

- ACTES -

**du colloque organisé les 23 et 24 juin 2005  
au Conservatoire National des Arts et Métiers à Paris**

par

le GDRE Mage “Marché du travail et genre en Europe”-CNRS,  
le LISE (Laboratoire Interdisciplinaire pour la Sociologie Economique)-CNRS (Cnam)  
et le LPTA (Laboratoire Psychologie du Travail et de l'Action)-Cnam

sous la direction de

**Tania Angeloff, Michel Lallement, Jacqueline Laufer,  
Éléonore Lépinard et Pascale Molinier**

***Épistémologies du genre***  
***Regards d'hier, point de vue d'aujourd'hui***

Colloque organisé par le Mage-CNRS, avec le soutien de la Mire, de l'Ecole doctorale “Entreprise, travail, emploi” (Cnam), du LPTA (Cnam), du LISE-CNRS (Cnam), du Groupe HEC, de la revue *Travail, genre et sociétés* et du Service des Droits des Femmes et de l'Égalité.

**Coordination**

Michel Lallement (LISE-CNRS - Cnam - Mage), Jacqueline Laufer (Groupe HEC - Mage), Pascale Molinier (LPTA - Cnam - Mage)

**Comité d'organisation**

Tania Angeloff (Université Paris-Dauphine), Michel Lallement (LISE-CNRS - Cnam - Mage), Jacqueline Laufer (Groupe HEC - Mage), Éléonore Lépinard (EHESS-CEMS), Margaret Maruani (CSU-CNRS - Mage), Pascale Molinier (LPTA - Cnam - Mage)

**Actes du colloque organisé par le GDRE Mage,  
le LISE-CNRS (Cnam) et le LPTA (Cnam)**

**sous la direction de Tania Angeloff, Michel Lallement,  
Jacqueline Laufer, Eléonore Lépinard, Pascale Molinier**

**23-24 juin 2005 – Conservatoire National des Arts et Métiers**

***Epistémologies du genre :  
regards d'hier,  
points de vue d'aujourd'hui***

Colloque organisé par le Mage-CNRS avec le soutien de la Mire, de l'Ecole doctorale "Entreprise, travail, emploi" (Cnam), du LPTA (Cnam), du Lise-CNRS (Cnam), du Groupe HEC, de la revue *Travail, genre et sociétés* et du service des droits des femmes et de l'égalité.

**Coordination**

**Michel Lallement (Lise CNRS – Cnam – Mage), Jacqueline Laufer (Groupe HEC – Mage), Pascale Molinier (LPTA – Cnam – Mage)**

**Comité d'organisation**

**Tania Angeloff (Université Paris-Dauphine), Michel Lallement (Lise CNRS – Cnam – Mage), Jacqueline Laufer (Groupe HEC – Mage), Eleonore Lépinard (EHESS – CEMS), Margaret Maruani (CSU-CNRS – Mage), Pascale Molinier (LPTA – Cnam – Mage)**

# ***Epistémologies du genre : regards d'hier, points de vue d'aujourd'hui***

## **Sommaire**

**Présentation du Mage-CNRS et de la revue *Travail, genre et sociétés*.....Page 3**

### **Introduction**

Michel Lallement, Jacqueline Laufer, Pascale Molinier.....Page 7

### **Première séance : Généalogie du genre : regards fouriéristes**

Introduction : Jacqueline Laufer, sociologue, professeure au Groupe HEC.....Page 13

Intervenante : Simone Debout-Oleszkiewicz, philosophe, CNRS

*Charles Fourier : le sort des femmes et le devenir social*.....Page 17

Discutants : Geneviève Fraisse, philosophe, directrice de recherche au CNRS

Bruno Perreau, chargé de conférences, Sciences-Po, Paris

*Charles Fourier ou l'analyse sérielle du genre*.....Page 31

### **Deuxième séance : Genre et sociologie classique : regards allemands**

Introduction : Michel Lallement, sociologue, professeur au Cnam

*Georg Simmel et Marianne Weber face à la 'Frauenfrage'* .....Page 39

Intervenantes :

Theresa Wobbe, professeure de sociologie

(chaire de sociologie du genre), Université d'Erfurt (Allemagne)

*La contribution de Marianne Weber à la sociologie*

*de la culture et à la "Frauenfrage"* .....Page 51

Françoise Collin, philosophe

*Oui ou/ et non, Le double et le trouble chez Georg Simmel*..... Page 69

Katja Eckardt, sociologue, université de Giessen (Allemagne),

*De la culture féminine ou les chances offertes par la modernité.*

*A propos de la controverse entre Georg Simmel*

*et Marianne Weber*.....Page 77

Discutante : Pascale Laborier

### **Troisième séance : De la théorie *queer* et de son usage sociologique : questions en débat**

Introduction : Tania Angeloff, sociologue, maître de conférences à l'Université Paris Dauphine

*La théorie 'queer' et la sociologie font-elles bon ménage ?*.....Page 93

#### Intervenantes :

Stevi Jackson, professeure de sociologie et d'études sur le genre, directrice du "Centre for Women's Studies", Université de York (Royaume-Uni)

*Critiques sociologiques de l'hétérosexualité :*

*perspectives queer et féministes*.....Page 97

Sasha Roseneil, professeure de sociologie et d'études sur le genre, Université de Leeds (Royaume-Uni)

*Pour une psychologie plus queer : enquêter sur la vie*

*personnelle au XXI<sup>ème</sup> siècle*.....Page 111

Discutante : Cynthia Kraus, philosophe, Université de Lausanne

### **Quatrième séance : Psychanalyse et genre**

Introductions :

Eléonore Lépinard, sociologue au CEMS-EHESS

*Teresa de Lauretis, une épine dans la pensée*.....Page 123

Pascale Molinier, psychologue au LPTA-Cnam

*Teresa de Lauretis, auto-théoricienne*.....Page 127

Intervenante : Teresa de Lauretis, professeure au département

History of Consciousness, University of California, Santa Cruz, USA,

*Théoriser, dit elle*.....Page 129

Discutants : Christophe Dejours, professeur titulaire de la Chaire

de Psychanalyse Santé, Travail, Cnam, Beatriz Preciado,

philosophe, chercheure à Princeton, USA, Paola Mieli,

psychanalyste, New York.

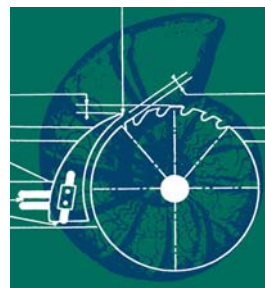
Paola Mieli

*A propos de « Théoriser, dit-elle » : une remarque sur l'éthique*.....Page 145

Béatrice Preciado

*Technologiquement vôtre*.....Page 149

# Présentation du Mage-CNRS et de la revue *Travail, genre et sociétés*



*TRAVAIL, GENRE ET SOCIÉTÉS*

## LE MAGE

### Groupement de recherche Marché du travail et genre en Europe

Créé en 1995, le GDR Mage (Marché du travail et genre) est le premier et, à ce jour, le seul groupement de recherche du CNRS centré sur la question du genre. Comme tous les groupements de recherche, il s'agit d'une fédération de laboratoires et de chercheurs constituée en réseau autour d'un champ de recherche.

Depuis le début, le Mage a travaillé dans une optique européenne, associant de nombreux chercheur-e-s et universitaires de différents pays à toutes ses activités. Les séminaires, journées d'études, colloques et publications du Mage ont toujours laissé une place importante aux apports étrangers. Fort de cette expérience, le Mage a entrepris une inscription institutionnelle de ce fonctionnement : en 2003, il devient officiellement un GDR Européen qui rassemble des chercheurs, des laboratoires et des universités de différents pays d'Europe.

Au Mage est adossée une revue pluridisciplinaire et internationale *Travail, genre et sociétés*.

Après 8 années d'existence, le GDR Mage est devenu GDR européen en janvier 2003. Il est dirigé par Margaret Maruani, directrice de recherche au CNRS. Jacqueline Laufer, professeure à HEC et Catherine Marry, directrice de recherche au CNRS, sont coordinatrices adjointes.

Le GDRE Mage est constitué de 17 équipes, dont 5 universités européennes.

site du Mage : [www.mage.cnrs.fr](http://www.mage.cnrs.fr)

Adresse postale : Mage - CNRS – 59 rue Pouchet – 75017 Paris

Tél. 01 40 25 10 37 – Fax : 01 40 25 11 70

Adresse mèl : [mage@mage.cnrs.fr](mailto:mage@mage.cnrs.fr)

Le conseil du GDRE est composé des représentant-e-s des équipes membres :

- Boël Berner, université de Linköping, Tema-institutionen, Tema Teknik och social förändring, Suède
- Cécile Dauphin, Centre de recherches historiques (CRH), CNRS/EHESS, Paris
- Michèle Ferrand\* et Margaret Maruani, laboratoire Cultures et sociétés urbaines (CSU), CNRS/Paris 8 - université Vincennes Saint-Denis
- Charles Gadéa, Groupe de recherches innovations et sociétés (GRIS), département de sociologie, université de Rouen
- Helena Hirata, laboratoire Genre et rapports sociaux (GERS), CNRS/Paris 8 - université Vincennes Saint-Denis
- Beate Krais, Technische Universität Darmstadt, Institut de sociologie, université de Darmstadt, Allemagne
- Michel Lallement, Lise-CNRS, CNAM, Paris
- Marie-Thérèse Lanquetin\*, université Nanterre Paris 10
- Jacqueline Laufer, Groupe HEC, Groupement de recherche et d'études en gestion à HEC (GREGHEC/CNRS)
- Nicky Le Feuvre, Centre d'étude et de recherche techniques, organisations, pouvoirs, université Toulouse 2 - Equipe Simone - Sagesse
- Catherine Marry, laboratoire LASMAS-IDL, CNRS/EHESS/université de Caen
- Danièle Meulders, dulbea, Université Libre de Bruxelles, Belgique
- Pascale Molinier, Laboratoire de psychologie du travail et de l'action, CNAM, Paris
- Carlos Prieto, université Complutense de Madrid, Espagne
- Sylvie Schweitzer, Laboratoire de recherche historique Rhône-Alpes (CNRS/université Lumière Lyon 2)
- Rachel Silvera, laboratoire Modélisations appliquées, trajectoires institutionnelles, stratégies socio-économiques (matisse), université Panthéon-Sorbonne Paris 1
- Catherine Sofer, laboratoire Théorie et applications en microéconomie et macroéconomie (TEAM), CNRS/université Panthéon-Sorbonne Paris 1
- Maria Stratigaki, Université des sciences sociales et politiques d'Athènes, Grèce

La coordination entre les différentes équipes du Mage, le suivi et la valorisation des colloques, séminaires et publications, ainsi que le secrétariat de rédaction de *Travail, genre et sociétés* (la revue du Mage) et l'animation des activités liées à la revue, sont assurés par Anne Forssell, ingénieur CNRS.

Le Mage bénéficie du soutien du Service des Droits des Femmes et de l'Égalité.

\* Membres associées.

# LA REVUE

## *Travail, genre et sociétés*

### La revue du Mage

La revue *Travail, genre et sociétés*, éditée par l'Harmattan de 1999 à 2004, et depuis le 1<sup>er</sup> janvier 2005 par Armand Colin, est semestrielle.

Poser la question de la différence des sexes dans les sciences sociales du travail et inviter à la réflexion sur le travail dans le champ des recherches sur le genre, décrypter, à partir de hiérarchies, des divisions et des segmentations qui parcourent le monde du travail, le statut des hommes et des femmes dans la société et poser par là même la question de la différence des sexes : telle est l'hypothèse fondatrice de *Travail, genre et sociétés*. Cette revue se veut pluridisciplinaire, européenne et ouverte aux différents courants qui traversent ces domaines de recherche. En ce sens, ce n'est pas la revue d'une école, mais celle d'un champ de recherches. Au cœur de la réflexion, c'est bien la question des inégalités qui est posée, et ce à partir de la place des femmes dans le monde du travail et de leur statut dans la société. Mais au centre de ces mutations contradictoires, l'emploi féminin évolue de manière paradoxale : plus de femmes actives, salariées, instruites, mais aussi plus de femmes au chômage, en situation précaire et en sous-emploi. Les comportements d'activité des hommes et des femmes s'homogénéisent, mais les inégalités professionnelles et familiales s'incrument. Cette revue intervient ainsi à un moment clé de l'évolution de la société salariale, dans une phase critique de l'histoire du travail féminin.

**Directrice de la revue :** Margaret Maruani

**Secrétaire de rédaction :** Anne Forssell

**Comité de rédaction :** Philippe Alonzo (sociologue, université de Nantes), Tania Angeloff (sociologue, université Paris IX - Dauphine), Marlaine Cacouault-Bitaud (sociologue, université Paris V), Delphine Gardey (historienne, CRHST / CNRS, Cité des Sciences et de l'Industrie de la Villette), Annie Labourie-Racapé (sociologue), Jacqueline Laufer (sociologue, groupe HEC), Thérèse Locoh (démographe, Ined), Laura Lee Downs (historienne, EHESS), Margaret Maruani (sociologue, CSU - CNRS), Monique Meron (statisticienne, Dares), Isabelle Puech (sociologue, DULBEA-ULB/CSU-CNRS), Hyacinthe Ravet (sociologue, université Paris 4 Sorbonne), Sophie Ponthieux (économiste, Insee), Rachel Silvera (économiste, Set/Matisse - université Paris 1), Françoise Vouillot (psychologue, Cnam-Inetop).

**Comité de lecture :** M. Barbagli (Italie), C. Baudelot, A. Chenu, A. Cova (Portugal), A.-M. Daune-Richard, C. Dauphin, M. Duru-Bellat, A. Fouquet, G. Fraisse, A. Gauvin, M. Guilbert, H. Hirata, M.-C. Hurtig, J. Jenson (Canada), A. Junter-Loiseau, D. Kergoat, B. Kraus (Allemagne), M. Lallement, M.-T. Lanquetin, C. Marry, D. Meulders (Belgique), J. Mossuz-Lavau, C. Omnès, M. Perrot, I. Persson (Suède), C. Prieto (Espagne), J. Rubery (Royaume-Uni), C. Sachse (Allemagne), O. Schwartz, S. Schweitzer, C. Sofer, T. Torns (Espagne), M. Verret, E. Vogel-Polsky (Belgique).

Adresse postale : *Travail, genre et sociétés*, CNRS – 59 rue Pouchet – 75017 Paris

Tél. 01 40 25 10 37 – Fax : 01 40 25 11 70

Adresse mèl : tgs@tgs.cnrs.fr





# *Epistémologies du genre : regards d'hier, points de vue d'aujourd'hui*

## **Introduction**

**Michel Lallement, Jacqueline Laufer, Pascale Molinier**

Ce colloque s'inscrit dans la continuité des travaux du Mage et des publications associées, notamment *Masculin-Féminin, questions pour les sciences de l'homme* et *Le travail du genre : les sciences sociales à l'épreuve des différences de sexe*. Dans ces ouvrages et avec l'ensemble des auteurs qui y ont contribué, l'une des questions essentielles était de savoir « comment penser le genre ? ». La question est de toute évidence transversale à l'ensemble des disciplines des sciences humaines mais aussi de la philosophie et du droit.

L'objet de ce colloque est de prendre appui sur ce socle pour poursuivre une réflexion plus circonscrite. À cette fin, nous avons choisi le libellé suivant : « Epistémologies du genre » qui nous a servi à caractériser le programme de ce colloque. Un tel intitulé mérite justification. Nous partons précisément d'un constat de nature épistémologique. L'argument de nature a longtemps fondé les modèles de connaissance sur les relations entre les sexes, le statut des femmes y étant cantonnée, dans une optique positiviste et fonctionnaliste, à leur rôle familial dans le cadre d'une division de la société entre sphère publique et sphère privée, entre la sphère du travail et celle de la famille, la fonction éducatrice des femmes étant aussi tenue pour acquise. Dans ce contexte, la critique des postulats naturalistes dominants dans les sciences humaines pour justifier du destin social de la différence des sexes et la conceptualisation des relations entre les sexes en termes de rapports sociaux de sexe et de genre ont fait rupture.

Dans le cadre du présent colloque, il est proposé d'enjamber les frontières habituelles pour tenter de relier ce qu'habituellement nous avons tendance à séparer, voire à occulter.

Frontières temporelles d'abord : le premier objectif de ce colloque est de mettre en tension des points de vue "classiques" sur le genre (Charles Fourier, Georg Simmel), dont certaines sortent enfin de la pénombre (Marianne Weber), avec des analyses contemporaines marquantes (Teresa de Lauretis). Peu académique, cette façon de faire est à même pourtant de révéler des continuités et des lignes de fractures inattendues.

Frontières disciplinaires ensuite : le colloque convoque des points de vue de psychanalystes et de sociologues, mais aussi de philosophes et de politistes, pour travailler de façon transversale des questions dont, au premier chef, celle de l'identité. Le genre, ferment de questionnements et de remises en causes de paradigmes dominants, met à l'épreuve des découpages disciplinaires.

Frontières nationales enfin : l'ouverture à des thèses et à des discussions anciennes (la *Frauenfrage* allemande) ou contemporaines (théories *queer* anglo-saxonnes) largement méconnues en France est un moyen privilégié de renouveler notre intelligence en élargissant notre horizon en direction d'espaces où, là aussi, le genre fait débat.

### **1. Un concept polysémique**

Le néologisme de genre, traduit de l'anglais *gender*, a été utilisé dès 1976 par Christine Delphy pour désigner le système social de sexe en lien avec les concepts de classe de sexe, sexage, sexe social. Cette innovation a vu le jour dans le cadre d'une controverse serrée avec les théoriciennes de la différence des sexes, les recherches sur le genre n'apparaissant pas comme un long fleuve tranquille, mais bien au cœur de divergences, de débats théoriques,

scientifiques, éthiques, politiques dont l'intensité est à la hauteur des enjeux qu'ils désignent. Au début des années 1990, le colloque « Sexe et Genre. De la hiérarchie entre les sexes » et la publication du même nom coordonnée par Marie-Claude Hurtig, Michèle Kail, Hélène Rouch ont fait date, représentant un moment clé dans l'instauration d'une exigence de travail théorique interdisciplinaire, exigence qui ne s'est pas démentie depuis, ce dont rendent compte de nombreux ouvrages collectifs ou numéros de revues en histoire, philosophie, histoire des sciences, anthropologie des techniques, sociologie du travail, psychologie. Ces dernières années, le champ des connaissances s'est progressivement enrichi du développement des recherches sur les hommes (cf. par exemple, les travaux de Christophe Dejours sur la virilité défensive), de l'intérêt porté aux études post-coloniales et aux conceptualisations en termes de co-extensivité des rapports de classe, de sexe et de race, des perspectives queer, enfin, avec les traductions de l'œuvre de Judith Butler et la contribution de Marie-Hélène Bourcier, notamment le renouveau qu'elle a offert à « la pensée straight » de Monique Wittig. Le concept de genre ne recouvre donc aujourd'hui aucune homogénéité conceptuelle, mais une polysémie évidente et une pluralité d'approches et d'objets. De plus, le genre ne fait pas nécessairement l'unanimité. D'aucun-e-s y recèlent un risque, celui d'être un concept « cache sexe » ou « cache sexualité ». Comment penser le genre sans « perdre le corps » ? Le corps comme objet pour la pensée (cf. les travaux de Françoise Héritier), ou le corps comme objet de désir ou de fantasme. Aussi les critiques adressées au genre de l'intérieur du champ de la pensée féministe, notamment par Geneviève Fraisse et Françoise Collin, figurent-elles parmi les incitations à pousser plus loin l'exigence de théorisation. Le Mage a toujours privilégié l'organisation des conditions du débat, plutôt que l'allégeance à un seul point de vue théorique, pour ne pas dire à une seule doctrine. Toutefois, l'objet de ce colloque n'est pas de mettre à plat les différentes théories, acceptions ou critiques du genre, non plus que de reprendre la controverse si française entre « différence des sexes » et genre. Ces deux projets auraient impliqué pour être traités convenablement un dispositif plus « lourd » que celui qui a été retenu ici. Nous prenons donc seulement acte que le champ de l'épistémologie du genre a une histoire en France, qu'il concerne plusieurs générations de chercheur-e-s et plusieurs courants, d'où le « s » à épistémologies dans notre titre. Un « s » de modestie.

## **2. La démarche du colloque : approches multidisciplinaires et questions épistémologiques**

En pleine conscience de l'apport et de l'importance de ces travaux, notre ambition n'est pas de reconstruire *a posteriori* une histoire complexe, et moins encore de prétendre édicter de nouvelles normes de connaissance sur le genre, mais tout simplement de donner la parole à des auteurs d'hier et d'aujourd'hui qui, de façon originale, fournissent des éclairages originaux sur la question du genre. Quelques disciplines sont convoquées de façon prioritaire – la philosophie politique, la sociologie et la psychanalyse au premier chef. Ces frontières instituées par le champ académique deviennent vite poreuses dès lors que l'on questionne un objet transverse comme le genre. Par ailleurs, elles perdent vite de leur sens lorsque l'on interroge un auteur comme Charles Fourier qui, par définition (par son œuvre et son inscription historique) échappe à nos catégories disciplinaires. Il ne faudrait pas en revanche sous-estimer le fait que l'interrogation sur le genre a pu aussi – cela est déjà plus contre intuitif – participer à la structuration des disciplines comme les nôtres.

De manière cependant à avancer dans la direction que nous avons choisie, il est un triple parti pris de méthode que nous revendiquons comme tel. Ce parti pris vise à rompre avec une lecture épistémologique classique à la fois abstraite, « continuiste » et étroitement située. A l'abstraction (celle, typiquement, de la recherche de critères universels de scientificité qu'incarne la posture poppérienne), nous préférons un travail qui permette de malaxer à pleines mains des œuvres achevées ou en cours et qui nous aident à repenser, à partir du

« genre » les tensions entre le « scientifique », le moral, le politique... Au continuisme qui est la marque de fabrique des rhétoriques consacrées aux grands héros de l'histoire des sciences (en vertu de tels schémas, les grands hommes succèdent aux grands hommes par le jeu subtil des héritages intellectuels et des ruptures novatrices), nous préférons l'examen des marges, l'attention portée aux paroles déviantes, la prise au sérieux de celles et ceux qui ont été écartés par l'histoire officielle ou qui entrent difficilement dans les « cases » officielles de nos disciplines académiques. Au confinement disciplinaire, territorial et temporel, nous préférons l'ouverture et le risque de l'entre choc entre le passé et le présent, entre l'ici et l'ailleurs, entre nos savoirs disciplinaires respectifs.

Notre colloque a aussi pour ambition d'interroger, dans un mouvement symétrique à celui que nous venons d'effectuer, ce que le genre fait à l'épistémologie ou aux épistémologies des sciences de l'homme et de la société. Une telle perspective apparaît certainement beaucoup plus discrètement que la première dans le programme que nous avons confectionné. Elle n'en est pas moins importante.

Dans la mesure où le matériau qui est le nôtre relève typiquement de ce que Michel Foucault nommait des formes discursives, on peut revendiquer avec ce dernier non pas tant un intérêt pour « la totalité des textes qui sont conservés par une civilisation, ni l'ensemble des traces qu'on a pu sauver de son désastre, mais le jeu des règles qui déterminent dans une culture l'apparition et la disparition des énoncés, leurs rémanences et leur effacement, leur existence paradoxale d'événements et de choses<sup>1</sup> ». Autrement dit : en travaillant des œuvres, des corpus intellectuels d'hier et d'aujourd'hui, nous souhaitons aussi mettre en évidence certains implicites qui structurent l'épistémologie des sciences de l'homme et de la société et qui sont rarement questionnés comme tels.

Il en va ainsi par exemple de l'épistémologie positiviste de type durkheimienne qui achoppe au parti pris étrangement « naturaliste » d'Emile Durkheim lorsque celui-ci aborde la question des genres. Quand il s'agit en effet, pour le père de la sociologie française, de rendre raison des « différences » entre les genres, grande est souvent sa tentation de renvoyer les femmes du côté de la nature et les hommes du côté de la culture. Sur un registre différent, on ne peut qu'être étonné par le silence obstiné de Max Weber sur cette même question, lui qui a fourni un ensemble d'outils conceptuels – ceux de *Herrschaft*, de *Stand*... – qui pourraient fonctionner à merveille appliqués aux relations de genre. L'étonnement redouble à la connaissance des travaux de sa femme, Marianne, sur la *Frauenfrage*, qui montre que le travail des femmes et les effets de domination dans le mariage participent pleinement de ces mouvements de rationalisation que thématise Max Weber. Plus généralement, ainsi que le révèle la longue et pesante censure sur le Fourier du Nouveau monde amoureux, des « objets » tels que le désir, la passion, l'amour... ont longtemps été suspects aux yeux de nombreux sociologues. Soit pour des raisons « épistémologiques » (plus que d'autres ils semblent échapper à l'emprise positiviste), soit pour des raisons axiologiques (que l'on songe à la pudeur avec laquelle Max Weber traite de l'érotisme).

Outre la sociologie, ce colloque convoque la psychanalyse. Vis-à-vis de cette dernière, il est légitime d'adopter, selon les termes de Sarah Kofman, une lecture soupçonneuse, pour en déjouer les stratégies sexistes, à commencer par celles qui ont permis de perpétuer le rapport social de sexe dans la communauté des psychanalystes. Mais rien n'interdit de « la découper au scalpel », selon cette fois-ci l'expression de Jean Laplanche. Au sein de la psychanalyse elle-même, il existe en effet des courants théoriques où l'adhésion sans nuances à la parole

---

<sup>1</sup> M. Foucault, « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », in *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, p. 736.

des maîtres, qu'il s'agisse de Freud ou de Lacan, n'est pas de mise, où le texte freudien, en particulier ses « fourvoiements biologisants », a fait l'objet d'une herméneutique précise. Tout un travail a déjà été accompli pour opérer une distinction entre les aspects les plus novateurs et diaboliques de l'œuvre freudienne, ceux qui ont trait, en particulier, à la pulsion et au polymorphisme et ses aspects autrement plus conservateurs de la « différence des sexes » : l'Oedipe, la castration, l'envie du pénis. Les ressources théoriques existent donc, même s'il faut, pour soutenir la tension entre le sexuel et le social, oser croiser, entre autres, Foucault avec Freud, contre Foucault lui-même et sans doute contre bien des analystes. C'est à emprunter ce chemin hétérodoxe que le colloque invite. Le genre se définit, selon Christine Delphy, comme système social de sexe, bipartition hiérarchisée, arbitraire et contingente. Mais le genre n'est réellement actif qu'à partir du moment où nous en faisons, comme l'a théorisé Teresa de Lauretis, un élément d'auto-représentation. Or les processus entre le genre comme « système social de sexe » et le genre comme « auto-représentation » ne peuvent être réduits à « l'intériorisation », notion par trop simpliste au regard de la conflictualité psychique. Aussi convient-il de se donner les moyens de comprendre à la fois comment le genre s'implante dans la subjectivité, est partie prenante de la constitution du sujet, et comment, néanmoins, le sujet et la subjectivité résistent au genre, ne lui sont pas réductibles, peuvent se déployer et se transformer jusqu'à remettre en question les cadres normatifs et binaires du système social de sexe, et ce dans deux domaines privilégiés, la sexualité et le travail.

### 3. Une interrogation transverse : genre et sexualité

La diversité des époques, des lieux, des disciplines et des auteurs convoqués permettra, nous en faisons le pari, de tirer un fil transversal – celui du genre et de la sexualité. Tirer un tel fil c'est d'abord tenter de passer outre la séparation nette et la relative absence de débats entre les chercheurs et les courants ou les disciplines qui se préoccupent du travail (comme c'est plutôt la vocation du Mage) et les chercheurs, les courants ou les disciplines qui se préoccupent de la sexualité. Mais ma main droite peut-elle vraiment ignorer ce que fait ma main gauche ? C'est le même être humain qui aime, désire, fantasme, s'excite, se passionne pour son travail, s'y ennue, s'y abîme ou se désespère de n'en avoir pas. Le cloisonnement disciplinaire fait obstacle à la prise en compte de questions qui nous sont posées par nos recherches empiriques et qui engagent non seulement le développement des connaissances mais les possibilités d'émancipation des sujets.

Cette question est déjà sensible, on le verra, dans le moment de radicalisation du féminisme allemand de la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle, période où Georg Simmel et Marianne Weber travaillent sur la question des cultures de genre. On ne comprend pas en effet les positions de l'un et de l'autre sur la *Frauenfrage* si on ne le place pas dans le champ générale des questions émergentes alors, et dans ce cadre le mouvement érotique animé par Otto Gross occupe une place importante.

Si, en particulier du point de vue des femmes, il apparaît de façon évidente que le travail et la sexualité interagissent constamment, interfèrent et s'entremêlent, alors la distinction entre les deux domaines de recherches doit être revue. Cela ne se fera pas en un jour. L'un des objectifs de ce colloque est d'ouvrir une brèche, de frayer une voie au dialogue interdisciplinaire. Ajoutons que le champ des études sur la sexualité lui-même n'est pas homogène. La sexualité, pas plus que le travail d'ailleurs, ne peut se réduire à des « pratiques » que l'on pourrait étudier dans le seul et strict cadre d'une théorie sociale. La sexualité doit aussi être envisagée sous l'angle de la psychosexualité. C'est dire qu'elle est fantasmes, désir, résistance de l'inconscient, défenses et symptômes. C'est dire aussi qu'elle peut aussi en partie se sublimer, c'est-à-dire se détourner de son but sexuel vers des activités socialement valorisées,

principalement par le truchement du travail. La psychosexualité implique une théorie du sujet psychique. Or, en France, les études sur le genre et la psychanalyse ne font pas bon ménage. Celle-ci se voit reprocher son androcentrisme et son usage différentialiste au nom de « l'ordre symbolique ». Mais d'autres usages de la psychanalyse sont possibles. Si l'on ne peut se passer de théorie sociale, ce que la plupart des psychanalystes ont sans doute eu le tort de négliger, ce n'est qu'en s'appuyant sur un appareil conceptuel conséquent à propos de la psyché que l'on peut, par exemple, objecter à ceux qui prétendent que la sexualité est un domaine d'activité (et d'études) comme les autres.

En conclusion de cette introduction on peut souligner que parmi les questions qui sont au centre de ce colloque, on trouve celles qui traversent, depuis plus ou moins longtemps, les recherches sur la différence des sexes, les rapports sociaux entre les sexes, le genre, par exemple :

- ◆ La question de l'histoire et de l'histoire de la domination masculine mais aussi celle de l'histoire et des conditions de l'émancipation des femmes et de leur accès à l'égalité et à la liberté, enjeu pour les femmes mais aussi enjeu politique radical.
- ◆ Le statut de la « différence des sexes » – « une différence des sexes » conçue comme atemporelle ou comme produit de l'histoire ? – Pensée comme catégorie philosophique, anthropologique, symbolique, ou comme produit de la domination elle-même ?
- ◆ Les relations entre le sexe et le genre : au risque d'une lecture anachronique, pour certains des auteurs classiques traités dans ce colloque, on peut considérer que la relativité et la variabilité de ces catégories. Le sexe biologique s'accommode ici de variations dans le genre.
- ◆ Le genre et l'organisation patriarcale, conjugale, hétérosexuelle de la famille et la division des sphères privées et publiques. Plusieurs des auteurs sont aux prises avec cette question ; là encore, Charles Fourier apporte des réponses radicalement différentes de celles de Marianne Weber mais surtout de Georg Simmel. Sasha Roseneil préconise un autre regard sur les formes de la sociabilité, de la sexualité, du « care », dans une société contemporaine où la famille conjugale n'est plus que l'une des formes de « famille » possible. Stevi Jackson montre que le « genre » en tant que « division sociale » s'imbrique dans l'ensemble des formes institutionnelles hétérosexuelles qui maintiennent une hiérarchie entre les genres.
- ◆ La sexualité comme « liberté ». Elle apparaît chez Charles Fourier, la liberté des passions et des désirs pouvant, dans « l'utopie » se conjuguer avec « l'harmonie ». Sasha Roseneil met en lumière le fait que, dans de nouvelles formes de sociabilité, la sexualité ne se confond pas avec la reproduction d'enfants tandis que Teresa de Lauretis attire notre attention sur l'équivoque du conflit Freud – Foucault qui pourrait conduire à une fausse dichotomie entre deux visions du sujet de la sexualité entre « essentialisme » et constructivisme social.



Première séance :  
**Généalogie du genre : regards fouriéristes**

Introduction : Jacqueline Laufer<sup>2</sup>

Parmi les fondateurs des sciences sociales au XIX<sup>ème</sup> siècle, Fourier est sans doute celui qui mériterait le plus d'occuper la première place dans les références de ceux qui, de nos jours, se sont donnés pour tâche de penser le genre. En effet, aucun autre n'a accordé à son analyse de la société une telle place à la question de la différence sexuelle, aucun n'a condamné avec autant de force l'aliénation des femmes et leur subordination, personne n'a fait de leur émancipation l'enjeu essentiel de la transformation nécessaire de la société et, peut-être surtout, aucun n'a posé avec autant de netteté le caractère socialement construit des représentations qui génèrent cette aliénation et cette subordination, anticipant ainsi la façon dont sont conduites les plus radicales des analyses en terme de genre.

Certes l'existence de son œuvre et la place qu'y occupe la question de la différence sexuelle est connue. Il est habituel par exemple de lui accorder d'avoir anticipé de près d'un siècle les interrogations soulevées par la psychanalyse. Cependant Fourier demeure un auteur méconnu, son œuvre abondante est peu lue, ses analyses rarement évoquées avec précision, si bien qu'il peut paraître encore utile de plaider pour que justice lui soit rendue et que la place qui lui revient dans les études portant sur le genre lui soit pleinement accordée. Et ce, d'autant plus qu'il est probable que c'est cette pertinence même à propos d'un sujet qui a souvent semblé laisser les penseurs sociaux dans l'indifférence ou dans l'embarras qui a conduit pendant si longtemps à le tenir à l'écart. Cette mise à l'écart n'est du reste pas sans lien avec la façon dont la question de la condition des femmes a été traitée au cours du temps : séparée, subordonnée et, lorsque la séparation et la subordination ne permet plus de les tenir à l'écart, considérée avec perplexité ou embarras.

Une question séparée car s'agissant de l'utopie qui est au centre de l'œuvre de Fourier, et de la question de la relation entre l'organisation du phalanstère et les rapports entre les hommes et les femmes, celle-ci a été soit oubliée soit minimisée par ses disciples ou encore évoquée avec un amusement gêné et de manière très générale sans reconnaître qu'il s'agit moins là d'une bizarrerie que d'une dimension essentielle de l'apport de Fourier. Cette mise à l'écart se marque aussi dans la non publication de certains aspects de son œuvre et dans le fait que ses disciples en éprouvaient parfois de la gêne. On peut penser par exemple aux fouriéristes américains qui ont peiné à réaliser la synthèse difficile de leur puritanisme avec la pensée débridée de Fourier (Goldstein, 1982). Grâce à Simone Debout, le *Nouveau Monde Amoureux* a été publié en 1967 mais l'associer à cette période ou reconnaître le caractère précurseur de son œuvre a pu conduire certains à le mettre à l'écart ou en attente de son temps (Fourier, 1967 ; 1999).

Une autre manière de mettre Fourier « à part », de le considérer de manière « séparée », fut de reconnaître son œuvre comme touchant à des questions spécifiques et locales qui pouvaient concerner la littérature (Barthes, 1971 ; Breton, 1961), la critique littéraire, la psychanalyse, la question des femmes et le féminisme. Ainsi l'œuvre de Fourier serait vouée à rester cantonnée dans ce qui serait sa spécificité, ce qui aboutirait à ne pas lui donner une place équivalente à celle des fondateurs de la science sociale au XIX<sup>ème</sup> siècle, Marx, Comte, Proudhon<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Groupe HEC.

<sup>3</sup> Comme le note Michel Bozon (2005), « l'inclusion de Fourier dans la littérature tout comme la tradition de rattacher l'utopie aux études littéraires, ont un effet 'dépolitisant' ».

Une question subordonnée : la confrontation avec l'œuvre de Marx pose la question de la hiérarchie entre le caractère déterminant pour le destin de la société de la différence sexuelle et des rapports sociaux de sexe par rapport à la question des rapports sociaux de classe. Si on compare Marx et Fourier, on peut souligner que les deux auteurs sont d'accord pour penser que libération économique et politique et libération des femmes vont de pair. Mais pour Marx – qui souligna que la famille devait être « critiquée en théorie et révolutionnée en pratique » et qui s'appuie sur Fourier pour recommander cette abolition de la famille (Goldstein, 1982), il faut attendre la désaliénation économique et politique pour que survienne comme conséquence la désaliénation des rapports entre hommes et femmes. Au contraire pour Fourier, c'est de la libération du désir et des passions et en particulier de la libération des rapports entre hommes et femmes, en d'autres termes, d'un « Nouvel Ordre amoureux », que découle la libération générale des rapports sociaux dans le cadre utopique du phalanstère.

Ainsi, l'œuvre de Fourier représente un exemple unique parmi les penseurs de son époque dans la façon de traiter de la différence des sexes et du genre dans leur rapport central à l'organisation de la société. La pensée de Fourier a pour caractéristique de penser conjointement l'affectif, le social, l'économique et le politique, l'enjeu de la différence des sexes s'inscrivant d'emblée dans chacune de ces instances. Ainsi, et ceci rapproche Fourier de notre temps, il dénonce son époque comme le résultat d'une longue aliénation du désir.

Considérée avec embarras, car en mettant la question du désir au premier plan, Fourier défie et soumet à rude épreuve la raison qui se veut objective sinon froide et la science sociale qui se veut science et donc rationnelle. Or, les analyses de Fourier à ce titre posent les mêmes problèmes que celles de Freud. C'est ce que manifeste encore aujourd'hui la façon dont une raison scientifique « positiviste » tente de tenir à l'écart des propositions qui semblent plus relever de l'imagination créative que de la mesure d'un monde soumis aux exigences d'une efficacité quantifiée. Cet embarras, on le retrouve dans l'accueil fait au style de Fourier.

Dans ce domaine comme dans d'autres, Fourier semble vouloir déjouer la façon habituelle qu'à la raison de se définir à l'aide de catégories dichotomiques exclusives. Il déjoue la distinction entre sérieux et non sérieux comme il déjoue la distinction entre science objective et utopie, entre logique réaliste et logique poétique. Traiter comme œuvre littéraire ou pour sa valeur imaginative voire poétique ou humoristique l'œuvre de Fourier, est une autre manière de tenir cette œuvre sinon à l'écart des sciences sociales du moins à l'écart dans les sciences sociales.

L'enjeu de la reconnaissance des œuvres de Fourier consiste donc moins à y lire ce qui constitue en elle une anticipation de l'histoire qui a suivi que d'y découvrir la portée d'une pensée qui ne recule jamais devant ce qui fait la particularité et la difficulté de la prise en compte effective et radicale de la question du genre dans l'étude et l'analyse de la société. L'œuvre de Fourier apparaît en effet une ressource essentielle dans cette perspective.

Ainsi Fourier refuse la séparation des catégories et les dichotomies associées à ces catégories. Il refuse toutes les catégories binaires, celle de nature et de culture, aussi bien que celle d'homme et de femme. Par conséquent, Fourier rejette toute idée de division sexuelle du travail soit qu'il souligne la nécessité d'en finir avec la relégation des femmes à des rôles serviles, soit qu'il souligne que chacun – chacune doit pouvoir s'engager dans les différentes activités selon ses goûts et ses devoirs (Fraise, 2000). Il est dans la nature des êtres humains d'avoir des désirs divers et variés dans le temps et selon les personnes, et ce en tous domaines, qu'il s'agisse du travail ou des relations amoureuses.

Il n'est pas difficile de reconnaître tout ce qui rapproche la pensée de Fourier des façons les plus contemporaines de penser la société.

En faisant l'apologie de l'ambiguïté, il anticipe les analyses post-modernes. A travers la notion de hiérarchie sphérique, il postule un principe général de domination compatible avec l'idée de liberté. Chacun étant dans un tel système, suivant les moments et suivant les points de vue, à la fois dominant et dominé. Dans sa critique radicale des relations de genre, nous



pouvons aussi confronter Fourier aux théories *queer* et en particulier aux travaux de Judith Butler, que ce soit du point de vue d'une critique des normes sociales qui structurent les relations entre les sexes ou de celui de l'affirmation de la « fluidité » des identités de genre (voir l'introduction de Tania Angeloff à la troisième séance).

Ainsi, prendre Fourier au sérieux, c'est ne pas se contenter de reconnaître avec plus ou moins d'admiration et d'étonnement le caractère éminemment prophétique de son œuvre ; c'est aussi reconnaître la cohérence de son propos qui en fait un véritable propos théorique. Et il faut donner ici toute sa place au rôle que joue le principe d'harmonie dans la construction d'une société fondée sur la reconnaissance du primat de la liberté du désir comme principe d'action.

Ainsi, l'utopie fouriériste n'est pas que l'expression de ses talents d'observateur ou d'auteur de fantaisies visionnaires. Elle est fondée sur un principe *à priori*. Si la liberté du désir dans le phalanstère conduit à un résultat positif, c'est parce qu'est postulée l'harmonie des désirs ainsi libérés, désirs « naturels » et positifs dont le caractère bénéfique est assuré par la présence d'un Dieu garant (Fourier, 1973 ; p. 520).

L'œuvre de Fourier repose donc sur une logique sérieuse qui pose toutes les conditions requises par l'élaboration d'une logique sociale. Le principe d'harmonie et la question de la garantie divine correspondent moins à une ultime fantaisie de l'imagination qu'à l'expression d'une exigence structurelle. C'est de l'affirmation quelque peu dogmatique de l'existence d'une harmonie entre toutes ces tendances du désir, qu'elles soient sexuelles, affectives, intellectuelles ou encore en matière de travail que résulte l'ordre social dans le phalanstère.

Cette harmonie n'exclut pas un certain nombre de contraintes, ne seraient ce que celles qui résultent de l'exigence de complémentarité ou de compatibilité des diverses tendances susceptibles de s'exprimer. Elle exprime la nécessité que ces contraintes logiques puissent être compatibles avec la possibilité pour chacun d'exprimer la diversité des tendances qui le caractérise.

Cette thématization explicite de « l'harmonie » permet de situer Fourier par rapport à la post modernité d'une part et par rapport aux théories *queer* telles qu'elles sont développées par Judith Butler d'autre part. Les post modernes ne semblent pas sensibles à l'exigence structurelle d'un principe de cohérence. Ils sont de ce point de vue étrangers à toute sensibilité au caractère tragique de la vie.

Judith Butler, au contraire pose cette question du tragique de la vie. Dans ses termes, la théorie *queer* qui conduit à s'affranchir de la notion de genre comme principe structurant de la société ne permet pas, le monde n'étant pas utopique, d'échapper à la souffrance d'exister qui résulte de la nécessité d'assumer une condition fut-elle choisie<sup>4</sup>.

La force de l'utopie, et par conséquent la force de l'œuvre de Fourier, c'est de permettre d'exposer avec précision la façon dont l'affirmation de la liberté du désir nous confronte aux limites de la condition humaine. La force du style de Fourier est d'indiquer que cela peut être approché concrètement par une forme de discours théorique qui évoque sans cesse pour nous la puissance de l'imagination, de la poésie et de l'humour.

Les textes qui suivent présentent et développent ces apports essentiels de l'œuvre de Fourier. Le texte de Simone Debout consacré à l'analyse du Nouveau Monde Amoureux nous permet ainsi de parcourir les multiples facettes de l'œuvre et d'apprécier la variété des dimensions qui interviennent dans la construction de la réflexion de Fourier. Ainsi qu'elle le souligne, l'importance donnée par Fourier au « mouvement passionnel », source de tous les rapports sociaux et en particulier des rapports sociaux entre les hommes et les femmes apparaît ici comme la thèse générale dont procède sa vision de l'histoire et de la société, le sort des femmes étant « le pivot du mouvement social ». Geneviève Fraisse, dans son intervention, qui n'a pu être reprise ici, a souligné la place de Fourier dans l'histoire de la réflexion sur la

---

<sup>4</sup> Voir en particulier l'entretien avec Judith Butler « Trouble dans le féminisme », propos recueillis par Tania Angeloff, Laura Downs et Delphine Gardéy, *Travail, genre et sociétés*, n°15, avril 2006.

différence des sexes. Ainsi qu'elle l'a écrit dans un ouvrage récent : « du point de vue de la construction de l'universel qui nous occupe ici, sa position est logique : l'association est un principe valable pour les relations entre les sexes comme pour les individus entre eux. L'autonomie individuelle est alors un absolu » (Fraisse, 2000).

Bruno Perrault quant à lui traite des raisons qui peuvent faire apparaître Fourier comme l'un des grands précurseurs de la sociologie et nous propose d'analyser cette œuvre à partir de son actualité et de ses « possibles usages ». Ainsi, Bruno Perrault souligne-t-il le caractère anticipateur de l'œuvre de Fourier sur des questions telles que la « relationalité des sexes » ou le « voisinage des sexes » et plus largement sur la question des « systèmes de genre ». Il montre ainsi que les travaux de Fourier constituent une base pour nombre d'analyses contemporaines sur les rapports sociaux de sexe et de genre.

## Bibliographie

Charles Fourier (1973), *Le nouveau monde industriel et sociétaire*, Flammarion, préface

Geneviève Fraisse (2000), *Les deux gouvernements : la famille et la cité* (Gallimard).

Roland Barthes (1971), *Sade, Fourier, Loyola*, (Seuil).

André Breton (1961), *Ode à Charles Fourier*, Klincksieck.

Charles Fourier (1967), *Le Nouveau Monde Amoureux*, Editions établie et préfacée par Simone Debout-Oleszkiewicz, Editions Anthropos (Seconde Edition : Stock, 1999).

Leslie F. Goldstein (1982), Early Feminist themes in French Utopian Socialism : the St Simonians' and Fourier. *Journal of the history of Ideas*, volume 43, n°1, (Jan.-Mars 1982), pp. 91-108.

Michel Bozon (2005), Fourier, le Nouveau Monde Amoureux et Mai 1968, Politiques des passions, égalité des sexes et sciences sociales in *Clio*, n°22, Utopies sexuelles (dossier coordonné par Sylvie Chaperon et Agnès Fine).

## *Charles Fourier : Le sort des femmes et le devenir social*

**Simone Debout**

« Les changements sociaux et changements de période s'opèrent en raison du progrès des femmes vers la liberté, et les décadences d'ordre social, en raison du décroissement de la liberté des femmes ». Bel envoi pour le colloque aujourd'hui. Thèse générale, écrit Fourier. A charge, pour qui la cite, de montrer comment l'auteur la soutient, quelles investigations des énormes ressources gaspillées lui donnent plein sens.

Les changements s'opèrent, dit Fourier, ils se produisent nécessairement : une société, précise-t-il, qui ne progresse pas décline, ce qui signifie qu'il n'y a pas d'arrêt dans l'ordre social, non plus qu'en tout autre domaine, ou que le mouvement est inhérent à l'être, est l'être même. « D'autres événements, ajoute Fourier, influent sur les vicissitudes politiques, mais il n'est aucune cause qui produise aussi rapidement le progrès ou le déclin social que le changement du sort des femmes ».

Sans être absolument exclusif, le sort des femmes est la clé du devenir social. Fourier lui attribue le rôle que les forces productives auront pour les marxistes. Une systématisation matérialiste dont il stigmatise les premières formes : « l'économisme, dit-il, qui envahissait tout le domaine de la charlatanerie ».

Retour virulent avant l'heure des éloges critiques, condescendants, dont les adeptes du socialisme scientifique l'ont gratifié. Et cependant au large de la vulgate matérialiste dans les premiers écrits de Marx, on lit comme une explicitation de la formule abrupte de Fourier : « Le rapport des hommes aux femmes, dit Marx, fonde tous les autres rapports à autrui et au monde ». Or l'évolution historique, socioculturelle, dépendant à l'évidence des rapports que les hommes nouent entre eux et avec les choses, si les rapports des hommes et des femmes fondent tous les autres, ils fondent les changements, progrès ou déclin sociaux. Toutefois il est remarquable que Marx ait écrit le rapport des hommes aux femmes, comme s'il était à jamais leur prérogative, tandis que Fourier déplace le centre de gravité du terme dominant au rapport lui-même, à ce qui naît, pour le meilleur ou pour le pire, entre le dominant et le dominé. D'où suit que les hommes ne sont pas les maîtres absolus, définitifs, du jeu social. Fauteurs de l'injustice, ils en subissent les contrecoups, ils sont emportés vers le progrès ou le déclin par ce qu'ils ont produit, alors que les femmes conquièrent la responsabilité de leur être et de leur destinée en rejetant, en contestant les cadres et les institutions qui bornent leur existence. Leur libération est donc le levain d'une révolution progressive, pacifique, une vue du devenir social, qui suppose une reconnaissance et une reformulation, et du féminin, du genre féminin, et de la liberté. « Tout génie né femme est perdu pour l'humanité », a dit Stendhal. Et Fourier : quelle énorme puissance de toutes les femmes est perdue ! Quant à la liberté : tous, écrit-il (et bien sûr toutes), « tous seront libres ou nul ne le sera ».

En avant de son temps, et peut-être encore du nôtre, le visionnaire d'un nouveau monde ne surgit pas, tel un météore, de nulle part. Et pour mieux voir comment il se construit entre tous, singulier, je dirai brièvement les circonstances de sa vie et de son œuvre. Il naît en 1772, dans une famille de commerçants aisés. Son père mort quand il avait neuf ans, il est élevé par sa mère et ses sœurs. A dix-sept ans, en 1789, il vole à peine de ses propres ailes quand éclate la révolution. Enrôlé de force, il suit un an l'armée. Libéré, il vit à Lyon et perd durant le siège ou en mer, on ne sait trop, des marchandises achetées avec le petit bien hérité de son père. Empêché dès lors de continuer ses études, il est voué aux petits métiers du commerce, en marge des pouvoirs et du monde savant, point toutefois aussi « illitéré » qu'il le prétend, pour mieux assurer qu'il puise tout en lui-même, il est habitué des cabinets de lecture, plus directement il connut à Lyon dans le cercle de Ballanche des maçons, et par eux, l'œuvre de Louis Claude de Saint-Martin et de Jacob Boehme, l'influence souterraine d'un courant hérétique chrétien.

Mais la tourmente révolutionnaire traversée en son jeune âge reste pour lui l'événement majeur. Indigné par la Terreur, sous le Consulat, l'Empire, au temps des grandes conquêtes, il vilipende toujours le bourreau d'Arras, Robespierre, et les vandales de 93. On a tué pour des principes, dit-il, et les « fléaux subversifs : indigence, fourberies, oppressions, carnages » se perpétuent. Et avec eux, la menace d'autres violences. « Le volcan ouvert en 89, écrit-il, n'est pas éteint. Il aura d'autres éruptions » et elles se propageront jusqu'aux confins du globe, jusqu'aux régions sauvages. Répétitions toujours plus horribles dans un champ toujours plus vaste, mais qui ne sont pas plus fatales que leur cause : l'ordre oppressif, le désordre, dit Fourier. C'est donc ensemble contre les théories politiques et la réalité sociale qu'il faut porter la cognée. Et aux premières pages de son premier livre, *La Théorie des quatre mouvements*, il déclare comment mener ce double combat : « Après la catastrophe de 93, les sciences politiques et modernes, sont discréditées sans retour. Dès lors, on dut concevoir qu'il n'y avait nul bonheur à espérer des lumières acquises, et qu'il fallait rechercher le bien social en quelques nouvelles sciences. Ouvrir de nouvelles routes au génie politique ». Non pas renier la promesse inouïe mais ranimer le grand souffle de 89 à partir d'autres prémices.

« J'adoptai, dit-il, pour règle dans mes recherches le doute absolu et l'écart absolu » : le doute de toutes les théories, opinions, « jusqu'à celles qui ont l'assentiment universel » ; et l'écart absolu des routes suivies par les sciences incertaines, qui « malgré les immenses progrès de l'industrie, n'ont pas réussi à prévenir l'indigence ». Des routes où les progrès industriels même deviennent des germes de malheur où « la pauvreté, le plus scandaleux des désordres sociaux, naît de l'abondance ». A ces égarements de la raison et du mouvement social, Fourier oppose deux règles qui allient le pouvoir de nier et d'affirmer : à l'écart absolu, il découvre ce qui résiste au doute, non la certitude de la conscience en retrait, mais ce dont le philosophe croit pouvoir se retrancher : les liens sensoriels et affectifs qui, seuls, ouvrent accès aux choses, à autrui, à l'avenir, et par ces détours, à l'existence consciente elle-même. Descartes, écrit Fourier, émit des doutes ridicules : il douta de son existence sensible. Au lieu de ce suspens artificiel des liens, l'adhésion profonde, primordiale au monde, au mouvement, dit-il, qui tout relie et éminemment, au mouvement passionnel, source vive et diversifiée de tous les rapports, et donc du rapport qui, selon Fourier et Marx, fonde tous les autres : le rapport des hommes et des femmes. La thèse générale énoncée au départ procède de la méthode et de ce qui la sous-tend : l'intuition initiale qui transforme les vues de l'histoire, la philosophie de l'histoire en poétique, dramatique épopée de l'homme et de la femme.

