* de Rosanvallon, nous pouvons lire la citation suivante de Condorcet:

Il serait difficile de prouver que les femmes sont incapables d'exercer les droits de cité. Pourquoi des êtres exposés à des grossesses, et à des indispositions passagères, ne pourraient-ils exercer des droits dont on n'a jamais imaginé de priver des gens qui ont la goutte tous les hivers, et qui s'enrhument aisément? [...] Les droits des hommes explique-t-il, résultent uniquement de ce qu'ils sont des êtres sensibles susceptibles d'acquérir des idées morales et de raisonner sur ces idées: ainsi les femmes ayant ces mêmes qualités, ont nécessairement des droits égaux. Ou aucun individu de l'espèce humaine n'a de véritables droits, ou tous ont les mêmes.¹¹

Le renvoi des femmes au domestique en faisait des êtres dépendants. D'une part, elles étaient dépendantes de leur mari par les liens sacrés du mariage, étant considérées davantage comme objet d'échange de par leurs qualités de reproductrices plutôt que comme individus évoluant à l'intérieur de rapports sociaux: la femme se "donne à son mari" et ce faisant, elle lui donne des enfants qui sont siens. D'autre part, elles étaient considérées dépendantes puisque représentées symboliquement comme des êtres inférieurs, incapables de raison, au même titre que les enfants, les domestiques et les aliénés mentaux.

¹¹ Rosanvallon, Pierre. "L'individu autonome" dans Le sacre du citoyen, Paris, Gallimard, 1992, p. 134.

Comme j'ai tenté de l'exposer, le besoin de distinguer femme et mère semble se poser avec beaucoup d'acuité puisqu'il concerne avant tout des citoyennes potentielles privées de leurs droits, voilées qu'elles sont sous le statut de "mères républicaines" (moment révolutionnaire) ou de "mères sociales" (XIX^e siècle marqué par les contradictions du capitalisme en émergence triomphante et le Code Napoléon). Au moment révolutionnaire, les femmes se sont vu accorder des droits civils (autorité parentale et divorce) sans obtenir de droits civiques, ceci dénote une faille dans le raisonnement à moins de supposer qu'ériger la mère républicaine permettait d'écarter les mères du politique plutôt que les femmes. Sous le régime napoléonien, les femmes sont considérées comme objets d'échange, elles sont les reproductrices du bien le plus précieux de la patrie. Par contre, dans leur rôle d'éducatrice, de celles qui doivent assurer le perfectionnement de la progéniture, ne leur est-il pas demandé d'opérer un certain passage de l'état d'objet à celui de sujet (même avec les restrictions civiques et civiles qui s'appliquent) donc à celui de femmes?

Tout est maintenu dans le privé, de la même façon que la famille relève du privé. Toutefois, l'on ne peut nier l'importance du phénomène de la mère républicaine du moment révolutionnaire qui a paru dans le public, sans avoir de droits politiques, elle a donc été affranchie de la sphère domestique et implicitement, on ouvrait la porte à une future citoyenne.

Après le Code Napoléon, existait un écart important entre le politique et le domestique. Les femmes n'avaient plus de droits et elles ont beaucoup perdu. Toutefois, j'aimerais recourir à Alain Touraine pour permettre de laisser poindre toute la subtilité qu'un tel objet d'étude requiert:

Le Sujet, collectif autant qu'individuel, est indissolublement âme et corps, et seule une conception trop étroite de la modernité a pu identifier celle-ci à l'esprit contre le corps, à l'avenir contre le passé. C'est dans leur intégration que la modernité s'accomplit.¹²

On a eu beau voiler la femme en affirmant l'idole suspecte de la mère républicaine, donner primauté à cette dernière relevait d'une construction qui cachait peut-être la difficulté de penser l'universel par crainte de la confusion des rapports entre les sexes ou par pudeur à l'égard des rapports de domination d'un sexe sur l'autre et ceci correspond au questionnement central qui sera développé dans la thèse.

Afin d'aborder la différenciation des sexes, je me servirai de deux auteures. Sarah Kofman, philosophe qui réfléchit à l'apport de Jean-Jacques Rousseau et d'Emmanuel Kant dans la construction de la tenue à distance des femmes de la sphère publique, et Nicole Loraux qui réfléchit à la démocratie dans la cité athénienne en liaison avec la construction du féminin et du masculin. J'espère dégager de ces auteurs suffisamment d'indices sur l'utilisation de la différenciation

¹² TOURAINE, Alain. Critique de la modernité, Paris, Fayard, 1992, p. 346.

des sexes dans la représentation du politique pour me permettre d'articuler un questionnement sur la liberté de l'avortement.

CHAPITRE 1

1

LA TENUE À DISTANCE DES FEMMES - SARAH KOFMAN

Le respect des femmes, sentiment apparemment très moral, n'est-il pas un masque qui recouvre - et tente peut-être aussi de réparer - toute une opération de maîtrise?

S. Kofman (1982)

À première vue, le recours à Kofman pour aborder le questionnement de cette thèse ne va pas de soi. Je m'intéresse à la désassimilation de la femme et de la mère, à la démocratie et à ses effets sur la liberté de l'avortement. Ni l'une, ni l'autre de ces questions n'est traitée dans son livre *Le Respect des femmes*. Toutefois, des femmes il en est question et lorsque l'auteure conclut à un projet masculin de mise à distance des femmes du public pour voiler une opération de maîtrise d'un sexe sur l'autre, j'y ai trouvé là suffisamment d'indices intéressants pour faire avancer ma réflexion.

La citation ci-dessus donne le ton au livre de S. Kofman *Le respect des femmes*. D'entrée de jeu, l'auteure nous fait part de sa suspicion à l'égard du respect porté aux femmes et l'expression de sa méfiance se traduit comme suit:

[...] si chaque homme doit respecter l'autre en tant que personne morale, si chaque sexe doit respecter l'autre sexe, c'est pourtant à la femme, plus spécifiquement, que l'homme présente ses respects, offre ses hommages - et il n'existe pas de terme parallèle pour marquer la déférence que les femmes devraient manifester aux hommes. Le respect des femmes semble bien relever d'une exigence propre à leur sexe: c'est indépendamment de toute considération morale, au nom même de leur sexe, qu'elles mériteraient des égards.¹³

Voyons maintenant quelques définitions proposées dans le dictionnaire Petit Robert à l'égard du mot respect:

Respect: du latin respectus << regard en arrière>>. Sentiment qui porte à accorder à quelqu'un une considération admirative, en raison de la valeur qu'on lui reconnaît, et à se conduire envers lui avec réserve et retenue, par une contrainte acceptée.

Respect humain: crainte du jugement des hommes, qui conduit à se garder de certains actes, de certaines attitudes.

Tenir en respect: dans une soumission forcée (en montrant sa force, etc).¹⁴

Il semble bien que derrière l'expression du respect que les hommes doivent porter aux femmes, il y ait en filigrane du motif bien plus que du sentiment. Voilà qui donne matière à réflexion et vie au travail de Kofman.

¹³ KOFMAN, Sarah. Le respect des femmes (Kant et Rousseau), Éditions Galilée, Paris, 1982, p. 14.

¹⁴ PETIT ROBERT, Dictionnaire de la langue française, 1990.

Kofman propose sa lecture du philosophe Emmanuel Kant - en particulier *Anthropologie du point de vue pragmatique* - et de l'écrivain et philosophe Jean-Jacques Rousseau - en particulier *Émile ou de l'éducation*. C'est à partir de ces derniers, qu'elle pose l'hypothèse que le respect porté aux femmes n'est en vérité qu'un voile qui permet de les recouvrir symboliquement, un apothrope qui permet de justifier leur impossibilité de paraître en public et qui cache, en dernière instance, une opération de maîtrise du sexe masculin sur le sexe féminin.

Je partage avec Kofman, le souci de tenter de cerner ce qui se cache derrière le voile, l'importance de "l'invoyable" qui aurait conduit à la nécessité de tenir les femmes à distance, à distance respectable des hommes et, pour le propos qui m'occupe, à distance du public et peut-être aussi du politique.

Derrière le respect porté aux femmes, selon Kofman, l'invoyable consisterait en un but non avoué de toute une économie sexuelle dont, en dernière instance, les hommes seraient les grands gagnants. Ainsi suggère-t-elle que "le respect des femmes équivaut à les tenir en respect, à les placer à une distance qui protège, rassure et maintient la virilité". Toujours selon Kofman, la peur de l'indifférenciation des sexes serait au coeur de l'obligation au respect et ce sentiment moral servirait d'échappatoire à la mort de l'espèce humaine en même temps qu'il marque le rejet de la féminité par le masculin.

La perspective proposée, par Kofman, de la crainte de l'indifférenciation des sexes affecte le questionnement de cette thèse qui tourne autour de la liberté de l'avortement, donc qui concerne avant tout des citoyens qui sont aussi désignés comme des femmes. Il est, me semble-t-il, important de comprendre, comment les deux auteurs (Kant et Rousseau), par le biais du respect porté aux femmes, donc par la tenue à distances des femmes insiste Kofman, arrivent à faire émerger un citoyen masculin assez puissant pour occuper seul le champ du politique en maintenant les femmes dans le domaine du privé. Apparemment, selon Kant et Rousseau, pour qu'il n'y ait pas confusion entre les sexes, il faut que chacun s'en tienne à la place ordonnée par la nature et cette place ne peut, ni ne doit être la même pour chacun des sexes. Bien que ces deux auteurs affirment que cette place ne doit pas être la même, je crois qu'il ne faut pas pour autant conclure à l'exclusion des femmes: elles sont tout de même présentées par eux comme incontournables dans le projet de survie de l'humanité. Il semble plus prometteur, comme le suggère Kofman, d'examiner la tenue à distance des femmes qui voile des contradictions, des craintes, qui prévient de "l'invoyable" que serait l'impossibilité de ne pas voir qu'il n'y a rien à cacher sinon une opération de maîtrise du sexe masculin sur le sexe féminin.

La question de la place des femmes dans la représentation du politique est centrale dans l'articulation de la problématique de la liberté de l'avortement. Kofman ne se préoccupe pas de cette question, néanmoins, l'étude qu'elle a faite de Kant et de Rousseau permet de tirer certains éléments de réflexion quant à l'utilisation de la

différenciation des sexes par ces auteurs. Je m'intéresse à la question de la désassimilation de la femme et de la mère pour réfléchir la liberté de l'avortement. L'intérêt d'utiliser Kofman pour la problématique de cette thèse est que sa lecture de Kant et Rousseau permet de faire ressortir que ces auteurs ont en quelque sorte fait jouer une distinction entre femme et mère en construisant hors du champ du politique la place de la femme et de la mère. L'interprétation que Kofman fait de Kant, notamment sur la sublimation de la figure de la mère, qui préfigurerait l'apprentissage préliminaire au respect et qui contrebalancerait la sublimation de la figure de la loi morale, donnerait un indice de l'importance du rôle de la mère et de la distinction qu'il y aurait à opérer quant au respect porté aux femmes. Kofman interprétant Rousseau fait également ressortir qu'il opère une distinction entre femme et mère, taxant la femme de dangereuse lorsqu'elle refuse de devenir mère. La construction de la figure de la mère, chez ces auteurs, pourrait bien agir comme opérateur pour tenir à distance les femmes du politique, pour cacher toute une opération de maîtrise du sexe masculin sur le sexe féminin.

Nous examinerons d'abord le discours de Kant et poursuivrons avec celui de Rousseau bien qu'il soit intéressant de noter au passage que Kant était un grand lecteur de Rousseau. Le choix de présenter Kant (1724-1804) avant Rousseau (1712-1778) ne respecte pas l'ordre chronologique auquel on s'attend spontanément; toutefois, il respecte l'ordre privilégié par Kofman. Elle se défend de "mettre en tête le philosophe, pour établir entre philosophie et littérature un rapport traditionnel de

maîtrise" (1982: 19). Ses nombreux recours à l'oeuvre autobiographique de Rousseau masquent mal cette dénégation. Mais, dans le cadre de ce travail, j'adopterai l'ordre établi par Kofman sans le discuter - j'y reviendrai en fin de chapitre.

*

* *

Je suis tout ce qui est, a été et sera, et aucun mortel n'a soulevé mon voile.

Inscription du temple d'Isis (la mère Nature)

Emmanuel Kant, ardent défenseur de la raison, se prononce sur le caractère du sexe dans son livre *Anthropologie*. Ce que Kant propose, il le tire du projet premier de la nature qui est la **conservation de l'espèce**, c'est qu'entre les sexes ce sont des rapports de guerre qui s'exercent, chacun des sexes voulant dominer l'autre, mais selon ces rapports, finalement les femmes, à cause de leur faiblesse, seraient les grandes gagnantes. L'exercice du rapport réciproque de domination d'un sexe sur l'autre permet "de transformer leur communauté sexuelle en union domestique durable." (Kant 1993: p. 148). L'analyse kantienne propose que le but de la nature dans la constitution de la masculinité consacre la domination masculine sur le sexe féminin en octroyant à l'homme la force corporelle et le courage. Le but de la nature dans la constitution de la féminité aurait inscrit la conservation de l'espèce en

confiant le fruit de ses entrailles à la femme tout en prenant soin d'y enraciner la crainte, motif <<naturel>>. qui autorise la femme à demander protection à l'homme et à l'homme l'obligation de la lui accorder: c'est donc en s'appuyant sur le droit du plus faible, soumise à l'inclination que l'homme a pour elle, que la femme dominerait l'homme. Et, selon Kant, c'est précisément son adossement à la soumission qui lui permettrait d'exercer l'un de ses traits de caractère, soit sa tendance à dominer.

Mais, toujours selon Kant, la nature recèlerait une autre intention toute aussi importante que la première (maintien de l'espèce) soit le but dernier de la nature, **l'émancipation de la moralité au sein de la société**. Ici encore, c'est la femme qui a la maîtrise de cette intention, la nature l'ayant pourvue de la moralité, de l'aisance de la parole et de l'expression, c'est à elle que revient le devoir d'éduquer le sexe masculin à la bienséance et aux bonnes moeurs. Selon Kant, c'est à partir de cette intention de la nature que la femme exercerait sa tendance à plaire en public.

Bien que l'on puisse considérer que la nature ait fait un grand honneur à la femme en la choisissant comme gardienne de l'espèce et des bonnes moeurs, ce sont les caractéristiques à tendance dominatrice des femmes sur lesquelles Kant porte en partie son analyse dans son chapitre sur le "caractère du sexe". En effet, selon Kant la femme est un modèle d'orgueil qui désire plaire à tout prix et surtout en public; elle souffre de coquetterie en sollicitant les inclinations de tous les hommes à la fois par

la ruse des charmes ou par celle de la distinction. Selon Kant, ce comportement des femmes aurait pour effet de dominer l'homme, puisque le respect qu'il doit à la femme l'empêche de céder à l'appel de la volupté: Kant se résume ainsi:

Cet orgueil de la femme, qui lui fait écarter, par le respect qu'elle inspire, toute importunité de la part de l'homme, et le droit d'exiger de la considération même si elle ne la mérite pas, s'affirment chez elle au nom de son sexe. - La femme *refuse*, l'homme *demande*: quand elle concède, c'est une faveur.¹⁵

Selon Kofman, la femme est ici présentée, peut-être calquée, sur le modèle de la redoutable mère nature <<telle que décrite notamment par Kant et plus tard par Freud, comme étant à la fois paradisiaque pour l'imagination de l'homme puisqu'elle permet de "passer une existence à rêver ou à folâtrer" et de laquelle il faut se séparer pour permettre le "passage des sens à la raison, de la sensualité à la moralité" (Kofman, p. 37)>>, comme incontournable dans la survie de l'espèce, puissante de par la domination et la fascination qu'elle exerce et c'est justement la puissance de son sexe qui fait que l'on doive la garder à distance respectueuse de l'homme. Toujours selon Kofman, dans cette présentation il y a toutefois gros à parier que Kant voilerait l'ampleur de ce que serait la puissance masculine, l'indicible se découvrant à la mise du bémol qu'il appose à la "*puissance féminine*":

Quand le raffinement du luxe a atteint un degré élevé,
la femme ne se montre vertueuse que par contrainte.

¹⁵

KANT, Emmanuel. Anthropologie, "Remarques dispersées", p. 150.

et elle ne se cache pas de souhaiter être un homme pour pouvoir donner au jeu de ses inclinations plus de champ et plus de liberté; aucun homme en revanche ne souhaitera être une femme.¹⁶

Cet énoncé donne à réfléchir sur l'essence réelle de la puissance féminine et sur l'envers de la médaille de cette glorieuse puissance. Kofman affirme qu'ériger la femme en puissance relève de toute une économie sexuelle dont, en dernière instance, l'homme serait le grand bénéficiaire.