Pour le plein épanouissement des ressources humaines, il fallait, dit Fourier, créer l'abondance matérielle, et celle-ci acquise, infirmer les idées qui entravent la double liberté des femmes et des hommes. La domination et l'injustice ne dépendent pas en effet de la seule violence physique : pour soumettre à bon droit les femmes, les hommes ont dû décider et démontrer qu'elles ne sont pas pleinement humaines, ce qu'ils ont de fait toujours soutenu avec plus ou moins de bonheur et d'arguments, à savoir que la différence féminine représente la part inférieure et dangereuse de l'humain, ce qu'il s'agit de juguler et de surmonter. Mais, demande Fourier, ont-ils peur de la part maudite qu'ils prêtent aux femmes ou de ce qu'elles pourraient être en liberté ? Déjà, écrit-il « l'homme s'indigne et s'alarme lorsque les femmes démentent les préjugés qui les accusent d'infériorité ». A bon escient, car il relève, ironique : « Une chose surprenante, c'est que les femmes se soient toujours montrées supérieures aux hommes, lorsqu'elles ont pu développer sur le trône leurs moyens naturels. Et si quelques souveraines n'ont pas brillé, c'est pour avoir, comme Marie Stuart, hésité, biaisé sur les préjugés amoureux. Quand au contraire elles les ont hardiment foulés, il n'est pas de prince qu'elles n'aient surpassé à la conduite de la guerre, en choisissant les bons chefs, ou en tout autre domaine de l'administration ». Il désigne ainsi hardiment, à l'écart absolu, le foyer de l'essor féminin : la liberté amoureuse que toutes les femmes revendiqueraient si, telles les souveraines, elles pouvaient décider de leur sort.

Utopiste réaliste, Fourier marque le centre originel du plein épanouissement des sens, des sentiments, de l'intelligence et de l'efficacité. Ce que confirme actuellement la lutte des femmes là où elles ont été soumises et le sont encore. Lutte et conquête qu'une récente émission télévisée donnait à voir : « La femme, avenir de l'islam », sous le titre emphatique et imité de « La femme, avenir de l'homme » des expériences vives et neuves : des musulmanes osaient parler de leur sexualité comme du primat de la ré appropriation, corps et âme, de leur existence. Et la parole immédiatement unie à cette libération, elles disaient leur résistance aux traditions, et comment elles étaient devenues partie prenante du choix de leurs partenaires et de leurs plaisirs. Appels croisés, désirs de désirs, des échanges où chacun et chacune découvrent par l'autre ses limites et ses goûts singuliers. Défiant leurs traditions et passant au-delà de celles qui, en notre société, agissent encore sourdement, comme en témoigne par exemple les fantasmes de *L'Histoire d'O*, le rêve d'une soumission amoureuse consentie jusqu'à l'extrême dépersonnalisation, la victime se faisant l'auxiliaire de son bourreau. Et certes, il s'agit d'un jeu érotique et littéraire : la femme imaginant et organisant ce qu'elle paraît subir, les rôles s'échangent et les désirs et les plaisirs dès lors partagés, les fantasmes exorcisent ce qu'ils expriment : une complicité qui, en d'autres sociétés, est non pas jouée mais effective, de sorte que la révolte doit être menée sur deux fronts, et le combat est d'autant plus dur que la cible est double. Ce que figure un film actuel, *Moolaade* : dans un village africain, une belle noire résiste à ce qu'elle a elle-même autrefois subi : l'excision et le mariage forcé. Lorsque pour protéger quatre petites filles, elle s'oppose à la cohorte superbe des exciseuses en robes rouges, les hommes viennent à la rescousse. Collusion qui révèle la double aliénation des exciseuses et des hommes. Le mari, obligé par la parole de l'autre, le dire comminatoire du frère aîné, bat cruellement la femme qu'il préfère : mais la belle noire, martyrisée est irréductible. Et le peuple des femmes, brusquement soudé, l'emporte. La fable exotique s'achève sur l'exultation du peuple des femmes. Leur face à face pacifique et joyeux devant le groupe des hommes est la promesse d'un nouvel avenir, sans ressentiment ou blessure non guérie. Un conte, tel celui de Fourier, où la réciprocité conquise préviendrait le retour du rapport maître/esclave et l'inversion éventuelle dont Fourier pointe un exemple célèbre De la liberté et du pouvoir, la grande Catherine, dit-il usa et abusa jusqu'à fouler aux pieds le sexe masculin. Retournement qui prouve que les femmes ne sont pas plus naturellement vouées à la soumission que les hommes à la maîtrise, les femmes, généreuses, les hommes, égoïstes, mais qu'ils dépendent pareillement de leur situation, des chances offertes, dit Fourier. Et il persiste : en honorant, titrant, et rejetant alternativement ses favoris, la grande Catherine « a prouvé que l'homme peut se ravalier au-dessous des femmes dont l'avilissement est forcé, et, par conséquent, excusable ». Puis il interpelle les hommes : « Et vous, sexe oppresseur, ne surpasseriez-vous pas les défauts reprochés aux femmes si une éducation servile vous formait comme elles ? » Et il répond : « L'histoire prouve que vous rampez devant un maître que le hasard vous donne ». Catherine, néanmoins, assez puissante pour confondre les hommes n'a rien fait pour affranchir les femmes ni « pour lever l'affront qui écarte les femmes savantes des honneurs et les renvoient ignominieusement au ménage. N'ont-elles pas d'ailleurs, ajoute-t-il, mérité ce dédain en cherchant à singer leurs maîtres au lieu de produire des Spartacus, des génies politiques qui concertassent les moyens de tirer leur sexe de l'avilissement ? » Les femmes qui ont su prendre leur essor ont épousé l'égoïsme philosophique. Philosophique ou masculin, pour Fourier, c'est tout un. La philosophie donne des lettres de noblesse à la supériorité dont se targuent les hommes. De sorte que même si quelques femmes exceptionnelles ont surmonté ou même inversé la servitude, elles n'ont pas changé le sort des femmes moins favorisées par la fortune et l'éducation. Et il dénonce, incisif, l'aveuglement et la mauvaise foi qui prolongent et autorisent l'injustice. « Vouloir juger les femmes, dit-il, sur les caractères vicieux qu'elles déploient en civilisation, c'est comme si l'on voulait juger de la nature de l'homme sur le caractère du paysan russe, ou si l'on jugeait les castors sur l'avilissement qu'ils montrent dans l'état domestique, dans des

situations où ils sont tellement inférieurs à leur destinée et à leurs moyens qu'on a tendance à les mépriser, si l'on juge superficiellement et sur les apparences », si l'on ne veut pas voir que la servitude dégrade même les animaux, que l'oppression et l'avilissement se perpétuent d'autant plus sûrement que ceux qui devraient les dénoncer les cautionnent. « L'opinion des philosophes sur les femmes, écrit Fourier, est aussi juste que celle des colons sur les nègres : après les avoir abrutis par les supplices, ils prétendent qu'ils ne sont pas au niveau de l'espèce humaine ». Fourier rallie ainsi la cause des femmes et celle de tous les opprimés, des esclaves noirs, des paysans russes, et des salariés contraints par la pauvreté au travail forcé dans « les bagnes mercantiles de la civilisation subversive ». Tous subissent une double injustice : on leur impute des vices que leur situation produit.

Mais alors pourquoi fait-il du sort des femmes le pivot du mouvement social, sinon parce que, en traitant les femmes comme des biens que l'on acquiert, que l'on possède, dont on dispose, les hommes ont perverti l'échange primordial qui devait dépasser la simple nature, assurer la circulation des personnes et des biens spirituels, de même que le commerce assure la circulation des biens matériels. Les femmes ravalées, l'exogamie, la prohibition de l'inceste ne sont que variantes des pratiques commerciales entre des partenaires masculins, dont les pouvoirs dépendent de ce qu'ils ont à troquer ou à monnayer. Les femmes qui dans beaucoup de sociétés portent le nom des monnaies ne sont que des moyens de l'échange général. En assimilant les femmes à des marchandises, le sexe dominant place les relations humaines sous l'empire du marché, du commerce, dit Fourier. Dépravation aussi répandue et durable que la suprématie masculine ou celle des familles qui la représentent, la portent et la supportent. Fourier détecte le vice à travers les âges jusqu'à la société de son temps. « Si la vente des femmes, dit-il, est une institution des sociétés barbares, en civilisation, la jeune fille n'est-elle pas exposée en vente, à qui veut en négocier l'acquisition et la propriété exclusive ? Le consentement qu'elle donne au lien conjugal n'est-il pas dérisoire, forcé par la tyrannie des préjugés qui l'obsèdent dès son enfance ? ». Sous des formes hypocrites, avec des chaînes tissées de fleurs, les femmes sont toujours liées, façonnées dès leur naissance à étouffer leur caractère.

Fourier attaque sans peur les deux supports de la société : le commerce et le mariage. Tels les poteaux de soutènement marchants d'une mine, que l'on déplace sans changer leur fonction, les modes du commerce et du mariage divergent selon les temps et les lieux : mobiles, mais toujours marchants, mercantiles, ils assurent continûment l'ordre social, c'est-à-dire le désordre, dit Fourier. Le commerce est mensonger, il spolie les producteurs et les consommateurs. Le mariage est la source de l'hypocrisie dans les relations entre les sexes.

Mais l'utopiste, dit-on, ne critique, ne détruit que pour mieux louer et refonder. « Le commerce, écrit-il, est le lien du mécanisme industriel. Il est au monde social ce que le sang est pour le corps. Il doit donc être véridique et non pas mensonger pour ne pas vicier le corps social ». Or, le commerce ne peut être véridique si l'échange fondamental n'est pas lui-même véridique. Fourier renverse l'ordre des causes : il déclare la prééminence du commerce humain, du rapport des hommes et des femmes sur le commerce des choses. Aussi bien, répète-t-il, « l'oppression du sexe faible détruit la justice dans sa base ». La justice qui doit assurer à chacun le plein essor de ses facultés exige la pleine reconnaissance de l'autre différent. Or, la première différence étant celle des sexes, le mépris des femmes entraîne le mépris des autres différences ; une arrogante supériorité qui réduit l'existence de celui qui s'en prévaut, qui le prive de l'imprévu, de l'inconnu que l'autre pourrait lui révéler dans le monde extérieur et en lui-même. Au contraire, le jeu réciproque, illimité des mouvements passionnels, des attractions et des répulsions, dit Fourier, est tout le secret de l'harmonie sociétaire, du passage indéfiniment renouvelé du dedans au dehors, des élans amoureux des hommes et des femmes entre eux, et avec les êtres vivants et les choses sensibles.

« Le plus absolu des réformateurs sociaux », a-t-on dit, s'oppose non seulement aux tenants du pouvoir et des institutions, mais aux révolutionnaires présents, passés et à venir.

Cependant c'est lui qui s'étonne : « L'imbécile civilisation n'a su imaginer que le dernier des liens, celui du couple. Pouvait-elle faire moins que celui qu'inventent même les animaux. Comment un siècle qui a eu l'audace de renverser les trônes et les autels n'a-t-il rien innové pour libérer d'un joug qui n'arrange même pas les hommes ? » Et Fourier n'a jamais assez de sarcasmes contre les inconvénients du mariage, les tromperies forcées des femmes et l'ennui des ménages. Mais pour marquer plus gravement l'enjeu, il ajoute : « Si le vandalisme de 1793, qui foulait tous les préjugés, n'eût fléchi devant celui qu'il importait d'abattre, le mariage, le genre humain touchait à sa délivrance ». Délire ou étrange sagesse que Fourier développe obstinément ?

« Le caractère de pivot qui est toujours tiré des coutumes amoureuses, dit-il, entraîne la naissance de tous les autres, alors que les autres caractères ne font pas naître le pivot, et ne conduisent que très lentement aux changements de périodes ». Il précise : « les Barbares pourraient adopter jusqu'à seize des caractères civilisés, ils resteraient encore barbares, s'ils ne prenaient pas le caractère pivot : la liberté civile d'une épouse exclusive. En revanche, si nous adoptions la réclusion et la vente des femmes, nous deviendrions en peu de temps barbares ». Cette thèse devrait moins surprendre aujourd'hui alors que les femmes, dans les pays musulmans, luttent contre ceux qui veulent perpétuer la soumission ou reprendre les libertés acquises et leur imposer ce qui les exclut de l'espace public.

Quoi qu'il en soit de sa réception aujourd'hui, Fourier, sur l'heure, scandalisa même ses disciples. Quant aux adversaires, Pierre Leroux stigmatise sa vénerie érotique. Et Proudhon, tour à tour fasciné par le « génie indiscipliné, solitaire qui s'élève d'un bond par intuition pure à la loi de l'univers », puis irrité, le taxe finalement d'ignorance et d'immoralité : « philosophie de la gueule et du concubinage public », écrit-il.

L'un et l'autre méconnaissent ce que Fourier apporte de neuf : l'enracinement charnel, passionnel de la révolte. Or la pleine reconnaissance de l'autre, semblable et différent, et du monde extérieur qui tout englobe est absolument opposée à l'exclusion forcée que toute vénerie implique, et dont, selon Fourier, l'arrogant orgueil, l'égoïsme des hommes et des philosophes participent. « Des erreurs devenues préjugés et que l'on prend pour des principes », écrit-il, auxquels il oppose ce qui précède et déborde la volonté et la raison, la mystérieuse attirance sexuelle, moment le plus intense des attractions passionnelles qui sous-tendent les rapports à autrui et aux choses, à partir desquelles le sujet se constitue, et dont le philosophe ne peut se déprendre sans leur avoir d'abord adhéré. Attirance, attraction dont l'austère Proudhon ne veut pas admettre la force transgressive. Libéraire, moraliste, il entérine la tradition qui fait de la femme une mineure à vie. Prostituée honnie ou ménagère encensée pour être mieux soumise : « conscience de l'homme personnifiée, écrit-il, incarnation de ce qu'il y a en lui de plus intime, de plus noble, de plus sublime, offerte pour le reconforter, le concilier l'aimer sans fin et sans mesure ». Une manière pour l'homme de régner, et pour la femme d'être vouée à son service. L'austère socialiste prouve d'ailleurs, « sur faits et pièces, dit-il, l'infériorité physique, intellectuelle et morale » de la femme : dépréciation sans appel qui, un siècle et demi plus tard, paraît loin de nous, minée par l'évolution des mœurs comme des cultures.

Mais est-ce bien certain ? La présomption des hommes ne trouve-t-elle pas à se maintenir en de surprenants rebonds ? Grâce notamment à l'analyse des couches psychiques profondes, Freud met en lumière l'importance de la sexualité, mais il constate, ou interprète, le déficit des femmes, confirmé par l'envie de pénis de la petite fille. Elle ignore, note cependant Freud, ses propres organes sexuels. Peut-être. Mais elle en joue très tôt et elle en jouit. Une perversion, dit-on, généralement réprimée, et que Freud range parmi les pulsions partielles prématures des enfants, pervers polymorphes. Mais au stade génital accompli, selon Freud, la femme représente toujours le manque, la menace de castration, voire de perte, « le continent noir de la sexualité féminine », écrit-il, désignant et signifiant ainsi les limites d'une pensée entre toutes hardie.

« L'fracassable noyau de nuit de la sexualité », écrit de son côté André Breton : de la sexualité féminine ou masculine, qui n'est jamais tout à fait ni explorée ni éclairée, la nuit originelle, le sombre humus d'où provient toute réalité où Fourier, pionnier serein de la liberté amoureuse puise les réserves d'un devenir individuel et collectif indéfini. Alors que Freud note les tendances à restreindre la vie sexuelle et maintient leur bien-fondé comme s'il s'agissait de nécessités naturelles. Et pourtant, ce qui est de la nuit, devant au sens non seulement de probabilité mais de devoir moral, devant donc devenir conscient, cette élévation devrait aussi, semble-t-il effacer, résorber la disparité des hommes et des femmes.

Or elle culmine après Freud, dans l'image du phallus. Corps viril magnifié et symbole régnant des pouvoirs de l'esprit, le phallus, signifiant, est le palimpseste de toutes les théories qui légitiment la prééminence masculine. Figure exhaustive de l'homme, que les femmes peuvent au mieux imiter, se faire peu ou prou phalliques, singer leur maîtres, dit Fourier. Tout étant ainsi référé au même, les différences sont indirectement déniées. Freud, écrivant là où était le ça, l'inconscient, le désirant, le subjectif, le « je » doit advenir », invite à penser que l'ombre pulsionnelle, passionnelle, pourrait nourrir la lumière de consciences individuelles, le mythe phallique, au contraire, avatar unitaire de la domination masculine et de la sujétion féminine, induit un totalitarisme idéal. Mépris et méprise que démentent tout au long de l'histoire et des cultures, les visions des peintres qui célèbrent la beauté corporelle et spirituelle des femmes – l'Olympia ou les madones..., et les visions des poètes : Eve pour Milton n'est pas à l'origine de la chute ou de la perdition, mais du savoir, de la libre exploration de soi et du monde. Esprit aventureux, sorcière, martyrisée, pour Michelet. Tandis que Rimbaud, voyant insoumis, donne du goût à l'avenir : « quand sera brisé l'infini servage de la femme, quand elle vivra pour elle et par elle, elle sera poète, elle aussi ; elle dira des choses nouvelles, imprévues, et on l'entendra, on l'écouterà. » Et Fourier, auparavant plus concret : « elle entraînera les hommes dans tous les domaines où ne prévaut pas la force corporelle ». Encore faut-il qu'elle puisse développer ses capacités. Or on en étouffe les germes avant même qu'ils puissent se manifester.

Si le mot « germe » toutefois suggère une analogie entre les ressources enfouies des hommes et des femmes, et le pouvoir directeur enclos dans une graine, un gland, un œuf, le découvreur des forces latentes ne souscrit pas pour autant au naturalisme du XVIII<sup>ème</sup> siècle. Il se moque des idylles paysannes, des « champions de la simple nature » qui, au nom d'une ingénuité chimérique bannissent les raffinements passionnels ; à l'idée du « bon sauvage », issu tout formé des mains de Dieu ou de la Nature, il oppose un constat : un homme, dit-il, un humain en général, homme ou femme, un homme « sans éducation est un être inférieur aux brutes. Au contraire du lion, l'homme privé des leçons de l'éducation, ne devient pas l'égal des hommes, ses semblables ». Toutefois si « l'éducation est une seconde mère », elle peut étrangler ce qu'elle devrait porter au jour et former. Et l'éducation des femmes est dans ce sens un chef d'œuvre, dit Fourier. On leur apprend à soigner le pot au feu ou quelques bluettes, quelque art d'agrément futile. On leur rapetisse l'esprit puis on les accuse d'ignorance ou de futilité. Et il insiste : « esclaves moraux durant leur enfance, elles sont ensuite préparées pour les ruses et les astuces, et livrées finalement à quelque barbon ». Parce qu'elles ne connaissent que leurre et mensonge, on leur offre un langage factice. Fourier cite alors Diderot : « il faudrait pour leur écrire tremper sa plume dans l'arc-en-ciel et saupoudrer l'écriture avec la poussière des ailes de papillons. » Tromper celles que l'on a d'abord forcées et abêties. C'est merveille alors si quelques femmes échappent aux rets et révèlent les précieuses qualités que la liberté (la liberté amoureuse, précise Fourier) développe chez les femmes, qui en jouissent le plus, « les dames de cour, j'entends, celles qui sont galantes, ont des manières franches, un ton expansif qui inspire l'amitié. Les courtisanes de bon ton, à part les manèges que nécessite leur commerce, sont obligeantes, charitables, cordiales. Leur caractère serait sublime si elles avaient de bonnes rentes : témoin, Ninon ». Enfin, les petites bourgeoises, ouvrières, économiquement indépendantes, sont entièrement libres. « Avant le



mariage elles voltigent d'homme en homme et n'en sont que plus intelligentes au travail ». Ces femmes exceptionnelles « dont les qualités réunies élèveraient le caractère féminin à la perfection perdent par l'habitude du plaisir cet esprit cauteleux, ces arrière-pensées toutes charnelles qu'on remarque chez les bourgeoises toutes pétries de morale, ou les ménagères qui à travers leur étalage de sentiments laissent percer à chaque instant une sensualité qu'elles s'obstinent à nier, qui les obsède et oblitère les affections de l'âme qui devraient la balancer ».

Bien plus, en certaines dames galantes, Fourier a trouvé beaucoup plus de raison que chez les hommes. « Elles m'ont, dit-il, plusieurs fois donné des idées neuves et fourni des solutions de problèmes très imprévues. Les hommes ne m'ont jamais été d'aucun recours en ce genre. » Et de conclure que le monde serait transformé si dès la naissance on développait leurs facultés latentes. Il note toutefois que le caractère des femmes est si profondément faussé qu'il faudra plusieurs générations pour les affranchir. Néanmoins il réitère : « tous les germes du bien social n'ont d'autre pivot que l'affranchissement progressif du sexe faible ». Et un peu plus loin : « L'extension des privilèges des femmes est le principe général de tous les progrès sociaux ». Deux mots – progressif, privilège – retiennent l'attention. Si les femmes jouent dans la doctrine sociétaire le rôle des prolétaires pour les marxistes, Fourier n'entend pas de ces humiliées, de zéro soudain faire tout. Ce serait changer l'opresseur et aggraver la dépravation qui, en civilisation, résulte à la fois de l'injustice et des demi-libertés. Il ne s'agit pas non plus de prôner l'égalité mais d'élever les privilèges de chacun, de chacune et de tous.

Et puisque, selon Fourier, la liberté amoureuse est source vive de l'essor individuel, il en décrit les manifestations réelles et possibles, des plus communes aux plus singulières, des plus triviales aux plus raffinées. « On exige, dit-il, la fidélité et la chasteté des femmes mais on titre les hommes volages d'aimables roués. Singulière inconséquence, on trouve aimable dans un sexe, odieux dans l'autre une conduite forcément réciproque. Les hommes ne pouvant pas, à moins de sérails fermés, avoir vingt femmes consécutivement, sans que les femmes aient vingt hommes consécutivement. Inconséquence dont les maris récoltent le prix. Les femmes mentent et ils sont trompés ». Fourier établit une hiérarchie du cocuage entre soixante dix et cent vingt, selon les textes, espèces de cocus : complaisants, débonnaires ou furieux. Quant à l'athlète, l'amant, il se trouve plus ridicule et humilié que le mari dont il subit les menaces et que néanmoins il flatte. Trompé de surcroît par les duperies de la dame, qui lui assure ne plus vivre avec son mari, avec lequel en réalité elle redouble d'empressement pour lui cacher l'intrigue et lui imputer éventuellement des rejetons hétérogènes. » Et caustique, il conclut : « Voici donc les vœux de la philosophie accomplis. C'est vraiment dans le mariage que les hommes forment une famille de frères, où les biens sont communs ». Puis moqueur, bienveillant, il poursuit : « Si les hommes trouvent de puissants motifs pour concilier le partage avec l'amour-propre, la délicatesse, le sentiment, leur complaisance est l'indice d'un partage amiable en amour, un germe d'essor direct ou social. Voilà l'embryon qu'il faut développer ». Et tout de go, il se met à l'œuvre. Il substitue au mariage le ménage progressif où les femmes sont prépondérantes. « Les hommes, dit-il, ont d'autres moyens d'essor. S'ils veulent partout dominer, il n'y a pas honneur libéral, mais despotisme ». Une femme donc peut avoir un époux dont elle a deux enfants, un géniteur dont elle n'a qu'un enfant, un favori qui a vécu avec elle et qui conserve le titre et de multiples possesseurs. Et cette gradation de titre établit une grande courtoisie, une grande fidélité aux engagements. Cette méthode prévient complètement l'hypocrisie dont le mariage est la source.

Et sur cette lancée il imagine tous les développements possibles de l'amour exclusif, libre bien sûr mais éphémère, dans un monde où les rencontres imprévues, innombrables mènent de l'amour exclusif aux orgies et aux bacchanales. Préservées de la trivialité par l'excès et par le bel alliage du désir de changement et les grands sentiments, l'amour pivotale se concilie, dit-il, avec les autres amours, comme le blanc avec les autres couleurs, tout en gardant sa fraîcheur et la vivacité de l'amour à son aurore.

Fourier décrit cette fidélité « transcendante » dans un long texte : cinq manuscrits qu'il rédigea soigneusement dans la retraite familiale où, pour un temps, libre de tout jugement et convenance extérieure, il allait pour lui seul au bout de sa quête. *Le Nouveau monde amoureux* : synthèse finale dit bien le sous-titre du livre qu'il n'osa pas publier et qui, volontairement occulté par ses disciples, négligé par les érudits, ne parut qu'en 1967 quand je le découvris, le transcrivis et le publiai.

Or dans cet écrit Fourier passe de l'interprétation générale des passions en société à leur diminutif : les particularités excentriques, bizarres. Perversions, dit-on, et Fourier : manies, exceptions, ambiguës, transitions, d'autres mots pour une autre approche. Il remarque d'ailleurs que les manies sont de toute espèce en tous domaines, et d'autant plus nombreuses que le caractère est plus élevé en degré. Ce qui signifie que l'individu en son plein essor est essentiellement bizarre. Favoriser pourtant ce qu'il a de plus insolite est paradoxal puisque Fourier prône l'association universelle. Mais il lève la contradiction : les manies comme toute autre passion conquièrent leur vérité avec et par l'autre. Elles éclairent leurs tensions confuses, obscures, grâce à ce qui leur est offert ou à ce qu'elles font lever en autrui et dans le monde. Créant par là même des désirs et des plaisirs jusque là inconnus, leur rayonnement se fait bénéfique, capable de raviver continûment la vie et la liberté : « sans exception, dit Fourier, on tombe dans la monotonie en plaisir et le despotisme en politique ». Aujourd'hui, alors que l'on a épuisé tous les scandales, les analyses du nouveau monde amoureux surprennent encore, car Fourier entend montrer que les manies singulières sont de vrais désirs. Il ne s'agit donc pas de les déconstruire pour les rebâtir selon des normes, mais de comprendre leur originalité irréductible et de chercher à les satisfaire. Fourier est d'autant plus hors la loi et les convenances de son temps qu'il privilégie entre toutes les manies sexuelles plus fréquentes, dit-il, et plus résistantes. Il remarque d'ailleurs, de même que Freud, qu'elles manifestent électivement la force de l'amour, capable de franchir les interdits, d'ouvrir des voies nouvelles au désir. A la condition toutefois que ces manies ne soient pas des substituts, ne valent pas pour autre chose qu'elles-mêmes. Et il distingue les manies naturelles, dit-il, et les manies de remplacement, celles par exemple des vieillards claquistes et flagellistes, qui ne signifient que l'impuissance d'amour.

Mais le véritable désir masqué n'est pas toujours aussi facile à décrypter, et l'instance passionnelle parfois profondément enfouie. En témoigne l'exemple d'une princesse de Moscou qui faisait torturer et torturait elle-même une jeune et belle esclave. « Quel était le véritable motif de ces cruautés ? » demande-t-il. La dame se voyant vieillir jalousait la belle jeune fille, dit-on. A cette réponse banale il oppose une analyse qui force l'apparence : « La dite dame, écrit-il, était saphienne sans le savoir et disposée à l'amour pour cette belle esclave. Sous la cruauté, il décèle une branche d'amour « engorgé », dit-il. La princesse, assez puissante pour torturer impunément son esclave n'était pas libre de lever l'interdit intériorisé qui barrait le message de son âme et de son corps désirant. Elle tombait en contre-passion. Elle persécutait l'objet dont elle aurait dû jouir et, précise Fourier, cette fureur était d'autant plus grande que l'engorgement venait des préjugés qui, cachant à cette dame le véritable but de sa passion, ne lui laissaient pas même d'essor idéal. Idéal, c'est-à-dire fantasmatique ou sublimé : quand la passion est si profondément ensevelie, un intercesseur est nécessaire pour en délivrer le sens. Si quelqu'un, dit Fourier, eût donné l'idée du saphisme à la dame et ménagé le raccordement entre elle et la victime, à ces deux conditions, ces deux personnes seraient devenues amantes très passionnées.

On peut noter ici qu'alors que Freud crut dans un premier moment que le sens une fois décelé les symptômes disparaîtraient, Fourier aperçoit d'emblée la nécessité corrélative d'un changement de l'existence et des rapports à l'autre. il prévoit en harmonie des confesseurs et des confesseuses, personnes d'âge et d'expérience capables de percer les défenses, de faire s'exprimer les désirs inconscients ou inavoués, puis de s'entremettre pour les satisfaire, pour faciliter les accords difficiles, voire payer de leur personne, s'il se trouve. Le seul problème

est de savoir relier les maniaques bizarres à leur « comaniens », ou du moins à des partenaires complaisants.

Quant à ce que découvrent ses enquêtes en marge du monde commun, des manies fort plaisantes, dit-il, et par exemple, celles d'un allemand « qui, pendant plusieurs mois, courtoisait une très belle femme, la couvrant et la bichonnant dans son lit, il se bornait pour tout salaire de ses soins, à s'asseoir au pied du lit et gratter les talons de la dame qui pourtant était magnifique et méritait bien que la main n'en restât pas aux talons. Mais le galant était heureux, très sentimental, et comme il était jeune, beau, honnête, la dame avait pris du goût pour lui malgré cet innocent passe-temps ». « Il est entendu, ajoute-t-il, que la dame était indemnisée par d'autres champions dont les caresses dépassaient considérablement les talons. » Puis il commente : « Partant, je l'ai estimée d'avoir pris du goût pour ce singulier galant et d'avoir vanté son honnêteté, sa délicatesse, avec un ton affectueux et un tendre souvenir, fort rare en pareil cas ».

Double raffinement passionnel. L'accord insolite relève d'un principe de délicatesse et de la chance d'une rencontre. Et pour preuve, Fourier relate la surprise émue qui lui découvrit ce qu'il ignorait de soi. Révélation tardive, faute d'occasion. « J'avais trente-cinq ans, dit-il, lorsqu'un hasard, une scène où je me trouvais acteur me fit reconnaître que j'avais le goût ou manie du saphiérisme ou amour des saphiènes, et empressement pour tout ce qui peut les favoriser. » Une scène où il était acteur, non pas voyeur distant, dominateur, mais désirant du désir et du plaisir des saphiènes. Une singularité propre, dit-il, aux grands caractères, les « omnigynes » à plusieurs dominantes passionnelles. « Tout omnigyne mâle est nécessairement saphiériste ou protecteur des saphiènes. De même que toute femme omnigyne est nécessairement pédéraste ou protectrice des pédérastes. Sans ces conditions, ces caractères manqueraient de leur qualité pivotale en amour, qui est la philanthropie ou dévouement à l'autre sexe et à tout ce qui peut lui plaire, en ambigu comme en direct ».

Et certes, le saphiérisme de Fourier renvoie sans doute à quelque ancien désir d'inceste, à la curiosité fascinée du plaisir féminin. Mais l'important est le sens qu'il lui donne : au plus secret de lui-même, l'ouverture à l'autre sexe, et partant, à toute différence d'autrui et du monde. « Heureux hasard avant lequel je déclamaï, dit-il, selon l'usage civilisé, contre les saphiènes dont je ne me doutais pas d'être le partisan. » La manie, ambiguë, transition, loin d'isoler irrémédiablement le suppôt, créait des liens jusqu'alors inexistantes. Surgies dans les interstices entre les passions et les personnes, les singularités extrêmes, telles les chevilles d'une charpente, sont les fines jointures du lien social et de l'édifice d'harmonie.

Il est vrai qu'elles pourraient aussi bien le faire basculer si leur raffinement ne procédait pas de ce qui le fonde : la théorie des passions en société, et plus précisément une conception absolument neuve des passions. Elles ne sont pas, selon Fourier, des états subis, les effets de stimuli externes ou de mouvements du corps propre, mais des instances qui se font être avec ce qu'elle reçoivent et suscitent en autrui et dans le monde. Les passions dépendent donc de l'extérieur autant que de leur propre dynamisme. Elles sont bénéfiques ou nuisibles, selon les accords ou discords qu'elles réalisent.

La Nature nous pousse au mal, dit-on. C'est une accusation vague, rétorque Fourier. Elle nous pousse au bien ou au mal selon les chances. Mais encore comment les chances ou les malchances sont-elles décisives ? Quelles propensions sont assez labiles pour, selon l'événement, être inversées, déterminer le bien ou le mal, le bonheur ou le malheur. Et Fourier, en une heureuse formule, unit la critique et le remède : « On n'a jamais obligé les écrivains à définir l'objet dont ils traitent. Aucun d'eux ne sait ce que c'est que la nature intentionnelle de l'homme ».

Le premier et le seul à unir nature et intention, il transforme les deux significations. Reliée à la nature extérieure, la nature intentionnelle de l'homme n'est ni substance dense et stable, ni conscience transparente, mais attente, attention, orientée, mais que rien ne fixe, qui n'est jamais comblée une fois pour toutes, mais se développe de siècle en siècle, dit Fourier,

de sorte qu'intention et objet intentionnel se dévoilent ensemble ou se fourvoient indéfiniment.

Fourier fonde ainsi l'exigence d'altérité et l'écart à soi et à l'autre. Un manque renouvelé qui est espace de liberté, d'imagination, de pensée, ou d'aliénation et d'erreur, car les passions ne vont pas directement à leur but comme l'instinct animal, dit-il. Et derechef, il interpelle : « Mais vous avez la raison pour suppléer au défaut d'instinct et guider l'énergie indéterminée selon sa pente ascendante. Le mal n'est donc pas irréductible, imperfection et moindre être inhérent à la création et aux créatures, positif, il peut par là même être rédimé. A toutes les formes du manichéisme, Fourier oppose « le double essor possible : le juste et harmonieux, ou le faux et subversif », et ce qui entraîne l'un ou l'autre : la liberté ou l'oppression. Et il précise : les passions réprimées, barrées par les obstacles extérieurs ou les interdits intériorisés « n'agissent plus qu'en actions récurrentes, aussi nuisibles qu'en plein essor elles eussent été bienfaites ».

Dès lors, quand les femmes, une moitié de l'humanité, sont asservies et le grand nombre des hommes exploités, le devenir social et individuel est nécessairement faussé jusqu'aux tréfonds. Et Fourier de cette corruption n'esquive rien. « En civilisation, dit-il, les passions sont telles des « tigres déchaînés », et leurs effets, les fléaux subversifs, pauvreté, fourberie, oppression, carnages, des maux où il voit les signes avant-coureurs d'une marche à l'abîme. D'où l'urgence de la conversion dont, par bonheur, le rêveur d'harmonie détient le secret : le plein essor des intentions naturelles, passionnelles.

Or si au terme de sa quête il analyse les différences extrêmes, manies, ambiguës, transitions, celles-ci dérivent de plus communes modalités du mouvement. : les passions primitives, dit-il. Et puisqu'elles jouent nécessairement entre elles et avec le monde, il en fera, ensemble l'analyse et la synthèse.

Pour chaque passion distinguée, il dira ce vers quoi elle tend. Il énumère donc cinq « sensibles » correspondant aux cinq sens, quatre « affectives » (amour, famille, amitié, ambition), trois « distributives », presque inconnues quoique très précieuses, dit-il, mode conjugué des neuf autres passions : la composite unit les différences, la cabaliste soutient l'émulation et la papillonne le désir de changement, d'alternats. Et il regroupe les douze passions sous trois chefs plus généraux : le luxisme pour les sensibles qui tendent au luxe, le groupiste pour les distributives qui tendent aux groupes, enfin, il rapporte les douze passions à la treizième « pivotale », l'unitéisme, souche et but de toutes les passions. Ce qui confirme que les passions ne sont pas des états de conscience mais leur sens en la double acception : signification et direction.

Fourier signifie ce que Stendhal a dramatisé dans *La Chartreuse de Parme* : s'il prononce le mot amour, je suis perdu, pense le comte Mosca. La Sanseverina et Fabrice, en l'énonçant, découvriront la vérité de ce qu'ils vivent innocemment, l'amour qui englobe des émotions variées, ou mêmes contraires, la joie ou la tristesse, le ravissement ou la colère, et les différencie de la douleur ou des satisfactions de la haine. L'amour n'est donc pas un état observable mais une intention affective intense que les amants peuvent ignorer, dont ils ne disposent pas exclusivement, ce que le jaloux a compris avant eux.

D'où suit que connaître les passions, ce n'est pas décrire des données stables mais se mettre dans leur sens, et c'est en suivant leur pente que Fourier se fait le pionnier d'un nouveau continent moral infiniment varié et unifié : l'unitéisme, la tendance à l'unité, est posé tel un horizon jamais atteint. Pas de fusion où les différences inventives se dissoudraient. La tension maintenue rallie le singulier et le vaste, confère au plus intime valeur et portée universelle. Essor combiné de toutes les passions, l'unitéisme n'en a pas moins des caractères et des effets spécifiques. En ses courtes apparitions « il élève les hommes, écrit Fourier, à une perfection ultra-humaine. Il les transforme en demi-dieux chez qui tous les prodiges de vertu et d'industrie deviennent possibles ».

Et pour preuve, « on en vit, dit-il, un bel exemple à Liège, quand quatre-vingts ouvriers de mines furent enfermés par les eaux. Leurs compagnons, électrisés par l'amitié travaillaient avec une ardeur surnaturelle. Ils s'offensaient de l'offre de récompense pécuniaire. Ce qu'on a fait en quatre jours est incroyable. On ne l'eût pas réussi en vingt jours de travail salarié. »

L'unitéisme, toutefois, ne paraît que par éclairs. Même en harmonie, trop fréquent, il épuiserait l'âme, dit Fourier, et contrarierait l'essor distinct des passions, et notamment de la papillonne ou alternante. Principe de légèreté et d'inconstance, cette passion, généralement décriée, tient le plus haut rang en harmonie. Désir de changement, d'« alternat », la papillonne est passeur de liberté, elle atteste ce que le désir d'autrui ne peut absolument pas s'approprier, ce qui du désir ne peut être totalement aliéné. Mais le plus neuf, Fourier l'annonce et l'énonce en premier, en nommant d'abord cinq passions sensibles, il indique que le plus passif prend encore les devants, que la réception des sens implique, sinon un désir exprès, l'attente de voir, entendre, sentir, goûter, toucher, une traversée du passionnel dans le corporel, les organes des sens, sans laquelle il n'y aurait pas de passage de l'espace du dedans à celui du dehors, pas de perception ni donc de savoir du monde et de soi dans le monde.

Primordiale ouverture que nulle connaissance ne peut réduire ou supplanter, tandis qu'à l'inverse, les sensibles ont le merveilleux pouvoir de métamorphoser les particules élémentaires qu'imaginaient les anciens matérialistes, les ondes et corpuscules que construisent et expérimentent les savants, en couleur, son, texture, saveur, odeur. Des plaisirs qui révèlent en miroir, les diverses capacités sensorielles et l'infinie variété des qualités sensibles. Illusion, dit-on. Illusion réelle, selon Fourier. Elles attestent des affinités entre le rayonnement aimanté des sens et les effluves des choses. De telle sorte que l'interne et l'externe se donnent réciproquement valeur et réalité. Parce que les cinq sensibles ne sont pas des tensions vides mais des manques spécifiques, leurs satisfactions ne sont pas des leurres, mais des plaisirs aussi distincts que les pouvoirs des cinq sens. Plaisirs qui témoignent et des instances sensorielles, et de ce qui leur est accordé, tandis que les déplaisirs attestent ce qui les déçoit ou les blesse. Les sensibles exigent leur écho extérieur, tout de même que l'élan amoureux requiert l'écoute et la réponse de l'aimé, faute desquelles il dépérit ou devient en effet illusoire, solitaire jeu de fantasme. Mais les sensibles ne peuvent être totalement privées de satisfaction réelle sans annihiler la vie. Si elles sont absolument obstruées, il n'y a plus d'existence charnelle ni spirituelle. Preuve que pour les sensibles, les deux pôles interne et externe sont indissociables, et leur concours vital. Or, Fourier entend montrer que toutes les passions ont semblable exigence et puissance de satisfaction réelle et que leur essor barré ou entravé, si elles n'anéantissent pas la vie, elles en faussent le cours jusqu'à l'inverser, transformer le mouvement originel, expansif, créateur en fureur destructrice, d'autant plus redoutable que l'énergie initiale était plus forte. « Aussi nuisibles, écrit Fourier, qu'en plein essor elles seraient bienfaites ».

D'où le paradoxe apparent : tout rédimmer, tout refonder à partir de ce qu'on a toujours voulu juguler, voire extirper, purger, dit Fourier, citant un moraliste, comme déchets ou excréments. Pari utopique qui s'étaie de la force d'aimantation des passions et d'un entrecroisement tel des attractions et des attraites qu'ils brouillent parfois l'initiative, que l'on ne sait plus qui appelle, qui est appelé, qui le séducteur, qui le séduit. Le plein essor des attractions passionnelles tend ainsi à découvrir en tout ce qui paraît d'aventure sur les chemins, des trouvailles, en toutes les rencontres, des bonheurs. « Hasard objectif », dit André Breton, la jonction merveilleuse des nécessités naturelles et du désir, désir qui donne sens au dit hasard, qui fait de l'événement contingent une coïncidence éclairante et mystérieuse. « Deux individus unis, dit encore André Breton, ont une influence énorme. » Et cette union, Fourier entend la multiplier et étendre de proche en proche sur toute la terre ce qu'autrefois Platon<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Platon-Bancquet, p. 49, Editions Pauvert : « s'il arrivait par quelque enchantement, qu'une ville ou une armée ne compta que des amants et des aimés, il serait impossible que cette cité ou cette armée n'eut pas trouvé par eux

imagina : si une armée, une cité ne comprenait que des amants, chacun voulant le bien de l'autre, cette armée ne saurait être que victorieuse, et cette cité prospère.

La thèse générale énoncée au départ prend ainsi son plein sens, au long cours de l'œuvre. Le sort des femmes, le rapport qui fonde tous les autres est aussi celui où paraît le plus mystérieux des attrait : le désir sexuel et l'amour, le lieu où culmine la puissance originelle de lien des passions, ce dont elles sont toutes des formes plus ou moins intenses, plus ou moins abouties, ce que Matisse exprime en une formule qui condense et résume la bonne nouvelle de Fourier : « Le rapport, dit-il, c'est la parenté entre les choses, c'est le langage commun. Le rapport, c'est l'amour, oui, l'amour ». L'amour, non plus émoi subjectif, illusoire, mais principe de tous les rapports réels ou imaginables. « La plus belle des passions », écrit Fourier, et lyrique, il demande : « Est-il d'amant qui ne se croie l'égal des dieux et ne divinise l'objet de son amour ? » L'attention désirante, « prière naturelle », accroît l'acuité des sens et de l'esprit, et partant, l'être de l'amant et de l'aimée. « Toi seule es réelle », écrit Rilke à Lou Andrea Salomé. Et ce n'est point un hasard si un peintre, un poète formulent ce que Fourier explicite longuement, laborieusement. « La sainteté amoureuse, dit-il, s'allie fort bien à l'art, tandis que la science procède de la gastrosophie de la faim, d'une voracité qui tend à tout assimiler, à tout s'incorporer sans préjudice cependant d'un passage de l'art à la science. « Je pense d'abord par images », dit Einstein, indiquant qu'une idée sensible précède les spéculations abstraites, comme si l'imagination venait de l'inconnu inciter, renouveler la pensée.

Mais Fourier, toujours concret, s'attache aux plaisirs quotidiens, aux jouissances de l'amour, des plus triviales aux plus nobles. « Le pur amour, écrit-il, n'est guère que vision ou jonglerie chez ceux dont le matériel n'est pas satisfait ». La libre sexualité, loin de ruiner ou supplanter les sentiments en est l'assise, le tremplin d'un plus sûr envol. Pas de bornes, donc, à partir de la liberté amoureuse, aux combinaisons passionnelles qui mettent en jeu autant de discords que d'accords. Car les contrastes relancent l'ardeur des impulsions, et Fourier sait comment les surmonter. Quand un conflit paraît impossible à dénouer, il faut agir en degré supérieur, une passion plus haute absorbe les degrés inférieurs néfastes, inextricables. La passion, écrit Fourier, ne se soigne que par elle-même, c'est dire que l'harmonie sociale émerge du mouvement passionnel, de même que l'harmonie musicale, de l'instinct auditif. Fourier suppose, pose que les conflits, tels les dissonances musicales appellent l'accord plus haut qui les résout sans les détruire, mais en les intégrant, enrichit la symphonie. Et sûr que toutes les passions tendent fondamentalement à l'unitéisme, ont une pente musicale, il trouve jusque dans les incohérences et les dépravations civilisées des indices d'un plus juste essor.

Fourier décrit la fidélité transcendante, l'amour pivotale, tout en favorisant les passions bizarres comme autant de foyers, de rayonnement inventif qui créeront, dit-il, des liens neufs, qui ré-enchanteront, renouvelleront sans fin la vie communicative des hommes. Les exceptions, les singularités de l'individu essentiellement bizarre sont au principe de l'évolution, de tous les changements et par conséquent, d'un devenir social inconnu et merveilleux : « Quand tous seront bien pourvus de tout le nécessaire amoureux, exerçant en pleine liberté toutes les variétés de l'amour, en orgies et bacchanales, on connaîtra des jouissances aussi neuves que l'étaient les mines du Pérou à l'arrivée des Européens ». Et pour mieux dire l'ampleur de ce nouveau continent moral, on découvrira en harmonie, dit-il, des jouissances qu'ont entrevues les plus raffinés. Jean-Jacques Rousseau, par exemple, l'un des plus habiles peintres de l'amour, se plaisait à rêver d'amours plus épurées que celles qui existent en civilisation. Mais Fourier insiste : « On ne peut élever le sentiment transcendant que par la pleine satisfaction du matériel. Au moyen de cette clause nous allons découvrir, dit-il, dans le lien sentimental, des emplois tout à fait neufs, et bien supérieurs en charme et en puissance à tout ce que les romanciers ont pu imaginer ». Une harmonie féérique qui éblouit les civilisés mais qui seule

---

la plus sûre garantie de sa prospérité. De tels hommes en effet s'abstiendraient de tout mal et ne se voudraient mutuellement que du bien ».

peut prévenir le désastre dont Fourier perçoit les signes avant-coureurs : le retour en boomerang des arômes délétères, dit-il, que les civilisés distribuent dans l'univers, une menace qu'il ne peut expliquer rationnellement, dont il donne une figure fantastique : des légions d'astres, dit-il, sont d'ores et déjà en marche pour détruire le globe rebelle. D'où l'alternative : durant le sursis, la conversion à l'harmonie ou la catastrophe sans rémission. Fourier, au début du XIX<sup>ème</sup> siècle, anticipe le péril dont, un siècle plus tard, Freud dénonce la possibilité désormais actuelle : « La question décisive, écrit-il, pour le destin de l'espèce humaine me semble de savoir si et dans quelle mesure son développement culturel réussira à se rendre maître de la perturbation apportée à la vie commune par l'humaine pulsion d'agression et d'anéantissement. Les hommes sont maintenant parvenus si loin dans la domination des forces de la nature qu'avec l'aide de ces dernières il leur est facile de s'exterminer jusqu'au dernier. » Quant à la parade, elle est étrangement semblable à celle de Fourier : « Et maintenant, dit Freud, il faut s'attendre à ce que l'autre des deux puissances célestes, l'Eros éternel, fasse un effort pour s'affirmer contre son adversaire tout aussi immortel ». Mais il ajoute : « Qui peut présumer du succès de l'issue ? » Fourier, bien sûr, car pour lui, les forces de dissociation et de mort ne relèvent pas d'une puissance céleste, immortelle, mais de l'inversion du mouvement, de l'essor subversif. Quant à l'Eros, il se fait tout puissant quand il est solidement ancré dans la chair des hommes et des choses. Alors, les possibilités illimitées de la nature intentionnelle, progressivement réalisées, le Royaume promis passe du ciel sur la terre. Et pour confirmer ce pouvoir de substitution absorbante et de liberté plurielle du plus haut amour, pour rallier aussi le bonheur possible au plein affranchissement des femmes, Fourier met en scène, au centre du nouveau monde amoureux la belle géante, Fatma, mère, amante et reine de passion. Son exigence sentimentale devient le pivot autour duquel gravitent tous les désirs. Le pur amour, la Céladonie qu'elle réclame et obtient du meilleur des prétendants rachète les diverses amours qu'elle a vécues et régénère toutes les formes désormais licites du plaisir amoureux. Un mythe aussi libéral que le phallus symbolique évoqué peut être despotique. Par la liberté amoureuse, l'humanité s'accomplit dans le temps, comme la musique d'un immense orchestre à plusieurs milliards d'instruments. Et André Breton honore « le tact dans la démesure de l'enchanteur qui crut avoir raison de la routine et du malheur. On a beau dire que tu t'es fait de graves illusions sur les chances de résoudre le litige à l'amiable, à toi le roseau d'Orphée ».

Fourier, quant à lui, cite la lyre d'Amphion dont les sons et les rythmes ont soulevé et placé justement les pierres du mur de Thèbes. Une figure de la puissance des sons et des rythmes musicaux sur la matière elle-même, telles les immenses vagues rythmées que Roger Caillois découvre dans les strates de certaines roches. Une invisible, active harmonie cosmique dont on n'atteint pas plus les limites que celles de la nature intentionnelle des hommes. Chant de vie dont le rêveur d'harmonie imagine la possible progression et le suspens, le devenir à jamais inachevé. Et si, à l'essor subversif qui mène tout à l'abîme, il oppose les merveilles d'une pure fiction, c'est dans les désirs et les plaisirs quotidiens, les satisfactions réelles, multiples et variées qu'il en assure le magnifique déploiement. « Les mille petits ruisseaux où s'apaise la fièvre des hommes », écrit René Char, et Fourier : « l'inquiétude perpétuelle des hommes ». Une manière orageuse de dire le mouvement passionnel qu'aucune réalisation ne comble, qui a toujours du mouvement pour aller au-delà. Aussi bien, une satisfaction plénière arrêterait le mouvement et la vie, alors que les désirs, les plaisirs et les jouissances partielles sont les tremplins d'un autre bond, d'un autre avenir. Une vision de la réalité humaine qui exclut toute coïncidence avec soi, et sape le socle de certitudes du sujet classique qui, retranché du sensible, croyait atteindre des idées ou des catégories immuables. Cependant, les idées émergent du sensible, ont de ce fait leur cours et leur autonomie propre, et sont toutefois relancées, renouvelées par le sensible dont elles naissent et renaissent. Un dynamisme intentionnel qui déborde indéfiniment le « je », le sujet qui, selon Freud, doit advenir où était le « ça », l'inconscient, l'énorme inaccompli selon

Fourier. Un « je » nécessairement désenchanté puisqu'il bute sur la connaissance d'une insatisfaction essentielle, celle qu'après Freud, Lacan exprime superbement : « L'enfant écrase sur le sein son insatisfaction fondamentale. » Manque sans appel, mythiquement éprouvé dès la naissance et au regard duquel tous les plaisirs, toutes les jouissances ne sont que tromperies, des pièges où se prend et se déçoit sans fin un désir aussi insatiable que vide. Pourtant les analystes reconnaissant que le désir et la vie vont de pair, tentent de préserver l'un et l'autre, de réparer le désir s'il a été trop blessé, ces efforts sont à la fois héroïques et dérisoires, puisqu'ils butent sur un savoir qui en annule la valeur. Savoir que les analysants peuvent toujours pénétrer et qui laisse dès lors toute sa force aux puissances de mort, sans contrepartie. Une vision désenchantée, désespérée, à laquelle l'utopiste oppose les charmes composés, toujours neufs, puisqu'ils créent et recréent indéfiniment ce que ne contiennent pas les composants ni leur somme. L'imprévu, une indéfinie relation d'inconnu, et avec elle, l'espoir d'une nouvelle vie, d'un nouveau savoir. Fourier reprend ce que signifie l'homme de désir de Louis-Claude de Saint Martin, selon les exigences singulières de son esprit. Il rejoint au-delà des millénaires la pensée plus terrestre et ambiguë d'Héraclite : « S'il n'espère pas, il ne découvrira pas l'inespéré car il est hors de quête et sans accès ».



*Charles Fourier ou l'analyse sérielle du genre*  
« Le beau est toujours bizarre »<sup>6</sup>

**Bruno Perreau**

**Prélude. La pensée épimoderne<sup>7</sup> de Charles Fourier**

« Amour-jouvencelle-mi-ellipse-azur-harmonie céleste-oiseaux (pigeons)-chou-fruits à noyaux (abricot) ». Voici, reconstituée par René Schérer à partir du chapitre « Unité de l'homme avec l'univers » extrait de l'*Unité universelle* et de divers manuscrits publiés par *La Phalange*, la chaîne analogique qui, chez Fourier, figure l'amour<sup>8</sup>. Comment ne pas penser, au regard d'une telle série, à la taxinomie chinoise de Borgès dont Foucault fait le point de départ de son travail archéologique dans *Les mots et les choses*<sup>9</sup>. Mais, là où Foucault investit les positivités des sciences humaines de l'extérieur, c'est à dire à partir de l'émergence discontinue de leurs énoncés discursifs, Fourier travaille la raison scientifique de l'intérieur, en se fondant en elle, en transformant ses régularités en un « poème mathématique »<sup>10</sup> et en y faisant éclore tout une batterie conceptuelle, où rayonne l'unitéisme, c'est à dire l'horizon passionnel de l'ensemble de l'activité humaine. Pour l'un comme pour l'autre, il y a bien « mort de l'homme »<sup>11</sup>, non pas passage de la raison à la déraison ou même refus des droits, mais bien disparition de la figure de l'homme, comme point d'application nécessaire du dispositif moderne savoirs/pouvoirs. L'harmonie fouriériste excède ce dispositif : elle ouvre à un dépassement du moi dans une conception de l'humain immédiatement associative. Elle n'attend aucune régulation magique, extrinsèque, d'une morale collective venant organiser un ensemble d'individus déjà constitués. Elle déploie une mécanique entièrement nouvelle dont les passions, et non les individus, forment la cheville. Ces passions sont toujours en mouvement, locales et universelles, identitaires et temporaires : elles traversent les individus, les assortissent, s'installent un instant en eux, puis, se disséminent en d'autres agencements complexes. L'« écart absolu » des mondes fouriéristes s'est construit contre la croyance philosophique cartésienne en un possible retrait de l'expérience sensible. Le cogito de Descartes dissocie le « je pense » du « je suis » pour mieux enracciner la présence véritable du « je » au monde. Foucault, en s'immiscant dans les certitudes du langage, lui oppose un « je parle », qui signifie simultanément « je parle » et « je dis que je parle » et qui ne s'ouvre qu'à son immanence absolue, dévêt ce corps qui parle des habits du sujet moderne et laisse à voir son absence d'intériorité<sup>12</sup>. Fourier, quant à lui, resignifie la question du sujet en un espace d'accueil, un lieu de passage, sans frontière. Le « je » n'est qu'un moment, un instantané des mouvements passionnels. Il y a bien, chez Fourier, des passions aux multiples combinaisons mais aucun « j'aime donc je suis ». L'individu fait tant corps au monde qu'il n'est pas même lieu de l'en distinguer. Une telle séparation supposerait de les envisager dans un rapport mutuellement exclusif, rapport dont la résolution ne manquerait d'être la propriété de l'un sur l'autre, dont Fourier dénonce inlassablement les dangers, dans le commerce et dans le mariage. Enfin,

---

<sup>6</sup> Charles Baudelaire, « Exposition universelle de 1855 », in *Curiosités esthétiques. L'art romantique*, Num. BNF, Bibliopolis, 1998-1999.

<sup>7</sup> Ainsi faut-il comprendre, dans une double distanciation de la modernité et de la postmodernité, la troisième voie dessinée par Guy Hocquenghem et René Schérer. In *L'âme atomique*, Paris, Albin Michel, 1986, p. 30. Cette approche trouve en grande partie ses ressources dans l'œuvre de Fourier.

<sup>8</sup> René Schérer, *Charles Fourier ou la contestation globale* (1972), Paris, Séguier, 1996, p. 87.

<sup>9</sup> Michel Foucault, *Les mots et les choses. Archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, p.7 et s.

<sup>10</sup> Friedrich Engels, *Dialectique de la nature* (1883), Paris, Éd. Sociales, 1952, p. 307.

<sup>11</sup> Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 275.

<sup>12</sup> Michel Foucault, « La pensée du dehors » (1966), in *Dits et écrits I. 1954-1975*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 546-548.

il convient d'ajouter que Fourier n'a de cesse de commenter ses propres livres, envisageant leur diffusion par les libraires, les poursuites éventuelles dont ils pourraient être l'objet etc. Ce « métalivre », ou livre dans le livre, produit selon Barthes « un *interstice*, par où le sujet fuit »<sup>13</sup>. Il est vrai que l'écriture de Fourier est une écriture de la différance : il s'emploie avec détermination à différer, à « retarder l'énoncé décisif de sa doctrine, il n'en livre jamais que des exemples »<sup>14</sup>. Il désigne ainsi la viduité du langage : « le signifié en est dilatoire, retiré sans cesse plus loin : seul s'étend à perte de vue, *dans le futur du livre*, le signifiant »<sup>15</sup>.

Entrer en matière en faisant dialoguer les travaux de Fourier et Foucault répond à un questionnement épistémologique sur la catégorie du « sujet sexuel » des sciences humaines. Par quels mécanismes les sexualités, liées à une infinité d'expériences, de fantasmes, d'actes, de zones et d'objets érogènes, parviennent-elles à être objectivées, à relever d'une certaine évidence taxinomique ? Pour conduire cette réflexion, Fourier organise, classe, associe, parfois jusqu'à l'obsession. Il *construit* ainsi un nouvel édifice sociétaire qui constitue un poste d'observation irremplaçable de l'ordre social lui-même. Bien avant Durkheim ou Mauss, Fourier peut dès lors apparaître comme un des grands précurseurs de la sociologie<sup>16</sup>. Mais, sa sociologie est radicale, car elle ne cherche pas seulement à mettre au jour un ensemble de conduites sociales mais à démontrer l'absence de fondement de la raison elle-même. Prise dans les dédales de l'harmonie passionnelle, elle sera ainsi égarée. En s'immisçant dans les moindres arrangements comportementaux des êtres sexués, Fourier exhume leur contingence et *déconstruit* l'arraisonnement des sexes.

Cette présentation est avant tout conçue comme une poursuite, ouverte, de ce questionnement, adressant, en écho aux investigations de l'inventeur franc-comtois, un geste tendu aux analyses contemporaines du genre. Il s'agira donc moins d'exposer l'« œuvre » de Fourier que de l'analyser à partir de son actualité, c'est à dire de sa mise en acte et de ses possibles usages. Il est d'ailleurs probablement impossible d'offrir un panorama si ce n'est exhaustif, à tout le moins parfaitement fidèle à Fourier et à sa machinerie sociétaire. Son œuvre est bien trop incorrecte pour cela, au sens propre comme au sens figuré : Fourier s'est bien gardé de se corriger, tout en ayant de cesse d'ajouter des strates supplémentaires à sa taxinomie. Ne pas prendre « figure à la lettre » mais toujours « inventer » disait-il. Ne jouait-il pas ostensiblement des échelles de valeur, mobilisant sur le même plan tel auteur inconnu et telle sommité de la philosophie ? Telle observation fortuite et tel traité de la nature humaine ? C'est avant tout « à travers des résidus culturels significatifs » que « Fourier met en question la culture, et montre qu'en son fond elle n'est que cela : dans son essence elle n'est faite que pour laisser des résidus qui l'expriment parfaitement »<sup>17</sup>.

### **Exposition. L'attraction passionnée**

En 1967, Simone Debout-Oleszkiewicz publie un texte que Fourier lui-même n'avait pas osé faire paraître : *Le nouveau monde amoureux*. Cette publication est la conclusion d'un long travail d'exhumation et de retranscription du manuscrit, alors parsemé de blancs et de redites, voire même de quelques passages illisibles. La parution complète avait été jusqu'alors mise de côté par ses principaux exégètes, sans doute moins pour des questions de forme que pour

<sup>13</sup> Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, Paris, Seuil, 1971, p. 94.

<sup>14</sup> Idem. Cette figure est désignée par Barthes comme une « contre-paralipse » (la paralipse consistant à traiter dans un discours ce que l'on avait préalablement prétendu écarter)

<sup>15</sup> Ibid.

<sup>16</sup> Voir Pierre Mercklé, *Le socialisme, l'utopie ou la science ? La " science sociale " de Charles Fourier et les expérimentations sociales de l'École sociétaire au XIX<sup>e</sup> siècle*, thèse de sociologie, Yves Grafmeyer (dir.), Université Lyon II, 2001.

<sup>17</sup> *Charles Fourier ou la contestation globale, op. cit.*, p. 25.

des questions de fond puisque les quelques extraits de ce texte qui furent sporadiquement publiés au long du XIX<sup>ème</sup> siècle le furent toujours en des versions tronquées, expurgées des réflexions les plus originales. Fourier y traite en effet des désirs avec une radicalité surprenante. Chaque « bizarrerie » passionnelle peut être à la source d'un déploiement identitaire qui permet de contribuer au bonheur de tous. Il donne ce faisant un éclairage essentiel à la compréhension de sa thèse générale sur l'attraction passionnée en harmonie, thèse qu'il avait précédemment développée à travers ses principaux ouvrages, notamment *La théorie des quatre mouvements*. Tout l'édifice fouriériste réside dans l'aptitude d'une communauté donnée à laisser circuler les énergies en son sein (arômale, instinctuelle, organique, matérielle et sociale). Pour Fourier, les femmes sont au pivot de cette circulation : « les progrès sociaux et changements de périodes s'opèrent à raison du progrès des femmes vers la liberté et les décadences d'ordre social en raison du décroissement de la liberté des femmes »<sup>18</sup>. Il ne s'agit en rien pour Fourier de promouvoir une révolution sexuelle : d'une part, les événements de 1793 lui ont fait, par-dessus tout, horreur et, d'autre part, Fourier sait trop bien l'attachement performatif des révolutions aux normes qu'elles se proposent d'abolir. Il cherche donc plus sûrement à permettre leur re-signification, au sens butlerien du terme, retravailler ces normes jusqu'à pouvoir se les approprier. Or, apparaît, dans cette entreprise fouriériste de resignification, une tension : il existe une différence naturelle des sexes sans pour autant que cette différence ne constitue une destinée. En d'autres termes, les sexes ont à la fois une existence ontologique et relationnelle, absolue et relative. Ces deux dimensions, en apparence aporétiques, se résolvent finalement à travers la permanente invention sémiologique dont fait preuve Fourier et son souci subséquent d'esthétisation du domestique.

### **1<sup>er</sup> mouvement. La relationnalité<sup>19</sup> des sexes**

Si Foucault et Fourier ont démontré l'absence d'intériorité du signifié, ni l'un ni l'autre ne disent pour autant l'élimination totale du sujet. Simplement, le sujet ne peut être envisagé, chez Foucault, qu'en rapport à un dispositif institutionnel donné<sup>20</sup>, et, chez Fourier, que dans un certain continuum humain. Se pose ici une question fondamentale pour la *queer theory* : comment concilier la contestation d'une psychologie sexuelle et l'affirmation d'une identité minoritaire ? La réponse de Fourier est singulière : elle réside dans l'agencement sériel des passions. Douze passions, cinq sensibles (vue, ouïe, tact, goût, odorat), quatre affectives (amitié, ambition en mode majeur ; amour, famille en mode mineur) et trois distributives (composite ou passion de l'exaltation, cabaliste ou passion de l'intrigue et papillonne, ou passion de la variété), elles-mêmes reliées à une passion foyère, l'unitéisme. Chaque groupe est associée à des passions sous-foyères : la tendance au luxe pour les sensibles, au groupe pour les affectives et à la série pour les distributives. Chaque individu dispose d'au moins une passion dominante, en matériel ou en spirituel. Ainsi, ces arrangements passionnels aboutissent à des caractères, au nombre total de 810. Les accords passionnels qui peuvent alors en résulter sont monogynes, digynes, polygynes, omnigynes, selon le nombre des associations possibles. Fourier ajoute enfin une ultime catégorie, les ambigus : celles et ceux dont l'amour est considéré comme pervers en civilisation, notamment les pédérastes et les saphiennes. Leur rôle est pivotale, car chaque manie donne, selon Fourier, sens aux autres. Son analyse de

<sup>18</sup> *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales* (1808) Dijon, Les Presses du Réel, 1998, p. 244.

<sup>19</sup> Voir l'usage du mot par Leo Bersani, pour désigner les relations non exclusives et sans investissement affectif durable. Leo Bersani, *Homos. Repenser l'identité* (1995), Paris, Odile Jacob, 1998. Le principe de disponibilité passionnelle – à quelques exceptions près comme celle des enfants non pubères – traverse l'ensemble du dispositif sociétaire fouriériste.

<sup>20</sup> Ce que rappelle David M. Halperin à propos de « l'invention » de l'homosexualité au XIX<sup>ème</sup> siècle. Il rappelle que Foucault évoque « la sodomie – celle des droits civil et canonique – » (in *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 59) et n'exclut donc en rien qu'une certaine subjectivité homosexuelle ait pu exister avant le XIX<sup>ème</sup> siècle. David M. Halperin, *Oublier Foucault* (2002), Paris, EPEL, 2004, p. 20.

« l'interdit intériorisé » est proprement stupéfiante<sup>21</sup>. Fourier prend l'exemple des tortures infligées par une princesse russe, M<sup>me</sup> Strogonoff, à sa jeune et belle esclave. Il soutient que de tels dommages ne s'expliquent que par l'ignorance qu'a la princesse de son propre saphiérisme. Non seulement il décrypte avec grande précision les mécanismes de cette « contre-passion » (ce que l'on qualifierait aujourd'hui d'homophobie intériorisée) mais, au surplus, il lui apporte une solution « culturelle » tout aussi novatrice : donner l'idée du saphiérisme (et, en l'espèce assurer les conditions d'une rencontre positive entre les deux femmes). De façon originale, Fourier concilie le rejet de toute intériorité et l'affirmation culturelle des caractères et accords passionnels. Il pose ainsi une base utile à l'analyse des liens entre les divers mouvements féministes, lesbiens, gays, queers, bisexuels, transgenres, transsexuels et intersexes contemporains. Dans le droit fil des thèses merleau-pontienne selon lesquelles on est toujours hors de soi, Denise Riley a analysé l'appartenance aux catégories homme/femme comme une responsabilité rétrospective quant à la place à laquelle le langage nous assigne<sup>22</sup>. Pour Fourier, cette responsabilité est collective, généralisant ainsi l'opération de réflexivité. Mieux encore, en s'identifiant lui-même comme porté à la « manie du saphiérisme », dont il se dit, « acteur », et non pas « voyeur distant »<sup>23</sup>, Fourier introduit un système de genre original : l'individu n'est pas désigné par une propriété du fait de son sexe ou de celui de son/sa partenaire, mais du fait de son élan passionnel. Une question se pose cependant : n'y a-t-il pas dans cette attirance fouriériste, avant tout un désir du couple lesbien, en autonomie, au moins directe, quant à la possession masculine ? En d'autres termes, Fourier ne réintroduit-il pas un mode d'exclusivité, celui-là même qu'il condamnait en civilisation ? Par ailleurs, que dire de sa critique du mariage et de la circulation des femmes ? Fourier s'interroge : « Si l'on réfléchit sur les incohérences sans nombre attachés à la vie de ménage et au mariage permanent, on s'étonnera de la duperie du sexe masculin, qui n'a jamais avisé aux moyens de s'affranchir d'un tel genre de vie »<sup>24</sup>. Il anticipe ainsi les analyses de Nicole-Claude Mathieu<sup>25</sup>, Colette Guillaumin<sup>26</sup> ou Paola Tabet<sup>27</sup>. Mais comment comprendre ses contradictions quant à la poursuite du mariage en harmonie ? Entre son souhait de le réserver à l'âge mûr, pour assurer le soutien mutuel (dans la *Théorie des quatre mouvements*), de le modifier progressivement (dans *Le nouveau monde industriel et sociétaire*) et de le supprimer complètement (dans *Le nouveau monde amoureux*)<sup>28</sup> ? Deux hypothèses sont sans doute possibles : la première tient à l'ironie manifeste de Fourier dans son traitement du mariage en société, comme s'il s'agissait pour lui de mieux en déjouer la sacralité ; la seconde tient à l'historicité de ses catégories d'analyse : Fourier constate l'existence d'une différence historique des sexes, décrypte sa fonction organisatrice en société mais l'insère alors dans un système sociétaire, aux déterminants multiples, strictement planifiées, au point de conférer à cette différence un caractère purement immanent. La relationalité des sexes est ainsi moins affaire de comparaison que de voisinage.

<sup>21</sup> *Le nouveau monde amoureux* (1845-1849) Dijon, Les Presses du Réel, 1998, p. 529.

<sup>22</sup> Denise Riley, *Am I that Name ? Feminism and the Category of "Women" in History*, Hampshire, Macmillan, 1988.

<sup>23</sup> *Le nouveau monde amoureux*, op. cit., p. 528.

<sup>24</sup> *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales*, op. cit., p. 224.

<sup>25</sup> Nicole-Claude Mathieu, *L'anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*, Paris, Côté-femmes, 1991.

<sup>26</sup> Colette Guillaumin, *Sexe, race et pratique du pouvoir*, Paris, Côté-femmes, 1992.

<sup>27</sup> Paola Tabet, *La construction sociale de l'inégalité des sexes. Des outils et des corps*, Paris, L'Harmattan, 1998.

<sup>28</sup> Voir Arrigo Colombo, *La société amoureuse. Notes sur Fourier pour une révision de l'éthique amoureuse et sexuelle*, Paris, L'Harmattan, 2004, pp. 200-201.

## 2<sup>ème</sup> mouvement. Le voisinage<sup>29</sup> des sexes

Chez Fourier, l'image sensible précède toujours la pensée, nous dit Simone Debout<sup>30</sup>. À raison. En harmonie, l'histoire fait événement. « L'histoire se donne ici comme une occasion, le lieu de discours neufs qui fabriquent puis justifient des changements »<sup>31</sup>. Fourier ne nie jamais l'histoire mais explique que tout héritage procède d'une production<sup>32</sup>. Il reconnaît l'existence de caractères sexués, culturellement stabilisés, mais, plutôt que d'ouvrir un travail de comparaison (la différence comme étalonnage normatif<sup>33</sup>), il réunit hommes et femmes dans un même système harmonique, où les sexes voient et réarrangent ainsi leurs caractères. Les interprétations de Barthes et de Klossowski qui font de Fourier un « fondateur de langue » ne sauraient être dissociées de cette dimension. Son projet prend par exemple pleinement en considération l'histoire de l'oppression des femmes. Fourier en conclut à la nécessaire progressivité de leur affranchissement, sans laquelle tout projet sociétaire serait voué à l'échec<sup>34</sup>. En cela, l'harmonie fouriériste est probablement moins utopique qu'hétérotopique. Elle est un lieu dans le monde, tout en y étant radicalement autre, un lieu où le sens se distribue selon d'autres mouvements. En se réalisant, l'harmonie fouriériste déréalise la civilisation. Mais, contrairement aux espaces hétérotopiques foucauldien, cette déréalisation n'est pas essentiellement locale (Foucault soutient que la caractéristique centrale de l'hétérotopie est d'être un lieu matériellement ouvert, mais dont les signifiants peuvent vous maintenir totalement en dehors d'elle<sup>35</sup>) : l'harmonie fouriériste est domestique mais ne se conçoit qu'en un globe unifié où la publicité passionnelle est constante. Le domestique s'oppose ici à toute forclusion politique du désir. Il est organisé et ouvert. Telle est sa radicalité. Il n'implique ni compréhension, ni dépassement d'une altérité, qui serait produite par cet acte même de tolérance<sup>36</sup>. Il est une hospitalité pure. Il ne discerne pas. L'éthique fouriériste est une traversée du sujet. Sans doute, Fourier n'envisage-t-il qu'une traversée enchantée, là où d'autres analyses contemporaines du genre mettent davantage l'accent sur sa vulnérabilité. Ainsi, de Judith Butler dans *Vie Précaire* : « Car si je suis confondu-e par toi, alors tu ressors déjà de moi, et je suis nulle part sans toi. Je ne peux pas mobiliser le « nous » à moins de découvrir la manière dont je suis lié-e à toi, et de tenter d'en faire une traduction, pour constater alors que mon propre langage doit se briser et céder, si je veux être à même de te connaître. Tu es ce que je gagne dans cette désorganisation et cette perte. C'est ainsi que l'humain advient à l'être, encore et encore – comme ce qu'il nous reste à connaître »<sup>37</sup>. Cette

---

<sup>29</sup> J'emprunte cette expression à Sabine Prokhoris : « Voisinage, à savoir commune présence dans l'élément du sexuel de tout individu que le hasard l'ait doté d'une constitution mâle ou femelle » in *Le sexe prescrit. La différence sexuelle en question* (2000), Paris, Flammarion, 2002, p. 180. La sexuation est l'objet d'arrangements (au sens de Goffman) multiples et variables selon les contextes historiques considérés. « Ce qui signifie en clair que le sexué tel qu'il s'éprouve procède du sexuel, et non l'inverse, qu'il est donc originairement troublé. Cela veut dire aussi que ce n'est pas la sexuation qui dicte la partition de la sexualité, mais la disposition sexuelle dite par Freud "perverse polymorphe", c'est à dire absolument plastique et apte à toutes les modulations, qui détermine les figures à travers lesquelles le sexué entrera de telle ou telle façon dans le dispositif de la sexualité ». Idem, p. 178.

<sup>30</sup> « Un entretien avec Simone Debout », in *Cahiers Charles Fourier*, n°14, décembre 2003, p. 98.

<sup>31</sup> Geneviève Fraisse, *La controverse des sexes*, Paris, PUF, 2001, p. 34.

<sup>32</sup> Cf. Jacques Derrida, *Marx & Sons*, Paris, PUF, 2002.

<sup>33</sup> Bruno Perreau, « L'égalité inavouable. Homosexualité et adoption en France : une politique publique jurisprudentielle », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 22, n°3, 2003, pp. 32-46.

<sup>34</sup> *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales*, op. cit., p. 134.

<sup>35</sup> « Les hétérotopies », conférence à France Culture, enregistrement audio, 7 décembre 1966.

<sup>36</sup> La tolérance recèle toujours un certain seuil explique Derrida (par analogie aux greffes). Jacques Derrida, Jürgen Habermas, *Le concept du 11 septembre : Dialogues à New York (octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori*, Paris, Galilée, 2004. 2004.

<sup>37</sup> Judith Butler, « Violence, deuil, politique », in *Vie précaire. Les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001* (2004), Paris, Éd. Amsterdam, 2005, p.78.

vulnérabilité n'est pas un nouvel humanisme mais une condition nécessaire à l'humanisation<sup>38</sup>. Une telle précision s'avère essentielle : lorsque Simone Debout-Oleszkiewicz rappelle que, chez Fourier, « la première des différences étant celle des sexes, le mépris des femmes entraîne le mépris des autres différences »<sup>39</sup>, un tel travail demeure toujours à l'état de potentialité. « Reliée à la nature extérieure, la nature intentionnelle de l'homme n'est ni substance dense et stable, ni conscience transparente, mais attente, attention, orientée, mais que rien ne fixe, qui n'est jamais comblée une fois pour toutes, mais se développe de siècle en siècle, dit Fourier, de sorte qu'intention et objet intentionnel se dévoilent ensemble ou se fourvoient indéfiniment »<sup>40</sup>. Si Fourier ne se préoccupe pas de l'étiologie des sexes et des sexualités, il n'en laisse pas moins toutes les configurations ouvertes. La différence des sexes n'est pas un invariant naturel, dogmatique comme chez Legendre<sup>41</sup>, symbolique comme chez Lacan<sup>42</sup>, mais une configuration historique contingente. C'est à cette condition importante qu'il n'instrumentalise pas l'oppression des femmes en une fonction subversive, car cette subversion peut parfaitement advenir comme rester lettre morte. S'il y a bien un centre chez Fourier, ce centre est un centre d'attraction, lui même mouvant ; le point d'équilibre du croissant cycloïdal dont il faisait l'emblème de l'harmonie, mais sans qu'il n'y ait jamais soumission de la ligne au point<sup>43</sup>. Fourier n'établit aucune moyenne prédéterminée, fixant sur un mode dichotomique, majorité et minorité, inclusion et exclusion de l'horizon harmonique. Si la notion de pivot est particulièrement importante, c'est qu'elle ne désigne les goûts dominants que dans la mesure de leur insertion en un ordre complexe, comportant de multiples pivots-inverses ainsi qu'un ensemble de goûts ascendants et descendants entre ces différentes préférences<sup>44</sup>. Fourier pense des choix multiples, interdépendants, sans jamais les réduire à un fondement anhistorique.

### **Ouverture. Pour une esthétique anormale du genre**

La constante volonté de minutie dont témoigne Fourier<sup>45</sup>, y compris la plus saugrenue en apparence, est ce qui rend son projet poétique et déjoue ainsi les pouvoirs de la vérité : là où nous pensons « en termes substitutifs, paradigmatiques »<sup>46</sup>, où nous croyons à la correspondance arbitraire du signifiant et du signifié, Fourier postule une toute autre correspondance, « en termes sériels, associatifs, homologiques »<sup>47</sup> entre tous les mouvements

---

<sup>38</sup> À l'inverse de l'éthique du visage chez Lévinas où la sortie *symbolique* de soi présuppose une réification de l'individu *réel*. L'humanisme infini de Lévinas, où l'autre est irréductible, même au pouvoir de tuer (« Au moment même où mon pouvoir de tuer se réalise, autrui m'a échappé » in *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1998, p. 22), puise toutefois son essence dans le fini du face-à-face. Cette inscription tranche avec la façon dont Fourier joue avec les nombres, en diverses associations passionnelles, écartant ainsi la réduction analogique de l'altérité à la différence binaire homme/femme (là où Lévinas soutient que « l'altérité s'accomplit dans le féminin », in *Le temps et l'autre* (1948), Paris, PUF, 2001, p. 81).

<sup>39</sup> Simone Debout, intervention au colloque.

<sup>40</sup> Idem.

<sup>41</sup> Bruno Perreau, « Faut-il brûler Legendre ? La fable du péril symbolique et de la police familiale », *Vacarme*, n°23, automne 2003, pp. 62-68.

<sup>42</sup> Michel Tort, « Le père du nouveau testament lacanien », in *Fin du dogme paternel*, Paris, Aubier, 2005, pp. 123-184.

<sup>43</sup> Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille plateaux*, Paris, Éd. de Minuit, 1980, pp. 358-363.

<sup>44</sup> *Le nouveau monde industriel et sociétaire ou Invention du procédé d'industrie attrayante* (1829), Dijon, Les Presses du Réel, 2001, p. 110 et s.

<sup>45</sup> La scénarisation fouriériste, toujours poussée jusqu'à l'extrême, n'est pas sans évoquer la forme expérimentale des performances godotectoniques analysées par Beatriz Preciado. In *Manifeste contra-sexuel*, Paris, Balland, 2000.

<sup>46</sup> Sade, *Fourier, Loyola*, op. cit., p. 101.

<sup>47</sup> Idem.

organiques : planètes, couleurs, animaux, formes géométriques, passions etc.<sup>48</sup> Cette correspondance hiéroglyphique est certes tout aussi arbitraire mais elle offre sa plurivocité. En fonctionnant par contraste, par alliance et par progression (c'est à dire par branche d'association), elle bâtit une grammaire qui ne cherche pas à brouiller les identités en tant que telles, projet historiquement forclos, mais à travailler inlassablement la langue pour la rendre hospitalière et à même d'exprimer toutes ses potentialités. Féconde comme le noyau d'un fruit. Mystérieuse comme le coeur d'un chou. Et toujours en mouvement, comme portée par les ailes elliptiques de l'expérience des femmes, vers un équilibre céleste, universel, à la profondeur calme et voluptueuse d'un bleu azur. L'harmonie fouriériste est sérielle<sup>49</sup>, détachée de toute polarité tonale, de toute soumission de la vibration passionnelle au *nomos* du sexe et des sexualités. Elle ouvre un chemin chromatique prodigue<sup>50</sup>, où « il ne s'agit pas de *changer les passions*, mais de *changer leur marche* [...] »<sup>51</sup>, de reconstruire l'ordre social en un ordre sociétaire, où l'abricot, plus que tout dispositif de savoirs constitué, s'ouvre aux puissances infinies du *Nouveau monde amoureux*.

---

<sup>48</sup> *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales*, *op. cit.*, p. 390 et s.

<sup>49</sup> Bien que Sartre emploie la notion de « sérialité » pour désigner le collectif dispersé (où les individus subissent leurs identités) par opposition au « groupe en fusion », son analyse des modalités de transformation de l'histoire faite chose (comme altération de l'existant) n'est pas sans résonance avec celle de Fourier (à la réserve prêt que Fourier ne l'assortit d'aucun idéal d'authenticité). Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960, p. 317 et s.

<sup>50</sup> Foucault a entamé ce travail à travers l'analyse de « séries d'énoncés » in *L'archéologie du savoir*, *op. cit.* Judith Butler a également investi cette piste à travers l'appréhension des « chaînes de performativité » in *Le pouvoir des mots* (1997), Paris, Éd. Amsterdam, 2004.

<sup>51</sup> *Charles Fourier ou la contestation globale*, *op. cit.*, p. 70.

### **Principales oeuvres de Fourier :**

*Théorie des quatre mouvements et des destinées générales* (1808) suivi du *Nouveau Monde Amoureux* (extraits restreints et remaniés publiés de façon posthume de 1845 à 1849 dans *La Phalange*), Dijon, Les Presses du Réel, 1998.

*Théorie de l'unité universelle* (nouveau titre donné en 1841 au *Traité de l'association domestique agricole* publié en 1823), Dijon, Les Presses du Réel, 2001.

*Le nouveau monde industriel et sociétaire ou Invention du procédé d'industrie attrayante* (1829), Dijon, Les Presses du Réel, 2001.

### **Sur Fourier et le fouriérisme :**

BARTHES Roland, *Sade, Fourier, Loyola*, Paris, Seuil, 1971.

BEECHER Jonathan, *Fourier, le visionnaire et son monde* (1986), Paris, Fayard, 1993.

BOUCHET Laurence, UCCIANI Louis (coord.), « Mondes amoureux », *Cahiers Charles Fourier*, n°14, décembre 2003.

BRETON André, *Ode à Charles Fourier* (1947), Paris, Klincksieck, 1961.

COLLIN Françoise, PISIER Évelyne, VARIKAS Eleni, « Fourier », in *Les femmes de Platon à Derrida. Anthologie critique*, Paris, Plon, 2000.

COLOMBO Arrigo, *La société amoureuse. Notes sur Fourier pour une révision de l'éthique amoureuse et sexuelle*, Paris, L'Harmattan, 2004.

DEBOUT-OLESKIEWICZ Simone, *Griffe au nez* (1974), Paris, Payot, 1999.

DEBOUT-OLESKIEWICZ Simone, *L'utopie de Charles Fourier* (1978), Dijon Presses du Réel, 1998.

Debout-Oleskiewicz SIMONE, « UTOPIE ET CONTRE-UTOPIE : LES FEMMES DANS L'ŒUVRE DE FOURIER », IN CHRISTINE FAURÉ (DIR.), *ENCYCLOPÉDIE HISTORIQUE ET POLITIQUE DES FEMMES*, PARIS, PUF, 1997.

DESROCHE Henri, *La société festive : du fouriérisme écrit au fouriérisme pratiqué*, Paris, Seuil, 1975.

Francblin CATHERINE, « LE FÉMINISME UTOPIQUE DE CHARLES FOURIER », *TEL QUEL*, N°6, 1975, pp. 97-110.

Hocquenghem GUY, Schérer RENÉ, *L'ÂME ATOMIQUE*, PARIS, ALBIN MICHEL, 1986.

Klossowski PIERRE, *SADE ET FOURIER*, MONTPELLIER, FATA MORGANA, 1974.

Lebras-Chopard ARMELLE, « LE DISCOURS SOCIALISTE MASCULIN SUR LA FEMME DANS LA PREMIÈRE MOITIÉ DU XIX<sup>ÈME</sup> SIÈCLE », IN *LES SOCIALISMES FRANÇAIS*, PARIS, SEDES, 1995.

MORILHAT Claude, *Charles Fourier, imaginaire et critique social*, Paris, Klincksieck, 1991.

SCHÉRER René, *Charles Fourier ou la contestation globale* (1972), Paris, Séguier, 1996.

SCHÉRER René, *Hospitalités*, Paris, Anthropos, 2004.

TUNDO Laura, *L'utopia di Fourier, in cammino verso armonia*, Baro, Edizioni Dedalo, 1991.



Deuxième séance :  
**Genre et sociologie classique : regards allemands**

Introduction : Michel Lallement<sup>52</sup>

**Georg Simmel et Marianne Weber face à la *Frauenfrage***

Les contributions que l'on va lire interrogent la manière dont la sociologie classique allemande prend en charge la question féminine (*Frauenfrage*) au tournant des XIX<sup>ème</sup> et XX<sup>ème</sup> siècles. Il a été choisi pour cela d'entrer dans le vif des débats qui ont mis en présence deux grandes figures de « marginaux consacrés » : Georg Simmel et Marianne Weber. On ne présente plus le premier. Esprit vif et brillant, il est longtemps victime d'un antisémitisme qui le confine durablement aux marges de l'institution universitaire. En dépit de son succès, il n'obtient un poste qu'en 1914 (soit quatre ans avant sa disparition) à Strasbourg, ville frontière de l'empire. Georg Simmel se marie en 1890 avec Gertrud Kinel<sup>53</sup>, une amie intime de Marianne Weber. Il mène ensuite une double vie avec Gertrud Kantorowicz (plus connue sous le nom de Marie-Luise Enckendorff), poétesse et traductrice de Bergson. Avec cette dernière, il a une fille hors mariage. Georg Simmel est l'auteur d'une œuvre abondante, pour partie traduite en français aujourd'hui. Entre 1890 et 1911, il commet une quinzaine d'essais qui ont trait au genre et aux relations de genre. Les plus importants d'entre eux sont accessibles au lecteur francophone dans *Philosophie de la modernité*. Je pense en particulier aux articles sur « Ce qui est relatif et ce qui est absolu dans le problème des sexes » (1923), sur « La culture féminine », sur « La mode » et sur « La coquetterie ». Dans les pages qui suivent, F. Colin offre une lecture originale de ces textes importants.

Marianne Weber (1870-1954) est moins connue, pour ne pas dire complètement inconnue du public français. Epouse de Max Weber, elle en est d'abord la cousine (la mère de Marianne était une Weber, une nièce du père de Max). L'enfance est rude. Sa mère meurt après la naissance de sa seconde fille (la sœur de Marianne donc) tandis que son père sombre dans la démence. Marianne est élevée dans un milieu de femmes, par sa grand-mère et ses tantes. Elle prend l'ascenseur social grâce à la famille de Max Weber qui l'accueille, et surtout en épousant Max en 1893, en partageant sa vie, en faisant fi de ses écarts conjugaux, en l'assistant dans les épreuves de la maladie et en l'accompagnant dans ses pérégrinations sociologiques. Avec, et en partie grâce à lui, elle s'impose dans l'espace public allemand en tant qu'intellectuelle, théoricienne du social, sociologue du droit et femme politique (elle siège comme députée au Bundestag). Marianne Weber est une actrice majeure du mouvement féministe allemand, de la puissante *Bund Deutscher Frauenvereine* (fondée en 1894) en particulier, dont elle influence les orientations et dont elle devient la présidente en 1919 à la suite de Gertrud Bäumer. Enfin, bien qu'elle ne puisse revendiquer un cursus standard, ses travaux justifient que l'université d'Heidelberg lui décerne un doctorat en 1924. Elle est l'auteur en effet de huit ouvrages d'importance inégale, dont *Ehefrau und Mutter in der Rechtentwicklung* (1907) qu'elle commence à rédiger en 1900 au moment où l'on révisait le code civil allemand, et *Frauenfrage und Frauengedanken* (1919), recueil d'articles sur des thèmes tels que les femmes et la science, le travail domestique, la tension travail-famille, les femmes et le droit... De façon tout à fait symptomatique, seule la biographie hagiographique qu'elle consacre à son mari (*Max Weber, ein Lebensbild*, paru pour la première fois en 1926) a fait l'objet de rééditions jusqu'à aujourd'hui.

---

<sup>52</sup> Lise-CNRS, Cnam, Mage

<sup>53</sup> A l'instar de Marianne Weber, Gertrud Simmel oeuvre à la mort de son mari à la mémoire posthume de ce dernier, en éditant notamment certains de ses textes. Mais l'action de Gertrud n'a rien à voir avec l'abnégation dont Marianne fait preuve en la matière.

Pour structurer la présentation de cet atelier, je vais d'abord commencer par fournir quelques éléments relatifs au contexte dans le cadre duquel Georg Simmel et Marianne Weber écrivent et entrent en discussion. Je présente en second lieu quelques points importants des débats sur la *Frauenfrage* auxquels contribuent directement nos deux sociologues, éléments qui doivent servir de balise pour lire les trois contributions qui suivent.

## 1. Le contexte

Comme le rappelle fort justement K. Eckardt dans sa contribution, la société allemande du tournant du siècle est en pleine mutation et nul ne sait de quel système politique celle-ci va accoucher (monarchie constitutionnelle ou démocratie parlementaire ?) et comment les valeurs, les règles, les perceptions du monde..., bref la culture, vont évoluer (émergence de nouvelles formes sécularisées de pensée et de vie ?). En tout état de cause, le débat sur les rapports entre les sexes dont Georg Simmel et Marianne Weber sont porteurs est indissociable d'un tel contexte dont je n'évoque ici que deux dimensions : l'importance du fait patriarcal d'une part, les premiers bouillonnements féministes d'autre part.

### 1.1. Une société patriarcale

Fondé sous la houlette d'O. de Bismarck en 1871, l'empire allemand cumule, de façon presque caricaturale, tous les traits d'un système patriarcal. Ceux-ci sont plus accusés en tous les cas que dans la grande majorité des autres sociétés européennes. La Prusse est alors l'Etat fédéral à la fois le plus riche et le plus puissant. Politiquement, il impose outrageusement sa loi sur le reste du pays. L'élite prussienne dominante est composée par les junkers, aristocratie terrienne traditionaliste qui entretient avec ses métayers des relations typiquement féodales. Les junkers dominent par ailleurs les institutions clefs de la société allemande, à savoir l'armée, l'administration, l'appareil judiciaire et les autorités politiques. Ils disposent ainsi de tous les atouts pour imposer et reproduire un monde social teinté à l'excès de féodalisme et de patriarcat. Ils trouvent au demeurant avec l'Eglise protestante un allié précieux qui relaie et amplifie la vision légitime de l'ordre dominant. Fils de junker, O. de Bismarck représente à lui seul la quintessence de l'esprit patriarcal. Homme de forte corpulence, il incarne la virilité brute et impressionne avec ses coups de colère, ses chiens sauvages, ses jeux de monocles... En politique, il concentre les pouvoirs et impose son bon vouloir comme il l'entend. Son mariage est aussi révélateur de la combinaison entre le politique et le religieux qui fait alors force de loi. Il a « pour femme une piétiste dévote dont la personnalité ne faisait aucune ombre à la sienne et dont la moralité n'offrait aucune prise à la moindre critique. C'était le mariage patriarcal par excellence<sup>54</sup> ».

Dans cette société patriarcale, les femmes sont marginalisées de multiples manières. L'argument militaire sert de paravent idéologique pour justifier une telle situation : puisque les hommes sont les seuls à servir leur patrie, n'est-il pas normal qu'ils soient aussi les seuls à pouvoir voter et à bénéficier d'autres privilèges encore ? Le droit de vote n'est acquis par les femmes qu'en 1920, alors qu'auparavant le système privait de fait la grande majorité d'entre elles d'une telle possibilité. Jusqu'en 1900, le code prussien, qui est le plus influent dans l'empire, assigne au mari le statut de chef de famille et l'institue responsable légal de sa femme, tant pour l'accès à l'emploi, la signature des contrats, le règlement de litiges... Au sens du code civil, les femmes n'ont pas statut de personne légale, ce qui a pour conséquence au moment du mariage de faire bénéficier le mari des biens de son épouse<sup>55</sup>. Les femmes sont également privées du droit de jouir de l'argent qu'elles gagnent en travaillant (le revenu

---

<sup>54</sup> M. Green, *Les sœurs von Richthofen. Deux ancêtres du féminisme dans l'Allemagne de Bismarck*, Paris, Seuil, 1979, p. 21.

<sup>55</sup> Il était possible néanmoins d'établir un contrat de mariage afin de répartir les biens entre mari et femme. En pratique, cela n'était guère pratiqué.

tombe dans l'escarcelle de leur mari)... Le mari-père a également tous les droits de décision et de contrôle sur les enfants, tant pour ce qui concerne l'éducation, le mariage, l'accès à l'emploi. Le pouvoir est le plus absolu sur les filles, qui restent sous la coupe réglée de leur père jusqu'à leur mariage.

Le nouveau code civil adopté en 1900 (*Bürgerliches Gesetzbuch*) ne change guère la situation et ne fait que l'empirer en certains domaines. Il n'est qu'un registre, non négligeable, où les femmes gagnent en autonomie : celui de l'emploi. Désormais le salaire revient de droit à celle qui l'a gagné, non à son mari, et il n'est plus besoin du consentement de ce dernier pour prendre un travail. Mais, globalement, le rapport entre les sexes reste fondamentalement inique. En matière de justice, par exemple, les femmes sont tenues pour des témoins mineurs car réputés se laisser envahir trop facilement et trop rapidement par l'émotion à la vue d'un acte violent ou répréhensible. On pourrait encore multiplier les illustrations à foison : dans les segments les plus variés de la vie (divorce, avortement et droit à la maîtrise de son corps, accès à l'éducation et notamment à l'université, investissement dans l'espace public et responsabilités politiques, etc.), la ségrégation et la domination sont de mise, plus radicales sans conteste que dans les pays de culture anglo-saxonne.

En 1910, le Kaiser Wilhem II résume bien l'état d'esprit prédominant en Allemagne : « nos femmes, affirme-t-il dans un discours qu'il prononce à Königsberg, devraient apprendre que leur tâche principale en tant que femmes allemandes n'est ni d'être présentes dans les assemblées et les associations, ni de conquérir de prétendus droits qui leur permettraient de faire la même chose que les hommes mais de travailler tranquillement à la maison et dans la famille. Elles devraient élever les jeunes générations avant tout autre chose dans l'obéissance et le respect de leurs parents. Elles devraient faire prendre conscience à leurs enfants et aux enfants de leurs enfants que l'essentiel aujourd'hui n'est pas de vivre aux dépens des autres, de vouloir atteindre ses objectifs personnels aux dépens de la patrie mais seulement et exclusivement d'engager tout son esprit et sa force pour le bien de la patrie<sup>56</sup> ». Plus qu'ailleurs, la domination masculine s'incarne symboliquement dans le système de titres, dont les femmes héritent indirectement par l'entremise du statut professionnel de leur mari. Par exemple, l'épouse d'un professeur est une *Frau Professor*. Le mariage est ainsi un concentré de domination, relation sociale à laquelle fait pendant de façon opposée le modèle de l'amour romantique, condensé de sentiments et d'énergie vitale, mais qui n'a rien à voir, lui, avec l'institution conjugale.

## 1.2. Le mouvement féministe allemand

C'est dans le cadre qui vient d'être trop rapidement brossé que prend place, en Allemagne, la *Frauenfrage*. Un mouvement féministe multiforme est présent dès la seconde moitié du XIX<sup>ème</sup> siècle et lutte contre le statut de seconde classe auquel les femmes sont consignées. A défaut de rendre raison de la multiplicité des positions, des modes d'action et des stratégies organisationnelles du féminisme allemand, je vais me contenter de baliser rapidement l'espace dans lequel prend place le débat entre Georg Simmel et Marianne Weber. Trois grandes orientations dominent et structurent alors le champ féministe allemand<sup>57</sup>.

La première, incarnée par des figures telles que Lily Braun, Clara Zetkin, Luise Zietz, Gertrud Hanna, Hellene Grunberg, Emma Ihrer, Ottilie Baader ou encore Marie Jucharz, associe féminisme et socialisme. Nombre de militantes féministes de cette mouvance appartiennent à des syndicats et au parti socialiste. En dépit du biais sexiste et anti-féministe de ces organisations, elles savent mettre en chantier de l'intérieur de ces dernières une critique qui articule dénonciation des systèmes capitalistes et patriarcaux. Elles défendent plus exactement le droit

---

<sup>56</sup> Cité par R.J. Evans, *The feminist movement in Germany 1894-1933*, London, Sage, 1976, p. 23.

<sup>57</sup> B. Greven-Aschoff, *Die bürgerliche Frauenbewegung in Deutschland (1894-1933)*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1981.

et les intérêts des femmes de la classe ouvrière comme instrument privilégié au service de l'émancipation de tous les opprimé(e)s. Même si elle n'appartient pas à ce courant, Marianne Weber n'est pas sourde à ces arguments. Elle est ainsi fort sensible au rôle des mécanismes économiques dans la production des inégalités qui opposent les classes sociales mais aussi les femmes entre elles. Elle ne partage pas en revanche l'idée en vertu de laquelle le capitalisme doit absolument périr. Le patriarcat est une chose, le capitalisme en est une autre et il est vain, pour ne pas dire stérile, de confondre les deux systèmes dans une même cible à abattre.

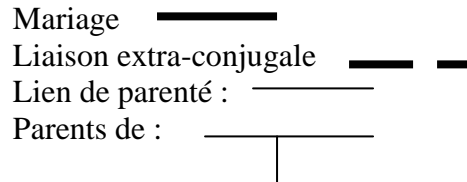
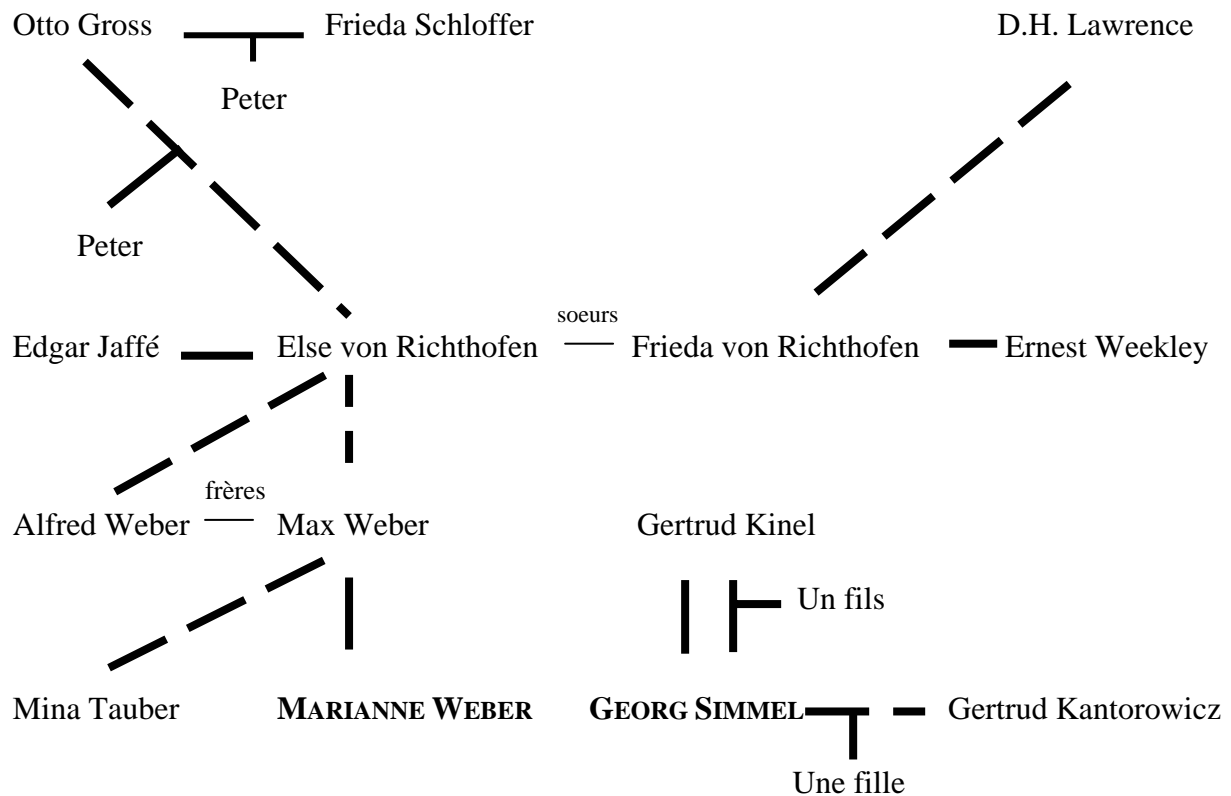
La seconde orientation importante peut être attribuée à un féminisme culturel qui maintient forte la croyance en l'existence de qualités spirituelles et éthiques propres aux femmes. Cette position est centrale parmi les pionnières du féminisme allemand, avant que le mouvement auquel elles ont donné naissance n'évolue au milieu des années 1880, notamment pour porter des revendications nouvelles à teneur réformiste en faveur de l'égalité des sexes (droit de vote, accès à l'éducation...). Un tel essentialisme, dont la philosophie de Georg Simmel est en grande partie imprégnée, est fondamentalement rejeté par Marianne Weber. Celle-ci reste cependant persuadée, à l'instar de ces féministes culturalistes, que la responsabilité première des femmes est de contribuer à la pérennité et à l'amélioration des conditions de vie quotidiennes, au sein de la famille au premier chef.

Le féminisme à connotation érotique est le troisième acteur qui anime l'espace de la contestation allemande, mouvement dont ni Georg Simmel ni Marianne Weber ne pouvaient faire fi. Mené et incarné par Otto Gross, le mouvement prend racine près de Munich. O. Gross, le premier, prêche la révolution sexuelle. Dans un meeting révolutionnaire qui se tient à Vienne, il réclame la création d'un ministère chargé de la liquidation de la famille bourgeoise, cellule patriarcale qui, oublieuse du désir, réduit l'acte sexuel à un pur geste tyrannique. Le cercle cosmique (Alfred Schuler, Ludwig Klages, Karl Wolskehl, Stefan Georg...) de Schwabing fait résonance et développe entre 1897 et 1903 une théorie féministe mâtinée pour moitié de préceptes d'inspiration freudienne et pour l'autre de philosophie nietzschéenne. Le mot d'ordre est la disparition de la famille patriarcale allemande par l'abolition de la monogamie, la généralisation de l'expérimentation sexuelle, la libération des hommes et des femmes grâce à l'amour libre, la critique de l'hétérosexualité et la promotion de l'homosexualité... Bien qu'elle en soit éloignée, les arguments de ce féminisme érotique sont d'autant moins étrangers à Marianne Weber que certains acteurs de ce mouvement (Else Jaffé au premier chef) ont directement affecté ses amitiés et son mariage. Elle ne se privera d'ailleurs d'écrire sur les questions d'amour et d'érotisme pour affirmer son désaccord avec O. Gross et se ses chantres<sup>58</sup>. Pour Marianne Weber, la libération des passions sexuelles n'est pas nécessairement heureuse en soi et peut même produire de l'agressivité dont les femmes sont les premières à payer le prix.

Comment situer plus précisément encore nos deux sociologues dans l'espace qui est le leur ? Le petit diagramme qui suit illustre la complexité des relations institutionnelles et personnelles dans lesquelles sont pris Georg Simmel et Marianne Weber. Si leurs arguments ne reflètent pas mécaniquement, loin s'en faut, les positions occupées, il est difficile à l'inverse de comprendre l'ensemble des points de vue soutenus par l'un et l'autre hors de cette mise en contexte.

---

<sup>58</sup> Max Weber agit dans un sens similaire. Cf., à ce sujet, la lettre qu'adresse Max Weber à Else Jaffé pour justifier son refus de publier un article d'O. Gross dans l'*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. Cette lettre a été traduite dans la *Revue française de sociologie*, vol. 43, n° 4, 2002.



**Otto Gross** : fils de Hans Gross, célèbre criminologue autrichien. Brillant disciple de S. Freud qui le répudie, O. Gross a été également assistant d'E. Kraepelin. En 1907, O. Gross réside chez les Jaffé et convertit Edgar à ses vues. Il a également une liaison avec Else avec laquelle il fait un enfant.

**Edgar Jaffé** : universitaire allemand, spécialiste d'économie politique, propriétaire et co-éditeur avec Max Weber de l'*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*.