Kofman lisant Kant regarde les deux figures d'une même médaille. D'un côté, il y aurait la femme à qui l'on doit le respect, celle qui correspond au simulacre de la mère vierge, l'intouchable qui préfigure la loi des moeurs tant par le respect qu'elle impose par sa pudeur que par la parole moralisatrice qu'elle proclame. Est érigée ici celle dont il est interdit de rire ou de jouir, celle qui protège du risque de mort. L'envers de médaille serait la femme qui laisse libre cours au penchant de ses inclinations. Celle qui ne se recouvre pas de sa pudeur est déclassée au rang des putains par abus du penchant sexuel, rabaissée parce qu'utilisée comme moyen pour les fins de l'autre, elle est celle qui dégoûte et qu'aucun homme raisonnable ne voudrait épouser.

Alors, ou la femme est intronisée "mère/vierge" ou détrônée "putain", mais dans les

¹⁶ Ibid. p. 151

deux cas, ce sont les déterminations de son sexe qui font que l'homme doit la garder à distance démesurée afin qu'il puisse s'éduquer, par elle, à la moralité et au respect en général. Selon Kofman, pour Kant, la loi des lois consiste dans le respect des femmes comme apprentissage à la soumission à la moralité ayant pour fins la survie de l'humanité. La lecture que Kofman fait de ce respect prend une distance à l'égard de la définition kantienne du respect moral qui exige la prise en considération de l'humanité dans une autre personne. Pour Kofman, ce respect serait plutôt l'utilisation d'une personne comme moyen pour atteindre ses fins, en l'occurrence ici, une opération de maîtrise du sexe masculin sur le sexe féminin et elle l'exprimera ainsi:

Si la femme ne doit pas provoquer le dégoût, c'est qu'elle <<se constitue comme objet du goût pour chacun>>, qu'elle éduque au bon goût, à la bienséance, au beau langage, au voile, voile du sexe et du langage; [...] Le voile des femmes -- la prohibition de leur sexe -- conduit, pourrait-on dire, au voile ou au masque des mots, à la suppléance dans le langage, à l'ouverture de la chaîne infinie des suppléments, à une supplémentarité effaçant tout sens <<propre>> -- malpropre -- toujours déjà souillé.¹⁷

Kofman pose l'hypothèse que nous sommes en présence d'un artifice qui a pour projet de construire la suprématie de la raison sur les inclinations en utilisant les femmes (pour qui les hommes "pratiquent" un respect préliminaire) comme passage

¹⁷ KOFMAN, Sarah. Le respect des femmes (Kant et Rousseau), Éditions Galilée, Paris, 1982, p. 36.

incontournable à l'accession au respect final, soit le respect moral. Selon Kofman, l'artifice consisterait donc pour l'homme à s'affranchir de la mère nature -- de la femme-mère qui la représente -- en se séparant d'avec la "mère, avec le sein maternel de la nature que l'homme, par son imagination, se représente après coup comme un paradis." (Kofman, p. 37). En s'abstenant de se laisser aller à ses inclinations (volupté), devant le respect (préliminaire) qu'il doit porter aux femmes, il est en mesure de passer "des excitations purement sensuelles vers les excitations idéales, et peu à peu du désir animal à l'amour et à la moralité." (Kofman, p. 37). À l'ombre de cette construction du sujet, les femmes se retrouvent utilisées et piégées à la fois puisque maintenues dans les buts de la nature selon Kant alors que l'homme se réserve, à distance incommensurable, l'ordre moral d'où est exclue la mère nature, la femme, la mère. Le respect, du latin *respectus*, qui, selon la définition étymologique du Petit Robert, on l'a vu, signifie action de regarder derrière soi, pourrait bien s'appliquer à l'homme qui regarde derrière l'état de nature auquel il n'appartient déjà plus, élevé qu'il est dans l'état moral. Les femmes qui, selon Kant, devaient emporter la guerre des sexes pour la domination grâce à leur faiblesse qui désarme les hommes et oblige ces derniers à les respecter et à les protéger se retrouvent, selon Kofman, par une opération de maîtrise, les perdantes. La pudeur des femmes qui leur permet de refuser à l'homme les plaisirs sexuels a pour objet de soustraire ces derniers aux sens. Ce qui, pour Kofman "est un <<habile artifice>> éduquant l'homme à la raison en même temps qu'il la manifeste." (Kofman, p. 37).

La création du respect, apparemment nécessaire à la protection des buts de la nature, servirait plutôt à garder l'homme de la possibilité de se laisser aller à la volupté (inclinations), spectacle horrifant, qui paralyse, en l'entraînant dans sa mort et dans celle de l'humanité toute entière.

Kant estime que le respect présuppose que la raison supplante le penchant aux inclinations et présuppose également la mobilisation de l'homme afin qu'il ne soit pas utilisé aux fins d'autrui et, en quelque sorte, caractérise l'immanence du sentiment moral. Alors que Kofman prétend que l'horreur et le dégoût que le penchant aux inclinations (les femmes/le féminin) provoque seraient l'envers de la médaille qui fait que:

Celui-ci, inhérent à la créature finie et déchue, se définit par la référence spontanée pour les inclinations, aux dépens de la loi, par l'impossibilité d'avoir une volonté sainte.¹⁸

Le penchant pour les inclinations se caractériserait par une fascination inconsciente envers les femmes/mères puisqu'elles préfigureraient le sein maternel de la nature, imaginé comme le paradis pour l'humain. Kofman suggère que la puissance de la majesté de la loi morale viendrait contrebalancer la puissance et la majesté de la figure féminine, aussi appelée sublime figure de la mère, ce qui aurait pour effet de reconnaître la puissance et la crainte qu'inspire la figure féminine. L'homme

¹⁸

Kofman, Sarah. Le respect des femmes, ouvrage cité, p. 41.

craindrait donc le respect de la loi morale tout autant qu'il craint les inclinations, les femmes. Je crois que nous pouvons dire que c'est sur l'inclination de la "crainte" que l'homme construit des figures (loi morale et figure féminine) auxquelles il doit porter respect, se garder à distance respectable, au risque d'émascation de la raison et d'émascation de la virilité.

Il est intéressant de noter que ces deux figures sont construites de la même façon comme pour créer un contrepois équivalent auquel les mêmes forces constitutives d'attraction et de répulsion sont attribuées et auxquelles les mêmes exigences du respect sont vitales.

Si l'on tente de personnifier la majesté de la figure féminine, on se bute à son infigurabilité compte tenu de l'ambivalence que suggèrent les deux figures de la mère soit celles de la putain et de la vierge. En même temps qu'elle peut être un objet sexuel rabaissé, servant à satisfaire la sexualité de l'homme, elle paralyse celui-ci par le risque de mort, par l'émascation de la virilité; alors que la figure de la vierge permet de différer la sexualité, puisqu'il est interdit d'en rire ou d'en jouir, et de ce fait, permet l'impulsion salvatrice. À la majesté de cette figure ambivalente correspondrait donc l'obligation au respect afin d'être à distance respectable pour ne pas perdre les sens ou la possibilité de donner du sens.

Quant à la tentative de personnifier la majesté de la figure morale, on se bute à une

autre infigurabilité. Kant a d'abord admis que l'esthétisation de la loi morale était possible à condition que ce soit sous la forme d'une voix sensible et belle comme celle inscrite au temple d'Isis: "Je suis tout ce qui est, a été et sera, et aucun mortel n'a soulevé mon voile". une voix qui permettrait le mouvement de l'imagination. Par la suite, Kant s'est contredit en s'objectant à cette voix, sensible et belle, qui aurait pu exercer une séduction qui paralyse l'homme en l'émasculant de sa raison, en l'empêchant d'entendre cette autre voix, une voix d'airain qui elle serait l'impulsion qui commande de résister aux inclinations. À la majesté de la figure de la loi morale correspondrait également l'obligation au respect afin de ne pas perdre la raison.

Mais pour Kofman, le respect porté aux femmes ne serait qu'un voile qui recouvre la figure féminine afin de cacher l'impossibilité de ne pas voir que les femmes sont ni plus, ni moins, que l'une des deux catégories sexuées qui composent l'humanité. Quant au respect porté à la loi morale, il s'agirait d'un voile qui recouvre son absence d'immanence, l'impossibilité de ne pas voir qu'elle est bel et bien érigée et travaillée par les inclinations, puisque selon Kofman, parler de la voix d'airain, c'est tout de même recourir à une métaphore sensible, même si Kant la voulait exclue des sens. Le voile de ces deux figures majestueuses servirait à l'homme de rejeter "en soi et hors de soi de la féminité, de peur d'être sous une forme ou sous une autre contaminé par elle et d'en périr". (Kofman, p. 55). Pour Kofman, voilà le projet de toute une économie sexuelle, d'une opération de maîtrise du sexe masculin sur le sexe féminin.

*

* *

C'est à toi que je m'adresse, tendre et prévoyante mère
qui sus t'écarter de la grande route, et garantir
l'arbrisseau naissant du choc des opinions humaines!
Cultive, arrose la jeune plante avant qu'elle meure: ses
fruits feront un jour tes délices.

J.-J. Rousseau (Emile, Livre I)

Jean-Jacques Rousseau, écrivain prolifique et philosophe, ne se retient pas de parler des femmes, de louer leurs caractéristiques naturelles, d'imaginer la place qu'elles doivent occuper au sein d'un ordre naturel, et du respect qu'elles sont en droit de recevoir lorsqu'elles se tiennent à leur place. Il les aime (femmes/mères) ou il les hait (filles publiques/putains) d'une commune passion. Les premières (femmes/mères) sont pour lui risque perpétuel de mort. Les secondes (filles publiques/putains) sont pour lui risque des pires perversions soit celles de la nature, de la morale et de la politique: nous y reviendrons.

Puisque, selon Rousseau, l'ordre de nature transcende les créatures, la nature a inscrit dans l'homme et dans la femme des caractéristiques différentes. Ces caractéristiques fondamentales respectives des deux sexes sont sacrées puisque naturelles et il ne saurait être question de les faire commuter d'un sexe à l'autre. Les vertus féminines sont timidité, modestie, pudeur, chasteté, art de plaire; la femme est faible certes mais

ses caractéristiques la rendent à la fois puissante devant l'homme qui ne peut que s'y soumettre en la respectant. Les traits de caractère masculins sont l'audace et la puissance. Pour Rousseau aucun des deux sexes n'est supérieur à l'autre:

A eux deux (les sexes), ils constituent comme <<une personne morale dont la femme est l'oeil et l'homme le bras, mais avec une telle dépendance l'un de l'autre, que c'est de l'homme que la femme apprend ce qu'il faut voir et de la femme que l'homme apprend ce qu'il faut faire (...). Chacun suit l'impulsion de l'autre, chacun obéit et tous deux sont les maîtres>>.¹⁹ (je souligne)

L'impulsion, tout comme chez Kant, est une condition qui garantit la survie de l'humanité. Rousseau et Kant craignent la fascination dangereuse et paralysante à l'égard des femmes et des mères d'où l'impératif de souligner l'importance de la réciprocité du caractère impulsif des sexes.

Ces femmes (mères) que Rousseau aime passionnément, ce sont celles qui se tiennent à leur place, qui bien qu'objet de désir pour l'homme, usent de leurs vertus, notamment de la pudeur, pour différer, pour l'homme, les plaisirs sexuels, et ainsi elles conservent leur <<piquant>>. En imposant la pudeur, les femmes sauvegardent leur dignité en même temps que celle des hommes, de ce fait elles les gouvernent et attirent le respect. Cette impulsion <<toute naturelle>> alerte Kofman qui propose

¹⁹ KOFMAN, Sarah. Le respect des femmes, p. 72. Citation tirée du texte l'Émile, Livre V, p. 472.

plutôt l'analyse suivante:

Est en jeu toute une économie: si les bénéfiques paraissent équivalents pour les deux sexes - sauvegarde de leur vertu et de leurs désirs - il semble pourtant que Rousseau introduise une certaine dissymétrie en faveur de l'homme dans la mesure même où le danger - sous toutes ses formes - vient des femmes: ce n'est pas hasard si ce sont elles surtout qui doivent être respectées et se respecter elles-mêmes, si les hommes doivent aller jusqu'à les forcer à ce respect d'elles-mêmes. Sans ce respect, il y aurait risque d'une perversion totale de la nature, de la morale, de la politique: et risque de mort pour l'homme.²⁰

Kofman fait remarquer, qu'au contraire de Kant qui fait rapporter le mobile du respect à la raison qui est première, Rousseau inscrit le respect dans un rapport de sublimité à la nature, qui en le préservant de ses inclinations, ramène l'homme à sa grandeur dans l'immensité. Mais pour Kofman, les conséquences du respect sont les mêmes pour les femmes chez l'un et l'autre des deux auteurs. Celles-ci sont encore responsables du <<danger>> de mort et le voile du respect est appliqué pour parer au danger.

Bien que pour Rousseau la femme soit considérée comme l'égale de l'homme, qu'elle puisse "le gouverner tout en lui obéissant", elle représente un autre danger. Il lui est demandé d'user de modestie et de pudeur afin de ne pas abuser de son art de plaire,

²⁰

Ibid, p. 70.

de sa beauté, cet abus pouvant contaminer de féminité le sexe masculin, le désapproprier de sa virilité. Kofman croit que les dangers de mort et de dévirilité ont servi à maintenir les femmes dans le domestique. Ainsi explique-t-elle:

C'est pourquoi si la pudeur suffit à sauvegarder la vie de l'homme, elle ne garantit ni ne sauvegarde sa liberté et sa virilité qu'au contraire elle menace. À la réserve et retenue naturelles de la femme doit donc s'ajouter une réserve supplémentaire - la mise en réserve ou à la réserve des femmes - leur exclusion du grand jour, leur <<grand enfermement>> dans le silence et l'immobilité du cloître domestique, leur mise à l'ombre, à l'ombre de la clôture et des soins domestiques, tandis que l'homme reste exposé au grand soleil, aux injures de l'air, aux travaux, aux périls de la guerre, et demeure libre de ses mouvements - demeure un homme.²¹

En soulevant le voile du respect, Kofman découvre l'opération de maîtrise du sexe masculin sur le sexe féminin. Comme elle le mentionne, Rousseau a eu à s'expliquer sur l'enfermement des femmes dans la sphère du domestique. Il a opéré un glissement quant à l'égalité des sexes pour fonder en nature son explication. Rousseau croit que la pudeur des femmes est une vertu <<naturelle>> édictée par la nature et nécessaire à son soutien. La nature n'aurait pu accorder l'égalité des sexes puisque cela aurait occasionné la perte du désir chez les deux sexes. Rousseau termine son explication en précisant "qu'un enfant doit avoir un père". Pour Rousseau, les rapports de sexes s'inscrivent dans le projet de l'immensité de la nature

²¹

Ibid, p. 79.

et nous ne devons rien y changer. Ces explications de Rousseau font réagir Kofman:

Ces maximes, naturelles (Rousseau) ou conventionnelles (Kant), qui exigeraient donc la mise à l'écart des femmes, leur enfermement domestique, seraient confirmées doublement par l'expérience: là où les femmes ont la liberté règnent les mauvaises mœurs; inversement, là où les mœurs sont policées, c'est que les femmes sont enfermées, séparées des hommes. Cette séparation des sexes est la condition de leur plaisir et de leur union: il n'est d'union que par la séparation.²²

Il n'est d'union que par la séparation. Que les vraies femmes (mères) gardent leur place, qu'elles préservent leurs vertus naturelles, qu'elles gouvernent les hommes dans le domestique et ainsi permettront-elles aux hommes de garder leur place, de maintenir leur virilité pour qu'ils puissent ensuite désirer les respecter.

Les autres femmes celles qui ne sont pas <<vraies>>, les femmes publiques et les putains inspirent répulsion et dégoût à Rousseau. Ces femmes, celles qui rejettent les vertus naturelles, celles qui veulent en quelque sorte imiter l'homme provoquent, selon Rousseau, "une perversion radicale de l'ordre de la nature, de la morale et de la société".

Et c'est la catastrophe. Qu'une femme perde le respect d'elle-même, perde le respect de ses bonnes mœurs, est signe qu'elle a perdu sinon sa constitution, du moins son état de femme qui est d'être mère, qu'elle a

²² Ibid, p 91.

manqué à sa destination qui est de faire des enfants:
 <<On ne trouve plus de mère aujourd'hui.>> <<Tout
 le mal vient de ce que les femmes ont cessé d'être
 mères; elles ne le seront plus; elles ne veulent plus
 l'être.>>²³

On le sait. Rousseau insiste sur la différenciation des sexes pour qu'unis les deux sexes ne forment qu'une personne morale et qu'entre eux, règne une parfaite harmonie:

A eux deux, ils constituent comme <<une personne morale>> dont la femme est l'oeil et l'homme le bras, mais avec une telle dépendance l'un de l'autre, que c'est de l'homme que la femme apprend ce qu'il faut voir et de la femme que l'homme apprend ce qu'il faut faire (...). Chacun suit l'impulsion de l'autre, chacun obéit et tous deux sont les maîtres.²⁴

Aucune confusion ne doit poindre: les vertus des femmes jumelées aux vertus des hommes créent cet être nécessaire au soutien de la nature. Pour Rousseau, une femme qui refuse les caractéristiques de son sexe provoque une "perversion catastrophique". À noter qu'encore une fois le danger vient de la femme:

La femme n'est dangereuse et son empire menaçant que lorsqu'elle cesse d'être femme, renonce à devenir mère. En se perdant, elle perd l'homme avec elle: le devenir-homme de la femme entraîne le devenir-femme de l'homme et la perversion radicale de l'ordre de la nature de la morale et de la société. Désormais, et c'est là une perversion catastrophique, chaque sexe,

²³ Ibid, p. 108.