**Gertrud Kantorowicz** : écrivain, poète.

**Gertrud Kinel** : philosophe.

**D.H. Lawrence** : instituteur d'origine ouvrière, écrivain, auteur notamment de *L'Amant de Lady Chatterley* et de *Women in love*.

**Else et Frieda von Richthofen** : filles de la noblesse allemande. Else est d'abord institutrice, puis inspectrice du travail. Première étudiante de Max Weber, ce dernier lui suggère son sujet de thèse de doctorat en économie. C'est chez ce dernier qu'elle fait la connaissance de nombreuses militantes féministes allemandes. En 1901, elle se fiance avec Alfred Weber, le frère de Max, avant d'épouser Edgar Jaffé l'année suivante.

**Mina Tauber** : pianiste.

**Alfred Weber** : un des jeunes frères de Max, sociologue tout comme lui.

**Ernest Weekley** : professeur d'anglais à l'université, philologue.

## 2. Les textes

Les positions sur la *Frauenfrage* qu'adoptent respectivement Marianne Weber et Georg Simmel ne sont pas convergentes et nourrissent un débat fécond entre les deux intellectuels. Les actes principaux de la pièce sont les suivants. Georg Simmel rédige des essais sur la culture féminine en 1902. Marianne Weber lui répond sans le nommer dans un premier travail de 1904 sur la participation des femmes à la science. Elle y montre que les femmes ont pu, et pourraient plus encore, contribuer à la production de ce pan de la culture objective qu'est la science. Dans ce court essai, elle introduit une réflexion sociologique sur la production des connaissances. Cet essai – cela est intéressant à noter – est publié la même année que « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales » de Max. En 1911, Georg Simmel fait paraître un article quelque peu remanié sur la « culture féminine » dans les *Archiv* et inclut la même année « Le relatif et l'absolu dans le problème des sexes » dans un ouvrage intitulé *Philosophische Kultur*. Marianne Weber répond peu de temps après dans la revue *Logos* (à laquelle sont associés, comme le rappelle K. Eckardt, Ernst Troeltsch, Heinrich Rickert ou encore Max Weber). Dans cet article intitulé « La femme et la culture objective » (1913), elle prend à contre-pied la thèse différentialiste de Georg Simmel. Pour mettre en évidence les vertus heuristiques du débat dont on va prendre connaissance en détail dans les textes qui suivent, je mettrai d'abord en évidence les arguments les plus décisifs de Georg Simmel avant d'évoquer le contrepoint proposé par Marianne Weber.

### 2.1. Georg Simmel, la tragédie de la culture et les rapports entre les sexes

Dans toutes ses analyses, Georg Simmel refuse, on le sait, d'hypertrophier les notions de groupe, de société, de masse... Le respect de la dimension individuelle a toujours été central chez lui. Mais l'intérêt des analyses du sociologue allemand provient surtout, à mon avis, de sa capacité à différencier plusieurs formes d'individualisme. C'est en tous les cas par ce biais qu'il est intéressant d'aborder la question du genre. Selon Georg Simmel, l'individualisme prend sa source à la Renaissance. Celle-ci reconnaît l'individualité comme une valeur tout en rejetant l'ordre du monde et de la société qu'avait imposé le Moyen-âge. L'individualisme moderne ne prend véritablement corps qu'au XVIII<sup>ème</sup> siècle, lorsque les sociétés modernes décident de promouvoir de concert la liberté et l'égalité. Par liberté, il faut entendre le rejet des privilèges dont bénéficient ceux qui occupent des positions sociales supérieures mais aussi le rejet du contrôle despotique de l'économie, celui des droits corporatifs, celui de la contrainte exercée par l'Eglise... La seconde valeur consacre la reconnaissance d'une égalité naturelle et universelle entre les individus, conséquence du succès rencontré au siècle des Lumières par la notion de Nature, grand principe ordonnateur du monde.

Au XIX<sup>ème</sup> siècle, constate Georg Simmel, la liberté demeure une valeur centrale. Le principe d'égalité est en revanche remis en cause. Car, pour certains, égalité signifie interchangeabilité. Or, à l'heure où les individus conquièrent leur autonomie face aux puissances institutionnelles (corporation, Eglise...), ceux-là ne peuvent exister comme êtres singuliers qu'à la condition de pouvoir se séparer et se distinguer, non de se substituer les uns les autres. Le XIX<sup>ème</sup> siècle est donc celui de la différenciation. A. Schopenhauer en est le philosophe par excellence, qui associe le devoir moral au fait que chaque être cristallise et présente le visage de l'humanité d'une façon qui lui est particulière. Chaque individu ne peut donner sens à son existence qu'à la condition de pouvoir marquer sa différence avec autrui. Le romantisme – celui de J. Goethe notamment – a certainement servi de passeur privilégié pour insérer cette conception du monde et des êtres dans les consciences individuelles.

Les deux types d'individualismes qui viennent d'être distingués ne connaissent pas le même succès d'une société à l'autre. L'individualiste égalitariste du XVIII<sup>ème</sup> siècle fonde le libéralisme rationaliste qui inonde la France et l'Angleterre. Il sert de garant intellectuel pour justifier le principe de libre concurrence. L'individualisme qualitatif perce davantage en

Allemagne et donne raison aux thuriféraires de la division du travail. Bien que différentes, ces deux formes d'individualisme se complètent plus qu'elles ne s'opposent et, à elles seules, elles indiquent déjà les grandes orientations de la modernité. La partition concurrence/division du travail qui sert de substrat aux sociétés en voie d'industrialisation n'est rien d'autre en effet que la projection sur le plan économique de la dualité intégration/différenciation qui informe le monde social. L'opposition est cruciale pour penser la culture et le changement social. La culture est aux yeux de Georg Simmel la voie qui mène de l'unité close sur elle-même vers l'existence plurielle. Le changement social s'instruit d'une telle logique. Il procède par différenciation et conduit d'un état indifférencié/unifié vers une situation différenciée/spécialisée.

On reconnaît là – ce n'est pas un hasard puisque l'emprunt est explicite – la trace de la matrice spencérienne. Georg Simmel l'applique aux rapports de sexe. Tandis que les femmes sont toujours cantonnées à l'état premier, les hommes occupent déjà la pointe avancée de la modernité. Cette différence des sexes résulte directement de la séparation progressive des espaces domestiques et professionnels, processus qui implique plus tôt les hommes dans le mouvement de rationalisation du monde. On comprend mieux dans ces conditions la portée de la sémantique mobilisée par Georg Simmel pour opposer terme à terme les deux sexes. D'un côté, la femme, toute entière du côté du particulier. C'est un être unitaire dépourvu de clarté et de conscience, qui fonctionne à l'instinct et à l'expérience. Elle est en incapacité chronique de dissocier le positif du normatif. De l'autre côté, l'homme, être relatif. Celui-ci peut se mouvoir au royaume de l'abstraction, raisonner, manier la logique... D'un mot, il n'est pas de femmes au pluriel, mais uniquement une figure de femme générique qui se décline *in concreto* dans une multitude de réalités charnelles substituables les unes aux autres. Les hommes, en revanche, ont déjà conquis le stade de la singularité. Un homme, en conséquence, aime *les* femmes alors qu'une femme aime *un* homme. Un homme est attiré par l'être générique de son double féminin, qu'elle soit Princesse ou couturière, une femme n'a d'yeux, elle, que pour un homme au singulier. Voici donc, aux yeux de Georg Simmel, la clef explicative de la plus grande propension masculine à l'infidélité<sup>59</sup> !

Les rapports entre les sexes doivent aussi être regardés, du point de vue simmelien, à la lumière du caractère tragique propre à la culture moderne. Que faut-il entendre par là ? Il y a d'abord tragédie, affirme Georg Simmel, en raison de l'impossibilité de tout connaître de la production culturelle des temps nouveaux. Placés face à un nombre croissant d'objets, d'artefacts, d'institutions, etc., les individus sont dans l'incapacité d'appréhender et de maîtriser seuls l'immense complexité du monde qui s'offre à eux. On sait la réponse à cette donne nouvelle : la division du travail, celle des sexes notamment... Mais il y a tragédie également, et peut-être surtout, en raison de l'effet d'étrangeté et d'écrasement que l'homme produit et subit tout en même temps. Apprenti sorcier (*Zauberlehrling*) – celui de Goethe bien sûr – l'homme moderne plie sous le poids de ses propres œuvres dont il ne maîtrise ni les forces ni le devenir. Ces objets doués d'autonomie peuplent le cosmos de la culture objective, celle de l'art, de l'industrie, de la science de l'Etat... Cette culture est, selon Georg Simmel, fondamentalement masculine. Si les femmes veulent y participer, il leur faut payer le prix de l'assimilation.

Telle n'est pas, au vrai, l'option retenue en priorité par le sociologue. Au changement des structures sociales réelles, Georg Simmel donne sa préférence à la stratégie de valorisation du pôle féminin. Dans « Du relatif et de l'absolu dans la question des sexes », il propose de tenir l'embrigadement domestique et le « manque de différenciation » pour autant de faits positifs. La sphère publique doit cesser de détruire l'unité de l'être féminin au nom d'exigences qui ne correspondent en rien à sa nature (*Geschlechtswesen*). Même si, comme le montre F. Collin dans sa contribution, l'analyse simmelienne est plus subtile et ambiguë qu'il peut y paraître de prime abord, Georg Simmel est foncièrement un partisan avoué de la division sexuée du

---

<sup>59</sup> La femme de Georg Simmel ne partageait pas du tout ce point de vue.

travail. « Dernier bastion d'unité pure », la femme sert d'étau à l'homme pour affronter la tragédie de la culture. Il est certes quelques domaines comme les mathématiques, l'histoire ou la médecine, qui sont suffisamment abstraits pour échapper à l'imputation des sexes. Mais fondamentalement c'est dans l'espace domestique que doit éclore la féminité. La maison doit, en d'autres termes, rester le « grand fait culturel » des femmes.

## 2.2. Marianne Weber : les femmes comme êtres de l'entre-deux

Marianne Weber observe elle aussi avec un regard critique les processus dynamiques de différenciation sociale et d'individualisation inhérents à la modernité. Mais elle n'adopte pas pour autant le point de vue de Georg Simmel. Dans « La femme et la culture objective », elle conteste d'abord la pertinence du diagnostic simmelien sur la culture. L'individuation n'est pas entièrement gorgée de tragique. Il est possible de peser sur un tel levier avec intelligence pour faciliter la participation des femmes au monde social et contribuer ainsi à la transformation de la société. Mais c'est, plus centralement, la pertinence du caractère sexué de la partition culture objective/culture subjective qui est en question dans les propos de Marianne Weber. Pas plus que les hommes, les femmes ne sont étrangères au mouvement qui éloigne l'ensemble des humains de leur statut d'êtres de nature. La modernité aiguisé les consciences et recompose les fonctions. Elle assigne aux hommes et aux femmes des tâches dont la réalisation exige et stimule le développement de qualités qui transcendent les découpages classiques entre les sexes. Le foyer domestique n'est pas épargné au demeurant par la rationalisation. Celui-ci n'a donc rien à voir avec cet espace unitaire, étranger à tout principe de fragmentation..., qu'évoque Georg Simmel.

Sur le plan analytique, la dualité simmelienne débouche par ailleurs sur deux interprétations également contestables. Celle de l'irréductible différence entre les sexes, tout d'abord. Par définition, celle-ci empêche de mettre en comparaison hommes et femmes et donc de viser l'égalité. Quand il ne reconnaît pas aux femmes le statut de personnes juridiques à part entière, le droit allemand ne fait que ratifier un tel principe (cf. *supra*). La seconde interprétation admet l'existence d'une égalité de nature et, par voie de conséquence, la possibilité de placer les hommes et les femmes au même rang d'être humain. Le risque est grand cependant, comme le note Marianne Weber dans son texte de 1913, de transformer rapidement les femmes en « êtres humains de second rang » ou alors de tenir ces dernières pour des êtres hybrides, mélanges impurs de féminité et de propriétés masculines.

Pour cette double raison, Marianne Weber refuse fermement la thèse simmelienne de la métaphysique des sexes. Tout au mieux peut-on penser la tension culture objective/culture subjective à l'aide d'un continuum mais certainement pas en termes de polarité absolue. Affirmer que le sexe féminin rime avec unité, voire même avec absolu, est un non sens sociologique. Pire, il s'agit d'un piège de la pensée aux conséquences pratiques douteuses : rabattre les femmes du côté de la culture subjective, n'est-ce pas rien moins que les transformer en moyens et les enfermer du même coup dans un rôle traditionnel tant valorisé par le patriarcat allemand ? A bien y réfléchir, Georg Simmel ne serait-il pas prisonnier de préjugés tenaces qui auraient déterminé sa conclusion bien avant qu'il n'ait procédé à la moindre ébauche d'analyse sociologique sur les sexes ?

L'évidence crève pourtant les yeux. Les femmes n'échappent pas aux mutations du temps. Auparavant, elles étaient confinées dans la sphère domestique, réduites à l'état d'êtres passifs et dominés. Mais la « nouvelle femme » s'impose sur la scène sociale. Celle-ci ne cache pas ses ambitions : se construire tout en construisant le monde. L'accès au travail professionnel en est le vecteur privilégié, l'instrument de libération et de félicité dont l'usage n'exclut pas, tout au contraire, la promotion de valeurs de solidarité. Marianne Weber milite plus généralement en faveur de l'intégration des femmes à la culture objective, dans ses formes les plus diverses (politique, éducation, art, science...). Il ne s'agit pas là du vœu singulier d'une intellectuelle



bourgeoise. Comme en témoigne la vigueur du mouvement féministe allemand, l'ensemble des femmes veulent désormais lier leur sort particulier à celui de l'humanité en général. La position de Marianne Weber est cependant fort ambiguë. Si elle prend ses distances avec Georg Simmel, elle reste débitrice des catégories forgées par ce dernier. La différence des sexes affirme en effet Marianne Weber n'est pas absolue. On peut formaliser sa dynamique en se représentant des « cercles qui se recouvrent partiellement<sup>60</sup> ». Il est, plus fondamentalement encore, un « fait paradoxal » qui tenaille les rapports entre les sexes : « la femme est à la fois un être semblable à l'homme et pourtant différent de lui, c'est à dire que la femme en tant qu'être humain partage avec l'homme toute une série de dons et de capacités qui lui confèrent les mêmes devoirs et les mêmes formes d'action que l'homme. En outre, en tant que femme, lui incombent en raison de son sexe des tâches particulières d'importance. »<sup>61</sup> Quelles sont ces fonctions ? Elles ont à voir, répond Marianne Weber, avec la responsabilité familiale, étant entendu qu'une telle imputation ne constitue qu'une part de l'être féminin et qu'il convient de dénoncer avec force la « disposition prétendument féminine » à servir, préjugé qui informe la culture allemande.

Marianne Weber se tient, on le voit, sur le fil du rasoir. Elle reste influencée par un modèle traditionnel dont Georg Simmel rationalise la logique. Elle considère en effet que « la création du monde objectif » est « un bien propre » au sexe masculin<sup>62</sup>. Pour autant, elle refuse la simplicité du dualisme et préfère définir les femmes comme des êtres de l'entre-deux. Elles sont des médiatrices, des traits d'union qui relient les cultures objectives et subjectives. On ne peut donc penser de la même manière la différenciation des rôles et des tâches selon que l'on porte intérêt aux hommes et aux femmes. Tout l'art de l'action militante consiste plus exactement, aux yeux de Marianne Weber, à atteindre un juste point d'équilibre, celui qui respecte à la fois les devoirs inhérents à la condition féminine et la pleine reconnaissance de la part des femmes dans la fabrique de la culture objective moderne.

### 3. Quelle portée du débat ?

Le débat qui oppose Georg Simmel et Marianne Weber peut facilement se comprendre comme la mise en abîme intellectuelle de deux options historiquement situées : la subtile rationalisation d'un point de vue néo-wilhelmien d'une part, la revendication libérale de l'intégration des femmes au monde moderne de l'autre. L'opposition, comme on l'a vu et comme en témoignent les analyses développées par F. Colin, T. Wobbe et K. Eckardt, n'est pas si simple. Il est d'abord de larges zones de recouvrement entre les deux modèles. Georg Simmel comme Marianne Weber associent largement l'opposition homme/femme à la partition public/privé. La construction de la différence entre les sexes s'appuie ensuite sur un référentiel privilégié, le pôle masculin en l'occurrence, synonyme d'intégration sociale, d'implication professionnelle... Pour autant, en une période où la question des conditions de travail des hommes est au cœur des débats politiques et sociaux, Marianne Weber ne s'en laisse pas compter. Elle sait et écrit que les femmes, elles aussi, participent pleinement du geste productif. Avant la révolution industrielle, les femmes travaillaient déjà et contribuaient à la culture objective. Il n'y avait pas, renchérit-elle, de travaux suffisamment pénibles pour qu'on en privât les femmes... Voilà une proposition intéressante à l'heure où les historien(ne)s contemporain(e)s nous rappellent aussi, contre les préjugés tenaces, que les femmes ont toujours travaillé.

Georg Simmel, pour sa part, n'ignore pas les effets de domination que dénoncent les mouvements féministes. Les maîtres, remarque-t-il, oublient fréquemment le privilège qui est

---

<sup>60</sup> Marianne Weber, « Die Frau und die objektive Kultur », in *Frauenfragen und Frauengedanken*, Mohr, Tübingen, 1919.

<sup>61</sup> Marianne Weber, « Die besonderen Kulturaufgaben der Frau », in *Frauenfragen und Frauengedanken*, Mohr, Tübingen, 1919.

<sup>62</sup> Marianne Weber, « Die Frau und die objektive Kultur », *op. cit.*

le leur, ce qui n'est pas le cas des esclaves. C'est pourquoi, plus que les hommes, les femmes possèdent cette conscience aiguë de vivre dans un monde sexué. « Cela se révèle dans le phénomène infiniment fréquent que les femmes considèrent comme complètement et typiquement masculins des jugements, des institutions, des efforts, des intérêts, que les hommes tiennent eux pour ainsi dire naïvement pour simplement objectifs<sup>63</sup> ». Affirmer l'actualité d'un tel jugement confine presque, on en conviendra aisément, à la platitude sociologique...

Cela est déjà moins le cas lorsque, à la manière de V. Klein<sup>64</sup> et de T. Wobbe<sup>65</sup>, l'on diagnostique l'existence d'une affinité élective entre le destin social des femmes et la naissance de la sociologie. Tous deux acquièrent une reconnaissance institutionnelle au tournant du XIX<sup>ème</sup> et XX<sup>ème</sup> siècles. Georg Simmel, encore lui, est d'un utile recours pour aider à penser cette double émergence concomitante. Comme le rappelle T. Wobbe, l'étranger n'est, chez Georg Simmel, ni ami ni ennemi, il est proche et éloigné. L'étranger favorise à la fois la prise de distance et l'innovation. Il en va bien ainsi, explique V. Klein, de la sociologie comme du mouvement féministe qui bousculent la société allemande en imposant des points de vue étrangers dans un monde familier. La sociologie fait entendre une voix nouvelle dans un univers académique dominé par les sciences de la nature, les femmes posent le pied dans des espaces fabriqués de toutes pièces par les hommes (l'université, le politique...). L'analogie a certes ses limites puisque les racines de la naissance de la sociologie et de l'action féministes diffèrent de maintes manières. Ces deux mouvements sont bien néanmoins le produit d'une même impulsion de modernisation et de sécularisation de la société allemande. Preuve qu'en relisant l'histoire de la sociologie au prisme du genre, il est non seulement possible de mettre au jour des propositions toujours stimulantes pour le monde contemporain mais aussi de repenser l'épistémologie de la discipline sur des bases complètement nouvelles.

---

<sup>63</sup> Georg Simmel, *Philosophie de la modernité*, Paris, Payot, 1989, p. 71.

<sup>64</sup> Viola Klein, *The Feminine Character. The History of an Ideology*, London, Routledge, 1946.

<sup>65</sup> Theresa Wobbe, *Wahlverwandtschaften. Die Soziologie und die Frauen auf dem Weg zur Wissenschaft*, Frankfurt a.m. Campus, 1997.

## Références bibliographiques

### 1. Œuvres de Marianne Weber

*Fichte's Sozialismus und sein Verhältnis zur Marx'schen Doktrin*, Mohr, Tübingen, 2nde édition 1925.

*Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung*, Mohr, Tübingen, 1907.

*Frauenfragen und Frauengedanken*, Mohr, Tübingen, 1919.

*Max Weber. Ein Lebensbild*, Mohr, Tübingen, 1926.

*Die Ehe und die Ehescheidung*, Frankfurt am Main, A. Fuss, 1929.

*Erfülltes Leben*, Lambert Schneider, Heidelberg, 1946.

*Die Frauen und die Liebe*, Langwiesche, Leipzig, 1941.

*Lebenserinnerungen*, Bremen, Johs Storm, 1948.

### 2. Georg Simmel

Les contributions majeures de Georg Simmel sur la question du genre ont été traduites et rassemblées dans Georg Simmel, *Philosophie de la modernité*, Paris, Payot, 1989. Parmi elles, il faut signaler les contributions suivantes :

« Die Mode », *Philosophische Kultur*, Postdama, Kiepenheuer, 3ème édition, 1923, p. 31-64.

« Das Relative and das Absolute im Geschlechterprobleme », *Philosophische Kultur*, Postdam, Kiepenheuer, 3ème édition, 1923, p. 65-103.

« Die Koketterie », *Philosophische Kultur*, Postdama, Kiepenheuer, 3ème édition, 1923, p. 104-125.

« Weibliche Kultur », *Philosophische Kultur*, Postdama, Kiepenheuer, 3ème édition, 1923, p. 269-307.

En français, voir également :

*La tragédie de la culture et autres essais*, Paris, Rivages, 1988.

*Philosophie de l'amour*, Rivages, 1988.

### 3. Références complémentaires

Eckardt K., *Die Auseinandersetzung zwischen Marianne Weber und Georg Simmel über die Frauenfrage*, Ibidem, Stuttgart, 2000.

Honegger C., Wobbe T., *Frauen in der Soziologie*, München, Beck, 1998.

Meurer B. ed., *Marianne Weber. Beiträge zu Werk und Person*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2004.

Wobbe T., *Wahlverschaften. Die Soziologie und die Frauen auf dem Weg zur Wissenschaft*, Frankfurt am Main, Campus, 1997.

*Les Cahiers du Grif*, n° spécial Georg Simmel, n° 40, printemps 1989.



**« La division du genre humain en deux »**  
**La contribution de Marianne Weber**  
**à la sociologie de la culture et à la question féminine\***

**Theresa Wobbe**

Au cours des dernières décennies, nos connaissances sur le genre ont été à maints égards étendues et transformées\*. L'interprétation de la relation et de la différence entre les sexes, la signification qui y est attribuée ont été théoriquement et politiquement ouvertes à différentes conceptions parfois opposées. Dans le contexte sociologique, la thématization du genre intervient dans des champs fort différents. Tout d'abord, le genre est conçu comme une catégorie cognitive qui forme notre perception et notre classification du social. Le genre n'existe pas seulement comme catégorie cognitive dans nos têtes, mais est produit par l'action pratique et est toujours revisité. En ce sens le genre est donc dans une deuxième acception un effet de l'interaction et de la communication. Enfin, dans une troisième acception, le sexe est pris comme une catégorie des structures sociales, donc comme un facteur d'ordre, renforcé par les structures. Ces trois niveaux mettent au cœur du débat des dimensions et des contours différents des rapports entre les sexes et sont les marqueurs de perspectives théoriques différentes (cf. Wharton 2005; Wobbe 2005 a, b).

Eu égard à la dimension cognitive que nous venons de mentionner, et qui sera au centre de nos réflexions, on peut distinguer trois seuils épistémologiques qui constituent aussi des ruptures dans la sémantique. Autour de 1800, la société moderne se constitue avec le concept anthropologique de sexe. Ce dernier s'étaie dans le champ des sciences de l'Humain sur la base d'un nouveau modèle dual (les deux sexes) (Laqueuer 1992). Dans la pédagogie, le droit, la science et la politique, ce concept est institutionnalisé au cours du XIX<sup>ème</sup> siècle et acquiert valeur normative. Au début du XX<sup>ème</sup> siècle, la catégorie de sexe est complètement acceptée dans les disciplines, à la fois en tant qu'opérateur sémantique destiné à dire les différences, mais pas seulement. En tant que champs de connaissance, la sociologie, la psychanalyse, la sexologie et le droit se font réceptacles du discours sur le sexe. Ici se dessine une tendance à ne plus considérer comme suffisante la différenciation physiologique des sexes pour expliquer la différenciation sociale (Simmel, 1890). A la fin des années soixante, le découplage « nature » et « social » est accompli, en lien avec le développement du féminisme, par la distinction qu'on opère désormais entre *sexe* et *genre* (Rubin, 1975).

On peut situer le troisième seuil épistémologique dans les années 1980. A cette période, on met en doute l'hypothèse selon laquelle il existe deux sexes que l'on peut distinguer de manière nette, hypothèse qui fonde la distinction entre sexe et genre (Hagemann-White, 1989 ; Cessler et Mccenna, 1978). La séparation entre *nature* et *social* est mise à l'épreuve et l'on commence à prendre en considération diverses constructions culturelles du sexe (Butler, 1991).

Les travaux de Marianne Weber datent des années 1900, à un moment où la catégorie « sexe » acquiert un nouveau sens au carrefour de divers champs discursifs, ceux de la sociologie, du féminisme et de la psychanalyse. Les relations réciproques entre ces divers champs renvoient à une constellation épistémologique qui accorde une attention forte aux diverses dimensions de la « question sociale » et de la « question féminine ».

---

\* La traduction du texte a été assurée par Michèle Dupré.

(1) Dans un premier temps, nous présenterons l’ancrage historique et intellectuel de Marianne Weber dans le contexte du mouvement des femmes et de la sociologie. Dans ses études sur la sociologie du droit et sur la sociologie de la culture, Marianne Weber tente de systématiser les discussions qui se déroulaient au sein du mouvement des femmes de l’époque au sujet de la « socialisation » féminine (*Vergesellschaftung*)<sup>67</sup> et du rapport entre les sexes. Ce faisant, elle soulève des questionnements que l’on peut retrouver dans les travaux sociologiques de Max Weber et de Georg Simmel. (2) En se référant à la science historique de la culture et la sociologie de la culture, les questionnements contenus dans son œuvre principale *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung* (1907) seront présentés. Dans cette étude, Marianne Weber cherche à montrer, à l’aide d’une vision d’histoire et de sociologie du droit, comment la domination patriarcale a évolué. Le propos se conclut avec des réflexions sur les luttes féministes de l’époque pour l’égalité des sexes. (3) Dans ses autres écrits sur la « question féminine », Marianne Weber débat de la relation entre femmes et modernité. Dans ce contexte, elle développe le concept de « nouvelle femme moderne ». Ce faisant, elle développe un cadre qui engage autant les fondements culturels du mouvement féministe que le monde quotidien des femmes dans la société moderne.

Les travaux de Marianne Weber montrent que la « question féminine » est d’une grande importance pour penser la différence et la hiérarchie entre les sexes, tant du point de vue du féminisme que de la sociologie, donc dans deux champs de connaissances qui reflètent l’ambivalence de la culture moderne. Marianne Weber thématise la relation entre individualisation, différenciation sociale et différenciation entre les sexes et compte donc parmi les précurseurs – tout comme Georg Simmel – qui ont rédigé les premiers écrits sociologiques sur l’épistémologie des sexes. Les réflexions qui suivent visent à esquisser cette place de Marianne Weber dans la tradition allemande. En conclusion, la question de la pertinence des questions évoquées ici dans le contexte actuel sera soulevée.

### **La place historique de Marianne Weber**

Marianne Weber a été jusque là essentiellement reconnue pour ses activités politiques et sociales. Guenther Roth, qui a décrit sa carrière en tant que défenseur des femmes et écrivain, considère que l’écriture (*Schriftstellerei*)<sup>68</sup> était son « véritable métier » (Roth 1996: 318). A cause de son origine familiale et de l’héritage considérable dont elle a pu disposer, Marianne Weber n’était pas obligée, comme d’autres féministes de sa génération, d’assurer sa subsistance économique (Roth 1989). Plus récemment, l’intérêt s’est tourné vers ses travaux sociologiques qui semblaient pouvoir stimuler la réflexion (Meurer 2004 ; Wobbe 1997, Wobbe 2004a, b) ainsi que vers ses travaux d’histoire du droit. (Borchert 1993, 1995, 2004 ; Dilcher 1984, 1997). La recherche sur la bourgeoisie éclairée (Engelhardt 1986; Lepsius 1992a, 1992b ; Huercamp 1996) a permis de découvrir en Marianne Weber une figure historique liant son engagement politique aux côtés des femmes à des formes de communication sociale.

C’est une autre approche qui va être suivie ici qui utilise tant les études sur l’histoire de la sociologie (Honegger et Wobbe 1998; Lichtblau 1996; Wobbe 1997) que des recherches sur la différenciation sociale et entre les sexes (Tyrell 1986). Marianne Weber appartenait dans l’Empire Allemand à une génération féminine de la bourgeoisie qui en obtenant des diplômes pouvait pour la première fois accéder au métier de la science et à d’autres professions (Wobbe 1995). Le mouvement féministe représentait le moyen de développer des stratégies

---

<sup>67</sup> NdT : le mot *Vergesellschaftung* a été traduit ici par socialisation par commodité. Parfois, il a été préféré le terme « as-sociation », pour dire « entrée en relation sociale ».

<sup>68</sup> NdT : le mot *Schriftstellerei* a en allemand une connotation quasi négative, on n’est pas loin d’écrivillon.

politiques et d'affirmer une conception culturelle des sexes dans la société moderne. Dans ce cadre de références, il est possible de parler de « réaction réciproque productive » (*productiven Wechselwirkung*) (Lichtblau 1996: 281) et d'affinité élective (*Wahlverwandtschaft*)<sup>69</sup> (Wobbe 1997) entre le mouvement des femmes et la sociologie (pour les USA, cf. Silverberg 1998).

Marianne Weber n'a certes pas acquis par elle-même de diplômes, mais elle a commencé à fréquenter à l'Université de Fribourg<sup>70</sup> les cours donnés par le philosophe néo-kantien Heinrich Rickert. A l'époque, Rickert travaillait la question du devenir historique en distinguant les sciences de la culture des sciences de la nature, différenciation observable sur le seul terrain empirique (Rickert 1982). Grâce à Rickert, de nombreux faits deviennent des « objets » (*Sachverhalten*) historiques et culturels dans la mesure où ils sont référés à des « valeurs culturelles objectives ». Max Weber a été plus loin encore en argumentant que la culture n'est constituée que par le sens que lui attribuent les individus en raison de leurs décisions subjectives d'adhérer à telle ou telle valeur (Weber 1982: 175). Cette approche scientifique de la culture montre comment la réflexion sur la différenciation a été menée en Allemagne en assimilant les systèmes culturels à des systèmes de sens (Dilthey), à des sphères de valeurs (Weber) ou à des cercles sociaux (Simmel). A la même période, les sociologues classiques anglais (Spencer) et français (Comte, Durkheim) décrivaient la différenciation de la société moderne essentiellement sous l'angle de la division du travail (Hahn 1984).

Cette référence aux valeurs est une clef du travail scientifique sur la culture mené par Marianne Weber. Les écrits de cette dernière prennent place dans un contexte historique singulier, celui du « monde de conversation autour de la culture » (*kulturelle Gesprächswelt*) (Lichtblau 1996: 65) qui est si prégnant pour la sociologie allemande. Marianne Weber assimile à un leurre (*Phantom*) l'hypothèse d'une objectivité dans les sciences de la culture « au sens de prise de distance par rapport à de telles valeurs » (Weber 1904a: 5). C'est avec cette même approche qu'elle aborde la question de la possibilité d'une perspective « féminine » distincte. Par conséquent, elle pense qu'on pourrait envisager une science définie par ses méthodes qui « ouvre de nouveaux horizons à la connaissance historique par le choix particulier de matériaux présentant des points de vue féminins particuliers » (Weber 1904a: 5)

Les analyses de la culture représentent donc pour Marianne Weber le terrain scientifique privilégié sur lequel les femmes peuvent travailler. Là pourrait être établi « le nouveau point de vue d'observation », « qui jette un regard inédit sur des situations déjà connues et fait apparaître ce qui avait été peu analysé comme significatif pour la culture » (Weber 1904a: 6). Dans son essai « Culture féminine », Simmel exprime cette même idée d'une perspective autre qui pourrait se dégager à cause du potentiel créatif des femmes. Car les femmes, selon Simmel, n'ont pas seulement l'opportunité de voir autre chose que les hommes, mais « également la possibilité de voir autrement » (Simmel 1902: 223; Battaglia 1992: 272f.). Pour Marianne Weber, l'« autre » regard des femmes offre une chance d'opérer une liaison entre différents domaines, de « réduire l'écart entre culture objective et subjective » (Weber 1904a: 8; Gilcher-Holtey 1992: 184), car ces deux formes de culture sont engagés selon Max Weber dans un « combat mortel en raison de l'absence de pont » qui puisse les relier (Weber 1918: 507).

---

<sup>69</sup> NdT : *Wahlverwandtschaft* : ce mot fait clairement référence à l'ouvrage de Goethe intitulé : *Die Wahlverwandtschaften* (les affinités électives). On sait que Max Weber y a aussi recouru pour sa sociologie des religions.

<sup>70</sup> NdT : il s'agit ici de Fribourg en Brisgau, université célèbre.

La fréquentation des cours à l'université de Fribourg ouvre un nouveau domaine d'expérience social à Marianne Weber. Elle y partage avec Else von Richthofen les expériences des premières étudiantes que leurs homologues masculins accueillent avec mépris dans les amphithéâtres. Elle et sa meilleure amie, qui sera la première femme à soutenir une thèse avec Max Weber en 1901, se vivent comme pionnières. Ces expériences dans le monde académique lui fournissent certainement le matériau empirique qui nourrira son article écrit quelques années plus tard sur le « Changement de type de la femme étudiante » (Weber 1917; Wobbe 1997: 141ff.).

Lorsque Max Weber est nommé à Heidelberg en 1897, Marianne Weber s'engage dans le mouvement féministe. Elle fonde la section de Heidelberg de l'association « Formation des femmes-Etudes des femmes », où les femmes ne se rencontrent pas pour tricoter, mais pour débattre. Depuis 1901, elle est membre du directoire de la « Fédération des Associations Allemandes de Femmes » (*Bundes Deutscher Frauenvereine*), et de la Fédération du mouvement civil et interconfessionnel des femmes. Pour Marianne Weber s'ouvre alors un monde nouveau de communication en matière de politique des femmes (Gilcher-Holtey 1992: 189).

Lorsque, après la mort de son père en 1897, Max Weber sombre dans une crise mentale qui durera plus de 10 ans, elle apprend les embûches du travail scientifique et d'une existence intellectuelle. Au cours de ces années, le travail scientifique lui confère finalement une certaine stabilité. Le premier résultat en est son étude sur *Le socialisme de Fichte et sa relation à la doctrine de Marx* (1900), qui est publiée avec une préface de son époux. « Cela a dû être, affirme Guenther Roth, la première étude publiée par un professeur allemand, mais réalisée par sa femme » (Roth 1989: XV). Sa monographie en histoire du droit et de la culture sur le thème de l'épouse et de la mère dans l'évolution du droit (*Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung*) (1907), engagée sur l'impulsion de son mari et réalisée partiellement en commun (Weber 1900: VI f; Roth 1989: XVI) remonte également à ces années-là.

### **Sociologie juridique du mariage comme institution**

Marianne Weber traite dans son oeuvre principale (Weber 1907), rééditée en 1971, du changement culturel de l'institution mariage. Avec ses « considérations générales sur l'histoire du droit », cette monographie reste « jusqu'à ce jour inégalée, si bien que Marianne Weber peut être désignée comme première historienne du droit de renom » (Buchholz 1997: 677), qui sous la République de Weimar est devenue experte en matière de droit du mariage<sup>71</sup>.

L'étude offre, dans ses trois premiers chapitres, un regard historique sur la problématique du mariage dans les « peuples dits naturels », dans les cultures antiques et dans le droit germanique médiéval. Au quatrième chapitre, elle traite de la rupture survenue à l'époque moderne. Elle offre une perspective juridique comparée, considérée encore aujourd'hui d'un bon niveau, des normes de droit dans les codifications modernes (Buchholz 1997: 677; Dilcher 1984: 352; Tyrell 1995: 94, 101f.). Marianne Weber a utilisé une quantité étonnante de matériaux pour sa comparaison et les a structurés en suivant son questionnement

---

<sup>71</sup> Il est intéressant de noter dans ce contexte que ce sont les travaux portant sur la sociologie du droit qui ont été reconnus tandis que, dans la recherche historique et juridique de langue allemande sur les femmes, on n'est pas allé au delà d'une note de bas de page (Ebenda: 163). On peut faire l'hypothèse que le positionnement plutôt modéré de Marianne Weber en tant que défenseur des femmes a marqué les regards actuels sur sa sociologie du droit et que ses travaux n'ont été pris en considération comme il se devrait, ni sous forme de thèse, ni sous forme d'essai sur l'histoire du droit des femmes (Gerhard 1997).



sociologique. Le cinquième chapitre est consacré au droit du mariage dans le Code civil ; le sixième chapitre conclut avec une discussion sur la critique moderne du mariage, du divorce et des relations sexuelles hors mariage.

Son étude sur le développement du mariage et de la famille lui permet de présenter les normes de droit et leur signification pratique pour la situation des femmes. Elle traite des structures normatives qui, en tant qu'ordre institutionnel, constituent le cadre d'action. Marianne Weber (1907) développe une histoire du patriarcat qu'elle désigne comme « la soumission en fait et en droit de la femme comme épouse et mère » (Weber 1907: 181), c'est à dire comme un rapport de possession dans lequel la femme apparaît comme objet de possession de l'homme sans pouvoir disposer elle-même d'une sphère de droit (Ebenda: 50). Elle en arrive au résultat que le patriarcat ne vaut pas seulement pour les « peuples primitifs (*Naturvölker*) », mais aussi pour les « peuples cultivés » de l'époque antique (Ebenda: 106, 112, 121f., 140). C'est à Rome qu'il aurait été le plus fortement marqué (Ebenda:160f.; Breuer 1991: 83).

Deux dimensions explicatives parcourent cette étude : la dimension sociale reconstruit le mariage monogame en partant des intérêts de la femme et des enfants à avoir une position légitime en matière de droit ; la dimension culturelle montre qu'avec le mariage monogame, l'amour se cristallise comme culture de sentiments subjectifs et devient le moteur de l'individualisation (Weber 1914b: 18; ou Simmel 1895c: 85-88).

Marianne Weber dénonce les essais d'explication en cours à son époque.

(1) Contrairement aux théories socialistes, qui font l'hypothèse d'une correspondance entre les stades de développement économique et de développement du droit du mariage et de la famille, elle part de l'idée que les deux sphères ne sont pas congruentes (Lichtblau 2004: 204). Les formes que prend le droit du mariage et de la famille ne suivent pas automatiquement le développement économique. Son étude est donc importante parce qu'elle a montré que, dans les contextes culturels, qui ont déterminé le développement de la culture occidentale, on peut observer une mise en forme différenciée du droit du mariage et de la famille.

(2) Marianne Weber souligne que le mariage monogame s'est développé après le droit de paternité issu de la polygamie originelle et après le droit de la mère. Elle compte parmi ceux qui partent de l'idée que les formes de la famille se développent en parallèle (Westermarck 1893; Dahme 1986; aus heutiger Sicht Georgoudi 1993). Tout en critiquant les représentations de ses contemporains selon lesquels « le 'paradis des femmes' se situerait dans un passé lointain et aurait été détruit par la propriété privée et le 'mariage légitime' » (Weber 1907: VI), elle prend aussi pour cible le mythe du matriarcat, fort en vogue au tournant du XX<sup>ème</sup> siècle et ce notamment grâce au best-seller d'August Bebel sur la femme et le socialisme (*Die Frau und der Sozialismus*). Contrairement à Jacob Bachofen et Friedrich Engels, elle ne voit pas dans le droit de la mère le « type de famille originel » (Weber 1907: 42). En outre, elle montre qu'on ne peut conclure de l'importance égale du droit de la mère et de la domination maternelle par rapport aux enfants que la femme soit parvenue à conquérir une place dominante au sein de la famille et de la sphère publique. Le droit de la mère ne signifiant en aucune façon que la femme soit soustraite à la domination par l'homme, l'exercice de la domination est bien plutôt resté le droit de l'époux ou de la parentèle masculine (Weber 1907: 26). Ce n'est pas l'émergence de la propriété qui, « pour la femme, a fait émerger le mariage comme droit du père avec tous ses côtés pervers » (Weber 1907: 63).

A l'opposé de cette thèse du déclin, elle définit le mariage comme le résultat d'un processus culturel, c'est à dire d'une imbrication spécifique d'idées et d'intérêts. L'émergence du

mariage monogame aurait été dans l'intérêt de la femme et des enfants pour obtenir des droits en matière de protection et d'héritage (Weber 1907: 79, 514). Le point de départ du mariage légitime serait par conséquent l'obligation contractuelle de l'époux envers son épouse (Weber 1907: 73). La différenciation sociale et l'institutionnalisation représentent dans la reconstruction de Marianne Weber deux aspects de l'émergence de critères de rationalité en interaction réciproque.

Marianne Weber souligne que la Réforme peut être considérée comme seuil de la conception moderne du mariage, car c'est alors que le mariage a cessé d'être un sacrement sans perdre toutefois sa qualité de lien indissoluble. On commence ainsi à se tourner vers une perspective « terrestre » qui renferme pour les femmes une contradiction lourde de conséquences (Schorn-Schütte 1997). Avec la Réforme commence un processus qui limite de manière croissante les conceptions de la vie pour les femmes hors du mariage. Dans la religion catholique, la femme non mariée avait accès au religieux et donc à la possibilité de choisir par le célibat une forme de vie reconnue, d'une valeur selon certains critères plus élevée que celle de la femme mariée, ce qui permettait d'accéder à de plus hautes fonctions dans la sphère spirituelle (Weber 1907: 283f.; Dilcher 1997). La Réforme aurait renforcé la position de l'épouse comme compagne de l'homme, avant tout la place de la femme pasteur, mais réduit le spectre des projets de vie féminins pour la femme non mariée (Weber 1904b; Lau 1993; Schorn-Schütte 1997).

Marianne Weber illustre la dualité que représente pour la femme cette perspective séculière en analysant le droit naturel moderne et l'individualisme éthique. Avec ses visées utilitaristes, le droit naturel serait indifférent à l'existence de deux sexes puisqu'il considère que le contrat de mariage est un contrat comme les autres et qu'il suppose donc que les sexes sont égaux sans qu'aucune conséquence n'en ait été tirée pour la femme (Weber 1907: 295ff.). Pour Marianne Weber, l'individualisme « n'a pas été pensé jusqu'au bout par Kant et Fichte à cause de leur non prise en compte des femmes » (Weber 1907: 403).

Si l'on réfère à la femme la philosophie morale de Kant, point de vue selon lequel un individu n'est jamais seulement un moyen pour atteindre une fin, mais doit toujours être considéré comme une fin en soi, alors cela ne pourrait être sans conséquences sur les normes de droit en matière de mariage. Chacun devrait chercher à « éveiller' la volonté de l'autre, mais non pas à la 'déterminer', et tous doivent se reconnaître et se traiter mutuellement comme des 'Personnalités' à la volonté libre, c'est-à-dire s'accorder mutuellement une sphère d'autodétermination et d'action libre » (Weber 1907: 304). Dès que l'on commence à penser les sexes comme des personnalités libres ayant la volonté rationnelle d'auto-détermination, cela entraîne « l'autolimitation des désirs de domination personnels et égoïstes » (Weber 1907: 304) comme orientation normative de l'ordre du droit. Celui qui élève l'individualisme éthique comme étalon, ne peut revendiquer « sur la base d'une 'nature' différente des sexes la dépendance extérieure voulue de l'un et la domination générale de l'autre » (Weber 1907: 304f.; Marianne Weber 1912).

Marianne Weber argumente de manière insistante en faveur d'une autonomie en droit de la femme. Cette argumentation se situe dans un contexte historique particulier où l'on débattait de la codification du droit civil. Une dispute passionnée et une campagne féministe ont suscité un degré de mobilisation élevé<sup>72</sup>. A l'instar du mouvement féministe, Marianne Weber développe l'idée que la loi doit protéger le droit d'autodétermination de l'épouse et

---

<sup>72</sup> Cette campagne politique de droite et le mouvement moral qui y est lié élargissent le champ d'action de ce mouvement social, il en va ainsi par exemple à partir de 1900 des coopérations avec les mouvements de femmes protestants, juifs et catholiques de l'Empire ; cf. Greven-Aschoff 1981.

elle conteste, dans le code civil, le statut attribué à l'homme comme « chef de famille ». Elle considère que, avec une telle option, la tutelle de l'homme (Holthöfer 1997) est un affront inacceptable. La critique concerne plus exactement la régulation juridique des relations personnelles, la répartition du pouvoir parental et le droit des biens<sup>73</sup>.

Marianne Weber prend position en faveur d'une pure séparation des biens, pour la reconnaissance de l'épouse comme sujet du droit avec une capacité d'action et de fortune complète. Rejetant la tutelle de l'homme, elle revendique l'égalité formelle en matière de droit des biens. Cette critique du patriarcat dans le mariage allait trop loin pour Emile Durkheim<sup>74</sup>. Pour Marianne Weber, « il est hors de doute » que le droit du mariage « stimule le développement de la vanité toute de petitesse que l'homme retire de son 'autorité' et contribue de manière coupable à dévaloriser les liens du mariage (...) » (Weber 1907: 500). Ainsi, les hommes en Allemagne oscillent entre une « générosité » patriarcale et « un égocentrisme et un manque d'égards naïf ». Tel est « l'époux allemand moyen, autoritaire, d'humeur égale » et qui « à la maison se fait servir et choyer et malgré cela se laisse aller à son caractère peu aimable » (Weber 1907: 501)<sup>75</sup>.

Marianne Weber ne mène pas le combat contre les seuls traditionalistes. Elle voit clairement que l'instabilité, contre laquelle le mariage doit protéger, devient en soi, dans la société moderne, de plus en plus le problème du mariage. Même « l'union étroite d'êtres mûrs 'ressemble' d'une certaine manière toujours à un jeu de hasard » (Weber 1907: 552). Ce phénomène renvoie à un changement d'attente par rapport au mariage comme relation intime et communauté de vie. D'un côté, depuis le XIX<sup>ème</sup> siècle, l'amour romantique, comme forme de relations hautement intersubjectives, est devenu possible suite à à une individualisation accrue. Il permet la différenciation affective de relations intimes. D'un autre côté, le fait de cultiver des sentiments personnels augmente l'éventualité d'une dégradation du mariage. Car l'obligation de prolonger le mariage coûte que coûte est vécu comme insupportable, donc comme une restriction, qui est de moins en moins plausible (Weber 1907: 544; Leupold 1983). Marianne Weber discute ici d'un phénomène que Georg Simmel a désigné comme « la fatalité d'une individualisation d'un type particulier », qui vise d'une part « à ce que l'individu se singularise » et d'autre part « à ce qu'il refuse en principe cette singularisation » (Simmel 1911: 55). Dans sa sociologie des émotions, il décrit ce paradoxe comme l'instabilité typique des relations intimes (Nedelmann 1981).

Marianne Weber observe ainsi un changement structurel du mariage qui, de communauté d'intérêts économique, devient une relation « dont l'individu attend qu'elle englobe toute

---

<sup>73</sup> Cf. sur ce sujet l'appel de la Commission juridique de la Fédération des Associations de femmes allemandes de 1896, in: *Le mouvement des femmes* 1896, Nr. 12, S. 114f. Les points principaux de la critique se focalisent sur « la mise en tutelle durable de la femme mariée et de la mère », la possibilité pour l'homme de mettre fin au contrat de travail de sa femme « sans respecter le délai de préavis », le « manque de pouvoir de la femme sur ses biens propres », son « manque de pouvoir sur les enfants », la « place juridique de l'enfant illégitime » ainsi que la réduction des causes de divorce. Cf. sur ce sujet Gerhard (1990).

<sup>74</sup> « Si la famille n'est plus considérée que comme un rapprochement précaire entre deux êtres qui peuvent, à tout instant, se séparer s'ils le veulent, qui, tant que dure l'association, ont chacun leur cercle d'intérêts et de préoccupations, il est difficile que cette religion subsiste. Et la femme en sera diminué » (Durkheim, 1906-1909: 649). Guenther Roth (1992) a le premier attiré l'attention sur la critique de Durkheim à l'encontre du positionnement de Marianne Weber en lien avec ses représentations de l'ordre entre les sexes.

<sup>75</sup> Cette description contraste avec celle de l'époux américain. Dans une série d'articles, Marianne Weber a, à l'occasion d'une visite aux USA en 1904, décrit les différences culturelles dans le rapport entre les sexes. Aux USA, le mariage n'est pas tant vu comme attente d'un service rendu par l'épouse, mais repose sur des « amabilités réciproques » (Marianne Weber 1905b: 170).

l'intégralité de son être » (Weber 1907: 553)<sup>76</sup>. Alors que le mariage était fixé auparavant par la famille dans le cadre de la classification sociale, ce serait l'individualité qui donnerait le ton. Mais cette individualité confère une moindre stabilité face au changement culturel qui, via l'érotisme, accroît encore cette tendance à l'individualité et la propension à entretenir des relations intimes hors mariage. Pour la femme mariée, le prix élevé à payer pour ce changement culturel est la rupture du « cordon ombilical économique » entre le père et l'enfant et le dessaisissement de l'homme en matière de droits sociaux (Weber 1907: 529ff.).

### **Le concept de *nouvelle femme* comme mode d'as-sociation féminine**

En partie parallèlement à son œuvre principale, en partie en lien avec celle-ci, Marianne Weber poursuit son travail sur les questionnements développés en sociologie du droit et les met en relation avec les réflexions menées dans le champ de la sociologie de la culture en matière de sexe et de modernité. Au centre, on trouve son concept de *nouvelle femme* avec lequel elle se saisit sociologiquement de l'individualisation féminine. Dans sa contribution « La nouvelle femme » (Weber 1914a), Marianne Weber pose la question de la signification culturelle du changement socio-structurel pour la femme moderne, c'est à dire qu'elle se demande quels sont les espaces de liberté qui s'ouvrent à elle et quelles orientations culturelles doivent être privilégiées.

Marianne Weber observe, avec une perspective de femme, la dissolution des structures traditionnelles et le passage d'une fusion des fonctions à la différenciation des fonctions. La division du travail sexuée, par laquelle la femme était socialement exclue, mais détenait un positionnement social, se réduisait alors. Cela signifie pour les femmes une perte de fonction, mais aussi une chance de participer au delà de la sphère interne de la famille à d'autres sphères sociales. Comment peut-on penser ce changement sans que les femmes se voient embrigadées au même titre que les hommes dans le processus de rationalisation et qu'ainsi la différenciation des sexes soit sans objet ? Le regard de Marianne Weber se porte alors sur la reconnaissance culturelle de la femme dans le mouvement de différenciation des rôles.

D'après Marianne Weber, la femme *nouvelle* ou *moderne* ne peut que résulter du changement socio-structurel et des luttes menées dans le cadre du mouvement féministe. En ce sens, la femme *nouvelle* représente un type social et un potentiel culturel. La notion de femme *moderne* renvoie chez Marianne Weber à deux paradigmes, celui de mouvement et celui de changement. D'un côté, Marianne Weber rapporte le mouvement à la transformation du mode d'action social des femmes qui, de plus en plus, se fonde sur l'autonomie, et notamment sur des projets de vie personnels, ainsi que sur la participation à la société et sur la présence dans la sphère publique. L'amplitude du mouvement vient du fait que la femme *moderne* n'entreprend pas ces nouvelles actions seule, donc de manière individuelle et isolée, mais collectivement et en étant organisée avec d'autres femmes. La nouveauté du mouvement des femmes réside dans le fait que les « femmes développent aujourd'hui par elles-mêmes contre toute résistance de la tradition, contre les intérêts du sexe masculin et les idéaux de féminité hérités du passé une force créatrice de communauté » (Weber 1914a: 135). Comme la femme *moderne* se détache de la référence exclusive à l'homme et à la famille, il est pour la première fois possible de faire émerger de la solidarité et des actions collectives entre femmes (Ebenda).