²⁴ Ibid, p. 72 (Kofman reprend une citation de l'Emile, Livre V.

mêlé à l'autre de façon indiscrete et perpétuelle, imite le modèle de l'autre sexe, contracte l'air, le langage, les manières de l'autre.²⁵

Le texte qui précède suggère que du devenir-homme de la femme et du devenir-femme de l'homme émanerait une sorte d'individu androgyne, "un simulacre d'homme et de femme" engendré par l'irrespect des devoirs qui incombent à chacun des deux sexes, conduisant à la naissance d'un être contre nature. Pour Rousseau, la création d'un androgyne est une catastrophe puisqu'il annonce la mort de l'espèce humaine. Afin de garantir sa survie, la nature n'aurait pu créer un tel être, mais le danger repose sur la femme, qui, si elle refuse de se tenir à sa place, a la puissance de déclencher cette catastrophe. Mais pour Kofman, cette manière de dire la perversion cache une catastrophe encore plus grande pour Rousseau, soit celle de voir le sexe masculin contaminé par le féminin. Kofman étaye son analyse à partir du texte la *Lettre à d'Alembert* dans laquelle Rousseau prétend que "c'est parce que la femme est trop faible pour imiter l'homme que l'homme se trouve contraint d'imiter les femmes et de s'amollir", et encore:

<<Faute de pouvoir se rendre hommes, les femmes nous rendent femmes>>, perversion, dégradation, dénaturation redoutables, <<surtout dans une République où il faut des hommes>>.²⁶

Pour Kofman, Rousseau, s'est empêtré dans une contraction "révélatrice": si les

²⁵ Ibid, p. 110.

²⁶ Ibid, p. 117.

femmes avaient plus de courage (vertu masculine), elles devraient plutôt imiter les hommes. Comment pourraient-elles avoir plus de courage puisque cette vertu appartient au sexe fort? Tente-t-il de suggérer que si l'un des deux sexes devait ne plus se respecter, devait sacrifier sa dignité en imitant les vertus de l'autre sexe, il faudrait que ce soit les femmes afin de sauver la République en épargnant aux hommes de porter du féminin en soi?

Je crois que l'on peut maintenant comprendre le choix de Kofman de ne pas présenter l'étude de Kant et de Rousseau selon un ordre chronologique. La rigueur de l'analyse kantienne portant sur le respect tranche avec la fougue rousseauiste, le premier utilisant une approche critique, le second une approche romantique: la chronologie, pas plus que, le facteur d'influence (Kant était un grand lecteur de Rousseau), n'auraient apporté un supplément à la compréhension des approches respectives.

La complicité entre Kant et Rousseau réside dans la construction de l'enfermement des femmes dans la sphère du domestique. Ils sont complices dans leur crainte de la domination du féminin sur le masculin si les femmes étaient présentes dans le public, ainsi sont-ils aussi complices du recours au respect pour refuser aux femmes l'espace public.

Le recours au respect des femmes n'est qu'un apothrope, pour utiliser le terme de Kofman, qui permet à Kant et à Rousseau de tenir les femmes à distance tout en étant

essentielles au soutien de la construction de leur raisonnement. Un incontournable passage par <<l'habitation>> des femmes m'invite à ne pas conclure à l'exclusion des femmes du public, ce qui referme l'analyse avant de la commencer, mais plutôt de prendre acte de leur tenue à distance avec tout le jeu que cela révèle à partir des contradictions des métaphores, de l'invoyable, de l'indicible et des sens. Jeu qui met en évidence que pour être tenues à distance du public, il est impératif d'assimiler femmes et mères. Pour que le jeu puisse se déployer, il faut que les femmes soient mères, que cette distinction soit indiscutable - et qui mieux que la "nature" peut imposer cette injonction?

Kofman m'aura été utile pour appréhender le questionnement de cette thèse en démontrant, à partir de deux penseurs majeurs de la modernité que sont Kant et Rousseau, comment ces derniers ont enfermé les femmes dans le domestique en les recouvrant du projet de la nature ou de la moralité. L'apport de Kofman aura permis d'articuler que le recouvrement des femmes n'était qu'un apothrope qui les maintenait en état de soumission. On avait besoin des femmes contenues dans la sphère du domestique pour permettre aux hommes de s'émanciper à la raison. Kant et Rousseau ont tous deux eu recours à l'unicité de la femme-mère pour confirmer l'impossibilité d'occuper le même espace, pour elle et pour eux, l'impossibilité de toute confusion entre les sexes, entre ceux qui avaient le droit de prendre la parole en public et celles qui en étaient exclues. L'opération masculine de maîtrise entre ceux qui avaient des droits et celles qui avaient des devoirs aura

perduré sauf, partiellement pour l'interstice révolutionnaire, jusqu'aux années 1940 pour ce qui est des droits civiques et jusqu'aux années 1970 pour la plénitude des droits civils.

CHAPITRE 2

2

L'OPÉRATEUR FÉMININ - NICOLE LORAUX

Du féminin, dans la mesure où le politique grec. (et, plus généralement, le politique?), on en fait l'hypothèse, se constitue sur une négation: la négation réitérée - à chaque fois (re) fondatrice - des bénéfices qu'il y aurait pour l'homme à cultiver au-dedans de soi une part féminine.

N. Loraux (1989)

Un incontournable passage chez les grecs, premiers penseurs de la démocratie, m'aidera à mieux approcher l'objet de mon propre questionnement. Dans les pages qui suivent, il y sera moins traité des femmes que du féminin, cet opérateur par excellence sur lequel Nicole Loraux nous invite à réfléchir. L'auteure a ceci de particulier qu'elle analyse de la cité athénienne les "vérités" historiques (discours dominants), et leurs bénéfices escomptés, en jouxtant ceux-ci aux mythes et pièces de théâtre qui laissent libre cours au jeu des représentations. Loraux réhabilite le discours mythique, comme discours que la cité déploie autour de l'Acropole soit pour nuancer ou contredire la "réalité". C'est en marge de l'historiographie que Loraux nous entraîne en proposant un éclairage différent qui permettra peut-être de dissiper des malentendus ou du moins de s'approcher d'un discours grec beaucoup plus

sophistiqué qu'il n'y paraît de prime abord.

Contrairement à Kofman, Loraux se questionne sur la place des femmes dans la représentation politique à Athènes. Le terme de "citoyenne", rappelle-t-elle, n'existe pas mais le citoyen ne peut exister que s'il y a de la mère: un Athénien est citoyen si son père est citoyen et si sa mère est fille d'un citoyen. La présence de la mère est donc requise dans la construction de la citoyenneté masculine. La mère à Athènes est elle-même construite à partir d'un opérateur "féminin" caractérisé par le courage requis face à la douleur de l'enfantement et par l'amour incommensurable qu'une mère, dit-on, a pour son fils. Ce courage et cet amour, caractéristiques de la maternité, l'*aner* (l'homme masculin) doit se les approprier pour se projeter comme *anthropos* (l'Homme), proche des dieux.

Le recours à l'analyse de Loraux s'avère enrichissant parce que la représentation de la maternité est au cœur de la représentation du politique et que c'est d'abord les mères, et non les femmes, qui sont utilisées dans le jeu des représentations. La mère est celle qui représente le danger, celle qu'il faut contrôler puisqu'elle est susceptible de détourner le citoyen de l'amour pour la cité mais elle est, dans le même temps, celle dont il faut s'approprier les caractéristiques (courage et amour) qui sont aussi les ingrédients de la citoyenneté masculine.

La non-existence du mot "Athénienne" dans la langue illustre encore la "non-

existence" de la femme. Ce qui importe, c'est la mère: 1) elle est porteuse d'une des conditions de citoyenneté pour le fils et 2) elle est caractérisée par des "vertus" que le citoyen doit s'approprier et cultiver, au service de la cité, pour être un "bon" citoyen.

Les historiens nous l'ont appris, la femme ne prend jamais la parole sur l'agora. Toutefois, si des femmes il ne saurait être question dans la réalité institutionnelle. Loraux nous indique qu'il n'en va pas de même du féminin qui est appelé à la rescousse dans les représentations qui donnent au politique son assise. Dans la réalité, est proposé un modèle pur de l'homme (*aner*) qui ne saurait abriter en soi une part de féminin alors que dans les représentations, il est postulé qu'un homme digne de ce nom est plus viril d'abriter en soi de la féminité. Pour Loraux, la contradiction de ces deux discours nous invite à ne pas recouvrir la différence des sexes par la division sociale des rôles mais plutôt de s'aviser que:

[...] le féminin est le plus riche des discriminants, l'opérateur qui, par excellence, permet de penser l'identité comme virtuellement travaillée par de l'autre. Ce qui signifie que, lorsqu'on est un homme grec, lorsqu'on lit les Grecs, on doit procéder à des opérations de pensée autrement plus complexes que la vérification répétitive d'une table de catégories antithétiques.²⁷

²⁷ LORAUX, Nicole. Les expériences de Tirésias, "L'opérateur féminin", Éditions Gallimard, Paris, 1989, p. 8.

D'ailleurs, pour reprendre un des exemples nombreux dans les textes cités par Loraux, dans *l'Illiade*, Achille, est reconnu comme un individu héroïque bien qu'il ait versé des larmes et péché par excès, n'eut été de l'intervention d'un ami, en tentant de se trancher la gorge. Ces caractéristiques de la féminité (pleurs et excès) n'ont pas empêché que l'on crédite Achille de *l'andreia* (courage face au devoir de la cité).

Toujours dans l'approche suggérée par Loraux, la différence des sexes chez les grecs passerait par un registre d'échange, vécue selon une procédure de mélange (question grecque) ou vécue selon une procédure d'inversion (interprétation moderne de l'échange entre les sexes). Je crois que les précisions de Loraux nécessitent de s'attarder à ces procédures qui composent le registre de l'échange afin d'augmenter notre perméabilité à des textes destinés à faire fantasmer l'homme grec.

Le registre de l'échange qui passe par le mélange se définirait par le cumul des deux sexes par un même être, une forme de bisexualité, qui en médecine permettait de qualifier de masculines les femmes stériles ou présentant des traits de féminité, les hommes stériles ou encore, en mythologie, permettait que le dieu des dieux, Zeus, accouche et que poètes et sculpteurs représentent Hermaphrodite. Cette procédure du mélange relèverait d'une question très grecque selon Loraux:

Nul doute qu'à travers ces figures et quelques autres encore, les Grecs ne se soient essayés à <<penser le corps sexué des mortels>>, en une <<anatomie de l'impossible>> qui produit des unités

<<autarciques>>. Mais il est tout aussi probable que, bouclées comme elles le sont sur elles-mêmes, de telles figures ne conduisent qu'à <<un cortège de contraintes>>, tout en immobilisant la pensée sur un voir médusé. Il se pourrait que l'on ne puisse penser le corps qu'en ne se limitant pas au corps. Je fais l'hypothèse que les Grecs, qui ont imaginé ces corps bloqués, issus du mélange et du court-circuit, avaient aussi compris qu'un registre double - celui, par exemple de la métaphore - donnait plus à penser que celui, à la fois disparate et trop homogène de la monstruosité.²⁸

Quant à la procédure de l'inversion dans le registre de l'échange, Loraux y voit là une interprétation des modernes se limitant à puiser dans les rites sociaux (fêtes ou pratiques initiatiques) les éléments de compréhension de l'échange entre les sexes. Ainsi cite-t-elle des exemples où hommes et femmes échangent des vêtements lors de fêtes, de travestissement - l'homme s'habillant en femme la veille de célébrer son passage au statut d'*aner* ou celui de la jeune épouse coupant ses cheveux dans le but de se masculiniser afin que l'homme puisse retourner à la cité des hommes. Toutefois Loraux fait une mise en garde:

On observera que la notion d'inversion satisfait l'esprit dans la mesure où elle n'introduit aucune brèche dans la répartition binaire des catégories grecques: une fois qu'il a été procédé à ces pratiques toujours transitionnelles, la distribution canonique se reforme, inentamée, et l'ordre civique se trouve bien de ménager, à l'intérieur de son fonctionnement réglé, des renversements provisoires et qui ne l'ébranlent donc pas en ses fondements. Mais des difficultés

²⁸

Ibid, pp. 12-13.

théoriques sont perceptibles dès lors qu'on cherche à généraliser l'inversion comme seule figure de l'imaginaire grec et que, au risque de la simplification, on applique aux textes une pareille clef. Et comment pourrait-on tout unifier sous une <<loi d'inversion symétrique>>, à propos de rites où l'inversion est surtout marquée par une essentielle dissymétrie au seul bénéfice des hommes?²⁹

Le registre de l'échange recèlerait des fantasmes nécessaires à la condition de l'*aner* et, plus encore, nous y venons, à celle d'*anthropos* (représentation grecque de l'Homme, de l'homme le plus viril pour avoir intégré la féminité).

Ces grecs étaient fous des dieux et à leurs réalités quotidiennes correspondaient des discours relevant tant du politique que du jeu de la représentation. La puissance des dieux était crainte et enviée par les grecs et nul doute qu'ils n'aient eu le désir de se rapprocher des dieux le plus possible tout en sachant qu'une distance devait être préservée ... Nous voilà au coeur du rêve de l'*anthropos*. La vision de l'*anthropos* permettait de rêver d'être asexué après avoir intégré la plus grande des virilités, la féminité. Peut-être rêvaient-ils aussi de se passer du corps pour laisser celui-ci aux femmes et ainsi, imaginer une représentation pure de la virilité tout en maintenant une opposition entre les sexes?³⁰

²⁹ Ibid, p. 13.

³⁰ Loraux refuserait ce raisonnement à moins qu'il ne soit nuancé au point de reconnaître ce qu'il y a "d'indélogeable du corps dans l'âme". Elle le permettrait dans Les enfants d'Athéna (1981).

L'hypothèse de Nicole Loraux est à l'effet que le féminin était l'objet le plus désiré de l'homme grec. Pour l'auteure, les grecs voulaient s'approprier, par la pensée, "les grandes expériences de la féminité" que sont notamment le plaisir et la douleur. Sous ces deux registres, un dénominateur commun: l'intensité/l'excès. L'intensité de la douleur mieux connue grâce aux douleurs de l'accouchement, mais intensité également liée au deuil du fils. Quant à l'intensité du plaisir, il faut s'en référer aux épopées antiques pour y découvrir quelques références.

D'abord, le registre du plaisir. Loraux nous présente une discussion houleuse à ce sujet entre Zeus et son épouse Héra d'après "Le mythe de Tirésias". Apparemment, Zeus, anxieux de savoir qui des deux sexes éprouvait le plus de plaisir, fit mander Tirésias, un homme qui, pour avoir séparé des serpents qui copulaient fut changé en corps de femme, puis pour s'être attaqué de nouveau à un couple de serpents, redevint plus tard un homme. De cette expérience des deux sexes, Tirésias témoigna que "s'il y avait dix parts (de plaisir) , l'homme jouissait d'une seule et la femme de neuf". Furieuse, Héra, gardienne de l'orthodoxie du mariage, aveugla Tirésias mais Zeus, satisfait de la réponse de celui-ci, le fit devin. Cet extrait tranche avec le discours grec dominant qui prétendait que la jouissance sexuelle était réservée aux seuls hommes. Derrière l'expérience de Tirésias, ce sont les assises politiques qui sont ébranlées comme le suggère Loraux:

Protectrice du mariage civique, Héra avait toute raison d'entrer en fureur: il a suffi de cet homme, naguère

une femme, pour détruire la rassurante construction qui, mettant les épouses hors plaisir, reconduisait les *andres* dans une virilité sans démenti comme sans surprise. Mais, comme les comiques athéniens (ainsi, Aristophane dans *Lysistrata*), le mythique Tirésias pensait sans doute - savait d'expérience - que, dans les plaisir du lit, les femmes sont d'excellentes <<cavalières>>, moins passives que ne l'affirment tous ceux qui, de l'opposition entre l'activité (toujours masculine) et la passivité (des femmes), font l'essentiel de la pensée grecque en matière de sexualité.³¹

Ensuite, le registre de la douleur. Tout <<naturellement>> la douleur la plus intense est celle de l'accouchement. Dans la réalité athénienne, au cimetière, les seuls qui avaient des inscriptions sur des pierres tombales étaient les guerriers et les femmes mortes en couche. Les grecs accordaient aux femmes qui accouchaient un sens de courage et de bravoure plus élevé que celui accordé au guerrier puisque, pour eux, "la peine la plus vive appartient au lit, non à la guerre". Cette douleur exerçait une fascination pour les grecs parce qu'en plus d'être pénétrante, elle est aussi imbriquée au tribut que la femme verse à la cité: lui donner des citoyens. La douleur est ici intimement liée au devoir social, à la production d'*andres* dévoués au service de la cité. La douleur du déchirement des couches est la douleur la plus vive, la plus "virile" que tout homme digne de l'*andreia* doit s'approprier. Au passage, il s'approprie également quelque chose de la maternité. Le dieu Zeus a lui même eu quelques maternités, dont l'une où il a avalé Mêtis qu'il avait engrossée, pour lui-

³¹ Ibid, p. 17.

même donner naissance à Athéna en accouchant par le cerveau. L'accouchement d'une déesse guerrière a permis à Zeus d'éviter que Mêtis n'enfante un dieu plus puissant que lui tout en s'assurant une fille toute dévouée au père. Pour Loraux, cette représentation indique bien qu'il y a du pouvoir dans la reproduction et qu'il est essentiel pour l'*aner* de se l'approprier:

Et ce fantasme, même s'il n'est pas une <<usurpation>> en acte, revient, pour l'auditeur d'un tel mythe, à s'approprier comme Zeus la féminité en l'une de ses manifestations les plus reconnues, pour renforcer la virilité, plus menacée sans doute qu'il n'y paraît.³²

Pour Loraux, cette appropriation de la féminité par la pensée a certainement pour effet d'octroyer à l'*aner* davantage de complexité alors qu'en même temps elle enlève de la substance aux femmes. Toutefois, elle se refuse à l'idée qu'une telle appropriation a pour effet d'exclure totalement la femme:

Mais à affirmer comme certain(e)s le font, que, du coup, la femme est oubliée et l'homme prêt pour une position de maîtrise incontestée serait méconnaître gravement la nature des opérations psychiques, qui est de ne jamais s'effectuer impunément: elles laissent une trace, elles ne sont ni sans reste ni sans perte. Si le corps mortel, dans l'éros et la reproduction, est éprouvé au féminin et si l'âme est vécue sur le mode du corps, c'est qu'il y a, indélogeable, du corps dans l'âme.³³

³² Ibid, p. 20.