---

<sup>76</sup> Ce changement peut être identifié aussi pour la famille qui se voit déchargée de ses fonctions et qui se constitue comme domaine d'action ayant un style spécifique d'interaction (Tyrell 1976). La spécialisation de la famille sur l'intimité et la solidarité est basée sur les émotions, par conséquent sa stabilité ne peut être garantie.

La femme *moderne* forme ainsi un « premier mouvement » (ebenda: 134). Contrairement à la « femme typique du passé » qui reste fixée sur son foyer et qui ne s'engageait pas ni pour elle-même, ni pour son sexe, la femme moderne vise à « se changer et à changer le monde ». Sous les conditions de la division traditionnelle du travail, les femmes sont restées « de toute évidence concurrentes » (Ebenda: 135), mais il leur est désormais possible de créer de la solidarité féminine (Weber 1914a: 135f.). Sur ce point, Marianne Weber partage l'approche théorique sur la différenciation de Simmel telle qu'il l'a exposée dans « Kreuzung sozialer Kreise » (Simmel 1895b; 1908). Le changement de paradigme pourrait s'exprimer ainsi : de la dissociation à l'association des femmes.

Cependant, contrairement à Simmel cette fois, Marianne Weber accorde une autre valeur au potentiel culturel de ce processus (cf. Wobbe 2004b). La *nouvelle* femme représente une forme de socialisation féminine, qui n'a pas pour seule fin la conduite de vie individuelle de la femme, ni l'accompagnement de l'homme. Partant de là, il n'est plus possible pour Marianne Weber de justifier le modèle de complémentarité entre les sexes. Car cela revient à réduire la différence féminine à la complémentarité avec l'homme et a donc pour fonction de compenser les déficits masculins tout en bloquant les chances de développement féminin (Marianne Weber 1914a: 141).

Marianne Weber développe également ce point de vue dans son essai sur « La femme et la culture objective » (Weber 1913), qui est en opposition directe avec les formulations de Georg Simmel sur le rapport entre les sexes (Simmel 1911; Marianne Weber 1913; cf. à ce sujet Vromen 1987; Vucht Tijssen 1991; Wobbe 2004b). Dans cet essai, elle prend pour point de départ la relation spécifique entre les sexes, qui se caractérise par l'égalité et par la différence. Elle pose par ailleurs la question du sens social de la « division du genre humain en deux » (Weber 1913: 95). L'interrelation entre égalité et différence est interprétée de manière très différente selon les sexes. Chez l'homme (*der Mann*)<sup>77</sup>, l'égalité et la différence, à savoir l'individualité et la condition d'être humain, seraient perçus comme identiques. C'est la raison pour laquelle l'homme serait considéré comme représentation de l'être humain en général. Chez la femme, la relation serait interprétée différemment. Ou bien la femme représenterait en tant qu'être sexué le particulier et ne pourrait être comparée à l'homme, ou bien elle serait un être humain et donc comparable à l'homme. Dans le premier cas, la femme n'aurait aucun potentiel de développement individuel, dans le deuxième cas, elle pourrait être en concurrence avec l'homme en matière de normes masculines pour ce qui concerne la production de la culture et resterait un « être humain de second rang » (Weber 1913: 97).

La construction d'une opposition radicale entre les sexes autorise en fin de compte les deux options et représente en tous cas un dilemme pour les femmes. Car la réalité empirique montre qu'il existe différentes manières d'être femme. Se pose alors la question de la manière de classer les femmes qui ne rentrent pas dans ce découpage binaire. En suivant la logique des faits, on devrait constituer un « troisième sexe », à savoir « une forme féminine mixte, faite de caractères féminins et 'en principe' masculins ». Les femmes *modernes* devraient ainsi être décrites « comme des formes mixtes, comme des êtres féminins ayant des caractères masculins » (Weber 1913: 104f.). Marianne Weber développe ici un point de vue que l'on identifie dans la sociologie d'aujourd'hui comme classificatoire. Cette option culturelle associe étroitement entre différence et égalité (Goffman 1994; Hirschauer 1989).

Les différentes activités de la femme *moderne* relèvent selon Marianne Weber d'une interaction entre des éléments personnels et impersonnels. En disant cela, elle souligne

---

<sup>77</sup> NdT : Mann, à savoir l'être masculin, est indiqué entre parenthèses chaque fois qu'il pouvait y avoir confusion entre homme=*Mann* et homme=être humain=*Mensch*.

nettement le travail accompli par la femme dans la sphère objective, travail qui « contient sans aucun doute, y compris pour la femme qui possède des dons particuliers, une dimension intrinsèquement pathétique » (Weber 1913: 128). Marianne Weber revendique donc pour la femme *moderne* une forme de transcendance dans le monde objectif. Cependant, la différenciation des rôles revêt chez la femme une autre forme que chez l'homme. Dans la forme d'existence féminine, qui est déterminée à l'époque moderne par l'éclatement, l'impératif consistant à harmoniser des domaines et des exigences différentes, se traduit d'une autre manière chez la femme que chez l'homme. La formation culturelle spécifique des femmes permet et nécessite tout à la fois une médiation entre les sphères personnelles et objectives. La volonté d'équilibre entre différents impératifs serait typique de l'individualité féminine.

Dans les réflexions de Marianne Weber, la femme continue de dépendre de sa relation à l'homme. Cependant, cette relation connaît un changement de formes. Contrairement à la femme *traditionnelle*, la femme *moderne* est placée, par les processus de différenciation fonctionnelle, sous tension entre deux impératifs : « être femme » et « être un être humain ». La femme *moderne* doit concilier une « nouvelle idée élargie de son destin de femme » (Weber 1914a: 140), c'est-à-dire son existence de femme et son existence en tant qu'être humain. Seule cette synthèse permet l'émergence d'un nouveau type culturel de femme. Le type de femme « dualiste » représente ainsi un type spécial de la *nouvelle* femme.

La thèse de Marianne Weber sur la relation entre mouvement des femmes et individualisation de la femme peut se résumer de la manière suivante : le mouvement des femmes génère des actions féminines collectives pour établir des rôles différents et des combinaisons de rôles différents pour la femme. Sur la base de ces possibles individualités, le mouvement des femmes vise une pluralité de modes de vie féminins à l'intérieur et à l'extérieur de la famille. L'individualisation de la femme contient différenciation et partage des fonctions. Certaines fonctions lui demeurent néanmoins bien spécifiques. Que le modèle culturel d'as-sociation féminine représente une entreprise risquée n'a pas échappé à Marianne Weber. Comme Georg Simmel, elle note les tendances au nivellement qui vont de pair avec le développement de l'individualité moderne. Toutefois, elle a des exigences relatives au type « dualiste » en matière d'actions politiques en faveur des femmes. « Obtenir que soit approuvée la valeur de ce nouveau type de femme, voilà le but que doivent poursuivre la femme *nouvelle* et les actions collectives » (Weber 1914a: 142).

L'originalité de l'approche de Marianne Weber réside dans le fait qu'elle lie dans sa discussion sur la femme *moderne* une perspective sociologique et une perspective militante. En tant que *vecteurs de la culture*, les femmes transmettent leur savoir dans différentes sphères de la société. Mais les nouvelles valeurs ne doivent plus être inventées dans un cabinet de travail. La modernité exige, selon Marianne Weber, un autre laboratoire. Si les femmes contribuent à « diminuer l'abîme entre culture objective et subjective, alors l'importance de leur activité intellectuelle pour la culture objective pourrait être dans l'avenir d'un poids plus grand encore à cause de la place qu'elles prennent dans la formation de la culture subjective » (Weber 1904a: 9). Marianne Weber prévoit pour les femmes une fonction de communication particulière en matière d'intégration sociale. Les mouvements de femmes développeront au tournant du siècle une perspective semblable (Cott 1987; Frevert 1986; Greven-Aschoff 1981).

Dans ce contexte, Marianne Weber traite aussi du changement de la sexualité et des relations intimes. La sexualité est considérée sans autres liens personnels comme « valeur ultime et non médiatisée de la vie, comme une fin en soi, comme un 'droit de l'homme' » (Weber

1929b: 53). Elle met en évidence un changement, décrit à la fin du XX<sup>ème</sup> siècle comme une valeur « qui cherche à être plus directement compatible avec la réalisation individuelle de soi » (Luhmann 1982: 197).

En se référant au modèle de camaraderie des années 1920, elle discute des différents types escomptés de relations intimes, romantique et objectif (Leupold 1993). Les deux types marquent des relations différentes à la société et entre les sexes. Le type objectif réduit la relation intime à la sexualité et repousse ainsi les frontières de l'exclusivité. Le type romantique cultive par contre le jeu subtil avec la différence entre les sexes et avec les frontières de l'individu. Le type objectif est étroitement corrélé au concept de camaraderie par lequel on vise à atteindre de nouvelles solidarités entre les sexes<sup>78</sup>.

Les deux types apparaissent dans une période de rupture. Le type romantique renvoie à la capacité de l'individu à constituer ses propres références au monde (Luhmann 1982: 172). Le type objectif reflète par contre un processus de différenciation dans lequel les femmes sont de plus en plus intégrées à la sphère institutionnelle.

Selon Luhmann, le code de l'amour désigne une relation exclusive, « si bien qu'on ne reconnaît une avancée vers l'amour que lorsqu'il y a communication commune à certains moments à l'exclusion des autres » (Luhmann 1982: 206). Marianne Weber a réfléchi dans ses écrits à la manière dont se trace et se déplace cette frontière communicationnelle. Le désenchantement de l'amour, qu'elle voit émerger au XX<sup>ème</sup> siècle, est décrit de manière moins pathétique par Luhmann dans le contexte de la fin de l'ère moderne. « On ne ressent plus rien de la tradition de l'amour passion. La différence, qui compte ici, semble ne concerner que l'accès à des relations sexuelles : que ce soit avec ou sans relations émotionnelles » (Luhmann 1982: 201). Ce serait ainsi la fin d'une tension entre morale et sexualité, dans laquelle la fonction de la sexualité a toujours consisté à être « l'indicateur secret de nos désirs » (Luhmann 1982: 202). Marianne Weber a mis en évidence à la fin des années 1920 ces moments du développement où la sexualité devient le « droit de l'homme » et où les relations intimes deviennent des camaraderies précaires.

### **Traces historiques et recul épistémologique**

Les réflexions de Marianne Weber sont encore actuelles. Au début du XX<sup>ème</sup> siècle, elle tente d'élucider la question de la signification que peut avoir la transformation de la société en une société moderne en proposant des différenciations avancées pour les modèles culturels d'association féminine. En posant l'hypothèse de l'émergence d'une *nouvelle* femme, elle a réalisé un travail sociologique pionnier qui cherche à prendre en compte les dimensions de différenciation dans la vie des femmes. Ce faisant, elle thématise, en adoptant un point de vue féminin, la « figure double des processus de libération » (Becc-Gernsheim) et elle met en évidence une différence culturelle entre les sexes eu égard aux modes d'individualisation.

Le mouvement des femmes est, dans son argumentation, une pierre décisive, car elle met en évidence politiquement la différence sexuée comme différenciation majeure. Cette insistance mise sur la différence se fonde chez Marianne Weber sur l'idée que la modernisation pour les femmes – et ce en particulier eu égard aux enfants – est porteuse d'autres risques que chez les

---

<sup>78</sup> Cf. À ce sujet Busse-Wilson (1989: 84-85), qui dans sa critique a montré en 1920 le « manque d'érotisme » dans le mouvement de jeunesse et qui a opposé le type de l'étudiante à celui de la « travailleuse inlassable », de la camarade dans le mouvement de jeunesse. Marianne Weber a esquissé dans différents écrits ce type objectif (Marianne Weber 1914a: 136 ; Marianne Weber 1914c: 146 ; Marianne Weber 1917: 192). Pour le contexte historique de ce concept, cf. Reese (1991, 1993) ; pour les USA cf. Cott (1987: 143-174).

hommes (Weber 1905a, S. 23). En disant cela, elle demeure méfiante à l'encontre des modèles d'émancipation féministes, qui considéraient le foyer comme lieu exclusif de domination et d'exploitation (Percins 1898; Lane 1990). Le changement des rapports entre les sexes n'est pas possible « sans aucun sacrifice du côté des hommes, sans aucun changement profond des valeurs traditionnelles » (Weber 1905a: 32). Marianne Weber plaide donc moins en faveur d'un modèle libéral d'émancipation qu'au profit d'options de rôles féminins différentes. En procédant de la sorte, les différences entre les sexes ne seraient ni aplanies, ni conférées à un sexe particulier à son désavantage. Le mouvement des femmes représente le contexte d'action décisif et le cadre de référence normatif.

Les réflexions de Marianne Weber offrent donc un point de départ intéressant pour montrer par contraste les différences entre les modes d'individualisation en vigueur autour de 1900 et ceux constatés depuis les années 1970. Cette confrontation permet de mesurer la différence graduelle des processus d'individualisation, mais aussi l'écart épistémologique par rapport à notre conception actuelle en sociologie des rapports entre les sexes.

Pour Marianne Weber, le sexe était un principe d'ordre et une catégorie structurante du social. Dans ses études consacrées à la « question des femmes », elle traite des institutions sur lesquelles viennent se réguler et s'ancrer, à un niveau supra individuel, les rapports entre les sexes. Dans ce contexte, vers 1900 en l'occurrence, où les femmes étaient encore fortement exclues de nombreuses sphères de la société et où cette exclusion reposait sur des facteurs formels, juridiques et politiques, elle analyse la structuration de l'inégalité. Au droit comme institution au sens historique et sociologique revient une importance décisive. Cette analyse est en lien étroit avec les luttes du mouvement des femmes de son époque, qui se concentraient sur l'obtention de droits civiques et sur les possibilités d'individualisation des femmes. L'analyse montre aussi les liens de rattachement systématiques à la sociologie comparative historique de Max Weber et à la sociologie de la culture développée par Georg Simmel (Wobbe 2004a, b; Lichtblau 1996; 2004).

Chez Marianne Weber, le schéma cognitif qui est désigné aujourd'hui comme celui de la dualité des sexes (Goffman 1994; Kessler et McKenna 1978; Laqueur 1992; Lorber 1999), peut être dans une certaine mesure appliqué à l'ensemble de la société et mis en œuvre dans ses différentes sphères. Les femmes se voient attribuées dans ce modèle de base l'intégration sociale. D'une part, Marianne Weber en reste ainsi dans le champ du modèle anthropologique des sexes exposé déjà depuis la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle. D'autre part, elle va bien au-delà en questionnant le sens social de la classification des sexes et le prix qui en découle pour les femmes. En abordant cette question, elle touche aux frontières du modèle anthropologique des sexes qu'elle teste à l'aune du rapport empirique entre les sexes. Ainsi, elle en arrive à la conclusion qu'Égalité et Liberté demeurent des postulats normatifs de l'époque moderne qui sont cependant limités au sexe.

Les réflexions de Marianne Weber sont donc situées dans un espace transitionnel. Elle les expose dans un contexte social où l'intégration de femmes ne fait que commencer dans différents domaines de la société et qui n'est qu'une première étape dans un processus de transformation fondamental dans les relations entre les sexes. Avec notre regard actuel, ce qui nous sépare de Marianne Weber c'est bien le contexte socio-structurel dans lequel elle réfléchit sur la question féminine.

La discussion sociologique actuelle sur les sexes a laissé loin derrière elle, à cause des changements cognitifs dans les sciences sociales et dans les théories de la culture, le modèle anthropologique des sexes. En s'appuyant sur l'observation sociologique du quotidien et sur



une pluralité d'études culturalo-historiques et ethnologiques, la différence majeure entre sexe et genre a été problématisée depuis (Kessler et McKenna 1978). L'hypothèse d'une dissociation entre des sexes attribués par la nature est mise en doute. La séparation entre « nature » et « culture » perd ainsi un fondement solide. C'est la raison pour laquelle Carol Hagemann-White parle d'une « hypothèse 0 », selon laquelle il « n'y aurait pas de distinction entre les sexes qui s'impose de soi ou prescrite par la nature, mais seulement des constructions culturelles différentes des sexes » (Hagemann-White 1989: 230). Cette approche considère le sexe comme le résultat d'un double processus d'attribution et de représentation en interaction réciproque. Cette constitution interactive, performative et discursive des sexes est le reflet dans la recherche actuelle d'hypothèses et de références épistémologiques qui – à l'exception de Georg Simmel – ont peu été thématiques dans la sociologie de langue allemande au tournant du siècle (Butler 1991; Lauretis 1987).

La contextualisation du sexe, donc la question des conditions dans lesquelles le sexe devient aujourd'hui socialement pertinent, sont le reflet d'un changement socio-structurel dans le rapport entre les sexes. Le processus d'individualisation et la perte relative de sens de l'appartenance à un sexe dans une société différenciée par les fonctions qu'occupent les individus représentent deux variables fortes du contexte dans lequel s'est opérée la déconstruction du concept de sexe (Heintz 2001; Heintz et Nadai 1998; Wharton 2005).

Marianne Weber a joué un rôle important lorsqu'elle a commencé à se faire jour un changement social et culturel dans le rapport entre les sexes, d'abord au sein des classes bourgeoises puis, aujourd'hui, dans l'ensemble des couches sociales. Dans ses écrits, Marianne Weber se saisit de thèmes centraux pour le mouvement féministe de l'époque et elle les met en débat en incluant avant tout les travaux sociologiques de Georg Simmel (Simmel 1895a, b, c; Simmel 1902; Simmel 1908; à ce sujet Wobbe 1997). C'est justement parce qu'elle articule des réflexions militantes sur les femmes avec des approches sociologiques de son temps que Marianne Weber demeure toujours d'actualité afin de lier différence des sexes et modernité.

## **Références bibliographiques : Wobbe, Marianne Weber**

- Battaglia, Luisella, 1992: Das Thema der 'weiblichen Kultur' im Denken Georg Simmels und seine Bedeutung für die heutige Theoriediskussion, in: *Annali di Sociologia/Soziologisches Jahrbuch* 8. II, S. 286-318.
- Beck-Gernsheim, Elisabeth, 1989: Freie Liebe - freie Scheidung. Zum Doppelgesicht von Freisetzungprozessen, in: Ansgar Weymann (Hg.), *Handlungsspielräume. Untersuchung zur Individualisierung und Institutionalisierung von Lebensläufen in der Moderne*, Stuttgart: Ferdinand Enke, S. 105-119.
- Borchert, Manon, 1993: Marianne Weber, in: Stephan Buchholz (Hg.), *Überlieferung, Bewahrung und Gestaltung in der rechtsgeschichtlichen Forschung*, Paderborn.
- Borchert, Manon, 1995: Marianne Weber, in: Adalbert Erler und Ekkehart Kaufmann (Hg.), *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, Bd. 5, Berlin.
- Breuer, Stefan, 1991: Max Webers Herrschaftssoziologie, Frankfurt/M./New York: Campus.
- Buchholz, Stephan, 2004: Marianne Webers Bedeutung für die Rechtsgeschichte, in: Bärbel Meurer (Hg.), *Marianne Weber*, S. 157-172.
- Buchholz, Stephan (1997): Das Bürgerliche Gesetzbuch und die Frauen: zur Kritik des Ehegüterrechts, in: Gerhard 1997, S. 670-682.
- Busse-Wilson, Elisabeth (1989): Die Frau und die Jugendbewegung. Ein Beitrag zur weiblichen Charakterologie und zur Kritik des Antisemitismus. Hg. und kommentiert von Irmgard Klönne, Münster: Litt Verlag, Nachdruck der Ausgabe von 1920.
- Cott, Nancy (1987): *The Grounding of Modern Feminism*, London/New Haven: Yale University Press.
- Dahme, Heinz-Jürgen (1986): Frauen und Geschlechterfrage bei Herbert Spencer und Georg Simmel. Eine Kapitel aus der Geschichte der 'Soziologie der Frauen', in: *KZfSS* 38, S. 490-509.
- Dilcher, Gerhard (1984): Ehescheidung und Säkularisation, in: Gerhard Dilcher und Ilse Staff (Hg.), *Christentum und modernes Recht. Beiträge zum Problem der Säkularisierung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 304-359.
- Dilcher, Gerhard (1997): Die Ordnung der Ungleichheit. Haus, Stand und Geschlecht, in: Gerhard 1997, S. 55-72.
- Durkheim, Emile (1906-1909): Besprechung "Marianne WEBER, Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung", in: *l'Année Sociologique 1906-1909*, Nachdruck in: Emile Durkheim, *Journal Sociologique*, Paris 1969, S. 644-649.
- Engelhardt, Ulrich (1986): "Bildungsbürgertum". Begriffs- und Deutungsgeschichte eines Etiketts, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Wissenschaft' zu Beginn des 20. Jahrhunderts, in: *Wissenschaften in Berlin*. Hg. von Tilmann Buddensieg et al., Berlin: Gebr. Mann Verlag, S. 62-69.
- Frevert, Ute (1986): *Frauen-Geschichte. Zwischen bürgerlicher Verbesserung und Neuer Weiblichkeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Georgoudi, Stella (1993): Bachofen, das Mutterrecht und die alte Welt, in: Georges Duby/Michelle Perrot (Hg.), *Geschichte der Frauen*, Bd. 1, Frankfurt/New York: Campus, S. 497-511.
- Gilcher-Holtey, Ingrid (1992): Modelle "moderner Weiblichkeit". Diskussionen im akademischen Milieu Heidelbergs um 1900, in: Lepsius 1992, S. 176-205.
- Gerhard, Ute (1990): *Gleichheit ohne Angleichung. Frauen im Recht*, München: C.H. Beck.
- Gerhard, Ute (Hg.) (1997): *Frauen in der Geschichte des Rechts. Von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart*, München: C.H. Beck.

- Greven-Aschoff, Barbara (1981): Die bürgerliche Frauenbewegung in Deutschland. 1894-1933, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht.
- Hahn, Alois, 1984: Theorien zur Entstehung der Moderne, in: Philosophische Rundschau, S. 178-202.
- Heintz, Bettina, Nadai, Eva (1998): Geschlecht im Kontext. De-Institutionalisierungsprozesse und geschlechtliche Differenzierung, in: Zeitschrift für Soziologie 27. Jg., H. 2 1998, S. 75-93.
- Hirschauer, Stefan (1989): Die interaktive Konstruktion von Geschlechtszugehörigkeit, in: Zeitschrift für Soziologie 18, S. 100-118.
- Holthöfer, Ernst (1997): Die Geschlechtsvormundschaft. Ein Überblick von der Antike bis ins 19. Jahrhundert, in: Gerhard 1997, S. 390-451.
- Honegger, Claudia/ Wobbe, Theresa (Hg.) (1998a): Frauen in der Soziologie. Neun Portraits, München: C.H. Beck.
- Honegger, Claudia/ Wobbe, Theresa (Hg.) (1998b): Frauen in der kognitiven und institutionellen Tradition der Soziologie, in: Honegger/Wobbe 1998a, S. 7-27.
- Huerkamp, Claudia (1996): Bildungsbürgerinnen. Frauen im Studium und in akademischen Berufen 1900-1945, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht.
- Kessler, Suzanne/Wendy McKenna, 1978: Gender. An Ethnomethodological Approach, Chicago: Chicago University Press.
- Lane, Ann J., 1990: To Herland and Beyond: The Life and Work of Charlotte Perkins Gilman, New York: Pantheon.
- Lau, Ephrem Else (1993): Religiöse Virtuosen: Nonnen, in: Religion und Kultur. Hg. von Jörg Bergmann et al. (Sonderheft der KZfSS 33), Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 206-217.
- Lepsius, M. Rainer (Hg.) (1992a): Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert. Teil III: Lebensführung und ständische Vergesellschaftung, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Lepsius, M. Rainer (1992b): Das Bildungsbürgertum als ständische Vergesellschaftung, in: Lepsius 1992a, S. 8-18.
- Lichtblau, Klaus, 2004: Die Bedeutung von >Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung, in: Bärbel Meurer (Hg.), Marianne Weber, S. 199-212.
- Lichtblau, Klaus (1996): Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kulturosoziologie in Deutschland, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1982): Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Meurer, Bärbel (Hg.) 2004: Marianne Weber. Beiträge zu Werk und Person, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Nedelmann, Birgitta (1981): Georg Simmel - Emotion und Wechselwirkung in intimen Gruppen, in: Gruppensoziologie. Perspektiven und Materialien. Hg. von Friedhelm Neidhardt (Sonderband der KZfSS 25), Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 174-209.
- Perkins Gilman, Charlotte (1898): Women and Economics: A Study of the Economic Relation Between Men and Women as a Factor in Social Evolution, Boston: Small, Maynard.
- Reese, Dagmar (1991): Eine weibliche Generation in Deutschland im Übergang von der Diktatur zur Demokratie (Berliner Wissenschaftlerinnen stellen sich vor, Nr. 9), Berlin: Freie Universität.
- Reese, Dagmar (1993): Die Kameraden. Eine partnerschaftliche Konzeption der Geschlechterbeziehungen an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert, in: Reese et al. 1993, S. 58-74.
- Roth, Guenther (1989): Marianne Weber und ihr Kreis. Einleitung, in: Weber 1989.

- Roth, Guenther (1992): Emile Durkheim und die Prinzipien von 1789. Zum Problem der Geschlechtergleichheit, in : Ilona Ostner/Klaus Lichtblau 1992, Feministische Vernunftskritik. Ansätze und Traditionslinien, Frankfurt a. M./New York: Campus, S. 167-188.
- Roth, Guenther (1996): Marianne Weber als liberale Nationalistin, in: Jürgen Heß et al. (Hg.), Heidelberg 1945, Stuttgart: Franz Steiner 1996, S. 310-326.
- Roth, Guenther, 2004: Zur Geschlechterproblematik in der Weberschen Familiengeschichte, in: Bärbel Meurer (Hg.), Marianne Weber, S. 11-28.
- Schorn-Schütte, Luise (1997): Wirkungen der Reformation auf die Rechtsstellung der Frau im Protestantismus, in: Gerhard 1997, S. 94-104.
- Silverberg Helen (Hg.): Gender and American Social Science. The Formative Years, Princeton 1998.
- Simmel, Georg (1895a): Zur Psychologie der Frauen, in: Georg Simmel, Aufsätze 1887-1890. Über sociale Differenzierung. Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Hg. von Heinz-Jürgen Dahme (Georg Simmel Gesamtausgabe. Hg. von Otthein Rammstedt), Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989, S. 66-107.
- Simmel, Georg (1895b): Über sociale Differenzierung, in: Simmel 1989, S. 109-295.
- Simmel, Georg (1895c): Zur Soziologie der Familie, in: ders. Aufsätze und Abhandlungen 1894-1900. Hg. von Heinz-Jürgen Dahme und David P. Frisby (Georg Simmel Gesamtausgabe Bd.5. Hg. von Otthein Rammstedt), Frankfurt a.M. 1989: Suhrkamp, S. 75-95.
- Simmel, Georg (1902): Weibliche Kultur, in: ders., Philosophische Kultur. Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne. Gesammelte Essays. Mit einem Nachwort von Jürgen Habermas, Berlin: Wagenbach 1983, S. 207-241.
- Simmel, Georg (1908): Soziologie. Untersuchung über die Formen der Vergesellschaftung, 6. Aufl., Berlin: Dunker&Humblot 1983.
- Simmel, Georg (1911): Das Relative und das Absolute im Geschlechter-Problem, in: ders. 1983, S. 52-81.
- Tyrell, Hartmann (1976): Probleme einer Theorie der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung der privatisierten modernen Kernfamilie, in: Zeitschrift für Soziologie 5, S. 393-417.
- Tyrell, Hartmann (1986): Geschlechtliche Differenzierung und Geschlechterklassifikation, in: KZfSS 38, S. 450-489.
- Tyrell, Hartmann (1995): "Road to Divorce", in: Rechtshistorisches Journal 14, S. 93-104.
- Vromen, Suzanne (1987): Georg Simmel and the Cultural Dilemma of Women (1987), in: History of European Ideas 8, S. 561-579..
- Vucht Tijssen, Lieteke Van (1991): Women and Objective Culture: Georg Simmel and Marianne Weber, in: Theory, Culture and Society 8, S. 203-218.
- Weber, Marianne (1900): Fichtes Sozialismus und die Marxsche Doktrin, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber, Marianne (1904a): Die Beteiligung der Frau an der Wissenschaft, in: Weber 1919, S. 1-9.
- Weber, Marianne (1904b): Die historische Entwicklung des Eherechts, in: Weber 1919, S. 10-19.
- Weber, Marianne (1905a): Beruf und Ehe, in: Weber 1919, S. 20-37.
- Weber, Marianne (1905b): Was Amerika den Frauen bietet, in: Centralblatt des Bundes Deutscher Frauenvereine 6, Nr. 22, S. 170-177; Nr. 23, S. 177-179; Nr. 24, S.
- Weber, Marianne (1907): Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung. Eine Einführung, Tübingen J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber, Marianne (1912): Autorität und Autonomie in der Ehe, in: Weber 1919, S. 67-79.
- Weber, Marianne (1913): Die Frau und die objektive Kultur, in: Weber 1919, S. 95-133.

- Weber, Marianne (1914a): Die neue Frau, in: Weber 1919, S. 134-142.
- Weber, Marianne (1914b): Eheideal und Eherecht, in: Weber 1919, S. 143-156.
- Weber, Marianne (1917): Vom Typenwandel der studierenden Frau, in: Weber 1919, S. 179-201.
- Weber, Marianne (1929b): Die Ideale der Geschlechtergemeinschaft (Schriftenreihe der Deutschen Akademie für soziale und pädagogische Frauenarbeit in Berlin, H. 4), Berlin: F.A. Herbig.
- Weber, Max (1918): Der Sinn der "Wertfreiheit" der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften, in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre 1922, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), S. 489-540.
- Westermarck, Eduard (1893): Geschichte der menschlichen Ehe. Einzig autorisierte deutsche Ausgabe, Jena: Fischer.
- Wobbe, Theresa, 1995: On the Horizons of a new Discipline: Early Women Sociologists in Germany, in: Journal of the Anthropological Society of Oxford 26 , Nr. 3, S. 283-297.
- Wobbe, Theresa, 1997: Wahlverwandtschaften. Die Soziologie und die Frauen auf dem Weg zur Wissenschaft (1890-1933), Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Wobbe, Theresa, 2004a: Georg Simmel and Marianne Weber: Elective Affinities between Sociological Classics and Feminist Politics, in: Anne Witz/Barbara Marshall (Hg.), The Masculinity of the Classics, London: Open University Press, S. 54-68.
- Wobbe, Theresa, 2004b: Marianne Webers kultursoziologische und frauenpolitische Perspektive, in: Bärbel Meurer (Hg.), Marianne Weber, S. 173-198.
- Wobbe, Theresa, 2006: Max Weber im "Lebensbild" Marianne Webers. Brüche in der Wissenschaft und im Geschlechterverhältnis um 1900, in: Alf Lüdtke / Reiner Prass (Hg.), Wissenschaftspraxis und Gelehrtenleben – in Selbstzeugnissen, Weimar: Böhlau, 2006 (in print).



*Oui ou/et non*  
*Le double et le trouble chez Georg Simmel*

**Françoise Collin**

L'importance que Georg Simmel accorde à la question des rapports entre les sexes avait déjà déterminé ma première approche de son œuvre<sup>79</sup>. Cette importance tranche en effet avec la place accidentelle et généralement modeste que la question occupe dans la plupart des œuvres sociologiques, et certainement des œuvres philosophiques – dont je suis davantage familière – quand elle n'y est pas complètement occultée, la doxa tenant alors lieu de vérité.

Le fait que Simmel analyse longuement et formalise cette question, la constituant en objet scientifique de manière non pas accidentelle mais récurrente mérite l'attention, quelle que soit par ailleurs la position ou les positions qu'il adopte et qui sont susceptibles d'examen critique. On peut certes expliquer cet intérêt assez inhabituel par l'émergence et le développement en Allemagne, à cette époque, d'un important mouvement féministe où s'affrontaient un courant libéral et un courant marxiste<sup>80</sup>. Encore fallait-il en percevoir l'importance et lui reconnaître un statut scientifique.

Les réflexions de Simmel sur la question ne font pas système : elles comportent des variations qui ne sont le plus souvent pas confrontées l'une à l'autre et peuvent même être contradictoires. Leur analyse approfondie nécessiterait leur mise en situation chronologique et conjoncturelle. Mais parcourant les textes de Simmel sur la question, seize ans après ma première lecture, j'y retrouve avec la même évidence la dominante de ce que j'avais alors identifiée comme « essentialisme et dissymétrie des sexes »<sup>81</sup>, signifiant par là que, pour Simmel, les sexes – quelles que soient leurs variables historiques, culturelles ou singulières – sont constitutivement définis de manière duelle et articulés en forme hiérarchique. Le rapport de l'un et l'autre à l'humanité n'est d'ailleurs pas le même : une femme *est* son sexe tandis qu'un homme *a* son sexe et peut en quelque sorte s'en distancer. Aussi la prostitution – unilatérale en raison des « impulsions polygames qui se trouvent dans la nature masculine »<sup>82</sup> – est-elle particulièrement destructrice pour la femme, dont le sexe n'est pas détachable de la personne. Sauf cependant, précise subtilement Simmel, si la somme payée est assez importante pour occulter la brutalité de la transaction.

Simmel, le plus souvent, ne se contente pas de constater et d'analyser : il ontologise en quelque sorte la forme historico-sociale de la dualité sexuée. Il y a un être propre des hommes et un être propre des femmes irréductible au premier et articulé à celui-ci comme « le relatif à l'absolu ». Les hommes ne sont d'ailleurs pas seulement dominants : ils sont les seuls agents du devenir humain et de la culture car seuls capables de symbolisation.

Une confusion ou du moins un glissement s'opère ainsi entre le sociologue voué à décrire les faits qu'il observe – dans leur caractère factuel – et le politologue ou le philosophe qui devrait s'interroger sur la légitimité et sur la transformation possible de ces faits mais qui les entérine et leur attribue sans autre examen une validité constitutive. La sociologie en vient ainsi à tenir lieu de philosophie et de politique, et le fait devient le droit.

---

<sup>79</sup> *Les Cahiers du Griff*, Georg Simmel, printemps 89, n°40, éditions Tierce, avec des textes de Suzanne Vromen, Claude Javeau, Wolf Lepenies, Raquel Osborne, Françoise Collin, Marianne Weber, Georg Simmel.

<sup>80</sup> Il rend compte d'un des congrès féministes sous le titre « Le congrès des femmes et la social-démocratie, en 1896 ». On lira la traduction de ce texte dans le numéro des *Cahiers du Griff*.

<sup>81</sup> Titre de mon article de 1989.

<sup>82</sup> *Philosophie de l'amour*, Rivages poche, 1988, p.23.

Cette confusion ou ce glissement n'est pas exceptionnel. On peut en détecter les traces dans divers savoirs, et entre autres dans la psychanalyse qui se conceptualise à peu près à la même époque sur le modèle de la famille de la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle, ce qui n'est pas sans quelques conséquences – ou risques de mésinterprétation – chez Freud ou encore chez Lacan et leurs disciples. Quant à la philosophie, elle introduit occasionnellement la question dans son corpus comme question non pas des sexes mais des femmes, postulant ainsi l'identification de l'humain au masculin<sup>83</sup>. Simone de Beauvoir elle-même succombe d'ailleurs à ce travers dans *Le deuxième sexe*, quand elle identifie la masculinité à l'humanité comme à l'universel dont les femmes ont été écartées. Et il aura fallu toute l'imagination du mouvement féministe de la fin du XX<sup>ème</sup> siècle, articulant entre elles les diverses formes de la sexuation, pour que la problématisation ne porte plus sur les femmes mais sur la différence elle-même – ce que tente d'exprimer le concept de genre – et sur son articulation hiérarchique, dans l'hypothèse théorique et pratique de sa transformation.

Ce que j'ai nommé en 1989 « l'essentialisme » de Simmel en matière de sexes (sa « métaphysique » des sexes) est d'autant plus surprenant qu'il va à l'encontre de la conception même que celui-ci se fait de la connaissance dont il dénonce la réduction tant à la nature qu'à l'histoire : « Kant nous a libérés du naturalisme, il s'agit de nous libérer de l'historicisme » écrit-il en effet<sup>84</sup>.

La description de la situation socio-historique prend donc les dimensions d'une métaphysique : ce qui est sera et le « mur » qui divise le pays de l'humanité ne sera ni renversé ni franchi. Cette position est basée sur le constat selon lequel, malgré leurs variables, les différents moments de l'histoire et les différentes sociétés présentent une même structure dissymétrique et hiérarchique des positions sexuées. Le fait entraîne-t-il cependant le droit, et mieux encore, le fait s'identifie-t-il au principe ou à la Loi ? Le retour critique sur le statut de sa propre démarche semble faire défaut à Simmel. Seules quelques notes viennent ajouter un point d'interrogation à la « métaphysique des sexes » que développe dogmatiquement une partie de son oeuvre. Ainsi lui arrive-t-il d'écrire de manière inhabituelle, à une date tardive : « Je parle ici du rapport entre hommes et femmes tel qu'il a existé pendant la partie la plus grande, et de loin, de l'histoire, et je laisse indécise la question de savoir si ce même rapport deviendra ou est déjà partiellement devenu sans valeur en raison de l'élaboration moderne des droits et des forces des femmes »<sup>85</sup> : correctif intéressant mais qui, dans sa formulation même, dénie l'initiative active des femmes dans ce changement, ramené à un processus anonyme qualifié d' « élaboration moderne ».

Contre l'évidence des manifestations féministes de son temps qu'il reconnaît par ailleurs, Simmel écarte en effet souvent l'hypothèse d'une révolte possible des femmes en vue de la transformation de leur condition : « Le combat, la désignation de l'ennemi qui assurent la cohésion d'un groupe semblent manquer aux femmes » écrit-il. Le « conflit », auquel il consacre une étude, et dont il conçoit qu'il puisse infléchir les relations entre les sexes, ne peut, selon lui, donner lieu à un regroupement politique des femmes en vue de leur affirmation : seule la moralité est à même de les rassembler et de les protéger – en les conservant en leur état – car « la moralité est la véritable protection des faibles qui ne pourraient affronter les forces déchaînées du nouveau... Son caractère est donc

---

<sup>83</sup> Cf. *Les femmes de Platon à Derrida*, Anthologie critique dirigée par F. Collin, E. Pisier, E. Varikas, Paris, Plon, 1999.

<sup>84</sup> *Les problèmes de la philosophie de l'histoire*, Paris, PUF, 1984, préface, p. 54.

<sup>85</sup> *Conflit et modernité*, 118, in *Philosophie de la modernité*, Paris, Payot, p. 372, en note.



essentiellement celui de l'interdit, de la limitation : elle établit entre les faibles et les forts une certaine égalité<sup>86</sup> ».

Il lui arrive pourtant d'observer le mouvement des femmes qui s'affirme autour de lui et d'en rendre compte. Il y repère les deux courants (qui se retrouvent dans toute l'histoire du féminisme) : le courant égalitariste qui ambitionne l'assimilation des femmes au modèle établi, de type masculin, et le courant de la spécificité qui revendique une alternative à celui-ci. Constatant que « notre culture objective est de part en part masculine »<sup>87</sup>, il se demande si les femmes sont bien aptes à y participer et suggère qu'elles le feront de toutes façons « autrement que les hommes ». Mais « le paradoxe consiste en ce que pour affirmer leur apport propre, les femmes doivent d'abord « passer par la culture historiquement donnée, donc masculine, même si ce n'est là qu'une préparation pour mieux les laisser suivre, après sa bifurcation à un point défini, leur ligne propre »<sup>88</sup>. Et Simmel ajoute « c'est ainsi que de toute façon les personnes pour lesquelles la valeur du mouvement des femmes repose entièrement sur cette différenciation espérée, sur cet effort pour dégager la spécificité féminine, pourront dans un premier temps approuver le brutal égalitarisme du parti de l'émancipation. »<sup>89</sup>. Le passage par le modèle dominant – à travers « le brutal égalitarisme » – est incontournable, au moins comme transition. Mais Simmel continue à se demander si les femmes sont bien aptes à la culture objective.

### **Du deux au « ni un ni deux »**

Sans revenir de manière détaillée à la thèse la plus évidente et la plus constante de Georg Simmel concernant la différence des sexes ou plus exactement la différence des femmes par rapport à la norme masculine, thèse que j'avais développée dans ma première lecture, je voudrais identifier ici les éléments de l'œuvre simmelienne qui viennent ouvrir une brèche dans cet « essentialisme » et cette « dissymétrie » des sexes, esquissant un autre modèle théorique et pratique de leur réalité et de leurs rapports.

Quand on parcourt l'œuvre de Simmel, on peut en effet s'étonner du caractère tranché et dogmatique qu'adopte sa pensée quand elle approche la question des sexes – d'ailleurs réduite à la question des femmes – alors qu'elle manifeste partout ailleurs une réelle complexité ainsi qu'un intérêt récurrent pour les motifs de l'entre-deux, de l'ambiguïté, des « passages » – ainsi qu'en atteste son élection intéressante de motifs transitoires tels que « le pont », « la porte », ou encore son attention à « la mobilité » dans l'œuvre d'art -. Son travail de sociologue se porte en effet souvent vers des objets inhabituels, qui sont des vecteurs de transition plutôt que des entités fixes, objets qui troublent les limites, faisant de l'entre-deux et non du deux le lieu du sens. C'est ce qui éclaire aussi l'attention qu'il porte à la mode, ou à la coquetterie.

Quand l'attention de Simmel se déplace vers ces objets, la dualité tranchée des catégories qui s'exprime dans l'analyse de la sexualité, et la priorité accordée à l'Un phallique – à l'objectivable – s'estompe ou mieux encore disparaît. La pensée ne procède plus par « ou bien, ou bien » mais par « et, et ». On peut même dire que l'intérêt de l'œuvre de Simmel – son originalité – se révèle dans l'éclairage et l'analyse de ces phénomènes intermédiaires ou transitoires, de ce qui n'est ni un ni deux et qui ne peut se définir en forme oppositionnelle. C'est alors, dans l'éclairage du mineur et non du majeur, que se révèle son originalité.

---

<sup>86</sup> id.p.373

<sup>87</sup> id.p.88

<sup>88</sup> id.p.II3

<sup>89</sup> id.p.II6.

Ce mode de fonctionnement dans l'élection de l'objet et dans son traitement manifeste dans la pratique scientifique de Simmel une dimension qui pourrait être qualifiée de « féminine » au sens que ce terme a pris à notre époque sous l'éclairage post-métaphysique ou post-moderne, là où est dépassée l'alternative de l'un et du deux, et où le régime des glissements et des intermédiaires se substitue au régime des oppositions. Dans ce contexte, il n'est pas étonnant que Simmel se livre à un éloge insistant de la mobilité dans les formes de création artistique et de culture qu'il privilégie comme les plus symptomatiques de son époque car « la mobilité de l'âme caractérise la modernité » affirme-t-il. Cette mobilité se manifeste selon lui chez des poètes ou des écrivains comme Goethe, Stefan Georg ou Rilke -en particulier à travers la figure de l'ange – chez un sculpteur comme Rodin, mais déjà aussi chez Michel-Ange. C'est à propos des sculptures de ce dernier que Simmel écrit : « Bien que ces êtres ne soient nullement asexués, le différentiel, l'unilatéral ou si l'on veut l'inachevé de la division des sexes – puisque c'est ensemble seulement qu'ils représentent l'humain -ne pénètre pas jusqu'au centre d'où jaillit pour eux comme pour toutes leurs relations le flot de la vie absolue »<sup>90</sup>. On est loin ici de « l'essentialisme » dualiste affirmé dans l'approche directe du problème des sexes.

Ainsi quand Simmel n'aborde pas frontalement la sexuation, ce qu'il accentue et qui fait l'intérêt durable de son analyse, c'est l'ambiguïté et le caractère transitoires des formes. Il lit alors la culture non pas dans ses monuments phalliques, excluant ou écrasant leur environnement, mais dans ses éléments de liaison et de glissement, non pas dans le deux mais dans l'entre-deux, non pas dans l'immobilité mais dans « la mobilité ».

C'est dans ce contexte qu'il reformule la question de la différence des sexes, à travers l'analyse de phénomènes comme la mode ou la coquetterie. La mode, phénomène social auquel les femmes sont encore plus sensibles que les hommes, offre selon lui l'avantage de permettre l'identification d'un individu à une communauté tout en manifestant son originalité. A travers la mode une femme atteste à la fois de son lien aux autres et de son être propre : « immersion dans le sillage social... et distinction », « tendance à l'individualisation » et « fusion dans la communauté » écrit Simmel, précisant que la mode « préserve la liberté individuelle ». Il ajoute cependant que « la femme émancipée manifeste son indifférence croissante à l'égard de la mode dont elle n'a plus besoin »<sup>91</sup>. La mode serait ainsi tout à la fois le substitut et une esquisse de l'émancipation.

On doit lire dans la même perspective la curieuse et intéressante analyse de la coquetterie qu'il développe et qui ramène l'attention sur la question des sexes puisque cette « coquetterie », initialement empruntée au comportement féminin, est perçue ici comme une forme de rapport à autrui et au monde, forme différente mais non moins significative ou efficace que la forme phallique jusqu'ici mise en lumière. C'est en effet dans le texte que Simmel consacre à la coquetterie que se dessine une définition du féminin qui est aux antipodes du caractère en quelque sorte déviant qu'il lui a attribué dans ses autres analyses. C'est là que le féminin cesse d'être une malheureuse particularité déçue de la masculinité pour devenir au contraire l'incarnation de l'être au monde humain. Le oui ou non se transforme en oui et non. « La coquetterie se trouve... comme un comportement tout à fait universel et formel et n'excluant de soi aucun contenu » écrit Simmel<sup>92</sup>, réhabilitant l'expression « être en coquetterie avec les

---

<sup>90</sup> *Philosophie de la modernité*, p.301

<sup>91</sup> id.p.138.

<sup>92</sup> id.p.228.

choses ». Et il précise bien : « la coquetterie n'est nullement un art de prostituée »<sup>93</sup>. Elle a plutôt rapport au geste artistique, tel qu'il est défini par Kant comme « finalité sans fin ».

« Portée universelle de la coquetterie » est d'ailleurs le titre d'une des sections de son texte, même s'il affirme ailleurs que « refuser et accorder c'est ce que les femmes savent faire à la perfection et elles seules »<sup>94</sup>. Le féminin ainsi redéfini incarne désormais l'ambiguïté de l'humain comme tel. Or ce que la coquetterie met structurellement en évidence selon Simmel, c'est l'indécidabilité permanente entre le oui et le non. Car le « oui ou non » se transforme très souvent en « oui et non », chaque affirmation ou chaque décision portant potentiellement en elle son autre. « L'usage de la langue fait que les êtres humains coquettent avec les points de vue religieux ou politiques, avec des choses d'importance comme avec des passe-temps... tous les attraits du Pour et du Contre en même temps, du Peut-être, de la réserve prolongée pour se décider, qui fait jouir par avance des deux côtés (exclusifs l'un de l'autre dans la réalisation), ne sont pas seulement propres à la coquetterie de la femme vis-à-vis de l'homme mais au contraire ils jouent en face de mille autres contenus. C'est la forme sous laquelle l'indécision de la vie est cristallisée en un comportement tout à fait positif et qui de cette nécessité ne fait certainement pas vertu mais agrément » énonce Simmel<sup>95</sup>. Et cela même s'il lui arrive d'affirmer aussi que « intérieurement la femme qui coquette est parfaitement décidée de l'un ou l'autre côté... elle est stable et déterminée en soi et pose une conduite entre elle et l'homme qui le déracine et le rend incertain »<sup>96</sup>, avançant ainsi une interprétation de la coquetterie où celle-ci n'est plus un état mais une stratégie.

Dans l'ouvrage qu'elle consacre au sociologue (et surtout à la question de l'art dans son œuvre) Lilyane Deroche-Gurcel<sup>97</sup> affirme très justement (sans toutefois faire jamais référence à la question des sexes pourtant difficilement contournable chez Simmel) que « la séduction que peuvent exercer l'aventure et la coquetterie tient en fait à la parade qu'elles opposent à l'empire du calcul... Si la mélancolie provient pour partie du dépit accompagnant la révélation que toutes les composantes de la vie sont soumises au calcul, l'aventure, la coquetterie, et dans une certaine proportion la mode, sont à comprendre comme les derniers pans de la vie résistant à cet arpentage généralisé<sup>98</sup> ».

Ainsi ces phénomènes apparemment futiles viennent-ils (dans cette perspective) réintroduire le ludique dans le fonctionnel, et marquer la résistance de l'être au monde humain à son seul « arraisonnement » (pour reprendre une expression de Heidegger), c'est-à-dire à l'univers du calculable.

### **Du pas encore à l'encore**

Dès lors l'indifférenciation affirmée du féminin change de sens. Et Simmel le formule explicitement. « En face des femmes, on a souvent le sentiment d'une certaine absence de potentialités qui ne sont justement pas réalisées dans l'actualité » mais « il est injuste de voir dans cette indifférenciation simplement un manque, une position retardataire ; c'est plutôt la manière d'être tout à fait positive, constituant un idéal propre, de la femme, qui est aussi justifiée que la « différenciation » de l'homme »<sup>99</sup>.

---

<sup>93</sup> id.p.164.

<sup>94</sup> Id p. 107.

<sup>95</sup> id. p.228.

<sup>96</sup> id. p.158.

<sup>97</sup> Lilyane Deroche-Gurcel, *Simmel et la modernité*, Paris, PUF, 1997.

<sup>98</sup> id. p.244.

<sup>99</sup> *Philosophie de la modernité*, p. 164.

Ici le féminin n'est pas, n'est plus, un état larvé de l'humain identifié au masculin mais une autre de ses formes, ou même, plus précisément, une résistance ou un état alternatif à la chute de celui-ci dans la dimension du calculable que manifeste la société moderne. Simmel définit cette posture « féminine » comme un « pas encore » mais un « pas encore » qui constitue une résistance et non une faiblesse (Lacan n'hésitera pas quant à lui à la définir comme un « Encore » : non plus une résistance au phallique mais un « en plus » de celui-ci).

Cette réhabilitation de ce qu'on peut nommer le féminin, comme « indécidabilité » (ce dernier terme est bien évidemment de Derrida, non de Simmel) trouve son inscription dans la figure de l'Ange : « L'ange est le sens que la vie a en elle-même et en même temps la norme qu'elle a au-dessus d'elle ». Dès lors, si, comme le soutient Simmel « la vie ne peut se manifester que dans des formes »...« on ne peut jamais remplacer la forme en général par la vie elle-même »<sup>100</sup>. L'indécidabilité est elle-même une forme.

L'introduction de ce paradigme vient interroger le dualisme oppositionnel qui a servi de grille de lecture dans l'abord direct de la question des sexes. Commentant les sculptures de Michel-Ange Simmel écrit : « Bien que ces êtres ne soient nullement asexués, l'unilatéral ou si l'on veut l'inachevé de la division des sexes puisque c'est ensemble seulement qu'ils représentent l'humain – ne pénètre pas jusqu'à ce centre d'où jaillit pour eux comme pour toutes leurs relations le flot de la vie absolue ». On est assez loin ici de la dissociation conflictuelle accentuée dans d'autres écrits, même si ce qui apparaît immédiatement comme dissociation n'est en réalité qu'une des formes élémentaires de socialisation ainsi que le souligne Simmel.

### **Les ambiguïtés de la vie**

La pensée de Simmel s'apparente ainsi aux philosophies de la vie, c'est-à-dire du mouvement, plutôt qu'aux philosophies de la substance. Sans tomber cependant dans le vitalisme, ainsi que le signale Heidegger dans la note de *Sein und Zeit* qu'il lui consacre<sup>101</sup>. Car la vie est ici non pas plénitude mais division d'avec elle-même, entre vie et mort, entre fluidité et conflit. Y aurait-il une secrète généalogie entre les philosophies de la vie du début du XX<sup>ème</sup> siècle et les théories récentes de « l'indécidabilité » ? La question mérite d'être posée. Car s'il n'y a pas de vie sans forme, la forme n'est cependant pas nécessairement fixe.

La note de Heidegger permet par ailleurs de suivre un peu artificiellement mais non sans quelque justification le fil qui avait été tiré accidentellement entre Arendt et Simmel au cours de mes recherches<sup>102</sup>. La notion de vie est en effet constamment présente dans l'œuvre arendtienne, jusque dans ses titres et ses intertitres : *La vie de l'esprit* est le titre de son dernier ouvrage laissé inachevé, *vita activa*, *vita contemplativa* sont les titres de sections de *The human condition*, vie qui n'est jamais appréhendée cependant dans sa généralité mais comme « vie de quelqu'un », la question de la sexuation du quelqu'un n'étant pas théorisée (même si elle apparaît dans les marges de l'œuvre). Mais l'introduction de la naissance comme concept central de la réflexion arendtienne, naissance pensée à la fois comme continuité et comme commencement radical-*initium*, initiative-renouvelle et complexifie dans son oeuvre la notion de vie, partout présente .