³³ Ibid, pp.21-22.

Mais le registre de la douleur vécue au féminin ne se limite pas aux douleurs de l'accouchement. La douleur se vit tout aussi intensément chez les femmes en deuil et plus précisément, chez les mères en deuil. Cette fois, les grecs craignent l'excès féminin de douleur chez ces mères qui pourrait mener au désordre civique: la mémoire d'un citoyen ne doit pas menacer la perpétuation de la cité. Ainsi les grecs ont-ils circonscrit les rites du deuil afin que les citoyens ne s'usent pas à pleurer en voyant les mères pleurer; rien ne doit empêcher la cité de se perpétuer. Dans le rite funéraire qui se devise en trois moments soit l'exposition, le convoi et l'enterrement, ce n'est apparemment qu'au cimetière que sont tolérées les mères, les veuves et les autres femmes. Selon Loraux, sur l'exposition, on ne sait que peu de choses alors que sur le convoi, on ne mentionne pas la présence des femmes tout en sachant que les plaintes de femmes ne sont pas tolérées dans les rues d'Athènes. Reste le cimetière où les femmes de la famille sont présentes, gémissent et pleurent. Il est intéressant de noter qu'au sujet des mères au cimetière rien n'est dit permettant de les différencier des autres femmes alors que d'après l'étude de la tragédie, selon Loraux, au cimetière les mères viennent premières, avant les veuves ou les soeurs, pousser gémissements et pleurs. Cette façon de soumettre les femmes à des limitations et à taire les mères dans les rites funéraires seraient des mesures pour réglementer le deuil, et/ou l'excès féminin qui pourrait déborder du côté politique, la grande crainte serait le pouvoir excessif du féminin sur le politique. Ce seraient donc elles (les mères en deuil), ayant fait deux fois don du fils à la cité, qui pourraient compromettre l'ordre de la cité par cette douleur doublement consentie au politique. Le premier don, celui du

fils à la cité relèverait d'une activité civique selon Loraux:

[...] c'est à Athènes que se dessine le mieux l'idéologie civique de la maternité. La femme n'accomplit son télos (sa fin) qu'en enfantant et, s'il n'est pas de citoyenneté athénienne au féminin, du moins la maternité a-t-elle rang d'activité civique. En enfantant, les femmes de citoyens assurent à leur époux la perpétuation de sa lignée et de son nom - sans leur intervention, point de patronyme - et permettent ainsi la reproduction de la cité. Il est même parfois difficile d'échapper à l'impression qu'en mettant au monde des fils (car, dans l'orthodoxie la plus officielle, seuls compteraient vraiment les enfants mâles) elles font des fils à la cité.³⁴

Le second don, est tout aussi civique puisqu'il découle du premier: donner un citoyen à la cité, c'est également lui donner un guerrier. Les mères supportent donc doublement la cité, d'abord dans la douleur de l'accouchement et, ensuite, en envoyant leurs fils au combat, au risque de les perdre.

Les mères en deuil doivent donc être tenues à distance et, le discours de l'oraison funèbre destiné aux géniteurs des morts en fait foi. Reprenons Loraux:

[...] Périclès n'a pas un mot pour elles. Sans doute, dans l'adresse aux géniteurs des morts, pourraient-elles en droit être incluses dans le pluriel *tous tonde tokéas*; et l'affirmation qu'il faut <<tenir bon par l'espoir d'autres enfants, quand on a encore l'âge de la procréation>>, inviterait à évoquer plus précisément les femmes, biologiquement limitées sous le rapport

³⁴

LORAU, Nicole. Les mères en deuil. Paris, Seuil, 1990, pp. 23-24.

de l'âge. Mais, fidèle à sa logique purement politique, l'oraison funèbre apporte vite un démenti à ces suppositions du sens commun: s'il faut avoir des enfants prêts à affronter les dangers, c'est qu'il convient d'assurer la relève; alors seulement on pourra <<avec justice participer aux délibérations à égalité>>. Les mères ont disparu, à supposer qu'elles aient jamais été comprises dans le groupe des parents [...] Pas un mot n'a donc été dit des mères: il est vrai qu'en parlant d'enfants nouveaux qui apporteront l'oubli des enfants morts, Périclès ne pouvait décemment pas s'adresser à elles, que la tradition grecque unanime crédite d'être gardiennes de la mémoire.³⁵ (je souligne)

La réflexion politique aristotélicienne recommande de veiller sans trêve sur la stabilité de la cité. Cette stabilité ne saurait être compromise par les mères endeuillées dont l'intensité de la douleur ressentie dans leur corps-mémoire risquerait de faire basculer l'ordre de la cité, d'où la limitation de leur présence publique lors des rites funéraires.

Cette douleur intérieure peut également servir à caractériser la distinction entre la douleur virile et la douleur féminine. Même si, comme nous l'avons vu, la douleur la plus violente appartient au lit et non à la guerre, une distinction à la faveur des *andres* est opérée. Au guerrier est attribuée "une blessure virile qui saigne mais qui se laisse soigner" donc en même temps que le sang coule, c'est le féminin qui s'écoule de l'homme pour permettre à la plaie de se cicatriser.

³⁵ Ibid, pp. 29-30

Bien que ce qui précède laisse supposer que les grecs avaient peur de la conséquence que l'excès féminin des mères en deuil pouvait avoir sur l'ordre de la cité, en terme d'action de violence mue par la vengeance, la colère, Loraux suggère plutôt que ce que redoute la cité se situe davantage dans l'ordre de la représentation des femmes-mères.

La représentation de la douleur des mères en deuil pour les grecs relève d'une fascination de la proximité et de l'intimité de la mère avec son fils. Loraux la décrit ainsi:

L'intimité de la douleur y sera faite d'une intensification du sentiment de proximité corporelle, d'autant plus aigu qu'il n'est jamais éprouvé comme il l'est dans la perte.³⁶

Comment ne pas penser à la violence du déchirement des couches? Loraux renforce cette interprétation puisqu'elle dit aussi:

La souffrance, donc, et la mémoire de l'intimité des corps, soudain présente avec une déchirante exactitude, surcroît de douleur pour le corps-mémoire des mères.³⁷

Loraux propose que cette mémoire qui réitère constamment le lien incomparable de la mère au nouveau-né - lien incomparable pour l'enfant - inscrit la mère dans "la race des femmes", race qui se souvient de l'amour pour l'enfant. L'auteure considère

³⁶ Ibid, p. 57.

³⁷ Ibid, p. 60.

que c'est de cet amour des mères pour l'enfant que l'homme grec désire s'approprier pour pouvoir le transposer sur l'amour qu'il doit porter à la cité. Bien entendu, le discours dans la réalité est tout autre et il dicte que l'autochtonie vaut mieux que la reproduction, "où les droits de l'accouchement cèdent devant ceux de la cité" (p. 64).

Mais Loraux, s'appuie sur le théâtre pour soutenir son interprétation:

[...] Car pour les mères en tant que telles, il existe, dans la tragédie, une échelle de valeurs - scandaleuse, sans doute, au regard de l'orthodoxie civique, et qui serait menaçante hors de la représentation théâtrale -, en vertu de laquelle l'enfant est le premier, voire le seul trésor, qui prime absolument la cité.³⁸

Loraux trouve disséminé dans des textes, des exemples qui démontrent que seules les mères auraient un pouvoir absolu sur ce trésor que sont leurs fils. L'auteure donne entre autres, l'exemple de la mère de Zeus, Rhéa, qui seule a pu réconcilier Zeus avec sa soeur Déméter et elle rappelle l'exemple de la mère de Coriolan qui, seule, a pu retenir son fils d'attaquer Rome. Ces exemples de déesses ayant un pouvoir absolu sur leurs fils confirmeraient que le pouvoir des mères est représenté comme débordant le domaine du privé, dans la mesure où dans la réflexion grecque, la réconciliation tient du politique. De même lorsque la tragédie s'intéresse aux femmes mortelles, elle présente des mères en deuil qui n'hésitent pas à tuer un père ou des enfants par vengeance. Les représentations n'hésitent pas non plus à présenter des mères qui tuent leurs propres enfants, détruisant ainsi le pouvoir du père en détruisant

³⁸

Ibid, p. 63-64.

le père dans l'époux. Les mères n'hésiteraient donc pas à exercer un pouvoir politique. C'est ainsi qu'elles sont représentées. D'où l'obligation de les contenir.

Toute cette façon d'exprimer l'intensité/l'excès des mères par amour pour leurs fils, fait de ceux-ci les grands bénéficiaires de cet excès, adulés par leur mère. L'*aner* reçoit <<naturellement>> l'amour maternel qui, s'il pouvait se l'approprier (l'excès féminin), lui permettrait de le transposer sur la cité. L'excès des mères devient donc la mesure (l'opérateur) pour imaginer l'amour incommensurable de l'*aner* envers la cité.

L'appropriation des grandes expériences de la féminité (plaisir/douleur) par l'imaginaire grec permet à l'*aner* de se rêver *anthropos*. Autrement dit, de rêver pouvoir se passer des femmes pour avoir intégré en soi le féminin. Pour en avoir intégré la reproduction, serait pensable, un monde sans femmes où il n'y a que de l'un avec de l'un, où il n'y a que des frères issus d'une terre-mère, où se perpétue une race des mâles. Le fantasme d'écarter les femmes de la reproduction humaine a été exposé, de façon plus ou moins explicite, dans différents écrits. L'une des citations les plus éloquentes à ce sujet serait celle tirée du *Ménexène* de Platon, une citation qui relègue la reproduction sexuée à la seconde place, derrière la terre féconde:

Au temps lointain où la terre entière produisait et
faisait croître des animaux de toutes sortes, bêtes
fauves et troupeaux, en ce temps-là la nôtre se révéla

non génitrice et pure de bêtes fauves sauvages (sic), mais à son propre usage parmi les animaux elle choisit et engendra l'homme qui, par l'intelligence, dépasse les autres et seul croit à la justice et aux dieux. Or il y a un grand indice en faveur de cet argument que c'est elle, notre terre, qui a enfanté les ancêtres de ces morts et les nôtres. C'est que tout ce qui enfante possède une nourriture appropriée à ce qu'il enfante, par où une femme aussi donne à voir qu'elle a enfanté véritablement ou non (elle suppose alors un enfant lorsqu'elle ne possède pas de sources de nourriture pour sa progéniture). Voilà précisément ce que notre terre aussi, qui est en même temps notre mère, fournit comme suffisant indice de ce qu'elle a engendré des hommes: c'est que, seule en ce temps d'alors et la première, elle a porté comme nourriture pour l'homme le fruit du blé et de l'orge, nourriture la plus belle et la meilleure pour le genre humain, car elle a réellement engendré elle-même cet animal. Or, c'est plus au sujet de la terre que de la femme qu'il convient d'accepter de tels indices: car ce n'est pas la terre qui a imité la femme dans la conception et la génération, mais la femme la terre (Ménexène, 237d 3-328a 5). (je souligne) ³⁹

Cette citation confirme donc sans ambages que c'est la terre qui a créé l'homme, exit les mères et exit les pères parce qu'il s'agit bien ici de maternités solitaires de la terre-mère. Ici il n'y a pas de semeur (engendreur) pas plus que de donneur de nom, il n'y a qu'une terre attique qui choisit d'engendrer d'abord l'homme, avant toute autre créature. Puis, il y a cette affirmation que la femme est seconde dans un rôle d'imitatrice de la terre pour la reproduction humaine.

³⁹

LORAU, Nicole. "Pourquoi les mères grecques imitent, à ce qu'on dit, la terre". Nouvelle Revue de Psychanalyse, no 45, printemps 1992, p. 163.

Selon Loraux, cette façon de reléguer la reproduction sexuée au second plan ne va pas sans bénéfices imaginaires pour les hommes grecs. Le modèle des maternités solitaires était déjà connu via les fameuses maternités de Zeus, notamment la plus célèbre, celle où il donne naissance à sa fille Athéna. Le recours à la maternité par Zeus révèle une reconnaissance du pouvoir lié à la reproduction et l'importance de s'approprier ce pouvoir afin de maintenir ou de renforcer la virilité. Mais il ne s'agirait pas seulement d'un privilège divin s'il revient à la terre d'être le modèle que les femmes sont amenées à imiter.

Dans un premier temps, penser l'origine sans les femmes permet très certainement à l'homme grec de contourner la dépendance des pères vis-à-vis des mères, donc de disposer de la taxinomie des rôles et des places. Par contre, dans un deuxième temps, il faut tout de même que l'homme grec rompe avec Gè et introduise quelque part la femme puisque dans la réalité, ce sont bien les reproductions sexuées qui donnent des *andres* à la cité, il s'agit même du plus civique des devoirs des femmes.

Le texte du *Ménexène* dit "tout ce qui enfante possède un nourriture appropriée". L'utilisation du neutre substantivé, nous dit Loraux, a pour but de déssexualiser l'enfantement, mais le recours aux femmes est ici essentiel au soutien du raisonnement puisqu'elles servent de référence à la démonstration que du véritable enfantement découle la possession de la nourriture appropriée. Loraux dans son article "Pourquoi les mères grecques imitent, à ce qu'on dit, la terre", attire notre

attention sur le fait qu'accepter la <<nourriture appropriée>> comme preuve irréfutable de l'enfantement va "délibérément, peut-être à l'encontre de l'absolutisme masculin qui, dans les Euménides, amenait Apollon à refuser à la mère le nom de *tokeus* (génitrice) parce qu'elle ne serait que nourricière du germe en elle déposé par le père." (p. 164). La reconnaissance que la femme possède une nourriture appropriée pourrait légitimer qu'elle n'est pas un simple réceptacle. Platon n'est pas Aristote. Toutefois, rapidement cet indice passe de la femme à la terre "ce que notre terre aussi, qui est en même temps notre mère fournit comme suffisant indice de ce qu'elle a engendré des hommes" (p. 163) et, dans un retournement de situation, la femme se retrouve seconde, soumise à un processus d'imitation.

La tentative de désexualiser l'engendrement permet de refouler la femme au second rang mais ne recouvre pas que c'est bien au féminin qu'il est fait appel pour soutenir la conception alors - il faut l'enregistrer - qu'un silence complet est observé quant à l'engendreur. Cette manière de dire, et de taire, marquerait une revalorisation du rôle de la mère. Platon ne prétend-il pas dans La République - ainsi que ne manque pas de le remarquer Rousseau dans Émile - que les femmes ne diffèrent des hommes que par le sexe et qu'elles peuvent donc, elles aussi, en être les gardiennes?

Le mythe d'origine de l'humanité, tel que proposé par Platon dans son *Ménexène*, enlève aux mères le modèle de la grossesse et de la reproduction, l'attribuant plutôt à la terre. Cette opération de pensée, en recouvrant les femmes et leur fécondité,

permet d'imaginer un modèle plus complet du soi masculin (autarcie mâle) mais le recours au féminin aura été essentiel au soutien du raisonnement, au soutien de la virilité des *andres* qui ne renoncent pas à être des *anthropoi*.

La conclusion à laquelle aboutit Loraux est que la stricte séparation du féminin et du masculin se limite non pas au politique mais à *l'idéologie du politique*, ce qui suggère une toute autre dimension au discours dominant sur la réalité institutionnelle auquel l'historiographie nous convie. On peut prendre acte que les femmes ne sont pas citoyennes mais les mères, filles de citoyens, sont un passage incontournable à la reconnaissance de la citoyenneté des *andres*. Les femmes sont exclues du politique mais la construction de la mère est nécessaire pour dire le politique. Ainsi donc il ne suffit pas de tenir les femmes à distance pour dire le politique, il faut du féminin et ce féminin, c'est enraciné dans la mère qu'il prend corps. La douleur des couches, l'excès des mères en deuil sont autant de critères qui permettent d'exclure les femmes du politique; mais cette exclusion ne doit pas être perçue comme le renvoi des femmes à leur fonction biologique. Les femmes ne sont pas renvoyées à une fonction biologique (la maternité). Elles incarnent le féminin. Féminin qui est destiné à voiler la mère ou mieux, à assigner à la mère des caractéristiques qui pourront être "exportées" dans le registre du politique et de la citoyenneté. C'est bien du féminin caractérisé par les mères que l'*aner* veut s'approprier, leur courage et leur amour pour l'enfant qui prime la cité, c'est bien de cette construction que l'*aner* a besoin de s'approprier pour calibrer son amour pour la cité en même temps qu'il

occupe seul le champ du politique. La mère est construite hors champ du politique mais c'est elle qui permet de penser le politique, pour dire la citoyenneté masculine.

Cette analyse met en évidence l'intérêt de distinguer la mère et la femme pour mieux appréhender la tenue à distance des êtres de sexe féminin de l'univers politique. Le régime démocratique athénien qui ne reposait pas sur le registre de l'égalité - comme la modernité - n'avait pas à justifier l'exclusion des femmes de la citoyenneté et de l'espace politique. L'analyse de Loraux nous a pourtant permis de cerner qu'en deça du registre de l'égalité de "tous les hommes naissent libres et égaux", la maternité peut être tenue pour la trame sur laquelle s'érige, se représente, la citoyenneté (masculine). Forcément masculine puisque tel est l'horizon.

CHAPITRE 3

3

ENTRE FRATERNITÉ ET PROPRIÉTÉ:

LA LIBERTÉ DE L'AVORTEMENT

"Liberté, Égalité, Fraternité"

"Un enfant, si je veux, quand je veux"

Une devise, celle de la République française, et un slogan, celui de manifestations de femmes réclamant une législation favorable à l'avortement dévoilent le coeur de cette thèse. Dans l'ensemble des sociétés occidentales modernes, l'État légifère, à propos du corps des femmes, en reconnaissant le droit à l'avortement. Mais s'agit-il d'un droit à l'avortement ou plutôt d'une liberté de l'avortement?

M'appuyant sur Étienne Balibar (1992), je propose que le contrôle de la maternité réside au coeur des deux grandes contradictions que sont d'une part, la différence des sexes (Fraternité/Communauté) et d'autre part, le savoir intellectuel et l'activité corporelle (Propriété).

L'approche de Balibar suggère une analyse de valeurs de la modernité, héritées des révolutionnaires français, que sont Liberté, Égalité et Fraternité. Sa réflexion part de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (1789), notamment des articles suivants:

- Article I Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits; les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune.
- Article II Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté, et la résistance à l'oppression.
- Article VI La loi est l'expression de la volonté générale; tous les citoyens ont droit de concourir personnellement, ou par leurs représentants, à sa formation; elle doit être la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse. Tous les citoyens étant égaux à ses yeux, sont également admissibles à toutes dignités, places et emplois publics, selon leur capacité, et sans autre distinction que celle de leurs vertus et de leurs talents.

Ces quelques extraits d'articles permettent à Balibar de dire qu'il n'existe aucune différence entre les droits de l'homme et les droits du citoyen, pas plus qu'entre l'homme et le citoyen. À son avis, bien que l'article II de la *Déclaration* ne traite pas de l'égalité, les énoncés des articles I et VI compensent largement ce silence ce qui lui fait dire:

Non seulement la *Déclaration* n'installe aucune <<nature humaine>> en amont de la société, de l'ordre politique, comme un fondement sous-jacent ou une garantie extérieure, mais elle identifie intégralement les droits de l'homme à des droits politiques et, par ce biais, court-circuitant les théories de la nature humaine aussi bien que celles de la surnature théologique, elle identifie l'homme individuel ou collectif au membre de la société politique.⁴⁰

⁴⁰

BALIBAR, Étienne. Les frontières de la démocratie. "<<Droits de l'homme>> et <<droits du citoyen>> - La dialectique moderne de l'égalité et de la liberté*". Éditions la Découverte, Paris, 1992, p. 132.

Son projet est de suggérer que la simplicité des énoncés fondateurs, élaborés dans un contexte de radicalité révolutionnaire contre les deux principes que sont l'absolutisme (négation de la liberté: <<fait du prince>>) et les privilèges (négation de l'égalité: <<aristocratie>>), interdit de supposer un ordre stable. Donc pas de nature humaine en amont de la société, et pas de droits à l'égalité qui se fondent sur des droits à la liberté mais plutôt, selon la proposition de Balibar, un projet révolutionnaire d'égaliberté (néologisme créé par l'auteur) dans lequel serait reconnu que liberté et égalité sont nécessairement toujours contredites ensemble, chacune étant l'égale mesure de l'autre. Selon Balibar:

Cette thèse est à interpréter elle-même en <<extension>>: égalité et liberté sont contredites exactement dans les mêmes <<situations>>, parce qu'il n'y a pas d'exemple de conditions supprimant ou réprimant la liberté qui ne suppriment ou ne limitent - c'est-à-dire n'abolissent - l'égalité, et inversement.⁴¹

Toujours selon l'explication de Balibar, le projet révolutionnaire de l'égaliberté se construit sur une universalité négative où les forces en présence (puissance/pouvoir) doivent entrer dans un processus de médiation pour éventuellement déterminer le "degré d'égalité nécessaire à la collectivisation des libertés individuelles et du degré de liberté qui est nécessaire à l'égalité collective des individus, la réponse étant à chaque fois la même: le maximum dans des conditions données." (p. 136). La *Déclaration*, par la simplicité de ses énoncés, ne définit pas le droit politique accordé

⁴¹ Ibid, p. 136.

à l'homme-citoyen mais lui confirmerait un droit universel à la politique dans la mesure où le champ de revendication des droits est illimité. De ce modèle ressort nécessairement un équilibre instable provoqué par l'émergence de contextes nouveaux, des luttes ou par des tensions secondaires. Pour Balibar, l'héritage des révolutionnaires, c'est l'espace ouvert (indéterminé) pour la médiation des tensions inévitables chaque fois que les droits à la liberté et à l'égalité sont invoqués. L'auteur insiste sur l'instabilité de l'ordre qu'un tel projet découvre en s'exprimant en ces termes:

[...] elle fait que les conséquences de l'énoncé sont elles-mêmes indéterminées: elles dépendent entièrement de <<rappports de force>> et de leur évolution dans la conjoncture, où il faudra bien construire pratiquement des référents individuels et collectifs pour l'égaliberté, avec plus ou moins de <<prudence>> et de <<justesse>>, mais aussi <<d'audace>> et <<d'insolence>> contre les pouvoirs établis.⁴²

Pour Balibar, les revendications de l'homme-citoyen reposeraient sur deux formes antithétiques que sont la Fraternité (ou communauté) et la Propriété. Ce seraient justement ces deux formes à la fois antithétiques et complémentaires qui poseraient difficultés à l'égard du politique.

D'abord la Fraternité. Balibar explique que la Fraternité (ou communauté) est

⁴² Ibid, p. 137.

travaillée par des conflits internes qui la divisent en communauté nationale et en communauté populaire. Cette division de la Fraternité affecte la médiation que celle-ci entretient à l'égard de la liberté et de l'égalité. Les tensions viennent de l'ancrage de l'homme-citoyen à l'un ou l'autre des pôles de la communauté: d'un côté ceux qui adhèrent à l'idée de nation centrée sur l'État, de l'autre, ceux qui privilégient l'idée générale du prolétariat comme peuple du peuple. Mais le plus grand défi de la Fraternité se situerait là où il ne peut y avoir de médiation, c'est-à-dire lorsqu'il s'agit de traiter de la contradiction qu'impose la division des sexes.

Balibar souligne avec justesse, à mon avis, que la division des sexes est l'obstacle, avec un grand O, de la Fraternité parce qu'il est impossible de trouver une solution politique en terme d'égaliberté puisque les hommes et les femmes ne peuvent être ni séparés en deux groupes, parce qu'ils servent à la représentation de la notion de communauté, ni unis sous l'idée d'un individu générique, ce qui serait faire fi de leurs singularités en créant un être androgyne. Il faut enregistrer, selon Balibar, que nous avons affaire à autre chose qu'à de l'inégalité (incapacité de l'institution de l'égalité à corriger la situation), bien qu'il y ait rapport de pouvoir, parce qu'il s'agit ici d'un rapport d'inégalité collective -- les hommes et les femmes -- qui s'exerce dans un rapport d'individu à individu "alors que la société moderne a formellement aboli toute dépendance d'homme à homme". D'autre part, il faut également enregistrer l'inégalité des sexes comme un droit à la différence:

[...] c'est-à-dire non pas comme restauration d'une identité originelle ou comme neutralisation des différences dans l'égalité des droits, mais comme production d'une égalité sans précédents et sans modèles qui soit la différence même, la complémentarité et la réciprocité des singularités.⁴³

Balibar précise que l'égaliberté octroie l'espace nécessaire à la reconnaissance de droits à la différenciation dans l'égalité, même si l'État est "neutre" (pas un modèle élargi de la famille), si l'on accepte au préalable que l'identité de l'homme et du citoyen est marquée par l'immanence de la différence anthropologique de l'homme et de la femme. J'aimerais terminer sur le fondement de la Fraternité par la citation suivante:

Dans la différence des sexes, nous avons affaire en quelque sorte à un supplément de singularité, qui interdit d'attribuer le même contenu à la liberté des hommes et à la liberté des femmes, et par conséquent de réduire l'une ou l'autre à un modèle de subjectivité commune. On peut vouloir, comme une condition de leur liberté d'agir, que les femmes aient des <<droits égaux>>, un accès égal aux savoirs, aux professions, aux responsabilités publiques (ce qui suppose une transformation plus ou moins profonde des conditions de leur exercice); on ne peut penser qu'elles agissent dès lors comme des individus génériques. L'Égalité est ici non la neutralisation des différences (l'égalisation), mais la condition et l'exigence de la diversification des libertés.⁴⁴

Traitions maintenant, du fondement de la Propriété en regard de l'égaliberté. Balibar

⁴³ Ibid, p. 145.

⁴⁴ Ibid, p. 146.

précise que la notion de Propriété est travaillée par des tensions internes que sont la propriété du travail et la propriété du capital. L'individu qui se réclame de la propriété du travail assure ses moyens d'existence par son travail (travailleur) et l'individu qui se réclame de la propriété du capital assure ses moyens d'existence soit par l'investissement de son argent, soit par sa capacité d'entreprendre ou de son savoir-faire (entrepreneur). Selon Balibar, la réalité n'est pas aussi claire que ces deux pôles le suggèrent puisque "le capitaliste se définit comme travailleur, comme <<entrepreneur>>, le travailleur lui, comme porteur d'une capacité, d'un <<capital humain>>". (p. 142) Tout comme la division des sexes est un complément à la Fraternité, qui se définirait par autre chose que de l'inégalité, Balibar suggère que le savoir intellectuel et l'activité corporelle seraient des compléments à la Propriété qui ne peuvent être étudiés en terme d'inégalité.

Balibar inclut sous savoir intellectuel le travail intellectuel, la réflexion, la connaissance, l'art et la culture alors que l'activité corporelle inclurait le travail manuel, technique, l'exécution, les sports. Pour Balibar, il faut prendre acte de la division entre élite et masse, le savoir intellectuel étant associé à la première, et l'activités corporelle à la seconde. Cette division se caractérise dans le champ du social par de l'inégalité, par une division du travail singulièrement étanche entre le manuel et l'intellectuel. Cette division rend difficile la représentation de l'homme universel et on la refoule hors de la conscience et du discours politique, pourtant aussi indicible qu'elle puisse être, il faut l'enregistrer. Il n'y aurait pas de solution

politique qui pourrait provenir soit de l'union ou de la séparation de l'élite et des masses "(le mythe de l'homme total, manuel-intellectuel, vaut bien celui de l'androgyné, et d'ailleurs ils sont liés)" (p. 144) puisque leurs rapports s'inscriraient également dans de l'inégalité collective, les élites et les masses. Bien que l'on puisse enregistrer qu'un nombre d'efforts sont mis en place (par exemple par des systèmes d'éducation ou de santé universels) pour réduire l'inégalité entre élite et masse, il semble que, au-delà du principe démocratique, subsiste un écart pratiquement irréductible. Que l'on pense à l'éducation, la redistribution du savoir intellectuel ne serait pas neutre puisque d'une part il se destine à une retransmission en grappe et que d'autre part il fait figure d'autorité sur l'activité manuelle. Bien que la masse soit libre d'accéder à l'éducation (supérieure/continue) et l'élite à l'activité corporelle, le milieu familial et les pairs influenceraient la liberté d'action propulsant dans une direction ou l'autre⁴⁵. Selon Balibar, l'inégalité des savoirs (intellectuel/corporel) nous renvoie à une soustraction de singularité alors que le défi de la modernité serait de reconnaître une différence dans l'égalité pour ces deux groupes. S'arrête ici la présentation du modèle de Balibar lequel peut se représenter rapidement sous la forme du tableau suivant:

⁴⁵ Ce qui ne veut évidemment pas dire que la paroi entre élite et masse soit parfaitement étanche, même si l'institution de l'enseignement contribuerait à maintenir l'écart entre ces groupes.

Cf. à Baudelot et Establet, L'école capitaliste en France, Paris, Maspéro, 1971 - Bourdieu et Passeron, Les héritiers, Paris, Minuit, 1964 - La reproduction, Paris, Minuit, 1971. Que l'on pense aujourd'hui aux écoles multiculturelles ou multi ethniques - voir Marie Durut-Bellat et Alain Mingot, La gestion de l'hétérogénéité des publics d'élèves au collège, Lyon, Iredu, 1997.

ÉGALIBERTÉ

conflit entre

FRATERNITÉ (communauté)

PROPRIÉTÉ

conflit entre

Communauté nationale / populaire

Propriété travail / capital

contradiction entre

Différence des sexes
(hommes/femmes)

Savoir intellectuel / activité corporelle
(élite) (masse)

Je poursuis ma réflexion en m'inspirant du cadre théorique de Balibar tout en dégageant l'auteur des propos de mon analyse intéressant la question de la liberté de l'avortement. L'approche de Balibar me permet d'explorer la question de l'avortement à partir d'une base à la fois structurée et souple, c'est-à-dire qu'elle reconnaît un espace ouvert aux contradictions qui ne fige pas l'analyse dans l'étude de la réalité institutionnelle mais plutôt, de façon plus riche à mon avis, permet d'investiguer l'idée que l'on se fait du politique.

ÉGALIBERTÉ - FRATERNITÉ - DIFFÉRENCE DES SEXES:

Attaquons d'abord du côté de l'égalité pour analyser l'enracinement de la différence des sexes. Je me permettrai de fixer ma réflexion dans le temps au moment de la

Révolution française pour aborder la délicate question de l'égalité entre les sexes. Ce moment prend tout son sens avec l'adoption de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* bien qu'il ne faille pas oublier, comme le précise Rosanvallon dans *Le Sacre du citoyen*, qu'il est inapproprié de fixer des bornes précises à l'établissement d'un <<début>> d'événement dans le temps (voir introduction). Ceci enregistré, on peut tout de même considérer que la reconnaissance de la liberté et de l'égalité aux humains a ouvert une brèche qui a permis l'obtention des droits civils (notamment en matière d'autorité parentale et de divorce) aux femmes sans toutefois qu'on ne leur accorde des droits civiques (droit de vote et d'éligibilité). Ce moment, aussi bref qu'intense (1789 à 1804), porteur des valeurs républicaines de Fraternité, d'Égalité et de Liberté et la formulation des droits qui en ont émergés se conformait à la théorie du "droit du principe" selon Irène Théry dans son livre *Le démariage - Justice et vie privée*.