---

<sup>100</sup> id.p.404.

<sup>101</sup> « Récemment G.Simmel a, lui aussi, expressément incorporé le phénomène de la mort dans la détermination de la « vie », sans faire, il est vrai, de séparation claire entre la problématique ontique de la biologie et la problématique ontologique existentielle », M. Heidegger, *Etre et temps*, trad.F.Vezin, Paris, Gallimard, 1986, p. 303.

<sup>102</sup> C'est en effet en visitant la bibliothèque de Hannah Arendt conservée par la Bard University (USA) et en me rendant sur sa tombe voisine que j'avais été alertée par Suzanne Vromen sur l'intérêt de l'œuvre de Simmel.

## De la dualité à l'indécidabilité

On ne peut qu'être sensible à la différence de tonalité des deux registres dans lesquels la question du genre ou des sexes est abordée par Simmel : le registre direct où s'affirme une conception duelle et hiérarchique des sexes et le registre indirect, pris dans une approche plus générale des phénomènes culturels, où la dualité s'estompe et où le féminin – la coquetterie du « oui et non » – devient la modalité majeure de l'humain. Comme si quand le sociologue affronte la question des sexes dans la réalité brûlante de son temps, là où il est directement interpellé et impliqué, il ne pouvait riposter que d'une manière auto-défensive, plus ou moins rhabillée de scientificité, tandis que quand il se porte spéculativement vers le champ entier du réel, il était capable de l'appréhender sereinement, à nouveaux frais, voire en innovant. On remarquera cependant que le « féminin », sous la forme de la « mobilité » qui se manifeste dans l'art ne prend appui pour lui que sur des œuvres d'hommes, tandis que cette même mobilité dans la vie s'incarne dans la figure féminine de la coquetterie. Il y a décidément encore mobilité et mobilité.

Il peut en tout cas être éclairant de mettre les analyses de la coquetterie – entendue comme structure du oui *et* non – excédant le oui *ou* non de l'opposition – en relation avec le concept d'indécidabilité ou de différence (avec un a, mouvement de différer) – identifié au féminin –, qu'un penseur contemporain comme Jacques Derrida inscrira plus tard au cœur de sa pensée<sup>103</sup>. Il est vrai que dans l'un et l'autre cas ce renversement philosophique n'est pas pour autant une récusation de la « domination masculine » mais plutôt une assimilation par le masculin de ce qui était jusque là qualifié de féminin et qui, d'être positif, devient partageable.

La coquetterie définie comme structure du « oui et non » désigne l'instabilité constitutive de l'être au monde, en-deçà ou au-delà de son inscription duelle. Elle peut aussi dériver du côté du semblant ou de la parade, voire de la mascarade : le phallus est une grande coquette. Il faut à peine forcer pour affirmer que, ludique, elle joue et se joue alors de l'un et l'autre et du ni l'un ni l'autre, confinant potentiellement dans le *queer*. C'est du moins ainsi qu'on pourrait la traduire en langue contemporaine, même si Georg Simmel devait se retourner dans sa tombe, lui qui a pourtant écrit « avoir et ne pas avoir à la fois »<sup>104</sup>. Car s'il précise à propos de la coquetterie : « Refuser et accorder, c'est ce que les femmes savent faire à la perfection » ajoutant « et elles seules », il affirme ailleurs « Nombreux sont les modes universels de comportement humain qui possèdent dans la relation entre les sexes leur modèle normatif. Si l'on regarde en effet les attitudes que l'être humain prend vis-à-vis des choses et vis-à-vis d'autrui, la coquetterie se présente parmi elles comme un comportement général, pouvant prendre n'importe quel contenu. Le oui ou le non qui nous incombe quand nous sommes en face de décisions graves ou banales... devient d'innombrables fois oui et non, ou bien une alternance des deux, ressemblant fort à une concomitance car derrière chaque décision respective se profile l'autre, en tant que possibilité ou tentation... dans ce jeu l'âme a trouvé la forme adéquate de son comportement devant d'innombrables choses<sup>105</sup> ».

On voit donc qu'un même penseur, peut, en des points différents de son œuvre, donner d'une question – une question brûlante il est vrai – deux (ou plusieurs) versions à la fois distinctes et confondues. Une analyse plus précise de la chronologie et des éléments conjoncturels

---

<sup>103</sup> La notion d'indécidabilité traverse toute l'œuvre de J. Derrida. On trouvera plus précisément sa confrontation à la question des femmes dans *Chorégraphies*, et *Voice II*, chapitres de *Points de Suspension*, Paris, Galilée, 1992.

<sup>104</sup> *Philosophie de la modernité*, p.166.

<sup>105</sup> *Philosophie de l'amour*, Paris, Rivages poche, 1988, p. 107.

éclairant les variations de ses positions, analyse que je n'ai pu mener dans les limites de cet article, serait nécessaire. On constate cependant que chaque fois qu'il revient frontalement à la question des sexes, Simmel retrouve ses vieux démons dualistes, et a tendance à s'incliner devant la fatalité ou plus exactement devant l'état de fait, traduit en fatalité. Ainsi dans son testament philosophique tiré d'un journal posthume affirme-t-il encore « Le tragique des destins féminins est, en règle générale, que la relation de dépendance qui les détruit est installée dans le fondement de leur essence »<sup>106</sup>. Sans « pont » ni « porte » de sortie apparemment. Si ce n'est celle de la coquetterie qui connaît heureusement dans « l'indécidabilité » sa traduction la plus noble, permettant à l'analyse du genre chez Simmel de « finir en beauté », en compagnie des penseurs de la fin du XX<sup>ème</sup> siècle : Simmel précédant Deleuze ou Derrida, dans l'arbre généalogique de Judith Butler. Le double et le trouble selon Georg.

*De la culture féminine ou les chances offertes par la modernité.  
A propos de la controverse entre Georg Simmel et Marianne Weber*

**Katja Eckardt**

Marianne Weber et Georg Simmel sont l'un comme l'autre quelque peu méconnus de l'histoire de la sociologie<sup>107</sup>. Georg Simmel, né en 1858, n'est pas parvenu tout comme Marianne Weber, née elle en 1870, à trouver une place dans le sérail universitaire allemand. L'accès fut refusé à Marianne Weber parce qu'elle était femme. Georg Simmel quant à lui était d'origine juive, comme l'aimaient à le souligner les antisémites. Tous deux sont ainsi restés aux marges d'une société qui était bouleversée par les transformations dynamiques liées à la modernité. La sociologie est justement un enfant de cette période et cherche à analyser ces processus de transformation en mettant en place une méthodologie scientifique et, ce faisant, en mettant en question l'ordre établi. La différenciation sociale, l'individualisation et la socialisation<sup>107</sup>, liées par diverses réactions réciproques, sont les concepts centraux de la sociologie de Georg Simmel. Ce dernier en montre l'importance décisive pour la culture moderne en prenant pour exemple la « question féminine » (*Frauenfrage*). La *Frauenfrage* est synonyme d'érosion de l'ordre traditionnel. Perçue par de nombreux contemporains, elle est aussi synonyme d'un besoin collectif de développer une culture nouvelle, si possible intégrée, dans ou hors de la modernité, dont la dynamique propre, pousse de l'avant les processus de rationalisation, d'individualisation et de différenciation.

Ce n'est donc pas de manière fortuite que l'essai de Simmel « culture féminine » paraît alors dans la revue *Logos*, à laquelle étaient liés des noms tels que Ernst Troeltsch, Heinrich Rickert et Max Weber. Cette revue voulait approcher les « nouveaux courants de cette culture » avec une perspective philosophique et contribuer ainsi à l'émergence d'une nouvelle culture<sup>108</sup>. La proposition de Simmel se fonde sur ses convictions critiques à l'encontre de la culture auxquelles commençaient à le mener également ses analyses sociologiques. Sa critique de la culture y est à cette époque encore en germe, comme nous le montrerons plus tard. Suivant les thèses de la différenciation sociale et du travail fondées sur des concepts dichotomiques tels qu'unité et dynamique, intégration et différenciation, forme et contenu ou encore conflit et harmonie<sup>109</sup>, il développe un modèle de « culture féminine », qui se trouve être, de manière suspecte, très proche du modèle ancien de socialisation sexuée.

Pour Marianne Weber, dont la réponse « La femme et la culture objective » paraît peu de temps après dans la revue *Logos*, le conflit qu'engendre la culture moderne ne se résout pas dans le maintien de la ségrégation des sexes. Ce n'est que par l'intégration des femmes dans la collectivité, telle est la thèse qu'elle défend, qu'on parviendra à créer une collectivité (*Gemeinwesen*) intégrée alors même que nombre de contemporains perçoivent cette collectivité comme anémique et trop complexe (*unübersichtlich*). Mais avant d'en arriver à ce point, nous allons tout d'abord présenter l'essai sociologique de Simmel parce qu'il nous paraît fondateur de la critique qu'il formulera plus tard à l'encontre de la culture et les réflexions sur la « culture féminine » qui naissent aussi de ce travail. Nous présenterons ensuite la critique acérée de Marianne Weber ainsi que le modèle de socialisation féminine

---

\* La traduction de ce texte a été assurée par Michèle Dupré.

<sup>107</sup> *Vergesellschaftung* a été traduit par commodité par socialisation. Parfois, il a été préféré le terme « association » pour rendre « entrée en relation sociale ».

<sup>108</sup> Kramme, Rüdiger: "Philosophische Kultur als Programm. Die Konstituierungsphase des Logos". In: Treiber, Hubert, Sauerland, Karol (Ed.): *Heidelberg im Schnittpunkt intellektuelle Kreise*. Opladen, 1995, p. 119-128, p. 114.

<sup>109</sup> Cf. Bevers, Antonius M.: *Die Dynamik der Formen bei Georg Simmel*. Berlin, 1988, p. 23 et suiv.

moderne qu'elle a développé. La troisième et dernière partie sera consacrée à une discussion des deux modèles en les confrontant à des interrogations actuelles.

## **Georg Simmel: sociologie, critique de la culture et « culture féminine »**

### *La modernité, un champ de tension*

Au tournant du siècle, l'irruption tardive d'un monde moderne signifie pour l'empire allemand des processus de transformation dynamiques qui ont eu pour effet économique la transformation d'un état rural en un état industriel. Dans la sphère politique, cela prend la forme d'une tentative de création d'une nation et des efforts pour aller vers plus de démocratie (aussitôt remis en cause par la monarchie). A cela s'ajoute le maintien d'une pluralité culturelle à laquelle se confronte une question sociale mais aussi une question féminine dont, non sans contradictions, la bourgeoisie prend conscience<sup>110</sup> Vom Bruch, Graf et Hübinger décrivent ce que ressentent leurs contemporains comme suit : « Il était impossible de savoir si le processus de démocratisation en cours allait aboutir à une monarchie constitutionnelle ou à une démocratie parlementaire. Nous ne savions pas non plus si la société devait restée sous l'autorité de l'Etat patriarcal et ou si elle devait être soumise aux impératifs de 'l'industrialisme', les débats portaient aussi sur la question des enjeux de culture dont on se demandait s'ils devaient être définis au sein de l'Etat ou si on pouvait laisser libre cours à de nouvelles formes sécularisées de vie et de pensée. [...] La bourgeoisie souhaitait voir naître une société forte d'enjeux de culture, c'est à dire de modèle interprétatifs, de valeurs et de règles de comportement cohésifs, et dont on pourrait se saisir dans des situations où des décisions d'importance seraient nécessaires »<sup>111</sup>.

La revendication d'émancipation, de participation, et de formation à l'individualité et donc par conséquence de droit à l'autodétermination avant, dans et après le mariage, dans la mesure où il est conclu, vient ébranler la construction fragile de la société allemande du tournant du siècle. Les modèles traditionnels et la socialisation univoque et cohésive sont remis en question. Les revendications portées par le mouvement des femmes pour une reconnaissance sans limite de leur individualité (ce qui inclut nécessairement l'autodétermination) mettent en jeu la différenciation fonctionnelle de la société en sphères du privé et du public déterminées par le sexe.

### *La sociologie comme nouvelle méthode des sciences de la culture*

A l'aide de la sociologie qui s'impose comme une nouvelle science, et qui, chez Simmel, porte plutôt sur le niveau microsociologique et sur la théorie de l'action que sur les théories structurelles, les contemporains comprennent que ce n'est ni l'ordre divin ni celui de l'Etat présenté comme son reflet fidèle qui guide l'individu vers une position sociale déterminée. Ce sont bien plutôt selon Simmel les nombreuses interactions sociales qui contribuent à la mise en forme de la société et donc des structures sociales.

La sociologie, selon Simmel, ne revendique d'ailleurs aucun champ particulier parmi les sciences sociales déjà existantes, car : « Il est encore un facteur particulier pour la sociologie. Elle est une science éclectique, dans la mesure où les matériaux produits par les autres sciences constituent son matériau de travail. Elle traite les résultats de la recherche historique,

---

<sup>110</sup> Cf. Habermas, Jürgen: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Frankfurt a.M., 1990.

<sup>111</sup> Bruch, Rüdiger vom / Graf, Friedrich Wilhelm / Hübinger, Gangolf: *Kulturbegriff, Kulturkritik und Kulturwissenschaften um 1900*. In: dies. (Ed.): *Kultur und Kulturwissenschaften um 1900*. Wiesbaden, 1989, p. 14.



de l'anthropologie, de la statistique, de la psychologie comme des produits intermédiaires ; elle ne se tourne pas vers des matériaux primaires que d'autres sciences aiment à travailler, mais elle est en quelque sorte une science de seconde main qui fait de nouvelles synthèses à partir de ce que d'aucuns considèrent déjà comme des synthèses »<sup>112</sup>.

La science conçue comme nouvelle méthode cherche par une abstraction plus grande à isoler le champ du social. Mais dans la complexité d'une société dynamique, il est bien difficile de mettre à jour des lois causales simples. On cherchera plutôt à mettre en évidence des liens de causalité probables ce qui en fin de compte tient à la dimension plurielle des actions humaines qui constituent en somme les formes de socialisation.

Que la perspective de l'observateur ait un rôle central quant à la pertinence des résultats scientifiques est évident. La question de la vérité et de la réalité s'en trouve ainsi relativisée. Si l'on suit les théories de la proximité, alors l'exigence de validité ne peut être revendiquée que pour un segment défini de la réalité sociale. Ainsi une interprétation de la réalité et a fortiori d'un segment spécifique de la réalité sociale dépend toujours de ce qu'est la réalité pour les acteurs agissant dans le champ observé, il est impossible d'atteindre à la vérité absolue à propos des liens sociaux.

Simmel s'interroge donc plutôt sur les conditions de base qui doivent être données pour que le social puisse se développer. Il constate tout d'abord. « Et ainsi, pour la science, il ne s'agit pas de commencer par le concept de société, de la définition de laquelle les relations et réactions réciproques des parties résulteraient. Ce sont les relations et réactions réciproques des parties qui doivent être constatées, la société n'étant que le nom de la somme de ces réactions réciproques, ce terme ne peut être utilisé que dans la mesure où réactions et relations réciproques ont été constatées »<sup>113</sup>.

Ces interactions, au niveau le plus bas des interactions entre individus, présupposent un savoir social, dont Simmel distingue plusieurs catégories :

- compréhension des motivations de l'autre
- compréhension du contenu objectif
- compréhension des relations dans lesquelles s'inscrit l'interaction – donc compréhension du cadre d'action.

La personnalité totale est d'une abstraction plus au moins grande selon la catégorie de compréhension mise en œuvre, mais la compréhension complète de ce qui se joue semble exclue. Car, selon Simmel : « Nous avons une vision de l'autre par trop générale. Peut-être parce qu'il ne nous est pas donné de nous représenter totalement une individualité déviante par rapport à la nôtre. »<sup>114</sup> De ce point qui sera formulé plus tard dans la critique de la culture, il ressort que l'individu n'est pas seulement parti intégrante de la société, mais quelque chose qui va bien au-delà de cela. Cette individualité conditionne le fait « que chaque individu se voit attribué par sa qualité propre une place déterminée au sein de son milieu social, que cette place qui lui appartient en propre fait réellement partie d'un tout social – c'est la condition préalable qui permet à l'individu de vivre sa vie sociale et que l'on peut désigner comme la valeur générale de l'individualité »<sup>115</sup>.

---

<sup>112</sup> Simmel, Georg: « Über soziale Differenzierung ». Georg Simmel *Gesamtausgabe* (Ed. Otthein Rammstedt), Vol.2, Frankfurt a.M., 1989, p.109-295, p. 116.

<sup>113</sup> Simmel, Georg: « Über soziale Differenzierung ». a.a.O., p. 131.

<sup>114</sup> Cf. Simmel, Georg: *Soziologie. Untersuchung über die Formen der Vergesellschaftung*. Georg Simmel *Gesamtausgabe* Vol.11 (Ed.: Otthein Rammstedt), Frankfurt a.M., 1992, p. 47.

<sup>115</sup> ebd., p. 57.

Ainsi la différenciation sociale, l'individualisation et l'intégration dans la société dépendent mutuellement les uns des autres et sont a fortiori intriquées par diverses réactions réciproques. Car de ces réactions réciproques, donc des interactions quotidiennes entre les individus se développent les formes d'intégration dans la société, donc les structures sociales qui rétro agissent elles-mêmes sur la forme et le contenu de l'interaction, qui sont donc fondamentalement dynamiques et expliquent ainsi l'évolution sociale<sup>116</sup>.

### *Critique de la culture et culture féminine comme contrepoint*

Cette figure de contrepoint apparaît nettement si l'on examine la critique de la culture formulée plus tardivement et les réflexions qui en découlent sur la « culture féminine ». Tout d'abord, Simmel définit la culture comme « la voie qui conduit une unité fermée sur soi par l'expérience de la pluralité vers une unité plurielle »<sup>117</sup>. La culture, et ici Simmel poursuit un idéal élevé, doit être considéré de manière différenciée. D'une part comme culture objective hors de l'individu et d'autre part comme culture subjective entendue comme ce qu'un homme « incorpore comme capital culturel »<sup>118</sup>. L'art de l'individu dans sa confrontation à son environnement social et matériel consiste à réaliser ainsi une confrontation avec la culture objective de telle manière que le stade de l'unité plurielle puisse être atteint de sorte que l'homme cultivé puisse à la fois prendre part à la culture objective et vivre une culture subjective, c'est-à-dire, « développer la dualité de toute personnalité de manière aussi complexe que possible »<sup>119</sup>.

Avec l'irruption de la modernité, telle est la thèse de Simmel, se développe toutefois à cause d'une dynamique qui lui est propre une autonomisation du champ de la « culture objective ». Les individus sont face à un grand nombre d'objets, d'artefacts et d'institutions et sont ainsi dans l'impossibilité d'appréhender cette nouvelle complexité (*neue Unübersichtlichkeit*). C'est pourquoi l'homme moderne, même celui qui dispose du maximum de connaissances et celui qui réfléchit le plus a « le sentiment d'être écrasé par les éléments extérieurs avec lesquels la vie moderne nous entoure ». Ceci « n'est pas seulement la conséquence, mais aussi la cause du fait qu'ils sont en dehors de nous comme des objets autonomes »<sup>120</sup>.

L'homme moderne ne parvient alors à survivre qu'en développant des stratégies adaptées qui, selon Simmel, sont de plus en plus proches du monde des objets et de leur caractère rationnel, et ne sont plus engagées par l'unité de la personnalité. Mais comme cette évolution se produit essentiellement dans la sphère publique, car là est le lieu de son émergence, c'est la moitié masculine de l'humanité qui est principalement touchée par cette évolution. Car les hommes (*Männer*), selon Simmel, ont créé le monde de la culture objective, mais sont confrontés au même problème que l'apprenti sorcier de Goethe<sup>121</sup>.

Le conflit engendré par la « culture moderne » est ainsi ancré dans la modernité et ne trouvera pas de solution en elle, ni au travers de possibilités qu'elle offrirait pour le dépasser. La solution du dilemme entre le besoin d'individualité et de participation à différents domaines et

---

<sup>116</sup> Cf. Simmel, Georg: « Über soziale Differenzierung », a.a.O., p. 129 et suiv.

<sup>117</sup> Cf. Simmel, Georg: « Der concept und die Tragödie der Kultur ». In: Ders.: *Philosophische Kultur. Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne*. Berlin, 1983, p. 183-207, p. 185.

<sup>118</sup> Cf. Bourdieu, Pierre: *Ökonomisches Kapital, Soziales Kapital, Kulturelles Kapital*. In: Kreckel, Reinhard (Ed.): *Soziale Ungleichheiten*. (Sonderband 2 Soziale Welt). Göttingen, 1983, p. 183.198.

<sup>119</sup> Cf. Menzer, Ursula: *Subjektive und objektive Kultur. Georg Simmels Philosophie der Geschlechter vor dem Hintergrund seines Kulturbegriffs*. Pfaffenweiler, 1992, p. 51.

<sup>120</sup> Cf. Simmel, Georg: « Persönliche und Sachliche Kultur ». a.a.O., p. 573 et suiv.

<sup>121</sup> NdT : l'apprenti sorcier (*Der Zauberlehrling*) est un poème de Goethe reprenant la thématique bien connue de l'apprenti transgressant les règles et ne parvenant plus à être maître de la situation qu'il a lui-même provoquée.

la fragmentation qui en résulte, c'est à dire entre le besoin d'unité et de complétude et une dynamique qui s'accélère ou, comme Simmel le formule autrement, entre l'externe et l'interne, entre culture subjective et culture objective, n'est pas présente dans le principe masculin, mais ne peut être atteinte non plus par une participation égalitaire des femmes à la culture objective, au sein de la sphère publique. Car cela impliquerait – en vertu de la dynamique propre de la culture moderne – la destruction de la particularité des femmes plus que cela ne les mettrait en valeur dans la sphère publique.

Si les femmes veulent participer, tel est le cercle vicieux, ce n'est qu'au prix d'une assimilation à la masculinité. Ce faisant, elles perdent l'unité originelle de l'âme, une qualité plus proche de leur être et de leur vie subjectifs<sup>122</sup>. Cette féminité particulière (et il paraît important d'indiquer qu'ici et ce de manière consciente le féminin est présenté comme « le particulier » et le « masculin » comme le général) doit être protégée selon Simmel – afin que puisse être établie une culture féminine liée aux origines. Car, voilà qui a de quoi étonner dans les essais de Simmel sur la « question féminine », il fait l'analyse d'une différence entre les sexes qu'il fonde tout d'abord sociologiquement via leur positionnement dans différents champs sociaux et d'un degré différent de différenciation sociale (et donc de différenciation entre les deux sexes) pour ensuite la fonder biologiquement en se référant aux travaux de Spencer<sup>123</sup>.

Les femmes sont donc selon Simmel concentrées pour deux raisons autour d'un point d'unité, d'une part parce que leur être biologique, leur capacité à enfanter et à nourrir leur enfant (ce qui implique en même temps le souci pour l'autre) oblige à un moindre degré de différenciation des rôles, et d'autre part parce que les femmes à cause justement de ce rôle dominant participent moins à la vie publique et ont donc de ce fait une moindre différenciation. Pour Simmel cependant, l'important est moins avec son analyse de produire un changement des structures sociales réelles mais de provoquer un changement de valeurs. Car, voilà la thèse que défend Simmel dans l'article « Du relatif et de l'absolu dans la question des sexes ». La valorisation négative du « principe féminin », qui résulte de l'enfermement des femmes au foyer, ce « manque de différenciation » doit subir une inversion de sens, car elle signifie une plus grande unité morale et une valeur absolue, donc il s'agit de prendre conscience du fait que la sphère publique ne doit pas détruire cette plus grande unité des femmes à cause d'exigences qui ne correspondent en rien à la nature (*Geschlechtswesen*) des femmes<sup>124</sup>.

Ainsi la division sexuée du travail se révèle être socialement fonctionnelle si l'on suit les principes connus de la société bourgeoise et, au delà de cela, elle peut être considérée comme le positionnement qui correspond le mieux à l'être profond de la femme. Si l'on supprimait cette division du travail, les femmes s'en verraient désavantagées non pas seulement en tant que femmes participant individuellement à la sphère publique, mais en tant que groupe. Car selon Simmel, il est évident « que certaines se voient élevées bien au dessus de leur niveau actuel eu égard à leur formation et à leur activité tandis que d'autres se voient de manière encore plus exclusive abaissées à être des mères et des cuisinières. Les défenseurs de l'émancipation, qui voudraient libérer les femmes de cet enfermement dans le tricot et la cuisine, ne pensent généralement pas au fait que, étant donné que les fonctions ci-dessus désignées ne peuvent ni être totalement supprimées, ni être enlevées aux femmes pour de très

---

<sup>122</sup> Cf. Simmel, Georg: « Zur Psychologie der Frauen ». In: ders.: *Schriften zur Philosophie und Soziologie der Geschlechter* (Ed.: Heinz-Jürgen Dahme / Christian Köhnke). Frankfurt a.M., 1985, p. 27-29, p. 28.

<sup>123</sup> Cf. Simmel, Georg: « Zur Psychologie der Frauen ». a.a.O., p. 28.

<sup>124</sup> Cf. Simmel, Georg: « Das Relative und das Absolute im Geschlechter-Problem ». In: ders.: *Schriften zur Philosophie und soziologie der Geschlechter* (Ed.: Heinz-Jürgen Dahme / Christian Köhnke). Frankfurt a.M., 1985, p. 200-223, p. 211.

bonnes raisons, il s'ensuivrait une libération d'un certain nombre d'entre elles qui pourraient ainsi se tourner vers des métiers intellectuels et plus élevés, mais au prix d'un enfermement plus étroit et plus spécialisé dans ces fonctions pour les autres femmes »<sup>125</sup>.

Une réorganisation de la division du travail sexuée ne peut être envisagée selon Simmel, Car le souci exclusif de l'autre, même s'il est partiellement dénoncé comme «'enfermement' incombe selon Simmel d'abord aux femmes dont l'unité est forte. Simmel envisage certes la perte de fonction due aux travaux ménagers et le fait que la femme dans le mariage vit plus comme une personne financièrement entretenue que comme une personne vivant de son propre travail, cependant la construction de la différenciation sexuée, en lien avec une idéalisation de la féminité (dans laquelle il voit le « dernier bastion d'humanité pure »), lui semble plus importante qu'un nouveau positionnement des sexes, comme il ressort clairement du passage suivant. « Toute la profondeur et la beauté de l'être féminin, qui le fait apparaître face à l'esprit masculin comme l'élément sauveur et réconciliateur, se fonde dans cette unité, ces liens organiques entre les divers éléments de la personnalité, avec toutes les expressions de cette unité et de cette indivisibilité du moi qui ne connaît qu'un tout ou rien »<sup>126</sup>.

En fin de compte, dans la pensée de Georg Simmel, la relation entre les sexes reste inchangée, elle est seulement étendue à quelques domaines de la « culture objective » tels que les mathématiques, l'histoire ou la médecine, qui sont soit suffisamment abstraites pour ne pas être liés à des propriétés particulières des caractères et des sexes, ou dont les champs particuliers sont encore méconnus ou insuffisamment développés (histoire des femmes, gynécologie)<sup>127</sup>. Car « Malgré les nombreuses similitudes sur des points fondamentaux, techniques et matériels, il demeure toujours une menace de réduction des différences morales entre des hommes et les femmes, et ce faisant un affaiblissement d'un des charmes les plus profonds et les plus indispensables de la vie. Ce danger ne peut être évité qu'à la condition d'être extraordinairement sensible aux différences »<sup>128</sup>.

Et suivant cette ligne de pensée, Simmel en vient à trouver un domaine particulier au sein duquel la « culture féminine » peut se développer. « Il a existé et il existe encore un métier particulier de l'importance culturelle la plus haute et totalement autochtone dans la culture féminine : les travaux ménagers. La conduite de la maison avec toute l'importance pour la vie dans sa totalité est la grande production culturelle de la femme, la maison porte sa marque, là ses capacités particulières, ses intérêts, sa manière de sentir et son intellectualité, tout le rythme de son être y ont pris forme par elle »<sup>129</sup>.

La culture féminine n'est donc rien d'autre que le *statu quo*, élargi à quelques domaines tel que les mathématiques par exemple, qui sont suffisamment abstraits pour ne pas pouvoir être affectés à un principe féminin ou à un principe masculin. L'intention est claire : grâce à cette inversion de sens précédée d'une analyse sociologique, qui, imprégnée d'un fort pessimisme culturel, renvoie les femmes à une fonction supplétive, on peut, tel est tout au moins l'espoir, arrêter l'érosion de la société bourgeoise, et notamment celle du monde des hommes. Une constante, celle de la relation hiérarchique des sexes, se trouve ainsi confortée même si elle se trouve idéologiquement élevée par l'affirmation et la valorisation de « l'absolu de la femme ». Les hommes en tant que créateurs et créatures de la culture moderne ne se départissent pas de la « ménagère vaillante » et ainsi de la mise en forme d'un lieu privé, libéré des soucis du

---

<sup>125</sup> Simmel, Georg: « Zur Psychologie der Frauen ». a.a.O., p. 46.

<sup>126</sup> Simmel, Georg: « Weibliche Kultur ». In: ders.: *Schriften zur Philosophie und Soziologie der Geschlechter* (Ed.: Heinz-Jürgen Dahme / Christian Köhnke). Frankfurt a.M., 1985, p. 159-176, p. 162.

<sup>127</sup> Ders., « Weibliche Kultur », a.a.O., p. 163.

<sup>128</sup> Ders., « Weibliche Kultur ». a.a.O., p. 172.

<sup>129</sup> Ders., « Weibliche Kultur ». a.a.O., p. 170.

travail ; la reproduction, en particulier de la force de travail masculine, se trouve ainsi garantie.

## **Marianne Weber : utiliser les chances de la modernité**

### *Science de la culture avec une perspective féminine*

La « culture féminine » est traitée par Simmel de ‘manière wilhelminienne’<sup>130</sup>, malgré un détour par un diagnostic somme toute moderne, c’est à dire par le maintien d’un *statu quo*, qu’ennoblit toutefois le concept de culture. Marianne Weber oppose à ce modèle son modèle d’as-sociation (*Vergesellschaftung*) féminine et de développement culturel qui va bien au delà du modèle visé par Simmel. Le cadre social et scientifique de cette réplique et le traitement nouveau de la relation entre les sexes voulu par Marianne Weber est constitué d’une part par le mouvement des femmes, au sein duquel elle s’engage dans la section Formation et Etudes, et son origine sociale d’autre part. Marianne Weber, née en 1870, n’avait certes pas acquis de prime abord des diplômes universitaires, mais le titre de docteur lui a été accordé en 1924 par l’Université de Heidelberg pour des travaux scientifiques qui lui sont propres, par exemple dans le « domaine des recherches sur le droit du mariage », et pas seulement pour la rédaction et l’édition posthumes des œuvres de Max Weber<sup>131</sup>.

L’intérêt scientifique de Marianne Weber est tourné vers les espaces d’action qui se développent dans l’ère moderne par la différenciation sociale et l’individualisation et qu’elle cherche à utiliser et à développer de manière conséquente avec des visées clairement émancipatrices. Ainsi lui importe, comme le souligne Gilcher-Holtey, « la discipline des forces et des sentiments du sexe féminin. Ils doivent être ‘tendus’ et dirigés vers des activités et des objets dans des sphères supra individuelles et externes au foyer »<sup>132</sup>.

Ainsi dans le modèle d’émancipation qu’elle développe et qu’on pourrait décrire en allant vite par la formule « transformation par la participation », la création d’un collectif (*Gemeinwesen*) intégré dépend de l’intégration des femmes *dans* ce collectif. Car point n’est besoin de « femmes d’exception », ni d’un « temple extérieur à la société pour des prêtresses de l’activité ménagère »<sup>133</sup>. Cependant, Marianne Weber n’appartient pas au « parti radical pour l’émancipation » que Simmel apostrophe de manière si négative ; elle débat plutôt de la question du degré et de la valeur de la différence sexuée et cherche à élucider comment sur cette base pourrait être créée une collectivité intégrée via des normes culturelles autour desquelles pourrait s’établir un « consensus »<sup>134</sup>. Que les femmes soient confrontées comme êtres culturels à la culture objective dès qu’elles se détachent du cercle du naturel<sup>135</sup>, correspond pour Marianne Weber d’une part à la logique du concept de culture (elle rejette ainsi la conception de Simmel de « culture féminine » parce qu’elle est en elle-même contradictoire), d’autre part à l’élargissement souhaitable des cadres d’action féminins.

<sup>130</sup> Cf. Coser, Lewis, A.: « Georg Simmels vernachlässigter Beitrag zur soziologie der Frau ». In: Rammstedt, Otthein / Dahme, Heinz-Jürgen (Ed.): *Georg Simmel und die Moderne*. Frankfurt a.M., 1984, p. 80-90.

<sup>131</sup> Wobbe, Theresa: « Marianne Weber: Ein anderes Labor der Moderne ». In: Honegger, Claudia/ Wobbe, Theresa (Ed.): *Frauen in der Soziologie*. München, 1998, p. 153-174, p. 154.

<sup>132</sup> Gilcher-Holtey, Ingrid: « Modelle ‚moderner‘ Weiblichkeit ». In: Lepsius, Rainer M (Ed.): *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert, Vol.III: Lebensführung und ständische Vergesellschaftung*. Stuttgart, 1992, p. 176-205, p. 179.

<sup>133</sup> Cf. Honegger, Claudia / Wobbe, Theresa: « Frauen in der kognitiven und institutionellen Tradition der Soziologie ». In: dies. (Ed.). *Frauen in der Soziologie*. München, 1998, p. 8 und 17.

<sup>134</sup> Bruch, Rüdiger vom / Graf, Friedrich Wilhelm / Hübinger, Gangolf: *Kulturbegriff, Kulturkritik und Kulturwissenschaften um 1900*. a.a.O., p. 15.

<sup>135</sup> Cf. Weber, Marianne: « Die Frau und die objektive Kultur ». In: Dies.: *Frauenfragen und Frauengedanken*. Tübingen, 1919, p. 95-133, p. 113.

## *Culture féminine ?*

Contrairement à Simmel, il est pour Marianne Weber depuis longtemps évident et souhaitable que « ...le processus culturel, en s'éloignant de la nature, touche une partie du genre féminin, éloigne la femme de l'être de nature, la transforme en un être intellectuellement conscient et la place devant des tâches dont la réalisation exige et stimule le développement de dons qui vont au-delà de ceux attribués à son sexe »<sup>136</sup>.

Ce développement de dons, propres à l'ensemble des humains ou justement non attribués à un sexe particulier, était rendu difficile par le strict positionnement social sexué, comme Marianne Weber le souligne dans sa critique acerbe de la totalité idéalisée par Simmel<sup>137</sup>. L'*a priori* de Marianne Weber ne se situe pas donc dans la philosophie de la vie, mais se réfère à la tradition des Lumières. « Pour les femmes, les pépites d'or qui se cachent dans le monde conceptuel du droit naturel n'ont pas toutes été transformées en monnaie d'échange. [...] la doctrine de la liberté éthique développée par l'idéalisme allemand a conféré à l'idée de 'liberté et d'égalité' et de 'droits fondamentaux' un sens nouveau, qui renvoie à la vie intérieure de tout individu, elle a créé dans le même temps les justifications les plus fortes pour la revendication de changement de relations entre les individus »<sup>138</sup>.

L'homme (*Mensch*) en tant que « partie intégrante de la nature » se sent certes inséré en elle, mais en même temps en tant que « porteur de la raison » il lui incombe « d'être lui-même la cause de ses actions »<sup>139</sup>. Conséquemment, Marianne Weber considère elle aussi avec un regard critique –partiellement en accord avec Simmel – les processus dynamiques de différenciation sociale et d'individualisation inhérents à la modernité. « Aujourd'hui on parle beaucoup du danger qu'encourt l'homme au travail et en particulier le travailleur intellectuel, largement favorisé, de voir sa personnalité s'appauvrir sous l'effet des exigences fortes de la vie au travail moderne qui repose sur la division des tâches, nécessite seulement des forces parcellaires extrêmement spécialisées, a des répercussions desséchantes sur la sensibilité et la vitalité de l'âme et du corps [...] Toute activité, liée à des horaires fixes de travail et qui ne laisse pas le temps nécessaire pour que le corps et l'âme vibrent en harmonie, cache en elle un danger de ce type »<sup>140</sup>.

Cependant contrairement à l'hypothèse de Simmel concernant la dynamique propre de l'évolution culturelle, cela n'aboutira pas obligatoirement selon Marianne Weber à une tragédie de la culture, si l'individu est ou devient conscient de cette tendance moderne spécifique et grâce à la liberté de l'individu, à laquelle Marianne Weber confère clairement une valeur plus haute que ne le fait Simmel, construit son propre système de valeurs, l'internalise et agit en conséquence<sup>141</sup>.

---

<sup>136</sup> Weber, Marianne: « Die Frau und die objektive Kultur ». a.a.O., p. 116.

<sup>137</sup> Cf. Weber, Marianne: « Die besonderen Kulturaufgaben der Frau ». In: Dies.: *Frauenfragen und Frauengedanken*. Tübingen, 1919, p. 238-261, p. 254.

<sup>138</sup> Weber, Marianne: *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung*. Tübingen, 1907, p. 301.

<sup>139</sup> Dies., *Ehefrau und Mutter...*a.a.O., p. 302. vgl auch: Weymann, Ansgar: « Handlungsspielräume. Ein Essay zur Einführung ». In: ders. (Ed.): *Handlungsspielräume. Untersuchungen zur Individualisierung und Institutionalisierung von Lebensläufen in der Moderne*. Stuttgart, 1989, p. 1-39, passim.

<sup>140</sup> Weber, Marianne: « Die besonderen Kulturaufgaben der Frau ». In: dies.: *Frauenfragen und Frauengedanken*, p. 238-261, p. 260 (Hervorhebung d. Veret suiv.).

<sup>141</sup> Weber, Marianne: « Die besonderen Kulturaufgaben der Frau ». a.a.O., p. 260/261 (Hervorhebung d. Veret suiv.).

L'individualisation a donc pour Marianne Weber une vertu positive, qu'il s'agit d'utiliser pour faciliter la participation des femmes et la transformation de la société. La solution à la crise consiste justement à ne pas continuer à exclure les femmes. Ici, elle invoque au moins implicitement le concept de réaction réciproque, et ce de manière conséquente en opposition claire avec Simmel, en partant de l'individu, donc en quelque sorte du niveau microsociologique, mais en montrant que l'individu est responsable du développement et de la transmission des structures.

Par conséquent, elle refuse une polarité des sexes qui cherche à éviter les évolutions par la ségrégation et à se prémunir de la fragmentation et de la perte de culture. En outre, le concept simélien de 'culture féminine' signifie, si l'on est conséquent à l'extrême, un abaissement de l'autre au rang de moyen, on vise donc l'intégration d'une personnalité fragmentée. Cette idée donc fait la part belle à cette culture rationaliste que Simmel cherche à éviter dans ses écrits et à éliminer par l'idée de « culture féminine ». La « moindre différenciation » de la femme en tant qu'antithèse de l'homme, sa « plus grande unité », qui n'implique rien d'autre que la réalisation complète de son rôle traditionnel est dénoncée par Marianne Weber comme principe patriarcal.

Pour Marianne Weber il n'y a dans la culture moderne aucune sphère qui ne soit pour elle-même différenciée et qui serait ainsi « rationnelle » et par conséquent soumise aux normes et valeurs générales de la culture. La maison (le foyer) comme lieu d'une anti-culture unifiée lui apparaît comme une idéalisation inacceptable. Car la maîtresse de maison elle aussi est tenue de se soumettre à des points de vue rationnels et objectifs. A défaut l'organisation du ménage, de la vie familiale, de l'éducation des enfants ne pourraient être des productions culturelles<sup>142</sup>. Ainsi, l'ouverture partielle de la « culture féminine » vers des sphères « compatibles avec l'appartenance au sexe féminin », sphères qu'elle analyse en détail, est déconstruite de manière critique par Marianne Weber comme « ouverture d'une porte logique qui laisse passer les femmes actives dans le monde objectif, disposant de certaines capacités extra féminines et qui donc n'adhèrent pas avec leur être entier à l'idée formulée précédemment de 'féminité' (*Frauentum*) »<sup>143</sup>.

### **Nouvelle valorisation de la différence sexuée**

Marianne Weber entreprend dans ses essais de définir plus finement la place qui revient à la différenciation sexuée. Elle se réfère pour ce faire à la dichotomie exclusive présentée par Simmel, i.e. à la « nécessité de l'être masculin d'être entouré d'êtres complémentaires »<sup>144</sup>. Les développements de Simmel sur la « culture féminine » sont logiquement contradictoires. On peut d'abord soupçonner Simmel d'avoir énoncé des résultats avant même d'avoir procédé à l'analyse. La classification rigide de valeurs (masculines, féminines) conduit par ailleurs à une tragédie que Simmel avait clairement reconnue. Marianne Weber ne peut adhérer à une telle conclusion Si l'on pousse la conséquence à l'extrême, le point de vue de Simmel signifie en effet qu'aucune intégration dans le collectif n'est possible, mais qu'au contraire on cherche de manière contradictoire à atténuer les conséquences de cette ségrégation en construisant une ségrégation sexuée qui nie l'individualité et l'humanité des femmes. Ainsi, la « culture féminine » ne se présente que comme une solution illusoire qui ne contient en elle aucune force émancipatrice. Elle ne représente donc pas une alternative pour la majorité des femmes organisées dans le mouvement féministe de l'époque et qui aspirent à l'intégration.

---

<sup>142</sup>Weber, Marianne: « Die Frau und die objektive Kultur ». a.a.O., p. 110 et suiv.

<sup>143</sup> Weber, Marianne: « Die Frau und die objektive Kultur ». a.a.O., p. 104.

<sup>144</sup> Cf. ebd.

Cette intégration ne peut réussir, selon Marianne Weber, que si la définition et la valeur de la différence entre les sexes correspondent aux réalités modernes et si les femmes peuvent vivre cette individualisation. Ce faisant, Marianne Weber ne veut en aucune façon nier la différence existant entre les sexes, elle se refuse également à ne reconnaître pour responsables que les seuls facteurs de socialisation. Elle résume bien la signification de la différence entre les sexes dans son modèle des « cercles qui se recouvrent partiellement »<sup>145</sup>. A côté de la définition des sexes comme pôles opposés, il existe aussi des points de recoupement qui peuvent être décrits à l'aide du concept – développé dans la recherche masculine critique – d' « humanité partagée en commun » (*gemeinsam geteilter Menschlichkeit*)<sup>146</sup>. Dans ces points de recoupement, on trouve les valeurs d'objectivité, de rationalité et de détermination que Simmel considère comme exclusivement masculines. La réflexion de base qui sous-tend ce modèle est pour Marianne Weber le « fait paradoxal », « que la femme est à la fois un être semblable à l'homme et pourtant différent de lui, c'est à dire que la femme en tant qu'être humain partage avec l'homme toute une série de dons et de capacités qui lui confèrent les mêmes devoirs et les mêmes formes d'action que l'homme. En outre, en tant que femme, lui incombent en raison de son sexe des tâches particulières d'importance »<sup>147</sup>.

Que sont ces tâches particulières ? Pour Marianne Weber, ce sont celles qui ressortissent à la responsabilité primaire pour la famille. Disant cela, tout aussitôt, elle introduit une restriction et indique que cette « destination particulière » ne constitue qu'une part de l'être féminin. A l'inverse, elle dénonce comme un produit de notre culture la « disposition prétendument féminine » à servir, exprimée de manière significative dans l'impératif « La femme doit apprendre de bonne heure à servir »<sup>148</sup>.

Marianne Weber situe son analyse des différences de sexe dans un champ pris en tension entre les deux pôles que sont le sexe et le genre. Que les facteurs de socialisation et d'acculturation jouent un rôle important dans sa théorie, ne ressort pas clairement de ses réflexions sur le concept de maternité dans sa dimension politique. Il ne s'agit pas pour Marianne Weber de comprendre empiriquement ce qu'est la maternité. Ce serait une affaire par trop individuelle. Il s'agit bien plus pour elle de voir quel contenu est affecté au concept de maternité et si ce ne sont pas justement ces « qualités morales » qui conditionnent la particularité sexuée<sup>149</sup>.

Marianne Weber vise donc une intégration du « féminin » au coeur de la société. Pour ce faire, elle fait référence à des valeurs classiques de la tradition bourgeoise et elle les formule à l'aide du concept d' « épanouissement de l'être » (*Seinsvollendung*), en s'appuyant plus précisément à ce propos sur le concept de « maternité organisée » développée par le mouvement des femmes. De ce point de vue, Marianne Weber reste étroitement liée au modèle traditionnel des sexes. De manière apparemment conforme à ce qu'écrit Simmel, elle considère que « la création du monde objectif » comme 'étant un bien propre' au 'sexe masculin' »<sup>150</sup>. Cela ne doit pas empêcher l'homme toutefois – et en disant cela, elle va bien au delà de ce que dit Simmel – de travailler dans le champ du personnel (des *Persönlichen*). Car « face à l'idéal de plénitude humaine propre à la femme, ce n'est pas pour la femme la seule chose envisageable, la seule qui puisse avoir de la valeur – de même que l'homme qui a

<sup>145</sup> Cf. Weber, Marianne: « Die Frau und die objektive Kultur ». a.a.O., p. 96.

<sup>146</sup> Cf. Böhnisch, Lothar / Winter, Reinhardt: « Männliche Sozialisation ». Weinheim / München, 1997, p. 20.

<sup>147</sup> Weber, Marianne: « Die besonderen Kulturaufgaben der Frau », a.a.O., p. 239.

<sup>148</sup> Weber, Marianne: « Die Frau und die objektive Kultur ». a.a.O., p. 112et suiv.

<sup>149</sup> Weber, Marianne: « Beruf und Ehe ». In: dies.: *Frauenfragen und Frauengedanken*. Tübingen, 1919, p. 20-37, p. 25 (Hervorhebung d. Veret suiv.).

<sup>150</sup> Cf. Weber, Marianne: « Die Frau und die objektive Kultur ». a.a.O., p. 132.



pour exigence d'être un 'être humain complet' n'est pas dispensé de viser la plénitude de son être plus que l'accomplissement de son travail »<sup>151</sup>.

L'intention est donc claire ici : il s'agit d'étendre le cadre d'action féminin. Au delà de cela, ce qui est visé n'est rien moins que le changement des relations entre les sexes par le biais d'un déplacement des frontières trop rigides à l'époque moderne. Cela concerne l'homme également. La femme moderne veut lier son « sort particulier au sort de l'humanité en général » (*Sonderbestimmung mit der allgemein-menschlichen Bestimmung*) et ainsi trouver un équilibre dans ce « dualisme double » (entre les devoirs particuliers qui incombent à son sexe et le dualisme des tâches humaines en général dans le champ de la culture objective). De cette manière, elle tend « servir la vie », c'est à dire contribuer à l'intégration de la collectivité global. L'homme (*Mann*) doit aussi aller dans ce sens, car le bien particulier lié à la masculinité ne correspond que fort peu à l'humanité. Aussi Marianne Weber revendique-t-elle que « l'homme moderne » (*Mann*) puisse se hisser au rang de partenaire de la femme moderne et qu'il puisse considérer cette dernière comme son équivalent, comme un partenaire dans une « humanité partagée en commun ». Car, selon Marianne Weber, les destinées particulières liées au sexe ne sont pas « les seuls a priori de la réalité ».

## Résumé et perspectives

### *Résumé et discussion*

Marianne Weber et Georg Simmel ont débattu à une époque perçue par de nombreux contemporains comme complexe et incertaine. La sociologie devint pour beaucoup l'expression même de cette crise, puisqu'elle entendait montrer que toutes les certitudes, telles que l'ordre établi par Dieu, étaient remises en question. En lieu et place de ces certitudes, le social comme point de rencontre entre l'individu et la société s'est imposé comme un objet d'analyse mais aussi comme une matière sur laquelle il est possible d'agir. Ce qui d'un côté pouvait apparaître souhaitable pouvait être compris de l'autre comme une attaque contre les fondements de la vie. Cela était en particulier vrai pour tout ce qui concerne la relation entre les sexes, pour la défense de laquelle les gens étaient prêts à se mobiliser. Effectivement, la sociologie, comme Marianne Weber le montre fort bien, a mis à disposition des outils permettant d'analyser la ségrégation des sexes en termes sociaux et donc d'enclencher la critique tout en montrant, au delà de la critique, que de formes nouvelles d'association (*Vergesellschaftung*) (en particulier pour les deux sexes) étaient possibles.

Jamais Marianne Weber n'a prétendu que les femmes disposent d'une plus grande unité, voire d'une forme d'absolu. Affirmer cela c'est s'enfermer dans une « métaphysique des sexes »<sup>152</sup>. Marianne Weber n'affirme jamais que la différence entre les sexes va disparaître, seulement que le « facteur féminin » doit être intégré dans la sphère publique tout en maintenant la sphère privée comme le champ d'activité des femmes. La sphère privée et la sphère publique sont ainsi placées dans une relation nouvelle, la femme servant en vertu de son « dualisme double » (*zweifachen Dualismus*) de médiateur entre les cultures objective et subjective.

Simmel en revanche ne voit que la possibilité de perpétuer l'exclusion des femmes. Il ne va pas jusqu'à assigner aux femmes, « avec la particularité qui est attachée à leur sexe », une capacité d'innovation culturelle qui pourtant ne remettrait pas en cause l'exclusive responsabilité qu'il leur assigne sur le registre de la reproduction. Il ne propose donc pas de

---

<sup>151</sup> Marianne Weber: « Die neue Frau ». In: dies.: *Frauenfragen und Frauengedanken*. Tübingen, 1919, p. 134-142., p. 141.

<sup>152</sup> Cf. Weber, Marianne: « Die Frau und die objektive Kultur ». a.a.O., p. 98.

réajuster la relation entre les sexes. *A contrario*, Marianne Weber met en débat la signification et la valeur de la différence des sexes tout en conservant tout ce qu'il y a de positif dans le féminin.

Pour Simmel, la différence entre les sexes s'estompe dès lors que les femmes participent à la sphère publique. C'est bien là le sens de la modernité, qui sape la culture domestique patriarcale. Le mérite de Simmel est indéniablement d'avoir soumis la relation entre les sexes à l'analyse sociologique. Assortis de remarques dénuées de nuances, des préjugés tenaces d'inspirations biologique grèvent néanmoins son propos, que l'on peut lire comme un effort pour sauver la culture et la supériorité de l'être. Parce qu'il critique de manière fondamentale la culture tout en élevant à l'extrême le féminin au rang de « berceau du vivant », parce qu'il pense le féminin comme une antithèse à la culture rationnelle, froide, bureaucratique, techniciste et donc nécessairement sans cœur, il ne peut penser autrement la « culture féminine » que comme contre-culture. Ce faisant, il accumule les contradictions logiques. Et il se perd dans les pièges de dichotomies qu'il a lui-même développées, dans ce « ou/ou » exclusif auquel doivent se soumettre la « masculinité » et la « féminité ». Simmel feint ainsi de ne pas voir que ce sont justement ces antagonismes qui provoquent la crise qu'il voit se transformer en tragédie. Face à cela, bien qu'elle soit prisonnière d'un modèle maternaliste, Marianne Weber apparaît plus stimulante dans la mesure où elle insiste davantage sur les différences individuelles que sur celles qui sont fondées sur le sexe.

### *Conséquences pour le présent*

Quelles conclusions peuvent être tirées de cette discussion pour l'époque actuelle ? Ce débat n'a-t-il de portée pour les sciences sociales que comme élément de l'histoire des femmes ? Ce deuxième point n'est certainement pas à sous-estimer. Il est important en effet de pouvoir historiciser le débat sur les femmes et les sciences. Cependant, les implications théoriques – tant celles de Simmel que celles de Marianne Weber – méritent aussi attention au regard des discussions actuelles sur la relation entre les sexes. Il ne s'agit pas, en disant cela, d'offrir un contrepoint daté aux discours postmodernes tel celui de J. Butler ou encore aux thèses relativistes du « anything goes ». On ne peut nier les différences entre les sexes d'un point de vue empirique. Aujourd'hui encore, les approches de Marianne Weber et de Simmel soulèvent la question de la manière dont les formes nouvelles et émancipatrices d'association sont pensables et vivables d'un point de vue de genre. .