Selon cette auteure, le droit du principe permettait de contrebalancer vie privée (libre choix), moralité et ordre public. Cette logique suggérait que les individus devaient oeuvrer pour le bonheur commun partant de l'hypothèse que le libre choix ou l'intérêt individuel régénère spontanément l'intérêt social. Théry définit ainsi le droit du principe:

[...] la logique du *droit du principe*, considère que les droits de l'homme ne sauraient s'arrêter à la porte du privé. La famille n'est pas une entité si spécifique qu'elle ne puisse être réglementée elle aussi selon les

principes qui fondent les droits politiques: le rôle du droit est de garantir à l'individu, homme ou femme, le respect de ses droits fondamentaux jusque dans la sphère de son intimité. C'est la condition première de la séparation entre privé et public, constitutive de la démocratie.⁴⁶ (je souligne)

Dans cette logique, une nouvelle société doit être inventée et les individus citoyens de même que leur famille devenue "citoyenne". selon Théry, sont appelés à servir la cause politique en devant évoluer vers un avenir idéal, libéré de toute référence à la tradition. Le moment révolutionnaire abolissait la domination du mari sur sa femme, le mariage étant dorénavant compris comme un contrat, basé sur l'amour, entre deux individus libres qui se sont choisis et qui peuvent éventuellement choisir de mettre fin à leur union par le divorce pour incompatibilité d'humeur ou par consentement mutuel. Dans la même foulée, la puissance de l'autorité paternelle se voit abolie pour permettre de répartir entre les parents la responsabilité parentale qui est de préparer les enfants à devenir des individus qui défendront la vie privée et l'ordre public. La famille devient "citoyenne" dans la mesure où les relations entre mari et femme sont réglementées, elles doivent l'être, afin d'abolir toute dépendance de l'un à l'égard de l'autre. Chaque individu devient sujet de droits civils, modèle calqué sur les droits du citoyen et les femmes sont reconnues comme des individus libres et raisonnables *dans le cadre de la famille*.

⁴⁶ THÉRY, Irène. Le démariage - Justice et vie privée. Paris. Éditions Odile Jacob. 1993, p. 23.

Paradoxalement, les révolutionnaires n'ont pas accordé de droits civiques (droit de vote et d'éligibilité) aux femmes. Les Françaises ont dû attendre jusqu'en 1944 pour les obtenir, ce qui montre bien qu'une brèche ouverte ne signifie pas qu'elle puisse être élargie facilement. Cette non-reconnaissance de droits civiques aux femmes représente une contradiction dans l'imaginaire des Révolutionnaires. Pourquoi les femmes ne sont-elles pas devenues citoyennes à part entière dans ce projet qu'elles ont soutenu, et qui plus est, ont rendu possible?⁴⁷

Évidemment, une question semblable peut être analysée en empruntant différentes avenues. Je suivrai une piste d'analyse qui m'a permis d'avancer ma réflexion sur le devenir sujet de la femme et qui pourrait suggérer une partie de la réponse à la question ci-dessus posée. Cette avenue est proposée par M.-B. Tahon et porte sur l'analyse de l'utilisation du mot "femme", aussi mais non inopinément, souvent désignée sous le vocable de "mère". Tahon suggère que la distinction à opérer entre femme et mère dans l'analyse du contexte social et politique révolutionnaire, entre autres, s'avère utile à l'étude de la place des femmes dans la mise en oeuvre des valeurs démocratiques.

Les révolutionnaires, afin de matérialiser l'imaginaire du respect des principes des

⁴⁷ Cf. - Dominique Godineau, Les citoyennes tricoteuses, Arles, Alinéa, 1989. - Jacques Guilhaunou et Martine Lapied, "L'action politique des femmes pendant la Révolution française" dans Christine Fauré (dir.) Encyclopédie politique et histoire des femmes, Paris, PUF, 1997, 139-168.

droits fondamentaux, ont octroyé des droits civils aux femmes. Incontestablement, il s'agissait d'une avancé pour ces dernières. Il s'agissait aussi peut-être d'une manière de "consacrer" l'universel, de marquer l'entrée des hommes dans ce nouveau monde démocratique en construisant, de façon complémentaire, la femme qui permet au raisonnement démocratique de se tenir. Mais cette nouvelle femme n'apparaît pas seule, elle est jumelée à la construction de la "mère républicaine". La femme obtient des droits civils, la mère républicaine a des devoirs et c'est sur elle que repose l'éducation aux bonnes moeurs de ceux qui deviendront citoyens. Cette attribution du rôle de la mère républicaine ne serait pas, "secondaire et minorisé. Il est un élément essentiel pour faire advenir <<l'homme régénéré>>".⁴⁸

A cet égard, la mère devient un incontournable passage mais elle est tenue hors champ du politique, tout en occupant un certain espace public par voie interposée, ses devoirs l'obligeant à façonner le "nouveau" citoyen. Rousseau a éloquentement souligné le rôle de la mère dans l'adresse d'*Émile*:

C'est à toi que je m'adresse, tendre et prévoyante
mère, qui sus t'écarter de la grande route, et garantir
l'arbrisseau naissant du choc des opinions humaines!
Cultive, arrose la jeune plante avant qu'elle meure:
ses fruits feront un jour tes délices. Forme de bonne
heure une enceinte autour de l'âme de ton enfant; un
autre en peut marquer le circuit, mais toi seule y dois

⁴⁸ TAHON, Marie-Blanche. "Rousseau, la femme, l'universel", Communication au colloque: La recherche féministe dans la francophonie. Québec 1996.

poser la barrière.⁴⁹

Ce passage n'est certes pas anodin pour qui veut bien l'analyser dans le refus de fermer le jeu de la réflexion en postulant au départ le renvoi de la mère à la nature. Tel que Tahon l'a noté dans la communication précitée, il ne faut pas amputer le texte d'une partie importante de son sens :

on insistera sur le contre-sens qui consisterait à prétendre que la mère est vouée à "la nature" - ce que pourrait susciter "cultive, arrose la jeune plante...". alors qu'elle est celle qui doit former une enceinte, poser la barrière afin que l'enfant ne soit pas détruit par le règne de l'opinion (humaine). Pour reprendre un lieu commun que je n'affectionne pas, dans l'opposition nature-culture, la mère serait placée du côté de la culture.⁵⁰

Cette construction de la mère républicaine n'irait pas sans bénéfices pour les révolutionnaires. Ces nouvelles gardiennes de l'orthodoxie morale sont tenues à distance du politique, tout comme les autres femmes d'ailleurs, suggérant ainsi une incompatibilité entre leur fonction et rôle d'éducatrices à la moralité et le domaine du politique. Les femmes-mères deviennent donc symboliquement des régulatrices naturelles qui savent faire advenir l'homme universel. Les moeurs régulées par les mères permettent d'imaginer le concept de société (tout comme les droits civils accordés aux femmes et aux hommes permettent d'imaginer le concept de

⁴⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. Emile ou de l'éducation, livre premier, Garnier Flammarion, Paris, 1982, p. 35.

⁵⁰ TAHON, Marie-Blanche, *Ibid*, Communication - Québec, 1996.

communauté) selon les principes qui fondent les droits politiques. Le "droit du principe" prévalant au moment révolutionnaire a fait que le sujet de droits civils s'est confondu avec le citoyen, de même, la mère républicaine aurait-elle pu être confondue avec sa potentialité de citoyenne à cause d'une fiction symbolique nécessaire à l'institution de la société nouvelle. Du citoyen, libre de faire des choix, découle l'ordre public et le bonheur commun. Si la liberté est essentielle au bonheur commun, peut-on penser que la construction de la mère républicaine qui éduque à la moralité, et éventuellement au bonheur commun, aurait inscrit, au coeur même de sa fonction culturelle, l'idée de la liberté?

Des débats houleux, animés par les ennemis de la Révolution, autour du droit civil révolutionnaire n'ont cessé d'avoir cours durant la brève et intense période révolutionnaire. Les révolutionnaires, taxés de vouloir détruire la famille, voient leurs droits civils modifiés abruptement avec l'entrée en jeu de Napoléon Bonaparte qui fera adopter en 1804 un code civil qui porte son nom, le Code Napoléon. Le Code Napoléon frappe brutalement les femmes d'un interdit de droits tant civiques que civils. Comme le mentionne Tahon:

Ce Code civil ne remet pas en question le mariage civil ni l'individualisme comme fondement du sujet autonome. Mais ce sujet de droit, ce ne sera plus *que* le père de famille. La femme *mariée* est particulièrement touchée. Elle doit obéissance à son mari. Elle est assimilée aux <<incapables>>: elle doit avoir l'autorisation du mari pour tout ce qui engage publiquement: toucher un salaire, travailler,

entreprendre une action en justice. C'est au mari qu'il revient de fixer le domicile conjugal. Il administre ses biens. L'adultère de la femme est passible d'une peine de prison, tandis que le mari risque seulement une amende s'il entretient une concubine sous le toit conjugal.⁵¹

Avec le *Code Napoléon*, Théry nous précise que nous avons à faire à un "droit du modèle". Contrairement au droit du principe qui réglementait le privé selon les mêmes principes que ceux applicables au domaine public, le droit du modèle marquait une séparation "naturelle" entre le domestique et le politique. Voici la définition du droit du modèle telle que proposée par Théry:

[... le] *droit du modèle*, se fonde sur l'idée que la famille est une société irréductiblement spécifique, et que le droit doit se faire le gardien du modèle de la famille conforme à la nature particulière des rapports entre le père, la mère et les enfants, entre époux, entre alliés. Ce droit du modèle veut garantir la séparation entre la sphère domestique et la sphère politique: il est l'autre façon de dire le privé.⁵²

Sous la logique du droit du modèle, c'est le caractère de la moralité qui vient balancer les droits privés et politiques par des devoirs afin de préserver l'ordre social et la sécurité individuelle alors que sous le droit du principe, la famille est réglementée notamment en ce qui a trait au droit au divorce et à l'autorité parentale. La famille

⁵¹ TAHON, Marie-Blanche. *La famille désinstituée*. Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1995, p. 57.

⁵² THÉRY, Irène. *Le démariage*, ouvrage cité, p. 23.

redevient le lieu par excellence pour protéger du désordre des mœurs et les termes de l'article IV de la *Déclaration des droits et des devoirs de l'homme et du citoyen* de 1795 s'appliquent: "Nul n'est bon citoyen, s'il n'est bon fils, bon père, bon frère, bon ami, bon époux."⁵³ Il y a donc nécessité de maintenir une séparation stricte entre la sphère du domestique et la sphère du politique comme si la trop grande proximité des deux sphères était porteuse de dangers. Donc, le principe de moralité à partir duquel hommes et femmes devaient pouvoir garantir l'ordre public est renversé en un principe du modèle où les familles, le père et chef en tête, ont des devoirs qui nourrissent la sphère du politique. Tous les droits civils ne sont pas retirés aux femmes, notamment le droit au divorce soumis à condition subsistera encore quelques années, et le mariage civil est maintenu. Par contre, sous le *Code Napoléon*, les femmes sont soumises à leur mari et la puissance paternelle reprend ses droits.

Exit la mère républicaine occupant un espace dans le domaine public, on passe à la mère sociale maintenue dans le champ du domestique mais qui a un rôle à jouer dans l'éducation des enfants et dans l'hygiène; la brèche n'est pas totalement refermée. Alors, même si l'idée de l'individualisme et du sujet autonome persiste lors de la Restauration, il semble bien que dorénavant ce soit l'homme seul qui incarne la

⁵³ Ne peut-on voir dans cet article de 1795 une influence de Rousseau qui, dans *Emile*, critique *La République* de Platon, en prétendant que celui-ci n'a pas vu que c'est "le bon fils, le bon mari, le bon père, qui font le bon citoyen" (1966: 473).

représentation du genre humain en tant qu'individu libre et raisonnable. J'aurai recours ici à une citation de E.G Sledziewski qui résume bien ce que je tente de circonscrire:

[...] d'une tendance beaucoup plus grave: celle qui fait de l'homme le seul véritable représentant du genre humain, considérant les êtres du sexe féminin comme des femmes plutôt que comme des créatures humaines. À partir de cette ségrégation se construit toute une civilisation du déni, qui ne cesse de faire comme si la femme n'appartenait pas à la catégorie des êtres raisonnables. Le scandale est là, dans ce refus d'admettre que l'humanité peut être double, exister sous deux formes sexuées, aussi humaines l'une que l'autre. Et le scandale se poursuit lorsque la société dans son ensemble s'organise autour de l'exigence qu'un seul sexe conserve le monopole de la raison. Toutes les institutions ont dès lors pour fonction d'exclure, de déshumaniser les femmes, de prouver qu'il leur manque l'essentiel.⁵⁴

Le droit du modèle, tel que nous l'a enseigné Théry, renforce le partage entre domestique et politique. Ce droit du modèle reconnaît comme inacceptable l'égalité des droits entre les hommes et les femmes, elles étant renvoyées à leur état de nature et eux, accédant à l'autonomie du sujet. Il serait raisonnable de penser que l'ouverture démocratique amorcée par les révolutionnaires aurait fait craindre le pire, soit la perte de distinction entre les sexes, la confusion entre masculin et féminin, et, de façon non avouée, la domination d'un sexe sur l'autre comme le redoutaient Kant et Rousseau

⁵⁴ SLEDZIEWSKI, Elisabeth G. "Révolution française. Le Tournant", dans G. Duby, M. Perrot, Histoire des femmes, tome IV, Le XIXe siècle, Paris, Plon, 1991, p. 54.

lus par Kofman. Le droit du modèle aura permis en quelque sorte de tenir les femmes à distance du public en les enfermant dans le silence du domestique. Modifier les droits par des devoirs au sein de la famille, a eu pour effet de cantonner les femmes dans leur rôle de reproductrices de l'espèce et d'assujettir leur raison à un but qui les transcende alors que les hommes, à titre d'individus raisonnables, ont le devoir de perfectibilité. Je conclurai mon propos sur la différence des sexes avec une remarque formulée par G. Fraisse:

Observons, pour finir, que le mécanisme de l'exclusion des femmes à l'origine de l'ère démocratique ne passe pas fondamentalement par la question de leurs droits; le débat autour de leur raison suggère que le problème est plus large, ou encore que l'impossibilité de fonder, en droit, l'exclusion, suscite une entreprise philosophique, désordonnée peut-être, mais destinée à masquer la brutalité de la chose; le meilleur masque étant l'espace de la moralité, là où se pensent les devoirs avant le droit, là où peut se conjuguer sans trop de mal l'identité et la différence des individus.⁵⁵

EGALIBERTÉ - PROPRIÉTÉ - SAVOIR INTELLECTUEL ET ACTIVITÉ

CORPORELLE:

Passons maintenant du côté de la liberté, à son fondement qu'est la Propriété, et particulièrement à ses contradictions que sont la propriété du savoir intellectuel et la propriété de l'activité corporelle et abordons les au regard de l'avortement.

⁵⁵ FRAISSE, G. "La naissance de la démocratie ou la démocratie exclusive", 1^{re} partie. La raison des femmes, Paris, Plon, 1992, p. 72.

Généralement, dans les pays occidentaux, les États légifèrent sur ce qu'il est admis d'appeler le "droit à l'avortement". Je propose qu'il serait plus approprié de parler de "liberté de l'avortement". Il est vrai que le droit sanctionne l'avortement mais, c'est d'abord la reconnaissance de la capacité de réfléchir des femmes qui acceptent ou refusent de porter des enfants, qui permet que l'avortement devienne objet de droit. "Un enfant si je veux quand je veux", slogan utilisé par les françaises dans les années 1970, confirme que c'est à titre d'individu capable de réfléchir qu'elles revendiquent et obtiennent la liberté de disposer de leur corps. Les femmes, de plus en plus éduquées, ne veulent plus que leur corps soit utilisé pour pallier les besoins de la société mais plutôt que les enfants à venir naissent de leur désir d'avoir un enfant, de leur acceptation de leur maternité, et ultimement de permettre aux hommes de devenir des pères. Celles qui ne veulent pas d'enfant veulent pouvoir exercer ce choix sans être jugées comme des femmes "contre-nature".

Les femmes ont eu recours au slogan "un enfant, si je veux, quand je veux". Cette revendication à la reconnaissance du statut d'individu à part entière, rejette l'idée de la femme renvoyée au biologique et avec elle, l'idée que le corps de la mère et le corps de l'enfant ne font qu'UN. C'est d'abord la femme qui décide si elle veut être mère et l'enfant n'apparaîtra que selon sa volonté. L'utérus de la femme lui permet d'avoir un enfant mais celui-ci est subordonné à la raison de cette dernière.