En critiquant sévèrement le modèle de Simmel, Marianne Weber a montré clairement que le progrès ne peut advenir hors de la culture objective. Impossible dans ces conditions de continuer à en exclure les femmes – soit que cette exclusion soit durcie par le droit et la loi, soit qu'elle s'exprime par le biais d'une contre-culture. L'intégration dans toutes les sphères de la société est clairement la solution. Si Marianne Weber en reste à mi-chemin (en faisant porter aux femmes la charge principale de l'entretien de la culture au sein du foyer) cela est sans doute à relier à son origine bourgeoise mais aussi à la politique prudente de la fédération des associations de femmes allemandes à laquelle elle appartenait. Pourtant, son analyse reste bien d'actualité. Pour promouvoir l'égalité, il s'agit de se saisir de la question valorisant l'intégration des femmes dans l'économie, la politique et la culture et en agissant de sorte à ce que les hommes soient présents dans le même temps dans la sphère publique et dans la famille. L'enjeu n'est pas daté, à en juger par la discussion actuelle sur les jardins d'enfants et, plus généralement, sur la compatibilité entre travail et famille. Dans nombre de débats actuels, il est fort peu question de la manière dont on peut concilier famille et travail, mais bien plus de la manière dont la famille doit être organisée afin que les intérêts du travail ne soient pas entamés. Pour favoriser le partage égalitaire des tâches tant de la sphère privée que

de la sphère publique, il ne faut pas se satisfaire de timides appels à la renaissance du bénévolat, mais lancer une discussion sur les modèles de travail flexibles, sur l'introduction d'un salaire de base financé par l'impôt, de structures de garde d'enfants garants d'une solide pédagogie, et finalement sur les fondements du travail socialement utile. Marianne Weber a abordé toutes ces questions dans ses essais. Plus que jamais donc, ses réflexions sont d'actualité.

## Références bibliographiques

- Bever, Antonius M.: Die Dynamik der Formen bei Georg Simmel. Berlin, 1988.
- Böhnisch, Lothar / Winter, Reinhardt: Männliche Sozialisation. Weinheim / München, 1997,
- Bourdieu, Pierre: Ökonomisches Kapital, Soziales Kapital, Kulturelles Kapital. In: Kreckel, Reinhard (Hg.): Soziale Ungleichheiten. (Sonderband 2 Soziale Welt). Göttingen, 1983, S. 183-198.
- Brick, Barbara: Die Mütter der Nation. Zu Helene Langes Begründung einer ‚fémininen Kultur‘. In: Brehmer, Ilse u.a. (Hg.): Wissen heißt Leben. femmes in der Geschichte Bd. 4. Düsseldorf, 1983, S. 99-132.
- Bruch, Rüdiger vom / Graf, Friedrich Wilhelm / Hübinger, Gangolf: Kulturbegriff, Critique de la culture et Kulturwissenschaften um 1900. In: dies. (Hg.): culture et Kulturwissenschaften um 1900. Wiesbaden, 1989.
- Coser, Lewis, A.: Georg Simmels vernachlässigter Beitrag zur sociologie der Frau. In: Rammstedt, Otthein / Dahme, Heinz-Jürgen (Hg.): Georg Simmel et die Moderne. Frankfurt a.M., 1984, S. 80-90.
- Gilcher-Holtey, Ingrid: Modelle ‚moderner‘ Weiblichkeit. In: Lepsius, Rainer M (Hg.): Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert, Bd. III: Lebensführung et ständische Vergesellschaftung. Stuttgart, 1992, S. 176-205
- Habermas, Jürgen: Strukturwandel der Öffentlichkeit . Frankfurt a.M., 1990.
- Honegger, Claudia / Wobbe, Theresa (Hg.): .). femmes in der sociologie. München, 1998.
- Honegger, Claudia / Wobbe, Theresa: femmes in der kognitiven et institutionellen Tradition der sociologie. In: dies. (Hg.). femmes in der sociologie. München, 1998, S. 7-27.
- Kramme, Rüdiger: Philosophische culture als Programm. Die Konstituierungsphase des LOGOS. In: Treiber, Hubert, Sauerland, Karol (Hg.): Heidelberg im Schnittpunkt intellektueller Kreise. Opladen, 1995, S. 119-128.
- Lange, Helene: Die mouvement des femmes in ihren modernen Problemen. Berlin, 1907, nachgedruckt nach der 2. Aufl. 1914, Münster, 1980.
- Lepsius, Rainer M (Hg.): Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert, Bd. III: Lebensführung et ständische Vergesellschaftung. Stuttgart, 1992.
- Menzer, Ursula: Subjektive et objektive Kultur. Georg Simmels Philosophie der Geschlechter vor dem Hintergrund seines Kulturbegriffs. Pfaffenweiler, 1992.
- Schnabel, Peter-Ernst: Die sociologique Gesamtconzeption Georg Simmels. Stuttgart, 1974.
- Simmel, Georg: Das Relative et das Absolute im Geschlechter-Problem. In: ders.: Schriften zur Philosophie et sociologie der Geschlechter (Hg.: Heinz-Jürgen Dahme / Christian Köhnke). Frankfurt a.M., 1985, S. 200-223.
- Simmel, Georg: Der concept et die Tragödie der Kultur. In: Ders.: Philosophische Kultur. Über das Abenteuer, die Geschlechter et die Krise der Moderne. Berlin, 1983, S. 183-207.
- Simmel, Georg: Persönliche et Sachliche Kultur. Georg Simmel Gesamtausgabe Bd. 5 (Hg.: Heinz-Jürgen Dahme / David P. Frisby), Frankfurt a.M., 1992, S. 550-58.
- Simmel, Georg: sociologie. Untersuchung über die Formen der Vergesellschaftung. Georg Simmel Gesamtausgabe Bd. 11( Hg.: Otthein Rammstedt), Frankfurt a.M., 1992, S. 47.
- Simmel, Georg: Über sociale différenciation. Georg Simmel Gesamtausgabe (Hg. Otthein Rammstedt), Bd. 2, Frankfurt a.M., 1989, S.109-295.
- Simmel, Georg: Weibliche Kultur. In: ders.: Schriften zur Philosophie et sociologie der Geschlechter (Hg.: Heinz-Jürgen Dahme / Christian Köhnke). Frankfurt a.M., 1985, S. 159-176.
- Simmel, Georg: Zur Psychologie der Frauen. In: ders.: Schriften zur Philosophie et sociologie der Geschlechter (Hg.: Heinz-Jürgen Dahme / Christian Köhnke). Frankfurt a.M., 1985, S. 27-29.
- Weber, Marianne: Beruf et mariage. In: dies.: question des femmes et Frauengedanken. Tübingen, 1919, S. 20-37.
- Weber, Marianne: Die besonderen Kulturaufgaben der Frau. In: dies.: question des femmes et Frauengedanken, S. 238-261.
- Weber, Marianne: Die Beteiligung der Frau an der science. In: dies: question des femmes et Frauengedanken. Tübingen, 1919, S. 1-9.
- Weber, Marianne: Die Frau et die objektive Kultur. In: Dies.: question des femmes et Frauengedanken. Tübingen, 1919, S. 95-133.

- Weber, Marianne: Die neue Frau. In: dies.: question des femmes et Frauengedanken. Tübingen, 1919, S. 134-142.
- Weber, Marianne: mariagefrau et Mutter in der Rechtsentwicklung. Tübingen, 1907.
- Weber, Marianne: question des femmes et Frauengedanken. Tübingen, 1919.
- Weymann, Ansgar: Handlungsspielräume. Ein Essay zur Einführung. In: ders. (Hg.): Handlungsspielräume. Untersuchungen zur individualisation et Institutionalisierung von Lebensläufen in der Moderne. Stuttgart, 1989, S. 1-39.
- Weymann, Ansgar: Handlungsspielräume. Untersuchungen zur individualisation et Institutionalisierung von Lebensläufen in der Moderne. Stuttgart, 1989, S. 1-39.
- Wobbe, Theresa: Marianne Weber: Ein anderes Labor der Moderne. In: Honegger, Claudia/Wobbe, Theresa (Hg.): Frauen in der Soziologie. München, 1998, S. 153-174.



Troisième séance  
**De la théorie queer et de son usage sociologique : questions en débat**

Introduction : Tania Angeloff

**La théorie *queer* et la sociologie font-elles bon ménage ?**

Pourquoi parler de la théorie *queer* en France aujourd'hui et en sociologie ?

Parce qu'il semble que nous ne prenions pas encore l'exacte mesure de l'importance d'un débat débuté outre-atlantique mais qui se déploie également en Grande-Bretagne, en Australie et en Allemagne actuellement et sur lequel le discours dominant en France fait silence, un silence relayé par les politiques, les médias et les chercheurs. Nous sommes « *queer blind* », aveugles au *queer*, après avoir été aveugles aux questions de genre, de race et d'ethnicité, pensant, une fois de plus, qu'il s'agit d'un débat, au pire américain, au mieux anglo-saxon... Pourtant, nous pensons que ce courant philosophique, également articulé à un mouvement social, est plus qu'un phénomène de mode. En effet, il (re)formule de manière extrêmement incisive une des questions fondatrices de la sociologie : la question des normes sociales et de l'identité et il pose cette question en s'intéressant à la fabrique de ce qui se trouve à la marge des normes établies, c'est-à-dire ni dans la norme, ni dans la déviance radicale (comme l'ont beaucoup envisagé les interactionnistes symboliques avec E. Hughes, E. Goffman, et H. Becker) mais sur le fil du rasoir pour ainsi dire, dans l'extrême limite où les normes sont mobilisées pour être détournées, subverties, retournées, et cela jamais de manière définitive puisque, comme les identités, ces théories sont « fluides ».

Le *queer* en tant que théorie et que mouvement social, que militantisme, remettent en cause l'hétérosexualité comme norme en dénonçant ce que ses acteurs appellent l'hétéro-normativité. Il en sera question dans cette séance.

- Mais avant d'y venir, qu'est ce que le *queer* ? « Queer », au sens littéral du terme en anglais, signifie étrange, bizarre. C'est donc une théorie de l'étrangeté concernant le genre, le sexe, la sexualité, une théorie critique de l'hétérosexualité comme norme. C'est également un mouvement social gay, lesbien, « bi » et transsexuel qui joue sur et déjoue les normes hétérosexuelles. Cela semble tellement étranger (plus encore qu'étrange) à notre pensée française, qu'en essayant d'introduire cette théorie dans une séance de travail sur le genre, je me suis fait taxer de 'queer' par d'honorables collègues, sans que je sache si c'était, à leurs yeux, compliment ou insulte et sur quel registre se situait la plaisanterie. Le plus intéressant c'est que j'étais soudain perçue comme intellectuellement « à la marge », donc effectivement « queer ». Sans maîtriser la définition du terme ni ses implications sociales, ils en avaient immédiatement saisi l'usage.

- L'expression « théorie queer » a été forgée par Teresa de Lauretis au début des années quatre-vingt-dix pour réintroduire les questions d'oppression sociale et raciale occultées par l'expression « études gaies et lesbiennes ». Cette théorie, d'inspiration foucauldienne, a été principalement forgée par des théoriciennes féministes telles Judith Butler et Eve Kosofsky Sedgwick<sup>153</sup>.

- A l'étranger, notamment en Grande-Bretagne et aux Etats-Unis, dès qu'on aborde les *cultural studies*<sup>154</sup>, les théories post-modernes ou post-structuralistes (voire post-post modernes et structuralistes), et quand on travaille sur le genre, la sexualité, la famille, on

---

<sup>153</sup> Cf. « Petit vocabulaire *queer* », *Les Lettres françaises* du 31 août 2004. Nouvelle Série n° 6, IV), D. Eribon in Didier Eribon (éd.), *Dictionnaire des cultures gays et lesbiennes*, Larousse, Paris, 2003, p. 393-397 ; et X. Lemoine in *ibid.*, p. 397-398. D'après Cynthia Kraus, note de traduction pour l'introduction de J. Butler, *Trouble dans le genre*, 2005, p. 25.

<sup>154</sup> Pour une introduction en français à ce courant théorique anglo-saxon, voir notamment, A. Mattelart et E. Neveu, *Introduction aux Cultural Studies*, La découverte, Repères, 2003.

évoque invariablement les *queer studies*, ne serait-ce que pour les critiquer. L'ironie ou le paradoxe, c'est qu'en tant que Français-e, on est souvent pris-e à parti sur ces théories dans la mesure où elles sont fondées, pour une grande part, sur des auteurs français, tandis que souffle un vent de suspicion ou de totale ignorance dans certains cercles universitaires et de recherche français sur ces questions. Comme si la question *queer*, en France, concernait avant tout le champ politique et militant, comme si une partie du monde intellectuel français avait peur de cette théorie et la percevait comme le cheval de Troie du communautarisme... quand ces intellectuels en ont seulement entendu parler, ce qui n'est pas toujours le cas ! Jusque très récemment, la théorie *queer* n'a pas semblé intéresser les sciences sociales autrement qu'à la marge et surtout pas en ses zones prétendument nobles (famille, travail) ; en revanche, elle gagne les zones plus récemment légitimes (genre, sexualité)... Saluons à ce propos ici un récent numéro des *Cahiers du genre*, éclairant sur ces questions<sup>155</sup>.

Compte tenu des objectifs du colloque j'en arrive maintenant à l'objet de cette séance qui est : Quel regard sociologique porter sur la théorie *queer* ? En d'autres termes, est-ce une théorie recevable en sciences sociales quand on sait qu'elle a germé sur un terreau philosophique, avec d'emblée une visée militante et littéraire ? C'est là le premier aspect du questionnement et, de manière complètement solidaire de cette première question : comment sociologiser les pratiques qualifiées de *queer* par les militants, perçues comme étant à la marge par le discours dominant ou officiel ? Comment le *queer* peut-il informer nos théories sociologiques, s'il le peut ?

Pour formuler le sujet de cette table ronde autrement : une sociologie et une mise en application sociologique de la théorie *queer* est-elle possible et a-t-elle un sens ? Lequel ? Dans quel contexte donné ? En outre, qu'est-ce que la sociologie de pratiques considérées comme *queer* par les acteurs ou les analystes est susceptible d'apporter au débat sociologique ? Est-ce réductible aux seules pratiques sexuelles ou cela peut-il recouvrir l'ensemble des pratiques identitaires ? On a souvent reproché à J. Butler – à raison, d'une certaine manière, mais en vain, d'une autre manière, puisqu'elle n'est pas sociologue – d'avoir occulté et évacué la question des classes dans son raisonnement. Mais rien ne nous interdit de mobiliser son raisonnement en croisant les problématiques : genre, race, ethnicité et classes sociales. En effet, comment les identités sont-elles faites et défaites ? En fonction de quelles représentations, certes, mais de quelle « performance » ? La performance, dans ce cas, est à la fois à comprendre comme une métaphore théâtrale du monde social, à la manière de la performance des acteurs sur scène et comme une action performative : par nos actes au moins autant que par nos discours, nous « fabriquons » en permanence du genre, un genre dont l'identité est à jamais évolutive puisque nous évoluons tout comme évoluent les normes du masculin et du féminin et de l'hétérosexualité. Le terme de « performance »<sup>156</sup> nous amène donc bien plus loin que l'exemple sartrien du garçon de café qui joue à être garçon de café et ce faisant « fabrique » l'habitus d'un garçon de café.

- En outre, il semble important de rappeler que la théorie *queer* est née aux Etats-Unis dans un contexte particulier, comme le rappelle Eric Fassin<sup>157</sup>. Il s'agissait alors de reformuler les politiques minoritaires et en particulier les politiques sexuelles. La principale manière de parler de l'homosexualité, de la bisexualité, de la transsexualité était, pour l'Etat, d'en parler en termes identitaires. Le livre de Judith Butler, *Trouble dans le Genre*, permettait de poser ces questions politiques, mais en les posant autrement, sans être prisonnier d'une logique identitaire pour poser les questions minoritaires. Comment ? En dénonçant le pouvoir disciplinaire à l'œuvre dans la définition du genre masculin et féminin.

---

<sup>155</sup> *Recherches en gender, cultural, queer studies. Cahiers du Genre* n°38, mars 2005.

<sup>156</sup> J. Butler, *Gender Trouble*, 1991, p. 173.

<sup>157</sup> E. Fassin, « Trouble-genre », in *Trouble dans le genre*, Préface à l'édition française (2005), p. 5-19.



- Les termes du débat (sexe, sexualité, hétérosexualité, genre) sont ici redoutables et ils exigent un certain nombre de définitions préalables pour savoir de ce dont on parle et s'assurer que les mots, aussi subversifs soient-ils, auront le même sens pour tous.

- Ce sera notamment l'objet de cette séance. Il va s'agir d'écouter un dialogue à plusieurs voix, qui ouvre aussi sur plusieurs voies de recherche et d'analyse critique.

Le *queer* est un champ de bataille intellectuel autant que politique. Nous avons en présence pour ce débat deux chercheuses<sup>158</sup>, Stevi Jackson et Sasha Roseneil, dont les approches diffèrent, parfois très radicalement, sur la théorie *queer*, mais qui ne se détestent pas !

Sans déflorer leur texte, mais pour les introduire, avec Stevi Jackson, nous aurons un défrichage des parcours théoriques féministes et *queer*, les deux n'étant pas nécessairement en contradiction. Il s'agit du regard d'une sociologue féministe qui met en garde contre un risque : en adhérant à la théorie *queer* sans en percevoir le contexte historique et les enjeux intellectuels, on risque de minimiser l'hétéro-normativité, sans voir combien cette dernière est liée à la hiérarchie de genre. Autrement dit, on a là une mise en perspective critique du *queer*, ce qu'on peut en faire d'un point de vue théorique.

Et Sasha Roseneil, dialoguant implicitement avec Stevi Jackson, aura une approche qu'on qualifierait en sociologie « de terrain ». En effet, à partir d'une enquête qu'elle a conduite sur la diversité des expériences familiales et l'invention de nouvelles formes de relations familiales au sens large (d'affection, d'amour, etc.), elle fait le pari que la théorie *queer* peut être mobilisée comme paradigme d'analyse ou d'interprétation, ce que réfute S. Jackson. Pour S. Roseneil, les pratiques *queer* permettent de mobiliser et d'interroger la discipline sociologique traditionnelle. Donc, d'une certaine manière, cela revient à questionner les normes de la recherche.

Cynthia Kraus, discutante de cette séance dont l'exposé n'a pu figurer dans ces actes, met en évidence deux points permettant de faire dialoguer les positions apparemment divergentes de Stevi Jackson et Sasha Roseneil. Selon Cynthia Kraus, la première, Stevi Jackson, part du postulat constructiviste, de l'ontologie de la reproduction dans le système de genre. Mais cette perspective montre précisément que la "performativité du genre" telle que la théorise Judith Butler n'est pas concrètement réalisable. En d'autres termes, on ne pourrait faire et défaire le genre à volonté.

Sasha Roseneil, quant à elle, s'appuie sur le postulat symétrique, propre à la théorie *queer*, selon lequel on ne parvient pas à construire le genre car ce dernier est confronté à l'incessante possibilité de renouveau, de "ratage", de bouleversement des normes. Pour la sociologie, selon Sasha Roseneil, le lieu où les relations hétéronormées sont le plus susceptibles d'être défiées est le privé, le personnel, à travers notamment les relations d'amitié dans le cas examiné. Cela permet de déplacer le débat : non seulement le personnel est politique, mais le personnel (entendons la sphère intime, amicale, affective) est devenu lui-même *queer*.

C'est d'une oreille bienveillante, culturellement et intellectuellement, volontairement décentrée du regard franco-français sur le féminisme, mais décentré aussi du regard français sur le monde anglo-saxon que nous nous proposons de les entendre. En les écoutant dialoguer, que pouvons-nous en apprendre et en retenir sur la théorie, mais également sur nos pratiques de recherche, en sortant d'une tendance de l'esprit scientifique à catégoriser de manière binaire les théories et les pratiques de recherche ?

---

<sup>158</sup> Je tiens à remercier ici Ann Kaloski-Naylor, une collègue de l'Université de York familière de la théorie *queer*. C'est sur ses conseils que j'ai ainsi contacté Stevi Jackson et Sasha Roseneil, sachant l'estime et l'amitié intellectuelle qui les liaient, tout autant que leur divergence de vue et d'approche de la théorie.

Pour finir, hier il a été question de la remise en question de la binarité de genre dans un tel colloque. Cela m'a rappelé une phrase de Marguerite Duras : « la meilleure manière de filmer l'été, c'est de filmer l'hiver, car c'est dans le manque que l'objet désiré se révèle le plus fortement ». Le manque, le désir, on est au cœur du sujet. Quant à la théorie *queer*, elle va même plus loin ; elle semble réussir ce tour de force de parler à la fois du masculin (ou du féminin), non pas seulement en opposition avec le féminin (ou le masculin) – sans qu'il lui manque toujours d'ailleurs, mais plutôt par ce qui se trouve à la bordure mouvante de la l'hétérosexualité comme norme dominante : l'homosexualité, la transexualité, le transgenre. Toutes les saisons sont alors convoquées sans en minimiser aucune et en les respectant toutes, pour reprendre la métaphore durassienne. C'est dans cet esprit qu'il convient d'écouter le dialogue des deux intervenantes : sans les vouloir ni à l'unisson ni, pour autant, en opposition radicale.

## *Critiques sociologiques de l'hétérosexualité : perspectives queer et féministes\**

**Stevi Jackson**

L'étude critique de l'hétérosexualité, qui s'est développée dans la sociologie britannique depuis les années 1990, s'appuie sur deux traditions distinctes : le féminisme et la théorie *queer*. Ces deux pensées ont chacune leur histoire. Dans les années 1970, les féministes ont systématiquement exposé le mécontentement des femmes à l'égard de la sexualité hétérosexuelle et du mariage ; à la fin de la décennie, une critique explicite de l'hétérosexualité avait émergé et se trouvait associée au lesbianisme politique ou radical. Les débats sur l'hétérosexualité se sont éteints dans les années 1980, avant de renaître dans les années 1990, dans un climat moins polémique. Malgré l'évolution du contexte politique et les changements d'orientation à l'intérieur même du féminisme, les préoccupations féministes se caractérisent par une grande continuité, notamment dans l'attention portée à la relation entre l'hétérosexualité et le genre.

La théorie *queer* est née parallèlement à la résurgence du débat féministe : elle proposait une nouvelle manière de concevoir la sexualité, influencée par l'œuvre de Michel Foucault et d'autres théoricien-ne-s (comme Derrida et Lacan), qualifié-e-s tantôt de post-structuralistes, tantôt de post-modernes. La théorie *queer* constitua une rupture avec les théories gaies antérieures. Ces dernières avaient cherché, comme la pensée *queer*, à dénaturer l'hétérosexualité mais, à l'inverse de celle-ci, elles avaient embrassé une identité gaie pour s'opposer à la norme hétérosexuelle. La théorie *queer* refuse, au contraire, toute identité fixe et s'attache à déstabiliser les frontières entre *queer* et *straight*. L'expression « théorie *queer* », au-delà des controverses qu'elle suscite, désigne en général une pensée qui cherche d'une manière ou d'une autre à troubler l'hétérosexualité, à interroger les oppositions binaires homo/hétéro et homme/femme. La critique *queer* de l'hétérosexualité s'intéresse avant tout à son statut normatif mais elle remet aussi en question sa stabilité, en révélant comment elle a besoin d'exclure « l'autre » pour assurer ses propres frontières (Fuss, 1991 ; Sedgwick, 1991). Pour les théoricien-ne-s *queer*, la sexualité est fluide et contingente et aucune identité, qu'elle soit hétérosexuelle ou homosexuelle, n'est supposée stable et univoque (voir Seidman, 1997).

À mesure que les critiques de libération gaies ont cédé la place à la théorie *queer*, la relation au féminisme a changé. Alors qu'il semblait auparavant possible d'identifier un objet de critique commun – l'hétérosexualité patriarcale – les choses sont devenues plus complexes. Les critiques féministes et *queer* de l'hétérosexualité reposent sur certaines prémisses communes. Toutes deux remettent en question la dimension inéluctable et naturelle de l'hétérosexualité et toutes deux mettent en relation, du moins jusqu'à un certain point, la division binaire de genre et la dichotomie hétérosexualité/homosexualité. La différence est une question d'inflexion. Les théoricien-ne-s *queer* cherchent à troubler l'hétéronormativité mais ils/elles se soucient assez peu de ce qui se passe à l'intérieur des relations hétérosexuelles. Les féministes, quant à elles, parce qu'elles continuent de se soucier de la hiérarchie de genre, s'intéressent beaucoup plus à l'institutionnalisation et aux pratiques quotidiennes des relations hétérosexuelles.

J'ai exposé ailleurs qu'une critique effective de l'hétérosexualité nécessitait que l'on prenne en compte à la fois l'hétéronormativité et la hiérarchie des genres (Jackson, 1999). Je veux maintenant plaider qu'il nous faut aussi démêler plus soigneusement la relation entre le genre,

---

\* La traduction de ce texte a été assurée par Hélène Tronc.

la sexualité et l'hétérosexualité, réfléchir à ce que nous entendons par chacun de ces termes et mettre au jour leurs interconnexions plus précisément. Toute analyse des liens entre le genre, la sexualité et l'hétérosexualité dépendra toutefois des définitions que nous donnerons de ces termes et de la manière dont nous penserons leur construction sociale. Mon exposé commencera donc par une première étape, indispensable, de clarification conceptuelle. Je retracerai ensuite brièvement l'histoire de cette conceptualisation avant d'explorer divers moyens d'appréhender la complexité des interconnexions que abordées. Je ne fournis aucune réponse simple aux questions que j'identifie mais j'espère apporter des éléments qui stimuleront la discussion et la recherche.

### **Priorités et définitions : genre, sexualité, hétérosexualité**

J'ai par le passé affirmé la priorité logique du genre sur la sexualité dans la formation de leurs interrelations (Jackson, 1999). Deux raisons principales me guidaient. Je souhaitais d'une part remettre en cause l'importance excessive accordée à la sexualité tant par les féministes que par les non féministes dans la culture occidentale. J'ai donc critiqué les arguments psychanalytiques qui réduisent la différence de genre à l'orientation du désir sexuel ainsi que les formes de féminisme qui réduisent la domination masculine à l'appropriation par les hommes de la sexualité des femmes. J'ai d'autre part avancé que sans les catégories de genre il serait impossible de catégoriser les désirs et les identités sexuels selon l'axe des relations avec le même genre ou avec l'autre genre, et de les désigner comme hétérosexuels, bisexuels ou homosexuels/lesbiens. Je maintiens cette position mais en l'accompagnant de quelques avertissements. Tout d'abord, ces deux propositions n'épuisent en rien les nombreuses formes de relations entre le genre et la sexualité. De plus, même là où j'accorde une priorité au genre, je considère que le genre et la sexualité sont en *interrelation* et donc que la sexualité a des effets et des répercussions sur le genre et vice-versa. Enfin, et ce dernier point est central pour le propos que je développerai ici, les choses sont différentes lorsque l'on regarde les rapports du genre avec l'hétérosexualité plutôt qu'avec la sexualité en général, non seulement parce que l'hétérosexualité est une forme privilégiée et institutionnalisée de sexualité mais parce que l'hétérosexualité institutionnalisée ne se limite pas à la sexualité érotique.

L'une des raisons pour lesquelles il est difficile de penser les liens entre le genre, la sexualité en général et l'hétérosexualité en particulier est que nous ne donnons pas toutes/tous le même sens à ces termes et que nous parlons souvent d'objets différents et à des niveaux d'analyse différents. Le langage que nous utilisons est imprécis, instable, et les significations évoluent au gré du contexte. Le mot « hétérosexualité », par exemple, peut désigner un mode d'attirance érotique ou une institution qui implique un ensemble plus vaste de relations entre les femmes et les hommes. Le terme « sexualité » lui-même est parfois compris d'abord en fonction de la dichotomie hétéro/homo, ou selon les identités hétérosexuelle, gaie, lesbienne et bisexuelle qui en découlent, tandis que pour d'autres il recouvre un éventail plus large de désirs, de pratiques et d'identités. Le « genre » peut signifier la division ou la distinction entre les femmes et les hommes, qu'elle soit comprise comme une différence principalement physique ou comme une hiérarchie sociale, mais il renvoie aussi au contenu des catégories de genre, à savoir la féminité et la masculinité, pour reprendre leurs définitions conventionnelles.

J'utilise pour ma part ces termes dans leur acception la plus large parce qu'en restreignant leur sens on risque de perdre de vue certains éléments importants de la vie sociale<sup>159</sup>. Lorsque j'emploie le mot « genre », il recouvre à la fois la division elle-même et les différences sociales, subjectives et incorporées qui lui donnent sa réalité quotidienne. Ce qui est absolument essentiel dans le concept de genre, si on veut prendre la pleine mesure de sa dimension sociale, c'est le fait de la division de genre elle-même et les catégories qu'elle produit. Je

---

<sup>159</sup> Le risque est toutefois d'aplatir la complexité socioculturelle dans un concept unique.

définis le genre comme une division sociale hiérarchique entre les femmes et les hommes, inscrite aussi bien dans les institutions que dans les pratiques sociales. Le genre fait ainsi partie de l'ordre social mais il ne se limite pas à cela. Il est aussi une distinction culturelle, généralement considérée comme allant de soi, mais qui est dotée de significations et vécue par des individus de chair et d'os, qui « font du genre » dans leur vie quotidienne, qui le produisent et le reproduisent constamment dans leurs interactions habituelles et journalières (Kessler et McKenna, 1978; West et Zimmerman, 1987)<sup>160</sup>. Le genre possède une autre caractéristique étonnante, évidemment : la dichotomie de genre est une dimension récurrente et résistante de la vie sociale et culturelle ; il est extrêmement difficile de la déplacer alors même que parallèlement les masculinités et féminités vécues sont, elles, d'une grande diversité et que la tolérance (faible mais notable) envers ceux qui franchissent la limite est de plus en plus grande. Si le genre est une division binaire, les catégories qu'il produit ne sont pourtant pas homogènes. Cette hétérogénéité est due en partie à d'autres divisions ou distinctions sociales – de classe, d'appartenance ethnique, de nationalité, etc. – qui croisent le genre ; mais cela n'est pas tout. Il se peut aussi, comme Delphy (1993) l'a avancé, que l'une des caractéristiques intrinsèques du genre soit que son contenu varie mais que les catégories de genre, elles, soient irréductibles.

Si l'on comprend le genre comme un phénomène pleinement socioculturel, la notion de sexe biologique perd de son utilité : la reconnaissance et la classification de ce qu'on nomme « les différences sexuelles biologiques » sont elles-mêmes des actes sociaux (Kessler et McKenna, 1978 ; Delphy, 1993). En employant le mot « genre » pour désigner tous les aspects de la distinction et de la division entre les femmes et les hommes, on peut éviter certaines des ambiguïtés inhérentes au mot « sexe ». Il devient alors possible de réserver ce dernier terme pour les relations charnelles ou érotiques, le terme « sexualité » renvoyant, lui, plus largement à tout ce qui a une signification érotique dans la vie et l'existence sociales. La sexualité n'est dès lors pas réductible au dualisme hétérosexualité/homosexualité – même s'il joue un rôle important dans l'organisation sociale de la sexualité – puisqu'elle recouvre la multitude de désirs et de pratiques qui transgressent cette division.

La sexualité et le genre sont interdépendants dans la pratique mais il est important de les distinguer dans l'analyse. Si l'on y manque, on ne peut étudier efficacement leurs articulations ; en les amalgamant, on risque en effet de prédéterminer la forme de leur interaction. Si, à l'inverse, on ignore leur lien empirique, on risque d'abstraire la sexualité du social. Les pratiques, les désirs et les identités sexuels sont pris dans des ensembles complexes de relations sociales non sexuelles, qui sont presque toutes, si ce n'est toutes, genrées. C'est là l'une des principales difficultés que nous ayons à résoudre : la sexualité et le genre ont beau être interdépendants, ce sont des phénomènes sociaux relativement dissemblables et qui ne sont pas directement comparables. Cela a été souligné par certains théoricien-ne-s *queer* (par exemple Sedgwick, 1991) mais dans le but d'ouvrir un espace conceptuel pour la sexualité plutôt que pour explorer ses interconnexions avec le genre.

Quelle que soit l'acception exacte qu'on lui donne, le genre désigne une division sociale. La sexualité est une sphère de la vie sociale et, au sens élargi où je l'entends, elle désigne tous les aspects de la vie qui ont une signification érotique – par exemple les désirs, les pratiques, les relations, les identités. Le concept de sexualité est donc relativement fluide puisque ce qui est sexuel – au sens d'érotique – n'est pas fixe mais dépend de ce que l'on définit comme tel. Un acte, un désir ou une relation deviennent « sexuels » en fonction des significations qu'on y met (Gagnon et Simon, 1974). On pourrait objecter que le genre est lui aussi affaire de

---

<sup>160</sup> Ma conceptualisation sur ce point (« faire du genre ») doit plus à la sociologie phénoménologique et interactionniste qu'aux travaux de Butler (1990 ; 1993) sur la performance et la performativité.

définition ; et en un sens il l'est. Mais parce qu'il est une division sociale fondamentale, il traverse la vie sociale de part en part. Par certains aspects, le genre est fluide et rétif aux définitions, mais la division de genre elle-même est tellement inscrite dans les faits qu'il est difficile de la passer sous silence.

De ce point de vue, l'autre division sociale qui semble plus comparable au genre est la division binaire entre l'hétérosexualité et l'homosexualité. On parviendrait peut-être à plus de congruence conceptuelle en pluralisant la sexualité – en parlant « des sexualités » au lieu de « la sexualité ». Toutefois, ce déplacement n'est généralement pas opéré dans ce but mais dans celui de reconnaître la diversité des identités et des pratiques sexuelles. Et s'il semble fournir un ensemble de catégories que l'on puisse relier aux catégories de genre, il suscite aussi d'autres problèmes. En premier lieu, parler de sexualités au pluriel détourne l'attention du vaste champ d'expérience et de recherches qu'est la sexualité (au singulier) et limite l'exploration des rapports entre le genre et la sexualité aux relations du genre avec les « identités » sexuelles. En second lieu, et cette réserve est essentielle, si l'hétérosexualité n'est conçue que comme une sexualité parmi d'autres, quand bien même elle serait hégémonique, on risque de ne pas voir que par son institutionnalisation l'hétérosexualité excède la sexualité.

L'hétérosexualité est l'un des lieux clés où s'articulent le genre et la sexualité ; elle révèle aussi les interconnexions entre les dimensions sexuelles et non sexuelles de la vie sociale. En tant qu'institution, l'hétérosexualité est par définition une relation de genre, qui régit les relations entre les femmes et les hommes, en ordonnant non seulement la vie sexuelle mais aussi la division du travail et des ressources, dans la vie domestique et extra-domestique. C'est elle qui détermine qui lave les draps, qui paye pour les draps et ce qui se passe entre les draps. L'hétérosexualité n'est donc pas coextensive à la sexualité hétérosexuelle, même si elle sert à marginaliser les autres sexualités en les construisant comme anormales ou déviantes. L'hétérosexualité obligatoire tire justement son efficacité de son institutionnalisation qui en fait plus qu'un type de relation sexuelle parmi d'autres. Mais l'hétérosexualité n'est pas une entité monolithique : elle est à la fois sexuelle et non sexuelle, institutionnalisée publiquement mais éprouvée souvent comme privée et intime, perpétuée par des pratiques quotidiennes mais tellement évidente qu'elle en paraît anodine. Alors que l'hétérosexualité est entièrement traversée par le genre, il est très difficile de conceptualiser comment elle est genrée, dans un assemblage complexe d'institution, d'idéologie, de pratique et d'expérience.

Où cela nous mène-t-il ? Si la sexualité, comme je l'ai affirmé, englobe plus que la dichotomie homo/hétéro, à la fois comme champ d'études et sphère de la vie sociale, il est essentiel de conserver les outils nécessaires pour analyser comment le genre informe toutes les dimensions de la sexualité et toutes les sexualités. Puisque tous les aspects de la vie sociale, sexuels et non sexuels, sont aussi genrés, il faut pouvoir étudier dans quelle mesure ce processus est lié à l'hétérosexualité, sans pour autant préjuger des conclusions. Si l'hétérosexualité en tant qu'institution excède les relations strictement sexuelles, nous devons nous demander s'il faut limiter l'emploi de ce terme aux relations sociales actuelles entre couples hétérosexuels (que ces relations soient conjugales, extra-conjugales, monogames ou polygames) ou s'il faut élargir son acception pour englober de plus larges pans de la vie sociale (cf. Ingraham, 1996). Les définitions que nous choisissons du genre, de la sexualité et de l'hétérosexualité influencent nos manières de théoriser leurs articulations et la part respective de chacun. Avant de progresser dans ce sens, nous allons aborder une autre source de désaccords et de confusion potentielle : les différentes manières de comprendre que le genre et la sexualité sont socialement ou culturellement construits.

## **Complexité de la construction sociale**

Le « constructionnisme social » est une expression assez maladroite qui recouvre tout un éventail de points de vue critiques différents, issus eux-mêmes d'arrière-plans théoriques variés<sup>161</sup>. Il existe des divergences à la fois sur ce qui est socialement constitué et sur la manière de concevoir cette construction sociale, sur l'objet de l'analyse et sur la méthodologie à lui appliquer. Si nous voulons éviter de limiter notre approche et de manquer certains des nombreux fils qui relient entre eux genre, sexualité et homosexualité, nous devons nous garder de tout purisme excessif sur le plan théorique. Il est plus fructueux, même si c'est dans une perspective critique, de prendre en compte les apports des différents partis pris théoriques. Le constructionnisme social est composé d'une grande variété de points de vue critiques ; la construction sociale est en outre elle-même un processus stratifié, à facettes, qui nécessite de prêter attention à plusieurs niveaux d'analyse sociale simultanément.

Dans mes dernières recherches, j'ai travaillé sur l'articulation de quatre niveaux ou quatre facettes de construction sociale (Jackson, 1999 ; 2000) :

- le niveau structurel/institutionnel, où le genre est construit comme une division sociale hiérarchique et l'hétérosexualité institutionnalisée à travers, par exemple, le mariage, la loi, l'État.
- le niveau sémantique, qui recouvre la construction discursive du genre et de la sexualité et les significations qui naissent des interactions sociales quotidiennes.
- le niveau de l'habitude, des pratiques sociales quotidiennes dans lesquelles le genre et la sexualité sont sans cesse constitués et reconstitués, dans des contextes et des relations spécifiques.
- le niveau de la subjectivité, enfin, à travers laquelle nous vivons nos désirs et nos émotions et nous nous comprenons comme des êtres incarnés, genrés et sexuels.

Mon but n'est cependant pas de proposer une théorie totalisante de la construction sociale, qui entretisserait tous ces niveaux dans un ensemble indistinct. Une telle entreprise serait malvenue et conduirait certainement à une autre forme de réductionnisme. Il est de plus difficile, pour ne pas dire impossible, de prendre en compte tous ces niveaux à la fois. Malgré tout, il est indispensable que nous soyons conscient-e-s, quand nous étudions l'une des facettes de la construction sociale, que nous n'avons qu'une vue partielle d'un processus multiforme. Tel est le cadre théorique qui organise ce qui suit ; je vais revenir à une explicitation plus détaillée de son application aux interconnexions entre le genre, la sexualité et l'hétérosexualité après avoir resitué les débats actuels dans leur contexte historique. L'histoire dont il s'agit est principalement une histoire féministe, puisque ce sont les féministes qui ont eu le plus intérêt à souligner les liens entre le genre et la sexualité.

## **Féminisme, genre et (hétéro)sexualité**

Depuis le début des années 1970, les féministes ont contesté le privilège masculin inscrit dans les relations hétérosexuelles conventionnelles et certaines des critiques les plus influentes de l'hétérosexualité sont nées à la fin de cette décennie<sup>162</sup>. Dans un texte fondateur, Adrienne Rich (1980) a conceptualisé « l'hétérosexualité obligatoire » comme un système qui enferme les femmes (à l'intérieur de ses limites) et qui les abaisse, en les maintenant dans un état de

---

<sup>161</sup> Parmi ceux-ci : le marxisme, la sociologie phénoménologique et interactionniste, le post-structuralisme et le post-modernisme, qui ont tous été sollicités et développés par les théoricien-ne-s féministes, lesbien-ne-s, gai-e-s et *queer*.

<sup>162</sup> Je suis consciente de résumer là un immense corpus en quelques phrases. Pour une analyse plus détaillée de ces travaux pionniers, voir Jackson et Scott, 1996.

subordination. Elle ne proposait cependant aucune analyse convaincante de la construction réciproque du genre et de la sexualité. Tout en comprenant les « femmes » comme un groupe socialement constitué et subordonné, Rich n'échappait pas à une dérive essentialiste en présupposant une identité féminine commune qui nous unirait toutes dans un « continuum lesbien ». D'autres travaux ont établi un lien beaucoup plus direct voire causal entre la construction sociale du genre et la sexualité. Catherine MacKinnon (1982) a, par exemple, affirmé que la sexualité devrait être au féminisme ce que le travail est au marxisme. Pour elle, le genre est l'appropriation par les hommes de la sexualité des femmes. Ce point de vue reconnaît bien dans le genre un produit de l'ordre social mais il surévalue la sexualité en en faisant l'origine suprême de l'oppression des femmes. D'autres aspects des inégalités de genre, comme celles qui sont produites par l'organisation sociale de l'hétérosexualité, ne sont ainsi pas pris en compte.

À l'autre extrême, se trouvaient celles qui entendaient dissocier l'étude de la sexualité de l'étude du genre, comme Gayle Rubin (1984). L'analyse de Rubin visait explicitement à contrer les travaux de MacKinnon et de celles qui mettaient en avant la sexualité comme lieu de l'oppression des femmes – ce que Rubin jugeait « négatif vis-à-vis du sexe »; elle concentra sa réflexion sur l'oppression des « minorités » sexuelles et sur leur exclusion du « cercle enchanté » de l'hétérosexualité normative et monogame. Sa position s'apparente donc plus à ce qui allait devenir la théorie *queer* qu'à un féminisme obvie<sup>163</sup>. Pour ma part, je reprendrais à mon compte sa dissociation analytique du genre et de la sexualité mais je pense que Rubin est allée trop loin dans la négation de leurs connexions empiriques. Cela ne nous laisse aucun outil pour analyser la division sociale hiérarchique entre les femmes et les hommes ainsi que l'institutionnalisation et les pratiques de l'hétérosexualité autrement que comme une norme privilégiée.

Les féministes matérialistes françaises ont pensé le genre et la sexualité de manière plus fertile, à la fin des années 1970 et au début des années 1980. Elles considéraient que la division sociale entre les femmes et les hommes était analogue aux relations de classe : de même que la bourgeoisie ne peut exister sans prolétariat, de même il ne pourrait y avoir, conceptuellement et empiriquement, de « femmes » sans la catégorie opposée, les « hommes ». Comme le dit Wittig : « il n'y a pas d'esclaves sans maître » (1992, p. 15). Le genre ou « sexe social » est le produit d'une relation sociale hiérarchique et l'hétérosexualité implique l'appropriation du travail des femmes en même temps que celle de leur sexualité (voir, par exemple, Delphy, 1984 ; Wittig, 1992 ; Guillaumin, 1995 ; Leonard et Adkins, 1996)<sup>164</sup>. Genre et sexualité sont ici liés puisque la division de genre suscite la distinction homosexuel-le/hétérosexuel-le ainsi que les catégories femmes et hommes mais ni la subordination des femmes ni l'hétérosexualité en tant qu'institution ne se trouvent réduites à la sexualité en tant que telle.

Les féministes matérialistes ne s'accordaient toutefois pas sur la question du lesbianisme

---

<sup>163</sup> Les premiers travaux de Rubin avaient noué très étroitement le genre et la sexualité reproductive grâce au concept de système « sexe/genre » – « un ensemble de dispositifs grâce auxquels la matière biologique brute du sexe et de la procréation est modelée par l'intervention sociale » (Rubin, 1975, p. 165).

<sup>164</sup> Les ouvrages cités ici sont tous des recueils de textes dont certains remontent à la fin des années 1970 et ce sont les meilleures sources disponibles en anglais sur ce groupe de théoriciennes. Les traductions antérieures de ces textes en anglais sont de qualité variable ; elles ont parfois été publiées dans des sources qu'il est difficile de trouver aujourd'hui et ne représentent pas toujours les contributions les plus importantes de ces auteures. Notons également que Delphy fut la seule parmi les premières féministes matérialistes à utiliser le terme « genre – les autres parlaient de « sexe » parce qu'elles refusaient la distinction entre le sexe et le genre ou l'importation d'un concept anglophone. Delphy préfère le mot « genre » parce qu'il signale une catégorie sociale plutôt que naturelle (voir Delphy, 1993).



politique. Monique Wittig devint la figure de proue de celles qui voyaient dans le lesbianisme la seule source d'opposition véritablement radicale à la domination masculine. Selon Wittig, la catégorie « femme » est produite par le contrat hétérosexuel : elle affirmait donc que les lesbiennes, en tant que fugitives qui échappent à ce contrat, « ne sont pas des femmes » (1992, p. 32). En Grande-Bretagne, le débat s'articula autour des positions des Leeds Revolutionary Feminists, qui dénonçaient les féministes hétérosexuelles comme des collabos. Mais à la différence de leurs homologues françaises, les lesbiennes politiques britanniques s'intéressaient plus au sexe hétérosexuel qu'à l'hétérosexualité comme institution impliquant l'appropriation du corps *et* du travail des femmes. En attribuant à la sexualité une place prépondérante dans la subordination des femmes, elles se montraient plus proches de théoriciennes comme MacKinnon que des féministes françaises.

Le lesbianisme politique déclencha un tel scandale que le débat sur l'hétérosexualité fut interrompu, et ne resurgit que dans les années 1990, sous une forme plus productive et moins acrimonieuse. Les féministes continuèrent de souligner la domination masculine dans les relations hétérosexuelles mais sans amalgamer la critique de l'hétérosexualité institutionnalisée avec la condamnation des féministes hétérosexuelles et elles cherchèrent à démêler davantage les rapports entre l'hétérosexualité comme institution, comme pratique et comme identité (voir Kitzinger et Wilkinson, 1993 ; Richardson, 1996). De nombreuses féministes s'intéressèrent aussi à la théorie *queer*, en particulier à son regard critique sur les identités sexuelles et genrées et à sa volonté de déstabiliser les divisions binaires entre femmes et hommes, hétéro- et homosexualité.

Il existe de nombreuses différences entre le féminisme et la théorie *queer* ainsi qu'à l'intérieur de chacune de ces deux pensées mais elles ont toutes les deux contribué à renouveler la critique des processus de normalisation habituels de l'hétérosexualité, du genre et de la division hétérosexuel-le/homosexuel-le. L'un des textes qui contribua de manière décisive à orienter le débat dans les années 1990 fut bien sûr *Gender Trouble*, de Judith Butler (1990), que l'on peut lire à la fois comme féministe et *queer*. Butler re-politisa fermement la relation entre le genre et l'hétérosexualité en développant l'idée de la matrice hétérosexuelle dans laquelle sont pris ensemble le sexe, le genre et l'hétérosexualité<sup>165</sup>. Mais elle s'intéressait surtout à la différence de genre et à la sexualité sous l'angle de l'orientation du désir. Elle étudie donc avant tout la normativité de l'hétérosexualité et ne traite en détail que cet aspect de son institutionnalisation. Tout en reconnaissant la dimension régulatrice et coercitive de l'imposition du genre, Butler ne s'intéresse pas au genre en tant que hiérarchie ni au rôle de l'hétérosexualité dans le maintien de cette hiérarchie, malgré sa dette envers Monique Wittig.

Ma position est qu'une critique efficace de l'hétérosexualité doit inclure à la fois l'hétéronormativité et la hiérarchie de genre (cf. Jackson, 1999), puisque les deux sont intrinsèques à l'hétérosexualité et que la seconde est essentielle à toute analyse féministe de l'hétérosexualité. De plus, cette critique doit être assez ouverte pour prendre en compte les aspects sociaux qui font défaut dans les analyses *queer* du genre et de la sexualité : la contextualisation sociale de nos vies quotidiennes, genrées et sexuelles, et les conditions matérielles dans lesquelles nos sexualités sont vécues. Je souhaiterais, dans cette optique, me tourner maintenant vers une analyse de l'hétérosexualité qui aborde précisément ces questions et qui reste, selon moi, l'une des contributions majeures des années 1990 : l'étude de Chrys Ingraham sur « l'imaginaire hétérosexuel » (1996).

---

<sup>165</sup> Je ne souhaite pas entreprendre ici une analyse détaillée des thèses de Butler puisque je l'ai fait ailleurs (Jackson, 1999) ; je veux simplement resituer ses premiers travaux comme un tournant dans la théorisation des interrelations entre le genre et la sexualité, et souligner l'importance de son travail.

### **Hétérosexualité, genre, hétérogenre**

La thèse d'Ingraham est que l'hétérosexualité devrait se substituer au genre comme catégorie centrale de l'analyse féministe. À l'instar de Butler, Ingraham est influencée par l'analyse de l'hétérosexualité chez Wittig, mais d'un point de vue sociologique, avec une insistance plus grande (moins *queer*) sur le féminisme matérialiste. Ingraham définit l'hétérosexualité comme une institution qui régule bien plus que nos vies érotiques. Elle s'intéresse à « l'imaginaire hétérosexuel »<sup>166</sup>, qui masque le fait que le genre a toujours été défini depuis une perspective hétéronormée. En attirant l'attention sur la construction des « femmes » et des « hommes » comme deux « sexes opposés » qui s'attirent, elle affirme que les sociologues (y compris féministes) n'ont pas su repérer les fins hétérosexuelles qu'a servies cette division de genre.

Ingraham montre que le genre, dans les définitions employées par les sociologues féministes, est un système binaire « qui organise les relations *entre* les sexes » (1996, p. 186 ; c'est elle qui souligne). Elle va jusqu'à soutenir que l'hétérosexualité « joue le rôle de l'institution et de l'idéologie qui organise... le genre » (1996, p. 187) et qu'elle participe au fonctionnement de toutes les institutions sociales, à tous les niveaux de la société, de la famille au lieu de travail et à l'État. Elle pose la question suivante :

Sans une hétérosexualité institutionnalisée – c'est-à-dire la régulation idéologique et organisationnelle des relations entre hommes et femmes – le genre existerait-il seulement ? Si nous comprenons le genre et le sexe comme étant liés, historiquement et institutionnellement, à l'hétérosexualité, alors nous déplaçons les *gender studies* de l'étude particulière de comportements individuels ou de pratiques collectives vers l'analyse critique de l'hétérosexualité en tant qu'institution ordonnatrice (Ingraham, 1996, p. 187).

Il est impossible d'apporter une réponse définitive à la question soulevée ici. L'hétérosexualité est certes l'*un* des principes qui organisent de nombreux aspects de la structure sociale et de la vie sociale, et un principe important. Tous les aspects genrés du travail et l'emploi, par exemple, sont liés à l'hétérosexualité. Mais cela permet-il pour autant de poser la primauté de l'hétérosexualité ? Les inégalités de genre sur les marchés du travail et dans les salaires sont-ils hétérosexuels en eux-mêmes ou ont-ils simplement à voir avec l'organisation sociale de la vie familiale hétérosexuelle ? Est-ce vraiment l'hétérosexualité qui ordonne et même construit le genre ou l'inverse ? Il est possible de repérer des processus dans les deux sens et difficile de déterminer une relation causale ou une priorité logique. Mais, selon moi, donner une définition tellement large de l'hétérosexualité qu'elle en vienne à inclure toutes les dimensions des relations genrées puis fusionner l'hétérosexualité et le genre dans un terme unique – hétérogenre – n'est pas la bonne solution pour parvenir à conceptualiser leurs interrelations. Le genre et l'hétérosexualité ont tellement partie liée qu'il n'est pas facile de démêler leurs articulations mais il est essentiel d'en préserver la possibilité. Il semble pour cela nécessaire de maintenir une distinction analytique entre le genre – en tant que relation hiérarchique entre les femmes et les hommes – et l'hétérosexualité – en tant que forme particulière et institutionnalisée de cette relation.