Signalons au passage, bien que je ne veuille pas traiter des questions entourant le

foetus - ceci pourrait faire l'objet d'un travail en soi - que camper le contrôle de la fécondité dans le "savoir intellectuel" de la femme, oriente le débat sur la question de l'avortement de façon différente. En effet, revendiquer la "liberté de l'avortement" suggère que la femme, par sa raison, est première et l'enfant, second ou troisième selon la place qui est laissée à l'homme qui pourrait être père. Alors que de débattre du droit de l'avortement, suggère que l'enfant à naître aurait des droits autant que sa mère et qu'ainsi, ils ne feraient qu'UN, pose un problème quasiment insurmontable: comment peut-il le revendiquer? De plus, si l'on accordait le droit à l'enfant de refuser l'avortement, n'ouvrirait-on pas la possibilité que les enfants nés attaquent leurs parents en justice sous le prétexte qu'ils n'ont pas demandé à naître? Le droit de l'avortement peut également reconnaître au père son droit à voir un spermatozoïde transformé en foetus sans que la mère n'y consente. Le droit de l'enfant et le droit du père pourraient prévaloir sur celui de la mère et l'obliger à donner la vie.⁵⁶

Les débats⁵⁷ entourant le contrôle de la maternité ont pris une large ampleur bien après que les femmes aient obtenu des droits civiques et à peu près en même temps que leurs sont reconnus de plus en plus de droits civils.⁵⁸ L'hypothèse supportée ici

⁵⁶ Cf. le cas de Chantal Daigle c. Jean-Guy Tremblay. Le père voulait que la cour oblige Daigle à porter son enfant (1989).

⁵⁷ Knibiehler, Yvonne. La révolution maternelle, Paris, Perrin, 1997.

⁵⁸ Par exemple, en France il faut attendre 1970 pour qu'il y ait reconnaissance d'une responsabilité familiale partagée et 1975 pour que la loi sur l'interruption volontaire de grossesse soit adoptée (loi Veil). La loi rétablissant le divorce par consentement mutuel ne sera adoptée qu'après la loi Veil.

se résume à l'idée que la reconnaissance aux femmes, en tant qu'être raisonnables, de contrôler leur maternité, donc la séparation virtuelle entre femme et mère, a permis qu'elles deviennent enfin des individus à part entière. Je reviendrai plus précisément sur la distinction femme et mère lorsque j'aborderai la distinction entre le privé et le domestique.

La plénitude des droits pour les femmes permet maintenant au raisonnement qu'avaient tenu les révolutionnaires de se tenir et, à l'idée de l'Homme universel garant des valeurs de liberté et d'égalité d'advenir. L'universalisme ne pourrait donc se penser ironiquement qu'en comptant sur la complémentarité des singularités. L'Homme universel n'est pas UN mais plutôt constitué de deux formes sexuées qui ensemble, et séparément, doivent chercher à atteindre un maximum de liberté et d'égalité dans le respect des singularités.

Les femmes, s'étant vu reconnaître le pouvoir de contrôler leur maternité à partir des différents moyens contraceptifs et de la liberté d'avorter, sont en quelque sorte passées du côté de l'élitisme attribué au savoir intellectuel alors qu'auparavant elles évoluaient plutôt du côté de la masse avec leur travail de reproduction comme activité corporelle - pour utiliser les distinctions proposées par Balibar -.

Si nous retournons avant les années 1970, je crois que l'on peut associer, sans ambages, la "capacité reproductive" des femmes aux besoins de l'heure des

différentes sociétés. Ainsi le contrôle de la maternité était peut-on dire organisé socialement sous l'apanage des hommes. Je m'associerai ici à Paola Tabet qui précise en ces termes:

... tout concourt à faire apparaître la procréation comme un événement biologique, en quelque sorte extérieur aux rapports sociaux. La société y participerait presque a posteriori, en réintégrant dans le social ces manifestations spontanées du naturel, par le moyen des rituels. En somme, la pensée ethnologique, en renvoyant la reproduction à la nature, d'un côté peut fonder sur celle-ci, de manière plus ou moins complexe et sophistiquée, la domination masculine, et de l'autre aboutit à voiler le caractère historique et social des rapports de reproduction.⁵⁹

Tant que les femmes sont renvoyées à leur ventre et que les hommes exercent un contrôle sur leur fécondité, je crois que nous pouvons parler d'appropriation de l'activité corporelle des femmes par les hommes et plus explicitement, de domination du sexe masculin sur le sexe féminin. À cet égard, Tabet apporte un éclairage intéressant quant à la *capacité* et au *fait* de procréer, en voici la citation:

[...] et ce dernier, (le fait de procréer) au lieu d'être l'aboutissement d'un processus qui banalement nécessite deux sexes, devient l'essence, la nature même des femmes. [...] L'écart, le creux entre la production d'ovules (et de spermatozoïdes d'ailleurs) et la production d'enfants est bien un terrain qui n'est pas neutre: c'est en ce point que se situent les conflits

⁵⁹ TABET, Paola. "Fertilité naturelle, reproduction forcée" in L'arrondissement des femmes, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 1985, p. 62.

et contradictions possibles, là que se joue la réalité des rapports de sexe, de l'organisation sociale de la sexualité, y compris bien sûr l'échange des femmes, leur appropriation et leur domination.⁶⁰

Aussi longtemps que la massification des femmes par leur renvoi à leur capacités reproductives a eu cours, la représentation symbolique de l'infériorité des femmes a pu se maintenir. En effet, comment l'idée de l'individu libre aurait-elle pu s'épanouir dans un contexte où la domination du sexe masculin sur le sexe féminin avait cours alors que les valeurs d'égalité et de liberté devaient mener à l'abolition de la domination d'un individu par un autre individu?

L'avènement de la pilule contraceptive et le recours à l'avortement ont modifié les rapports sociaux de sexe et permettent de jeter de nouvelles bases où chacun devrait pouvoir évoluer de façon égalitaire à partir de la reconnaissance de ses singularités. De même, les espaces intéressant la Fraternité et la Propriété devraient demeurer ouverts afin de permettre la reconnaissance du jeu des singularités sur l'idée de l'universel afin de ne pas figer l'imaginaire.

⁶⁰ Ibid, p.65.

CONCLUSION

FEMME ET MÈRE DANS LES VALEURS DÉMOCRATIQUES

Pourquoi vouloir distinguer "femme" et "mère" dans la démocratie moderne? La reconnaissance des pleins droits civils aux femmes date de moins de 25 ans tandis qu'elles ont formellement des droits politiques depuis la fin de la seconde guerre mondiale, sinon depuis la fin de la première dans les pays anglo-saxons. Les valeurs d'Égalité, de Liberté et de Fraternité permettaient la reconnaissance des femmes à titre de citoyennes à part entière et pourtant il a fallu attendre plus de 150 ans avant que cela ne se concrétise. Puisque les valeurs démocratiques visaient l'abolition de toute subordination d'un individu à un autre individu, la tenue à distance des femmes du politique m'a amené à réfléchir sur le QUI devait être voilé. Ma réflexion m'a conduit à examiner plus à fond QUI est la femme et QUI est la mère au sein des valeurs démocratiques et quels rôles jouent-elles?

Les femmes ont participé activement au mouvement révolutionnaire et, au lendemain de la Révolution, elles ont obtenu des droits civils mais sont exclues des droits politiques. Donc au début, <<femmes>> et <<privé>> ne semblent pas être une équation qui pose problème alors qu'il y a apparemment difficulté à représenter <<femme>> et <<politique>>, ce qui mérite d'être creusé. À partir des lectures auxquelles je me suis abreuvée dans mes réflexions, je tenterai de soutenir l'idée que c'est une construction politique de "femme" et de "mère" qui a permis que les

femmes soient tenues à distance.

Il serait trop simple d'enregistrer qu'au moment de la révolution les femmes demeurent cantonnées dans le domestique, ce serait faire fi de la reconnaissance des droits civils accordés aux femmes, notamment ceux accordés en matière d'autorité parentale. Nous voilà au centre de l'enjeu, de la nécessité de distinguer "femme" et "mère", de distinguer "maternité" et "reproduction". Je proposerai le canevas suivant:

DOMAINE PRIVÉ

Domestique	Privé
Reproduction	Maternité
(visible)	(invisible)

MAJESTÉ DE LA FIGURE FÉMININE

L'expression "Majesté de la figure féminine" est empruntée à Kant. La personnification de la majesté de la figure féminine attise l'imaginaire et la puissance de l'énoncé fait reculer par ce qu'il sous-entend de pouvoir. Kant contrebalance cette puissance de la figure féminine par la puissance de la majesté de la loi morale. Bien qu'il n'ait pas recours au schéma présenté ci-dessus, je crois que la distribution entre domestique et privé pourrait, au plan théorique, s'apparier à la double figure de la mère, soit celle de la vierge et celle de la putain (modèle freudien lu par Kofman). D'un côté, au domestique, pourrait correspondre le lieu de la mère-putain qui provoque le risque de mort par contamination à la féminité. Lieu de la communauté

sexuelle, donc des sens, qui peut faire perdre à l'homme sa dignité et sa virilité en "retournant de façon régressive dans le sein de la mère nature" (Kofman, p. 40) entraînant avec lui la perte de l'humanité toute entière par le penchant au mal, soit aux inclinations. De l'autre côté, au privé, pourrait correspondre l'espace de la mère-vierge qui, par sa pudeur et son aisance de la parole éduque l'homme à la moralité et le préparerait ainsi au respect de l'homme, donc à la sauvegarde de l'espèce. Avant toute femme, c'est d'abord la mère qui éduque l'homme à la raison en l'éloignant des sens, c'est la première femme à qui l'homme doit respect. De la mère il est nécessaire pour projeter l'idée de perpétuation de l'espèce et, pour utiliser le langage de Kofman, nous pourrions bien avoir à faire ici à toute une opération de maîtrise du sexe masculin sur le sexe féminin. Je reprendrai l'une de ses citations:

Le progrès de civilisation est, comme toujours, décrit comme un passage des sens à la raison, de la sensualité à la moralité. Et ce passage, ainsi que plus tard chez Bachofen et chez Freud, est aussi décrit comme séparation avec la mère, avec le sein maternel de la nature que l'homme, par son imagination, se représente après coup comme un paradis.⁶¹

Chez Kant, la différenciation des sexes se caractérisait pas un exercice réciproque de domination d'un sexe sur l'autre par lequel, la femme dans sa faiblesse est autorisée à exiger l'aide de l'homme et lui de par sa force a le devoir de lui accorder protection. Cet <<équilibre>> ne trouve pas son référent lorsqu'il traite du rôle de la mère.

⁶¹ Kofman, Sarah. Le respect des femmes, Éditions Galilée, Paris, 1982, p. 37.

Alors que dans le domestique la femme doit être soumise à l'homme et que celui-ci doit être supérieur pour gouverner, lorsqu'il s'agit des mères nous sommes plutôt devant une relation inverse de domination à partir de laquelle c'est la mère qui gouverne, puisque c'est elle qui éduque à la moralité, et l'homme qui doit s'y soumettre. Ma compréhension est à l'effet que la mère serait déplacée du domestique pour occuper un espace dans le champ du privé, mais aux confins du public, puisque c'est elle qui a le devoir d'éduquer à la moralité, de faire advenir le citoyen raisonnable qui lui doit paraître dans le public et le politique. Cet espace, créé pour loger la mère, dit l'impossibilité de la contourner tout en maîtrisant l'idée du passage vers le politique, champ réservé aux seuls hommes.

Quant à Rousseau, la crainte de l'indifférenciation des sexes lui fait horreur, aussi insiste-t-il pour faire du devoir premier de la femme celui d'accepter de devenir mère.

Il parle du refus de la maternité comme d'une catastrophe:

Qu'une femme perde le respect d'elle-même, perde le respect de ses bonnes moeurs, est signe qu'elle a perdu sinon sa constitution, du moins son état de femme qui est d'être mère, qu'elle a manqué à sa destination qui est de faire des enfants: <<On ne trouve plus de mère aujourd'hui.>> <<Tout le mal vient de ce que les femmes ont cessé d'être mères; elles ne le seront plus; elles ne veulent plus l'être.>>⁶²

Rousseau fait de la maternité une exigence pour sauver du "mal", mal qui en

⁶² Kofman, Sarah. Les respect des femmes, ouvrage cité, p. 108.

définitive serait qu'en abandonnant la maternité, l'on assisterait au devenir-homme de la femme ou, de façon plus perverse encore - puisque c'est la femme qui entraîne au mal -, le devenir-femme de l'homme, dans un minétisme où chacun des deux sexes perd sa place. Pour Kofman lisant Rousseau, il ne s'agit pas seulement du fait que femme et homme perdent leur place, il s'agirait plus spécifiquement de ce que les femmes perdent leurs caractéristiques sexuelles (maternité) qui permettent à l'homme d'enregistrer leur virilité. J'aimerais souligner au passage que l'enregistrement de la virilité masculine chez Rousseau s'apparente au rêve de l'*anthropos*. Tel que démontré au chapitre deux de cette thèse, Loraux nous a renseigné sur l'imaginaire grec qui se représentait l'appropriation des grandes expériences de la féminité (plaisir/douleur) pour dire leur virilité. C'est à l'intégration des caractéristiques sexuelles féminines que s'adosse la plus grande virilité, celle nécessaire au devenir *anthropos*. Que la femme devienne l'équivalent de "l'ami" de l'homme rend difficilement représentable, à première vue, l'idée du but premier de la nature soit le maintien de l'espèce. Si on y regarde de plus près, la mimésis permet à la femme d'user de sa liberté pour prendre la parole en public au même titre que l'homme. Lorsque Rousseau dit en parlant des mères "elles ne le seront plus" - "elle ne le veulent plus" je crois que l'on peut considérer qu'il enregistre la notion de liberté chez les femmes et que lorsqu'elle écarte la maternité, la femme en soi fige la question de la différenciation des sexes.

Je crois que l'on peut considérer que Rousseau procède à un double enracinement de

la femme dans la nature d'abord dans la reproduction qui garantit le maintien de l'espèce et que l'on peut ancrer au champ du domestique, ensuite dans ses caractéristiques sexuelles (pudeur, amour maternel, respect, éducation)⁶³ qui conduisent l'homme à la moralité si essentielle à l'apparition du bon citoyen. Je crois que ce deuxième enracinement pourrait trouver ancrage dans le champ du privé parce que s'il contribue à sauver l'espèce, il est indispensable à la fabrication du "bon citoyen", celui qui va régner dans le champ du politique.

Rousseau (1712-1778) meurt une dizaine d'années seulement avant que n'apparaisse la "mère républicaine". Il n'a pas vécu la Révolution mais il a sans doute contribué à son émergence. L'indice en serait son avidité à disserte sur les rôles de l'un et l'autre des deux sexes, notamment en critiquant la préférence des femmes de sortir en public, d'y parler, de s'y faire valoir, plutôt que d'accepter de jouer leur rôle de mères.

Au moment de la "cassure" de 1789, les révolutionnaires sont arrimés à la devise "Fraternité, Egalité et Liberté". Manifestement, ils rencontrent certaines difficultés à appliquer la devise également à l'ensemble du peuple français, puisque les femmes ne se voient reconnaître que des droits civils et aucun droit civique. Le malaise que cet état provoque dans le "rêve" révolutionnaire oblige une certaine construction qui

⁶³ Lorsque j'utilise "caractéristiques sexuelles" pour parler des valeurs de pudeur et de respect elles sont, à mon sens chez Rousseau, intégrées à ce qu'il définit comme étant l'état de femme, liées aux déterminations de son sexe.

permet de le recouvrir sans perdre de vue les visées révolutionnaires. Et cette construction, c'est celle de la mère républicaine. La mère républicaine aura la vie brève, quelques années seulement (1789-1804) puisqu'elle disparaît avec l'arrivée du Code Napoléon. Sa trop grande proximité avec l'idée de communauté a-t-elle causé sa mort prématurée?

L'émergence de la mère républicaine aurait peut-être permis de contrebalancer l'absence de la femme du politique dans l'imaginaire révolutionnaire. Cette idée aurait permis aux révolutionnaires de rendre représentable leur projet en suggérant que sur le plan domestique, les femmes ont des droits égaux aux hommes et que la discrimination qui s'opère dans le champ du politique, s'avère nécessaire à l'expression même du politique. La mère républicaine occupe un espace public qui permet de dire le politique alors qu'elle en est formellement exclue. On compte sur la mère républicaine faite de chair et d'os pour donner à la République des individus capables de la servir. C'est cette mère qui éduque aux mœurs et aux valeurs démocratiques, c'est par elle que passe la représentation de la communauté familiale toute dévouée à la République. La mère républicaine symbolique occuperait, selon Tahon, l'espace public ouvrant sur la communauté des frères:

[...] la maternité serait ultimement ce qui rend représentable <<l'être-en-commun>> <<le meilleur>>, en ce qu'elle serait une institution à laquelle se raccrocher pour dire un <<être-en-commun>> <<égalitariste>>, un être-en-commun de frères. La maternité dirait <<la communauté-politique>>. [...] La mère républicaine du moment

révolutionnaire français est le personnage qui dit le plus bruyamment ce <<rêve>> de faire s'entremêler l'<<être-en-commun>> et le <<vivre-ensemble>>, la communauté et le politique, la fraternité et l'égaliberté, pour reprendre l'expression de Balibar (1992).⁶⁴

La construction de la mère républicaine aurait donc permis un double message: elle permet au fils et aux frères d'intégrer les idéaux politiques et, l'habile recours à la maternité, permet d'exclure d'emblée les femmes du champ du politique. La mère républicaine ne compense pas pour la non reconnaissance de droits civiques aux femmes lors du moment révolutionnaire⁶⁵ mais, il faut l'enregistrer, elle s'est avérée doublement incontournable pour dénouer l'impasse dans l'imaginaire révolutionnaire et cette brèche ouverte ne sera jamais entièrement refermée, pas même lors de l'adoption du Code Napoléon qui abolit certains droits civils qui avaient été reconnus aux femmes, notamment ceux intéressant l'autorité parentale. Avec ce Code, exit la mère républicaine de l'espace public. Il faut toutefois enregistrer que c'est la femme mariée que le Code Napoléon prend pour cible. C'est à la femme-mère que les droits sont enlevés. Le Code Napoléon, en cassant le modèle de la mère républicaine trop proche de la communauté entraîne peut-être paradoxalement le processus d'individuation de la femme. Il passera entre temps par la mère sociale et n'aboutira qu'en 1975 ...

⁶⁴ TAHON, M.B. "La mère est-elle un individu" dans J.-F. Coty, article cité.

⁶⁵ Cette discrimination historique aura longtemps desservi les femmes puisqu'il faut attendre 1944 avant que les françaises n'obtiennent des droits civiques - et les années 1970 pour l'obtention de droits civils.

La réflexion que j'ai élaborée dans cette conclusion m'a été inspirée par Loraux. Comme je l'ai déjà mentionné dans cette thèse, Loraux n'a pas traité de la distinction entre femme et mère pas plus qu'elle n'a traitée de celle entre domestique et privé. Je me réjouis de ce qu'elle m'ait imposé, en quelque sorte, le défi de réfléchir sur le QUI, en l'occurrence pour mon sujet, - de qui l'on parle lorsque l'on parle de la femme. Loraux travaille en marge de l'historiographie et son acharnement à comprendre le mieux possible de qui l'on parle, l'a poussée à recourir aux métaphores afin de repousser les limites, de forcer la réflexion et éventuellement de proposer de nouvelles pistes. Je crois également opportun ici de mentionner l'apport de Tahon qui, à sa façon, en proposant l'idée de distinction entre femme et mère a su mettre de l'avant une hypothèse inédite avec le risque, les lectures et les relectures que cela impose.

Ma recherche du QUI m'a confortée dans la distinction à exploiter entre femme et mère et m'a éventuellement conduite à chercher du côté de la distinction entre domestique et privé. Les auteurs utilisent souvent les notions de privé et de domestique sans vraiment les distinguer mais dans ma recherche du Qui est la femme, - cet individu qui représente la moitié de la société et à qui, l'histoire encore récente, ne reconnaissait pas ses pleins droits - il m'est apparu important de recourir à un tel cadre théorique pour rechercher des indices qui ont pu maintenir les femmes (les mères) hors champ du politique.

J'espère avoir démontré que la construction de la mère a tenu les femmes à distance du politique. Ce n'est qu'une fois que les femmes se sont approprié le contrôle de la maternité, que ce soit par l'utilisation des moyens contraceptifs et, de façon plus forte encore en se faisant reconnaître la liberté d'avorter, que les femmes ont pu être considérées comme des individus à part entière. La liberté de l'avortement, au-delà des questions intéressant le fœtus, c'est d'abord et avant tout, la reconnaissance pleine et entière de la femme au statut d'individu doué de raison, et que c'est à ce titre que la femme accepte ou refuse d'être mère.

Je m'en voudrais de fermer le jeu sur l'idée que la femme/sujet a le pouvoir de compromettre l'idée de société parce qu'elle est libre de recourir à la liberté de l'avortement. Je crois que le débat autour de la question de l'avortement doit continuer à progresser au coeur de l'idée de la différence des sexes qui est elle-même logée au centre de la communauté, de la fraternité.

L'idée de communauté s'adosse tout à fait à l'idée de la différence des sexes puisque subrepticement celle-ci permet de penser "l'autre" en plus d'offrir la possibilité de servir de référent pour dire la communauté. La différence des sexes agirait comme opérateur dans le processus de médiation.

Cette différence des sexes exige la reconnaissance des singularités (Balibar) et oblige la recherche sereine de l'égalité, sans perspective de solution politique.

sans pouvoir s'appuyer sur un modèle pré-établi. Il faut qu'à l'intérieur de la différence des sexes nous en arrivions à reconnaître la légitimité du conflit. l'admission de la différence à un autre niveau qu'à celui de l'inégalité des sexes et que de cette acceptation, nous reconnaissons la nécessité d'une médiation de propositions acceptables socialement sans victoire pour l'un ou l'autre des deux sexes.

BIBLIOGRAPHIE

1 - TEXTES DE TRAVAIL

- BALIBAR, Étienne. "<<Droits de l'homme>> et <<droits du citoyen>>". La dialectique moderne de l'égalité et de la liberté", dans Les frontières de la démocratie. Paris. La Découverte, 1992.
- KANT, Emmanuel. Anthropologie du point de vue pragmatique, traduction de Alain Renaut. Paris. Flammarion, 1993.
- KOFMAN, Sarah. Le respect des femmes (Kant et Rousseau). Éditions Galilée. Paris, 1982.
- LORAUX, Nicole. Les expériences de Tirésias, en particulier "L'opérateur féminin". Paris. Gallimard, 1989.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. Emile ou de l'éducation. Paris. Garnier Flammarion, 1982.

2- TEXTES COMPLÉMENTAIRES

- ARNAUD-DUC, Nicole. "Les contradictions du Droit", dans G. Duby, M. Perrot, Histoire des femmes, tome IV, Le XIXe siècle, Paris, Plon, 1991, pp. 87-116.
- BAUDELLOT et ESTABLET. L'école capitaliste en France, Paris, Maspéro, 1971.
- BOURDIEU et PASSERON. Les héritiers, Paris, Minuit, 1964.

- BOURDIEU, Pierre. "Remarques sur l' *Histoire des femmes*", dans
G. Duby, M. Perrot, Femmes et Histoire, Paris, Plon, 1993, pp. 87-99.
- CHARTIER, Roger. "Différences entre les sexes et violence symbolique", dans
G. Duby, M. Perrot, Femmes et Histoire, Paris, Plon, 1993, pp. 39-47.
- COLLIN, Françoise. "Hannah Arendt: Révolution et démocratie", dans
M. F. Brive (ed), Les femmes et la Révolution française, vol. 3, Toulouse,
Presses universitaires du Mirail, 1991, pp. 267-274.
- CONSTANT, Benjamin. De la liberté chez les modernes, textes choisis,
présentés et annotés par Marcel Gauchet, Paris, Hachette, 1989.
- DE BAECQUE, Antoine. Le corps de l'Histoire, Paris, Calmann-Lévy,
1993.
- DURUT-BELLAT et MINGOT. La gestion de l'hétérogénéité des publics d'élèves
au collège, Lyon, Iredu, 1997.
- FAURÉ, Christine. La démocratie sans les femmes, Essai sur le libéralisme en
France, PUF, 1985.
- FOUQUE, Antoinette. Il y a deux sexes, Paris, Gallimard, 1995.
- FRAISSE, Geneviève. Muse de la Raison. La démocratie exclusive et la
différence des sexes, Aix-en-Provence, Alinéa, 1989.
- FRAISSE, Geneviève. "De la destination au destin", dans G. Duby,
M. Perrot, Histoire des femmes, tome IV, Le XIXe siècle, Paris, Plon,
1991, pp. 57-85.

- FRAISSE, Geneviève. "La naissance de la démocratie ou la démocratie exclusive". 1e partie, dans La Raison des femmes, Paris, Plon, 1992, pp. 49-87.
- GODINEAU, Dominique. Les citoyennes tricoteuses, Arles, Alinéa, 1989.
- GUILHAUNOU, Jacques et LAPIED, Martine. "L'action politique des femmes pendant la Révolution française" dans Christine Fauré (dir.), Encyclopédie politique et histoire des femmes, Paris, PUF, 1997.
- KNIBIEHLER, Yvonne. La révolution maternelle, Paris, Perrin, 1997.
- LAQUEUR, Thomas. La fabrique du sexe. Essai sur le corps et le genre en Occident, Paris, Gallimard, 1992.
- LORAUX, Nicole. Les enfants d'Athena, Paris, Maspero, 1981.
- LORAUX, Nicole. "Le naturel féminin dans l'histoire", in Les expériences de Tirésias, Paris, Gallimard, 1989, pp. 273-300.
- LORAUX, Nicole. Les mères en deuil, Paris, Seuil, 1990.
- LORAUX, Nicole. "Pourquoi les mères grecques imitent, à ce qu'on dit, la terre". Nouvelle Revue de Psychanalyse, numéro 45, Printemps 1992.
- MATHIEU, Nicole-Claude. "Concéder n'est pas consentir". Anatomie politique, Paris, Côté Femmes, 1991.
- MOSSUZ-LAVAU, Janine. "Les femmes et la sexualité", dans G. Duby, M. Perrot, Femmes et Histoire, Paris, Plon, 1993, pp. 87-99.
- POMATA, Gianna. "Histoire des femmes, Histoire du genre", dans G. Duby, M. Perrot, Femmes et Histoire, Paris, Plon, 1993, pp. 25-37.

- RANCIÈRE, Jacques. Préface à G. Fraisse, La raison des femmes, Paris, Plon, 1992, pp. 7-15.
- RANCIÈRE, Jacques. "Sur l'Histoire des femmes au XIXe siècle". dans G. Duby, M. Perrot, Femmes et Histoire, Paris, Plon, 1993, pp. 49-61.
- ROSANVALLON, Pierre. "L'histoire du vote des femmes. Réflexion sur la spécificité française". dans G. Duby, M. Perrot, Femmes et Histoire, Paris, Plon, 1993, pp. 81-86.
- ROSANVALLON, Pierre. Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France, Paris, Gallimard, Bibliothèque des histoires, 1992.
- SISSA, Giulia. "La famille dans la cité grecque Ve-IVe siècle av. J. C.". dans A. Burguière et al. (eds), Histoire de la famille, Paris, (1986) A. Colin, tome 1, pp. 163-194.
- SISSA, Giulia. "Philosophies du genre". dans G. Duby et M. Perrot (eds), Histoire des femmes, Paris, Plon, 1991, tome 1, pp. 65-98.
- SLEDZIEWSKI, Élisabeth. "Révolution française. Le Tournant". dans G. Duby, M. Perrot, Histoire des femmes, tome IV, Le XIXe siècle, Paris, Plon, 1991, pp. 43-56.
- TABET, Paola. "Fertilité naturelle, reproduction forcée", in Arraînement des femmes, Essais en anthropologie des sexes réunis par Nicole-Claude Mathieu, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, Paris, 1985.

- TAHON, Marie-Blanche. "La démocratie et le menu du dîner". Conjonctures, numéro 21-22.
- TAHON, Marie-Blanche. La famille désinstituée, Presses de l'université d'Ottawa, 1995, 225 p.
- TAHON, Marie-Blanche. "La lente absorption de la femme dans l'individualisme abstrait: La mère est-elle un individu", dans Jean-François Coty, Individualisme et Individualité, Québec, Septentrion, 1995.
- TAHON, Marie-Blanche. "La maternité comme opérateur de l'exclusion politique des femmes", dans Manon Tremblay et Caroline Andrew (dir.), Femmes et représentation politique au Canada et au Québec, Montréal, Éditions du remue-ménage, 1997.
- TAHON, Marie-Blanche. "Rousseau, la femme et l'universel", communication au Colloque international, La recherche féministe dans la francophonie, Atelier: La parole publique inaudible, Québec, Septembre 1996.
- THÉRY, Irène. Le démariage - Justice et vie privée, Paris, Odile Jacob, 1993.
- THOMAS, Yan. "Le ventre. Corps maternel, droit paternel", Le genre humain, 1986, n. 14, pp. 211-236.
- THOMAS, Yan. "À Rome, pères citoyens et cité des pères (Ier siècle ap. J.C.)", dans Histoire de la famille, 1986, pp. 195-229.
- THOMAS, Yan. "La division des sexes en droit romain", Histoire des femmes, tome 1, 1991, pp. 103-156.
- TOURAINÉ, Alain. Critique de la modernité, Fayard, 1992.

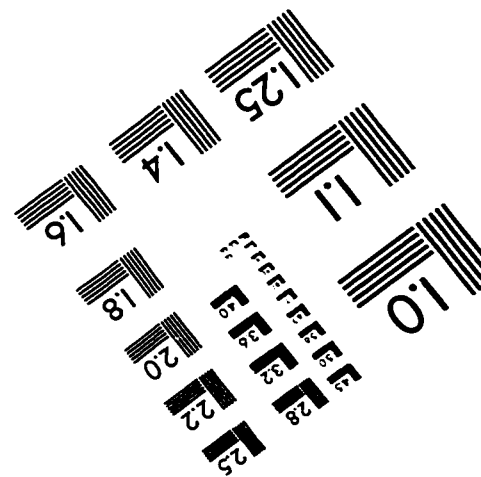
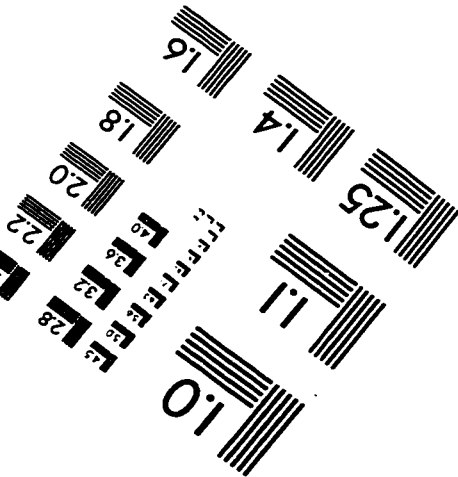
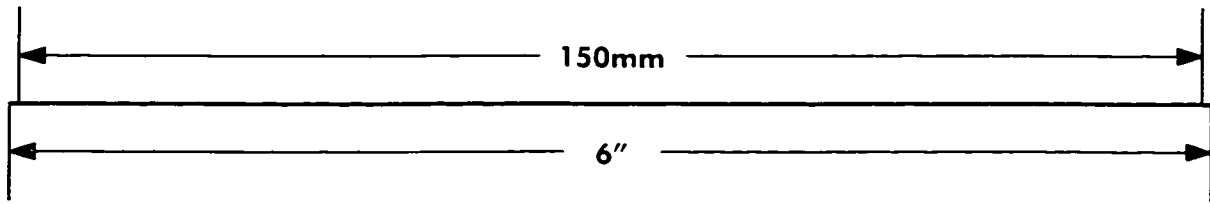
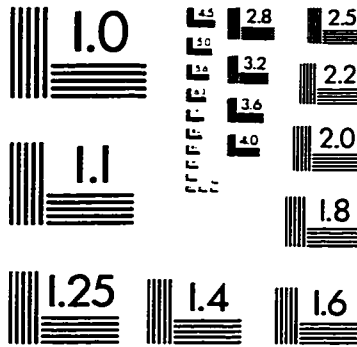
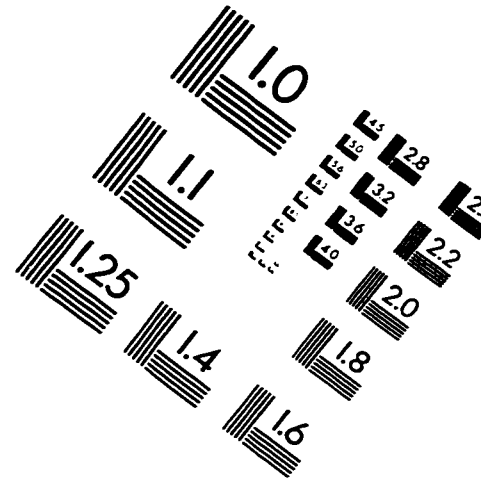
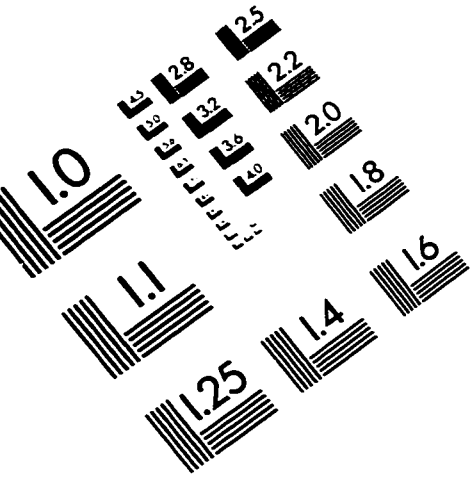
TOURAINÉ. Alain. "La formation du sujet". Penser le sujet autour d'Alain

Tourainé, Colloque de Cerisy, Fayard, 1995, pp. 21-45.

TOURAINÉ. Alain. Qu'est-ce que la démocratie?, Paris, Fayard, 1994,

297 pages.

IMAGE EVALUATION TEST TARGET (QA-3)



APPLIED IMAGE, Inc.
1653 East Main Street
Rochester, NY 14609 USA
Phone: 716/482-0300
Fax: 716/288-5989

© 1993, Applied Image, Inc., All Rights Reserved