Malgré ma sympathie pour le point de vue d'Ingraham, ses conclusions ne me satisfont pas. Cela est dû en partie à la cible de sa polémique, désignée clairement dans la citation ci-

---

<sup>166</sup> Comme on le verra sans doute clairement, le concept de l'imaginaire développé ici dérive de l'analyse de l'idéologie par Althusser, et notamment de l'idée que l'idéologie constitue notre relation imaginaire à nos conditions d'existence réelles. L'analyse d'Ingraham emprunte une partie de son vocabulaire au marxisme structural mais elle n'est pas, selon moi, entièrement althussérienne.

dessus : les *gender studies* qui se limiteraient à « l'étude particulière de comportements individuels ou de pratiques collectives ». Cette attaque reflète peut-être le contexte américain dans lequel elle travaille : les sociologues féministes en Grande-Bretagne et en Europe sont, elles, plus enclines à analyser le genre comme une division sociale majeure. Ainsi, lorsque nous parlons du genre à propos des relations entre les femmes et les hommes, nous ne renvoyons le plus souvent pas à des relations personnelles particulières mais à un ensemble de relations sociales – comme nous pourrions parler de relations de classe. Il n'est dès lors pas réellement nécessaire de déplacer le genre au profit de l'hétérosexualité pour voir que les deux sont des caractéristiques institutionnalisées et structurelles de notre société et que, comme telles, elles sont étroitement liées.

La réflexion d'Ingraham nous incite à penser comment l'hétérosexualité peut ordonner les relations de genre, et vice-versa. Mais une dimension importante a disparu de l'analyse : la sexualité, entendue au sens large des désirs, des pratiques, des relations et des identités qui ont une signification érotique. Elle demeure en suspens, séparée du rapport genre-hétérosexualité bien qu'elle y ressortisse clairement, d'une manière ou d'une autre.

### **Repenser les articulations**

Par où, dès lors, faut-il commencer pour explorer plus précisément les articulations complexes entre le genre, l'hétérosexualité et le champ élargi de la sexualité ? Je vais tenter d'esquisser des réponses possibles en revenant aux quatre niveaux de construction sociale interdépendants que j'ai identifiés ci-dessus. Le format imparti m'oblige à ne donner que les grandes lignes de l'analyse, sous forme de pistes, sans entrer dans les détails. Mon propos vise à souligner la complexité qui apparaît lorsque l'on prend en compte plusieurs types de faits et de niveaux sociaux. Les articulations entre le genre, la sexualité et l'hétérosexualité se manifestent différemment selon les niveaux et à chaque niveau, les relations ne sont pas toujours univoques et leur intensité varie.

Le rôle des structures sociales dans la formation de nos existences genrées et sexuelles est fréquemment passé sous silence – l'analyse de l'hétérosexualité par Ingraham étant l'une des rares exceptions. Le concept de structure sociale est lui-même en défaveur désormais chez celles et ceux qui envisagent le social en termes de fluidité et de mobilité (Urry, 2000 ; Adkins, 2002). Il devrait pourtant sembler évident que certains schémas sociaux continuent d'exister. La division de genre n'a pas disparu malgré les évolutions dans la manière dont le genre est vécu ; les inégalités économiques limitent et favorisent le choix de certains modes de vie sexuels (Hennessy, 2000) ; l'hétérosexualité conserve toute son efficacité normative, malgré l'augmentation visible des sexualités hors norme. Nous rencontrons d'ailleurs là l'un des liens majeurs dans la rapport complexe entre le genre, la sexualité et l'hétérosexualité : l'hétérosexualité institutionnalisée est par définition genrée et le contrat hétérosexuel est un mécanisme puissant qui préserve la hiérarchie de genre. Nous ne pouvons cependant pas présupposer que ce lien particulier a des répercussions déterminantes sur tous les autres points d'articulation. Il n'est, par exemple, pas possible d'en déduire comment un couple hétérosexuel aménage les pratiques genrées et sexuelles dans sa vie quotidienne.

Pour ce qui concerne les significations sexuelles et genrées, les articulations sont variées et complexes. À l'échelle de la société et de la culture prises dans leur ensemble, le genre et la sexualité sont constitués comme des objets de discours et par les différents discours qui circulent à un moment historique donné : ces discours servent à différencier le mâle de la femelle, à définir ce qui est sexuel, à distinguer le « pervers » du « normal » et la masculinité de la féminité. À ce niveau, des évolutions sont possibles et visibles mais elles coexistent

avec la naturalisation persistante du genre et de la sexualité. Le sens naît aussi dans et de l'habitude, c'est-à-dire des interactions sociales à travers lesquelles chacun de nous élabore la signification de sa propre vie genrée et sexuelle et de celle des autres. Nous pouvons voir là comment certains discours dans notre culture deviennent hégémoniques et nourrissent « l'attitude naturelle » (Kessler et McKenna, 1978), de sorte que la majorité de la population considère le plus souvent comme une évidence l'existence des « hommes » et des « femmes » comme deux catégories données de personnes qui « par nature » ont des relations sexuelles avec des membres du sexe « opposé ». Nous sommes donc toujours, à ce niveau, en train de « faire du genre », au sens où nous l'attribuons aux autres, en remarquant rarement les compétences culturelles diversifiées et les processus d'interprétation complexes que nous mettons en œuvre à cet effet. Le genre et l'hétérosexualité normative sont donc constamment réaffirmés mais, par là même, leurs significations sont susceptibles d'être perturbées et transformées – bien qu'il ne faille pas oublier que ces remises en cause sont facilement neutralisées et récupérées par « l'attitude naturelle ».

Nous voyons qu'au niveau sémantique le genre et la sexualité s'articulent constamment, puisque la construction de la différence de genre est indissolublement liée au présupposé de la complémentarité des genres, à l'idée que la femme et l'homme sont « faits l'un pour l'autre ». Les limites de la division de genre et de l'hétérosexualité normative se renforcent donc mutuellement. Malgré cela, comme Kessler et McKenna (1978) l'ont avancé, l'attribution de genre prime, du moins dans les interactions quotidiennes. Ce qui signifie que nous « faisons du genre » en premier : nous reconnaissons quelqu'un comme un homme ou une femme avant de supposer qu'il ou elle est hétéro ou homosexuel-le. Nous ne pouvons logiquement faire autrement. En outre, la distinction homosexuel-le/hétérosexuel-le repose sur des catégories de genre qui ont une signification sociale : elle suppose d'être capable de voir deux hommes ou deux femmes comme « semblables » et un homme et une femme comme « différents ».

L'opposition binaire homo/hétéro n'épuise toutefois pas les significations genrées de la sexualité. L'idée, toujours largement répandue, que les hommes et les femmes sont différents par nature s'étend à leurs désirs et à leurs inclinations sexuels supposés – ce qui est à l'origine de tous les stéréotypes bien connus. Ces clichés évoluent mais ce qui change surtout c'est le degré de différence ou les formes de la différence, pas l'idée qu'il *existe* une différence. Les manuels destinés aux couples hétérosexuels continuent d'ailleurs de véhiculer l'idée que la sexualité des hommes et des femmes est différente par nature et que nous devons apprendre à vivre avec (cf., par exemple, Gray, 1996). Il est intéressant de noter que les idées sur la différence peuvent servir à justifier le désir hétérosexuel *et* l'attirance homosexuelle ou lesbienne – le rejet du sexe hétérosexuel n'implique pas d'affranchir la sexualité du genre mais de trouver des manières différentes d'érotiser celui-ci.

Les significations communes du genre et de la sexualité ordonnent instinctivement nos habitudes quotidiennes et sont ordonnées par elles. Elles sont donc continuellement produites et reproduites, au troisième niveau de la construction sociale, celle des pratiques quotidiennes. Le genre, la sexualité et l'hétérosexualité s'y entrecroisent aussi mais de manière tellement complexe et variable qu'il est difficile de réduire leurs interactions à de simples relations causales. Dans la vie quotidienne, les femmes sont souvent identifiées et jugées en fonction de leur disponibilité sexuelle vis-à-vis des hommes et de leur « place » présumée au sein des relations hétérosexuelles, en tant que femmes et mères – cela est manifeste partout, de l'interaction dans la rue à la sexualisation du travail des femmes et à la résistance aux politiques d'égalité des chances. Les interprétations genrées semblent ici déterminées par les présupposés hétérosexuels. Toutefois cela ne s'applique pas de la même manière aux hommes. En (hétéro)sexualisant les femmes, les hommes posent continuellement leur

« altérité » et s'instituent comme la norme. Quant à la virilité, lorsqu'elle est requise, elle peut être établie par le biais de l'hétérosexualité si bien qu'un homosexuel peut voir sa prétention à la masculinité menacée par sa sexualité. Mais ce n'est là qu'une des nombreuses manières de prouver la masculinité. Un homme est aussi un homme en vertu de ses exploits physiques ou mentaux, de son courage, de ses qualités de meneur, et ainsi de suite – la féminité étant presque toujours associée à l'attirance (hétéro)sexuelle et aux qualités domestiques (hétérosexuelles). On remarque donc là une forte asymétrie puisque le genre des femmes est plus étroitement lié à la sexualité et défini par elle que celui des hommes hétérosexuels<sup>167</sup>. Lorsque l'on réfléchit plus particulièrement à la manière dont le sexe hétérosexuel confirme la féminité et la masculinité, on voit apparaître une nouvelle forme d'asymétrie de genre. Comme l'ont découvert Janet Holland et ses collègues, en étudiant les premières expériences sexuelles hétérosexuelles, la relation sexuelle fait du garçon un homme tandis qu'elle ne fait pas de la jeune fille une femme (Holland *et al.*, 1996).

Ces asymétries sont peut-être le reflet, dans la vie courante, de l'inégalité de genre qui est historiquement au cœur de l'hétérosexualité institutionnalisée. Puisque l'hétérosexualité conditionne non seulement la sexualité mais aussi les pratiques genrées non sexuelles, ce déséquilibre apparaîtra clairement lorsqu'elle est rejouée quotidiennement. Chaque couple hétérosexuel « fait » de l'hétérosexualité autant dans la division du travail et la distribution des ressources du ménage que dans ses pratiques spécifiquement sexuelles et reproductrices. Et il « fait » aussi du genre, bien sûr, puisque, malgré l'insistance moderne et récente sur le partage et l'équité dans les relations hétérosexuelles, tout montre que ce sont toujours les femmes qui accomplissent la majeure partie du travail domestique nécessaire au bon fonctionnement du ménage et la plus grande part du travail affectif indispensable à la préservation de la relation elle-même. C'est dans l'aménagement quotidien des tâches domestique et relationnelles que l'ordre existant, à la fois hétérosexuel et genré, se trouve soit confirmé soit contesté – ainsi que dans la dimension plus spécifiquement sexuelle de la relation de couple.

Cela nous amène à la question suivante : comment devenons-nous ces individus incarnés, genrés et sexuels, qui rejouent ces pratiques tout en ayant la capacité de réaménager les divisions de genre et de résister aux constructions dominantes de la sexualité ? La théorisation de la subjectivité a été dominée par la psychanalyse, qui unit trop étroitement le genre et la sexualité pour permettre de les dissocier. Je préfère recourir à une approche différente, fondée sur la notion de moi social, initialement développée par G. H. Mead (1934) et qui a servi de base à l'analyse de la construction sociale de la sexualité élaborée plus tard par Gagnon et Simon (1974). Le moi n'est pas une structure fixe, il est toujours en transformation, en vertu de sa réflexivité permanente. Ce biais nous permet de penser la subjectivité comme le produit de biographies insérées dans un contexte social, où la vie passée et la vie présente dialoguent ; le passé informe le présent mais le présent, lui aussi, informe en retour le passé de manière significative : nous reconstruisons sans cesse nos souvenirs et le sens que nous trouvons à qui nous sommes et à ce que nous sommes, en fonction du sens que nous donnons au présent. Les ressources culturelles que nous mettons en œuvre pour créer ces effets de sens sont bien sûr déterminées historiquement, ce qui permet de comprendre que différents modes de construction de soi sont disponibles selon le contexte historique et social.

Comment appliquer cette conception de la subjectivité au genre et à la sexualité ? Là encore, les éléments ne manquent pas pour faire primer l'assignation de genre puisque un genre nous

---

<sup>167</sup> Les hommes dont la virilité est mise en doute peuvent subir le sort des femmes : les hommes gais peuvent être définis par leur sexualité et réduits à elle, et un homme « efféminé » peut très bien voir sa sexualité mise en doute.

est attribué dès la naissance (Kessler et McKenna, 1978). C'est cette différence, l'une des premières catégories sociales apprises par les enfants, qui fonde la manière dont nous nous situons au sein d'un ordre sexuel genré et dont nous nous comprenons, en tant qu'êtres incarnés, genrés et sexuels. De ce point de vue, le sens du genre précède la conscience de la sexualité (cf. Jackson, 1978 ; 1999)<sup>168</sup>. Mais dès que nous cherchons à intégrer l'hétérosexualité dans l'analyse, les choses se compliquent parce que les enfants comprennent certains aspects non sexuels de l'hétérosexualité – les familles, les mères et les pères, par exemple, – bien avant d'accéder à des rôles ou à des discours spécifiquement sexuels. Cela fait partie d'un « savoir courant », disponible pour une conceptualisation ultérieure qui le chargera de significations sexuelles, lorsque l'enfant deviendra conscient de la sexualité. Le moi genré et sexuel continue d'être réélabore réflexivement ou consolidé tout au long de la vie ; il est en interconnexion perpétuelle tandis que nous menons nos vies quotidiennes, au sein d'un univers social genré et ordonné par l'hétérosexualité.

## Conclusion

J'ai affirmé que nous ne pouvons pas considérer le genre, la sexualité et l'hétérosexualité comme des phénomènes du même ordre, qui se superposeraient facilement. En particulier, nous en pouvons nous permettre de réduire la sexualité à la polarité hétérosexualité-homosexualité ou à quelque forme de classification des sexualités que ce soit, ni de réduire l'hétérosexualité à la sexualité ou à une forme de sexualité parmi d'autres. Une perspective à la fois sociologique et féministe s'avère ici plus fructueuse qu'un point de vue *queer*. À partir des définitions que j'ai posées, certains schémas ou types d'articulation se font jour.

Si l'on considère que le genre se définit avant tout par le fait de la division de genre – même s'il recouvre davantage, en théorie et en pratique – alors, en tant que division sociale fondamentale, le genre traverse toutes les sphères de la vie sociale. La sexualité est une sphère de la vie sociale, parmi d'autres (le travail par exemple), et, comme les autres, elle est pleinement genrée. La sexualité est en partie genrée par la dichotomie hétérosexuelle/homosexuelle mais elle réagit à son tour sur le genre et renforce les divisions de genre. La sexualité est aussi genrée de mille autres manières et les connexions sont là plus variables et difficiles à élucider. S'il y a certainement des *interconnexions* entre le genre et la sexualité, je maintiendrais pourtant que le genre, parce qu'il est une division sociale, informe la sexualité plus profondément que l'inverse. Le genre précède donc logiquement la sexualité au sens large – voire les sexualités.

Le cas de l'hétérosexualité est très différent puisqu'elle est centrale à la fois pour le genre et la sexualité. Il est impossible de concevoir un aspect de l'hétérosexualité qui ne soit pas genré puisqu'elle est définie par la différence de genre, de même qu'il est difficile de concevoir un aspect du genre qui ne soit pas impliqué dans l'hétérosexualité. Les connexions entre l'hétérosexualité et le genre sont donc beaucoup plus fortes et réciproques que les liens entre le genre et la sexualité – justement parce que l'hétérosexualité n'est pas seulement sexuelle, parce que certains aspects de l'hétérosexualité institutionnalisée ne sont pas sexuels. La dimension sexuelle de l'hétérosexualité est cependant importante pour définir ce qui fonde et constitue un couple hétérosexuel viable ainsi que les attentes et les obligations qui en découlent. Elle

---

<sup>168</sup> Je ne veux pas dire que les enfants sont intrinsèquement asexuels (ni qu'ils sont intrinsèquement sexuels). Il s'agit plutôt de dire que la distribution du savoir sexuel dans notre société et la définition des enfants comme des êtres innocents et asexuels limitent leur accès à des éléments essentiels du savoir sexuel des adultes. Alors que les enfants sont désormais avertis sexuellement à un plus jeune âge que dans le passé récent, le schéma demeure et il influence l'accès à la sexualité des enfants et participe à la construction sociale de l'enfance (cf. Jackson et Scott, 2000, pour un développement de ces idées).

sert aussi à définir les autres sexualités comme perverses ou marginales, tandis que son autre, l'homosexualité, renforce à son tour son statut normatif.

Il reste de toute évidence beaucoup à faire pour explorer plus avant ces articulations et, puisque les connexions que j'ai mises au jour découlent directement des définitions particulières que j'ai données, elles sont contestables sur ce point précis. D'autres définitions du genre, de la sexualité et de l'hétérosexualité éclaireraient différemment leurs articulations. Et si mon propre éclairage recourt à la fois aux lumières *queer* et féministes, il utilise davantage ces dernières.





**Sasha Roseneil**

À l'orée du XXI<sup>e</sup> siècle, dans le monde occidental, de plus en plus de personnes passent de longues périodes de leur vie en dehors de la cellule familiale traditionnelle<sup>169</sup>. Des processus d'individualisation remettent en question le couple hétérosexuel romantique et la configuration moderne de la famille qu'il sous-tend ; de plus, l'emprise normative de l'ordre sexuel et de la hiérarchie de genre qui ont fondé la famille moderne se relâche. Dans ce contexte, une part croissante de ce qui compte dans la vie personnelle de chacun se déroule en dehors de « la famille », entre des partenaires qui ne vivent pas ensemble « comme une famille » et au sein de réseaux amicaux.

Cette étude propose une analytique *queer* pour étudier les relations personnelles en prenant en considération les multiples façons dont les gens vivent en dehors de l'hétéronorme. La thèse principale est que pour comprendre l'état présent, et vraisemblablement futur, des relations personnelles, les sociologues doivent cesser de placer la famille et le couple hétérosexuel au centre de leur imaginaire intellectuel. La première partie critique la sociologie et les cadres hétéronormatifs à l'intérieur desquels elle a étudié les liens personnels. La seconde partie propose d'élargir les cadres de la recherche pour mieux appréhender les transformations contemporaines qui se jouent dans la sphère de l'intime, en défendant l'utilité d'une analyse *queer* des changements sociaux, et suggère qu'il est nécessaire d'entreprendre des travaux sur ceux qui vivent à la pointe de l'évolution sociale. L'étude se clôt par un panorama des recherches que j'ai entreprises sur les pratiques relationnelles de celles et ceux qui vivent et aiment en dehors de l'hétéronorme.

#### Penser au-delà de la famille hétéronormative

Comme le succès international d'une pléthore de séries télévisées telles que « Friends », « Seinfeld », « Ellen » et « Will and Grace » en témoigne, la culture populaire semble avoir relativement moins de mal que la sociologie à présenter des histoires qui explorent les formes émergentes de vie personnelle dans toute leur diversité. Dans ces émissions, c'est la société d'un groupe d'amis, plutôt qu'une famille traditionnelle, qui procure l'amour, l'affection et le soutien nécessaires à la vie urbaine quotidienne. La popularité de ces séries suggère qu'elles parlent à la vie de leurs téléspectateurs. Si l'on cherche, en revanche, à comprendre les relations à partir de la littérature sociologique, on a l'impression que l'amour, l'intimité et l'affection existent presque exclusivement sous les auspices de la « famille ».

Le regard des chercheurs a pourtant évolué de manière significative, notamment dans certains domaines de la sociologie de la famille et du genre. Ces disciplines ont, de fait, tenté de répondre à un double défi : celui, empirique, posé par l'évolution de la famille et des relations de genre et celui, théorique, suscité par la revendication de la différence et de la diversité, menée dans une perspective anti-essentialiste et postmoderne, ainsi que par les féministes noires et des minorités ethniques, par les lesbiennes et par les gays. Ces branches de la sociologie qui étaient initialement spécialisées dans l'étude de « la famille et de la communauté », « enchaînées ensemble comme des sœurs siamoises » (Morgan, 1996, p. 4), ont évolué sous l'influence initiale du féminisme<sup>170</sup>, pour s'intéresser aujourd'hui majoritairement aux mutations de la famille – en particulier à travers l'étude du divorce, de la recomposition

---

\* La traduction de ce texte a été assurée par Hélène Tronc.

<sup>169</sup> Cette communication s'appuie sur Roseneil et Budgeon, (2004).

<sup>170</sup> Par exemple, Graham (1986), Duncombe et Marsden (1993), Finch (1989).

familiale et de la cohabitation – et à la reconnaissance de la diversité familiale<sup>171</sup>.

En outre, de nombreux sociologues de la famille se sont mis à questionner la notion même de « famille », à une époque où de plus en plus de familles connaissent des ruptures et des recompositions. David Morgan (1996) propose, par exemple, de ne pas employer le mot dans sa forme substantivée mais seulement adjectivée, et préfère la notion de « pratiques familiales », pour éviter tout risque de réification. D'autres chercheurs ont tenté de rendre compte des mutations de la société et de répondre aux questions soulevées par les mouvements et les théoricien-ne-s lesbiens et gais en pluralisant la notion de « famille », de sorte qu'ils parlent toujours de « familles » au pluriel. L'approche dominante, actuellement, dans les sociologies anglo-saxonnes du genre et de la famille, consiste à mettre en avant la diversité des formes et des expériences familiales et la variation dans le temps des membres d'une famille, à mesure qu'elle se désintègre et se recompose. Dans sa version la plus progressiste, cette sociologie inclut les « familles choisies » des lesbiennes et des gays sous le « chapiteau familial » (Stacey, 2002, 2004).

Cette évolution a été décisive. Elle permet de contrer le discours politique ouvertement anti-gai et anti-féministe sur les « valeurs familiales », qui s'est développé aux Etats-Unis et au Royaume-Uni dans les années 1980 et 1990<sup>172</sup>. Malgré cela, même quand les efforts pour pluraliser la notion de « famille » incluent l'étude des familles lesbiennes et gaies, ils échouent à saisir les configurations contemporaines de la vie personnelle dans toute leur diversité pour deux raisons. D'une part, ils laissent intact l'imaginaire hétéronormé de la sociologie ; d'autre part, ils reposent sur une analyse inadéquate des changements sociaux contemporains.

La sociologie continue de marginaliser l'étude de l'amour, de l'intimité et de l'affection hors du cadre de la « famille », même si elle a élargi l'acception de ce terme pour inclure une plus grande diversité de « familles choisies<sup>173</sup> ». La discipline est bâtie sur des présupposés hétéronormatifs ; en d'autres termes, sur des « institutions, des structures cognitives et des orientations pratiques qui rendent l'hétérosexualité non seulement cohérente – c'est-à-dire organisée comme une sexualité – mais aussi privilégiée » (Berlant et Warner, 2000, p. 312). Les chercheurs continuent de produire des analyses qui, dans leur très grande majorité, sont centrées sur des relations monogames, dyadiques, où les partenaires (majoritairement hétérosexuels) vivent sous le même toit, et notamment sur celles qui ont produit des enfants, et sur les changements qui affectent ces relations. L'étude systématique menée par Jo Van Every (1999) sur la recherche et les publications sociologiques britanniques consacrées aux familles et aux ménages en 1993 a révélé une « grande surreprésentation de la 'famille nucléaire moderne' », c'est-à-dire des couples mariés qui vivent ensemble, sous le même toit, avec leurs enfants et eux seuls. Elle démontre de manière convaincante que « malgré tout le discours sociologique sur la difficulté de définir la famille et sur la pluralité et la diversité des formes familiales dans les sociétés contemporaines (postmodernes ?), les sociologues participent à la construction d'une famille « normale », qui ressemble étonnamment à celle qu'une génération antérieure de sociologues avait cru pouvoir définir » (1999, p.167).

Les « intimités non conformes » (Berlant et Warner, 2000), créées par ceux qui vivent des sexualités non normatives, posent un redoutable défi à une discipline qui a principalement

---

<sup>171</sup> Par exemple, Smart et Neale (1999), Stacey (1996); Silva et Smart (1999)

<sup>172</sup> Par exemple, Roseneil et Mann (1996), Stacey (1996), Weeks (1995), Wright et Jaggar (1999).

<sup>173</sup> Ingraham (1996) soutient que la sociologie féministe et la sociologie du genre, et leur étude du mariage, de la famille et de la violence sexuelle en particulier, reposent sur un imaginaire hétérosexuel; elle préconise de passer de l'étude du genre à celle de l'hétérogenre.

appréhendé la vie personnelle à travers l'étude des familles. Certaines lesbiennes et certains gays se réfèrent à leurs réseaux affectifs, assez consciemment – souvent même avec une ironie voulue –, en parlant de leur « famille »<sup>174</sup>. Toutefois, lorsque des auteurs comme Kath Weston (1991), Jeffrey Weeks *et al.* (2001), et Judith Stacey (2004) adoptent le terme de « familles choisies » pour désigner les relations et les réseaux amicaux des lesbiennes et des gays, ils prennent le risque d'occulter la nature extra-familiale et radicalement opposée à l'hétéronorme d'une grande partie de ces relations.

La recherche sociologique et anthropologique a abondamment montré l'importance de l'amitié pour les lesbiennes et pour les gays<sup>175</sup>. Leur vie personnelle se déroule au sein de réseaux amicaux, qui leur procurent à la fois une continuité affective, un compagnonnage, du plaisir et une assistance pratique. Parfois rejetés, stigmatisés ou exclus par leur famille d'origine, les lesbiennes et les gays construisent et préservent leur vie en dehors du cadre de la famille nucléaire hétérosexuelle et fondent leur sécurité émotionnelle et leur vie quotidienne sur leurs groupes d'amis. Weeks, Heaphy et Donovan (2001) ainsi que Roseneil (2000a) ont pointé la dissolution des frontières et les glissements entre relations amicales et sexuelles, qui caractérisent souvent la vie intime des lesbiennes et des gays aujourd'hui. Les ami-e-s deviennent amant-e-s, les amant-e-s deviennent ami-e-s et de nombreuses personnes ont plusieurs partenaires sexuels avec lesquels elles s'engagent plus ou moins (ou pas du tout). De fait, l'« alter ego » d'un individu peut très bien être quelqu'un avec qui elle ou il n'a pas de relation sexuelle. Les intimités qui échappent à l'hétéronormalité – relations importantes, déterminantes, entre ami-e-s, amant-e-s non monogames, ancien-ne-s amants, partenaires qui ne vivent pas ensemble, partenaires qui n'ont pas de relation sexuelle, et celles et ceux qui ne rentrent pas facilement dans le système de classification binaire « ami-e »/« amant-e » – et les réseaux relationnels au sein desquels ces liens intimes sont cultivés (ou pas) ont un rôle décisif : ils obligent à remettre en question la place centrale accordée généralement aux relations fondées sur la sexualité et défient toute tentation de privilégier les relations conjugales dans les recherches sur l'intimité. Dans leur grande majorité, ces pratiques, ces relations et ces réseaux n'apparaissent pas dans la littérature sociologique car elle continue de fonctionner avec un imaginaire, qui, sans être jamais explicitement reconnu comme tel, pense le couple hétérosexuel comme le cœur de la formation sociale, comme ce qui fait circuler le sang neuf de la reproduction sociale.

En réalité, les choses ont peu évolué depuis que Beth Hess affirmait, en 1979, qu'il n'existait « pas de vaste corpus intitulé 'sociologie de l'amitié'<sup>176</sup> », dont les ressources alternatives permettraient d'étudier l'intimité et l'affection hors du cadre familial. Mais l'hétéronormativité de la discipline n'est pas la seule cause de cette invisibilité de l'amitié. L'autre facteur, tout aussi déterminant, est que la tradition sociologique, depuis les pères fondateurs – la distinction de Tonnie entre *Gemeinschaft* et *Gesellschaft*, le travail de Marx sur l'aliénation, celui de Durkheim sur les formes de solidarité sociale, de Weber sur la bureaucratisation, de l'école de Chicago sur l'urbanisation – a (pré)supposé que le développement de la modernité rendait les relations sociales de plus en plus impersonnelles et marginalisait les liens affectifs. La discipline n'a donc jamais accordé le même poids à l'étude des relations informelles, privées et de sociabilité qu'aux problématiques d'organisation publique, économique ou politique<sup>177</sup>.

---

<sup>174</sup> Weston (1991), Nardi (1993; 1999), Preston et Lowenthal, (1996), Weeks, Heaphy et Donovan (2001). Weeks, Heaphy et Donovan (2001) commentent les différences entre les personnes qu'ils ont interrogées en fonction de leur adoption du terme « famille » pour décrire leurs relations intimes; ils constatent que beaucoup rejettent le mot.

<sup>175</sup> Par exemple, Altman (1982), Weston (1991), Nardi (1992; 1999), Weeks (1995), Preston et Lowenthal (1996), Roseneil (2000a) et Weeks, Heaphy et Donovan (2001).

<sup>176</sup> Cité dans Jerome (1984, p. 699).

<sup>177</sup> Ce facteur est mis en avant par l'un des rares sociologues à avoir fait de l'étude de l'amitié son champ de

L'amitié ressortit à la sphère du plaisir, de l'émotion et de l'affect, qui a été relativement négligée par les sociologues « sérieux », en quête d'ordre, préoccupés par les questions de structure, de régulation et d'institutionnalisation. Certes, il y eut quelques exceptions : le travail de Simmel (1950), les recherches ethnographiques de Whyte (1943) sur « la société du coin de la rue », de Litvak et Szelenyi (1969) sur les « groupes primaires » de parents et d'amis, et, dans les années 1950 et 1960, la tradition britannique des *community studies*. Plus récemment, quelques chercheurs ont entrepris d'étudier l'amitié<sup>178</sup>, et il existe de plus en plus de travaux sur un sujet en plein essor, les formes de sociabilité suscitées par les nouvelles technologies<sup>179</sup>, mais il n'existe aucune branche de la discipline spécialisée dans l'étude de l'amitié et qui soit aussi établie que la sociologie de la famille et de la parenté. Il est temps que cela change, il est temps que davantage d'études soient consacrées à l'amitié, aux formes « non conventionnelles » de relations sexuelles/amoureuses, et aux liens entre les deux.

### Changements sociaux *queer* et analyse de la vie personnelle contemporaine

Une proportion non négligeable de la littérature sociologique part de la conviction que nous traversons une période de bouleversements sociaux profonds dans l'organisation de la vie personnelle. Ainsi, dans le cadre d'une discussion plus vaste sur le démantèlement du patriarcat, Manuel Castells (1997) affirme que la famille patriarcale est vivement contestée, et que les mouvements lesbiens, gais et féministes sont des éléments clés pour comprendre cette remise en question. Les analyses d'Anthony Giddens (1992) sur la « transformation de l'intimité » et les travaux d'Ulrich Beck et d'Elisabeth Beck-Gernsheim (1995 ; 2002) sur l'évolution des pratiques relationnelles, amoureuses et familiales, et de leur signification laissent à penser que des processus d'individualisation, d'affranchissement des traditions et de réflexivité accrue ouvrent de nouvelles possibilités et de nouvelles attentes dans les relations hétérosexuelles contemporaines<sup>180</sup>.

En rendant hommage (assez superficiellement) aux études et à l'activisme féministes, ce type d'analyse reconnaît l'importance de l'évolution des relations de genre, suscitée en partie par les prises de conscience et les identités nouvelles développées dans le sillage des mouvements de libération des femmes. Selon Giddens, la transformation de l'intimité qui s'opère actuellement est « très importante et généralisable » (1992, p. 2). Il suit les changements intervenus dans la nature du mariage, comme l'émergence de la « relation pure », caractérisée par un « amour convergent », une relation d'égalité, à la fois sexuelle et affective, entre les hommes et les femmes. Il relie ce phénomène au développement d'une « sexualité plastique », libérée de l'impératif de la reproduction (1992, p. 2). Giddens voit dans les lesbiennes et les gays des pionniers de la relation pure et de la sexualité plastique, et il les situe donc à la pointe des processus d'individualisation et d'affranchissement des traditions<sup>181</sup>. Pour Beck et Beck Gernsheim, « l'éthique de l'épanouissement et de la réussite individuels est le courant le plus fort dans la société moderne » (2002, p. 22). Selon eux, le désir d'être « une personne capable de prendre des décisions et d'agir, et qui aspire à être l'auteure de sa

---

recherches principal : Graham Allan (1979 ; 1989 ; Adams et Allan, 1998).

<sup>178</sup> Booth et Hess (1974) Fischer *et al.* (1977), Fischer (1982 a, b), Allan (1979), Hess (1972, 1979), Jerome (1984), O'Connor (1992), Hey (1997), les contributeurs au volume de Adams et Allan (1998), Nardi (1999) et Pahl (2000).

<sup>179</sup> Par exemple, Rheingold (1993), Shields (1996), Wakeford (1998).

<sup>180</sup> Les recherches de Finch (1989) et de Finch et Mason (1993) sur les obligations familiales montrent que les liens familiaux sont aujourd'hui moins perçus comme des obligations imposées par les liens du sang que comme des engagements négociés, qui se distinguent moins des autres relations.

<sup>181</sup> Par sa reconnaissance du rôle des identités et des pratiques non hétérosexuelles, Giddens diffère de Beck et Beck-Gernsheim, dont les travaux ne signalent pas qu'ils s'intéressent exclusivement à l'hétérosexualité.

vie » provoque des transformations inédites de la vie familiale. L'appartenance à la famille cesse d'être un donné pour relever d'un choix. À mesure que les liens sociaux deviennent plus réflexifs et que les relations au sein de la famille s'individualisent, nous entrons dans l'âge de la famille « post-familiale » (Beck-Gernsheim, 1999).

Même si ces travaux surestiment, peut-être, l'ampleur des mutations et minorent la persistance des inégalités de genre et de classe dans la vie intime (voir, par exemple, Jamieson, 1998), ils balisent le cadre théorique sur lequel doivent s'appuyer les recherches sur la vie personnelle de demain ; ils ont aussi beaucoup influencé ceux qui menaient des enquêtes de terrain sur l'évolution de la famille. Mais ce corpus n'épuise pas les ressources que devraient utiliser celles et ceux qui cherchent à comprendre les cultures de l'intimité et de l'affection, et à partir desquelles il est possible de théoriser les évolutions sociales contemporaines. Il est essentiel que nous examinions l'évolution globale de l'organisation sexuelle du monde social. J'ai exposé ailleurs (2000b ; 2002) que nous assistions actuellement à la remise en question de la distinction binaire hétérosexualité/homosexualité, qui caractérisait l'ordre sexuel moderne. J'ai émis l'idée qu'un certain nombre de « tendances queer »<sup>182</sup> étaient à l'œuvre dans le monde contemporain et contribuaient à défaire cette dichotomie. Il existe ainsi une tendance à la « normalisation » de l'homosexualité (Beck, 1999) dans la plupart des nations occidentales et à l'égalisation progressive des conditions légales et sociales pour les lesbiennes et pour les gays<sup>183</sup>. Surtout, on observe un décentrement des relations hétérosexuelles, à l'échelle de la société entière comme à celle des individus.

Le couple hétérosexuel, et notamment le couple hétérosexuel marié, qui vit sous le même toit, avec ses enfants, n'est plus la figure centrale des sociétés occidentales et ne peut plus être considéré comme l'unité de base de la société. Cela résulte de l'augmentation saisissante du taux de divorces au cours des trente dernières années, de l'augmentation du nombre de naissances hors mariage (et, dans une moindre mesure, hors relation hétérosexuelle durable – les naissances où la mère est « seule par choix »), de la proportion croissante d'enfants élevés par un seul parent, du nombre croissant de personnes isolées et de femmes qui n'ont pas d'enfant. Les individus sont libérés des scénarios hétérosexuels traditionnels et des schémas relationnels hétérosexuels qui les accompagnent. En 2003, seuls 22 % des foyers du Royaume-Uni étaient composés d'un couple hétérosexuel et des enfants dont il avait la charge (National Statistics, 2004) et l'on observe des situations à peu près similaires dans le reste de l'Europe, en Amérique du Nord et en Australie).

Les modes de vie postmodernes sont divers, fluides et non définitifs, constamment choisis et rechoisis, tandis que les relations hétérosexuelles ont perdu leur hégémonie. Nous vivons la « 'queerisation' de la famille » (Stacey, 1996), tandis que les significations qu'on lui attribue changent radicalement et que de plus en plus de familles doivent faire face aux pratiques sexuelles et aux modes de vie diversifiés de leurs propres membres. À l'orée du XXI<sup>ème</sup> siècle, rares sont les familles dont quelques membres ne s'écartent pas des pratiques relationnelles hétérosexuelles, traditionnelles et normatives, qu'ils soient divorcés, pères et mères non mariés, lesbiennes, homosexuels ou bisexuels. Au niveau individuel, à mesure que les relations hétérosexuelles perdent leur primauté, les réseaux amicaux deviennent plus importants dans la vie quotidienne et la signification du couple romantique se trouve réévaluée, tout comme l'investissement affectif qu'on lui consacre.

---

<sup>182</sup> Le mot «tendance» est employé à dessein pour évoquer la nature encore provisoire de ces évolutions, sans perdre de vue l'existence de tendances opposées. L'emploi de ce terme est dû à Sedgwick (1994).

<sup>183</sup> Adam (2002). Sur l'exception des États-Unis, voir Adam (2003).

À mesure que le social devient plus *queer*, le caractère normatif et naturel de l'hétérosexualité et des relations hétérosexuelles fait question. Des modes de vie que l'on aurait auparavant considérés comme distinctement « homosexuels » se diffusent de plus en plus<sup>184</sup>. La remarque, en apparence assez anodine, de Giddens selon laquelle les lesbiennes et les gays ouvriraient de nouvelles voies pour les hétérosexuels et pour eux-mêmes a été reprise par Jeffrey Weeks, Brian Heaphy et Catherine Donovan qui soutiennent que « l'un des éléments les plus remarquables dans l'évolution de la vie domestique au cours des dernières années est [...] l'émergence de schémas communs dans les modes de vie hétéro- et homosexuels, qui résultent de changements de long terme dans les schémas relationnels » (1999, p. 85). Selon eux, les homosexuel-le-s et les hétérosexuel-le-s aspirent de plus en plus à des « relations pures », où l'amour est vécu comme à la fois contingent et convergent, et cherchent à vivre leurs relations sexuelles selon une éthique amicale (Weeks, Heaphy et Donovan, 2001).

Tous ces éléments devraient nous inciter à développer la recherche sur la vie personnelle de celles et ceux qui sont à la pointe des processus de changement social. Le « Care, Friendship and Non-Conventional Partnership Project » s'est précisément donné ce but.

### **Vivre et aimer par-delà l'hétéronorme**

Le « Care, Friendship and Non-Conventional Partnership Project »<sup>185</sup> a étudié comment les personnes les plus « individualisées » de notre société – c'est à dire celles et ceux qui vivent sans partenaire – construisaient leurs réseaux intimes, amicaux, affectifs et de solidarité. Le projet s'est intéressé aux gens qui comptent pour les personnes qui ne vivent pas dans des familles conventionnelles, à ce qu'elles jugent le plus précieux dans leurs relations personnelles, à la manière dont elles prennent soin de celles et ceux auxquels elles tiennent et d'elles-mêmes. Nous avons mené des entretiens approfondis avec 53 personnes, âgées de 25 à 60 ans, dans trois lieux différents : une ancienne ville minière où les rapports de genre et les relations sexuelles sont assez conventionnels ; une petite ville où les modes de vie alternatifs, typiques de la classe moyenne, privilégiant la qualité de vie, ainsi que le non-conformisme sexuel sont répandus ; un centre ville multiethnique où les pratiques de genre et les relations familiales sont très diversifiées, où la proportion de femmes actives est supérieure à la moyenne et où les personnes isolées ainsi que les foyers composés de plusieurs personnes qui ne vivent pas en couple sont nombreux. Nous avons parlé avec des hommes et des femmes, avec et sans enfants, d'âge, d'origine ethnique, de métier et d'orientation sexuelle variés, dont la situation relationnelle et les modes de vie différaient. Cela nous a permis d'appréhender en détail la texture émotionnelle de leur vie.

Dans un ensemble de modes de vie et de sexualités variés, trois pratiques relationnelles intéressantes et reliées entre elles ont émergé :

1. la priorité accordée à l'amitié
2. le déplacement des relations sexuelles/amoureuses dans les récits de vie individuels
3. les expériences qui dépassent les limites de la conjugalité hétéronormative.

L'amitié joue un rôle central dans la vie intime des personnes que nous avons interrogées.

---

<sup>184</sup> Bech (1997, 1999) fait le même raisonnement mais en allant plus loin puisqu'il affirme que dans le nord-ouest de l'Europe continentale, nous assistons à « la disparition de l'homosexuel ».

<sup>185</sup> Ce projet a été conduit par Sasha Roseneil; Shelley Budgeon et Jacqui Gabb en étaient les chercheuses. Pour une présentation plus détaillée de la méthodologie et des résultats, voir Roseneil et Budgeon (2004). Pour d'autres travaux sur l'intimité et l'affection au-delà de la famille conventionnelle, voir les contributions dans Budgeon et Roseneil (2004).

Qu'elles soient dans une relation de couple hétérosexuel ou non, elles font appel à leurs ami-e-s lorsqu'elles ont besoin d'un soutien affectif. Jools, une femme hétérosexuelle de 28 ans, qui vit dans une ancienne cité minière, exprime une opinion répandue lorsqu'elle dit ; « Je pense qu'une amitié est pour la vie, mais pas un partenaire... J'épouserai mes ami-e-s. Ça durerait plus longtemps ». On compte beaucoup sur ses ami-e-s, plus que sur les membres de sa famille biologique et sur ses partenaires sexuel-le-s, notamment pour fournir l'affection et le soutien nécessaires dans la vie quotidienne ; l'amitié, pour beaucoup, est une valeur clé et une pratique éthique. Loin d'être des individus isolés, solitaires, qui passent d'une relation insatisfaisante à l'autre, les personnes que nous avons interrogées étaient insérées dans des réseaux intimes et affectifs complexes, grâce à des liens et à des engagements forts. Loin de la mythologie des célibataires qui cherchent désespérément à se marier – incarnée par Bridget Jones –, très peu de gens ont exprimé le désir d'un couple ou d'une famille traditionnels. En revanche, beaucoup de personnes, qu'elles soient seules ou dans une relation, limitent consciemment la place qu'elles accordent à la relation de couple. Leur vie est centrée sur leurs ami-e-s. La quasi-totalité de celles et ceux qui ont des partenaires, ont *choisi* de vivre séparément. Très peu considèrent la cohabitation comme la prochaine étape obligée et souhaitable de leur relation, dans une remise en cause implicite de l'attente hétéronormative selon laquelle une relation évolue dans une direction prédéterminée, qui conduira à « cohabiter » puis à « s'installer ».

De nombreuses personnes interrogées avaient vécu la fin d'un mariage ou d'un concubinage de longue durée : la souffrance et les perturbations causées par ces ruptures les avaient conduites à se demander s'il était bien sage de « placer tous ses œufs dans le même panier ». Seule l'une des femmes interrogées considérait son partenaire comme la personne la plus importante dans sa vie, à l'exclusion des autres. Elle avait immigré en Grande-Bretagne depuis peu et sa famille vivait outre-mer. Pour tous les autres, les personnes qui comptaient étaient soit des ami-e-s soit un mélange d'ami-e-s, de partenaires, d'enfants et de membres de la famille. Le phénomène n'avait rien de passager : il ne s'agissait pas de revenir à des relations de couple conventionnelles à la moindre occasion. En interrogeant de nouveau les mêmes personnes 18 mois plus tard, nous avons constaté que l'amitié était toujours leur priorité.

Les ami-e-s font partie de la vie quotidienne dans les bons comme dans les mauvais moments. La plupart des personnes interrogées disent consacrer beaucoup d'efforts pour construire et cultiver leurs amitiés à l'endroit où elles vivent. Plusieurs ont même déménagé ou convaincu leurs ami-e-s de déménager pour se créer des réseaux amicaux localement, et pouvoir ainsi partager la garde des enfants, se faire aider en cas de maladie et profiter d'un entourage agréable. Ce sont les ami-e-s, beaucoup plus que les membres de la famille, qui soutiennent celles et ceux qui souffrent de problèmes affectifs ou de troubles mentaux, et qui sont là pour « ramasser les morceaux » quand une relation s'achève. De nombreuses personnes interrogées accueillent chez elles des gens qui ne font pas partie de leur famille au sens traditionnel. Et il ne s'agissait pas seulement de jeunes adultes de vingt ans, qui passent une grande partie de leurs loisirs avec leurs amis, chez les uns ou les autres, qui s'invitent à dîner ou qui organisent des fêtes et des barbecues. Les ami-e-s sont invités à rester lorsqu'ils/elles n'ont pas de logement, lorsqu'ils/elles sont au chômage, déprimé-e-s ou qu'ils/elles se sentent seul-e-s.

Cette étude montre que les chercheurs en sciences sociales ne voient pas l'ampleur du phénomène qui amène à substituer, souvent par choix, les liens de l'amitié à ceux du sang, notamment pour ce qui relève de l'affection quotidienne et du soutien ; ils ne mesurent pas davantage qu'il est impossible de comprendre les relations qui sont au cœur de nombreuses vies intimes à l'aune de « la famille ».

## **Imaginer des relations au-delà de « la famille » : programme pour des recherches futures**

Pour regarder l'intimité et l'affection à travers un prisme *queer*, les sociologues doivent étudier celles et ceux qui ne font pas partie de familles ou de couples conventionnels ; le nombre toujours croissant de gens qui vivent de longues périodes de leur vie en dehors de ces formes de relations, nous permet de considérer autrement ceux qui vivent à la pointe des changements sociaux. Dans un contexte d'individualisation croissante et de déstabilisation de la binarité homosexualité/hétérosexualité, les pratiques intimes et affectives ne peuvent plus – si jamais elles l'ont pu – être comprises par les seuls biais de la famille et de la parenté. Il semble beaucoup plus fructueux pour l'avenir d'explorer les *réseaux et les flux d'intimité et d'affection*, l'envergure et les schémas de ces réseaux, la densité et la vitesse de leurs mouvements, les conséquences de leur absence, au lieu de chercher à interpréter les vies personnelles contemporaines en redéfinissant le concept de « famille »<sup>186</sup>. En déplaçant le regard sociologique sur tous les lieux où se pratiquent l'intimité et l'affection – dans l'espace domestique, les espaces publics, le lieu de travail, les espaces virtuels, entre amis, partenaires sexuels, membres d'une même famille, voisins, collègues de travail, simples connaissances –, on mettra au jour des pratiques de l'intimité et de l'affection qui ont rarement été étudiées par les sociologues de la famille. Il est nécessaire d'aller vers une nouvelle sociologie des relations, qui permette de rendre compte d'une plus grande diversité de pratiques de l'intimité et de l'affection.

---

<sup>183</sup> Voir Urry (2000) pour une présentation percutante de la valeur des métaphores de la mobilité et du flux pour comprendre le monde social contemporain.



## Bibliographie

- ADAM Barry 2001, "Families without Heterosexuality: challenges of same-sex partnership recognition, intervention présentée au séminaire international du ESRC Research Group for the Study of Care, Values and the Future of Welfare, 4 janvier 2002, <http://www.leeds.ac.uk/cava>.
- ADAM Barry, 2003, "DOMA and American Exceptionalism", *Journal of History of Sexuality*.
- ADAMS Rebecca G., Graham ALLAN (dir.), 1998, *Placing Friendship in Context*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ALLAN Graham, 1977, *A Sociology of Friendship and Kinship*, George, Allen and Unwin, Londres.
- ALLAN Graham, 1989, *Friendship : Developing a Sociological Perspective*, Harvester Wheatsheaf, Hemel Hempstead.
- ALLAN Graham, 1998, "Friendship, Sociology and Social Structure", *Journal of Social and Personal Relationships*, vol. 15(5), pp. 685-702.
- ALTMAN Dennis, 1982, *The Homosexualization of America*, St. Martin's Press, New York.
- BARLOW Anne, Simon DUNCAN, Grace JAMES et Alison PARK, 2001, "Just a Piece of Paper ? Marriage and Cohabitation in Britain", in Alison Park, John Curtice, Katarina Thomson, Lindsey Jarvis et Catherine Bromley, Nina Stratford (dir.), *British Social Attitudes : The 18<sup>th</sup> Report*, Sage, Londres.
- BECH Henning, 1997, "Real Deconstructions: The Disappearance of the Modern Homosexual and the Queer", intervention présentée au 14<sup>ème</sup> Congrès Mondial de Sociologie, Montréal, 26 juillet – 1<sup>er</sup> août.
- BECH Henning, 1999, "After the Closet", *Sexualities*, vol. 2, n° 3, pp. 343-349.
- BECK Ulrich, Anthony GIDDENS et S. LASH, 1994, *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Polity, Cambridge.
- BECK Ulrich, Elisabeth BECK-GERNSHEIM, 1995, *The Normal Chaos of Love*, Polity, Cambridge.
- BECK Ulrich, Elisabeth BECK-GERNSHEIM, 2002, *Individualization*, Sage, Londres.
- BERLANT Lauren et Michael WARNER, 2000, "Sex in Public", in Lauren Berlant (dir.), *Intimacy*, Chicago University Press, Chicago.
- BOOTH Alan, Elaine HESS, 1974, "Cross Sexual Friendships", *Journal of Marriage and the Family*, vol. 36, pp. 38-47.
- BUDGEON Shelley, Sasha ROSENEIL, 2004, *Beyond the Conventional Family : Intimacy, Care and Community in the 21<sup>st</sup> Century*, *Current Sociology*, vol. 52, n° 2.
- CASTELLS Manuel, 1997, *The Power of Identity*, Blackwell, Oxford.
- DUNCAN Simon, Darren SMITH, 2002, "Geographies of family formations: spatial differences and gender cultures in Britain", *Transactions*, n° 27, pp. 471- 493
- DUNCOMBE Jean, Dennis MARSDEN, 1993, "Love and Intimacy: the gender division of emotion and emotion work", *Sociology*, n° 27, pp. 221-241.
- FINCH Janet, 1989, *Family Obligations and Social Change*, Polity, Cambridge.
- FINCH Janet, Jennifer MASON, 1993, *Negotiating Family Responsibilities*, Routledge, Londres.
- FISCHER Claude, 1982a, "What do we mean by 'friend'? : an inductive study", *Social Networks* 3, pp. 287-306.
- FISCHER Claude, 1982b, *To Dwell among Friends*, University of California Press, Berkeley.
- FISCHER Claude S., Robert M. JACKSON, C. Ann STUEVE, Kathleen GERSON, Lynne MCCALLISTER JONES, Mark BALDASSARE, 1977, *Networks and Places : Social Relations in the Urban Setting*, Free Press, New York.
- GIDDENS Anthony, 1992, *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Polity, Cambridge.
- GRAHAM, H., 1987, "Women's Poverty and Caring", in C. GLENDINNING Caroline, Jane MILLAR (dir.), *Women and Poverty in Britain*, Wheatsheaf, Brighton.
- HESS Beth B., 1972, "Friendship" in Mathilda White Riley, Marilyn Johnson, Anne Foner (dir.), *Aging and Society*, vol. 3, Russell, New York.
- HESS Beth B., 1979, "Sex Roles, Friendship and the Life Course", *Research on Ageing*, 1, pp. 494-515.
- HEY Valerie, 1997, *The Company She Keeps : An Ethnography of Girls' Friendships*, Open

- University Press, Buckingham.
- INGRAHAM Chrys, 1996, "The Heterosexual Imaginary: Feminist Sociology and Theories of Gender", S. Seidman (dir.), *Queer Theory/ Sociology*, Blackwell, Oxford.
- JAMIESON Lynn, 1998, *Intimacy : Personal Relationships in Modern Societies*, Polity, Cambridge.
- JERROME Dorothy (dir.), 1983, *Ageing in a Modern Society, Contemporary Approaches*, Kent and Australia, Croom Helm.
- JERROME Dorothy, 1984, "Good Company: The Sociological Implications of Friendship", *Sociological Review* 32, 4, pp. 606-715.
- JERROME Dorothy, 1992, *Good Company : An Anthropological Study of Old People in Groups*, Edinburgh University Press, Edimbourg.
- LEWIS Jane, 2001, *The End of Marriage ? Individualism and Intimate Relations*, Cheltenham, Edward Elgar.
- LITWAK Eugene, Iván SZELENYI, 1969, "Primary Group Structures and their Functions: kin, neighbours and friends" *American Sociological Review* vol. 34, pp. 465-81.
- LOWENTHAL Michael, PRESTON, John (dir.), 1996, *Friends and Lovers : Gay Men Write about the Families They Create*, Plume, New York.
- MORGAN, David H. J., 1996, *Family Connections*, Polity, Cambridge.
- NARDI Peter, 1992, "That's What Friends Are For: Friends as Family in the Gay and Lesbian Community", in Ken Plummer (dir.) *Modern Homosexualities : Fragments of Lesbian and Gay Experience*, Routledge, Londres.
- NARDI Peter, 1999, *Gay Men's Friendships : Invincible Communities*, Chicago University Press, Chicago.
- O'CONNOR Pat, 1992, *Friendships between Women : A Critical Review*, Harvester Wheatsheaf, Hemel Hempstead.
- PAHL Ray, 1998, "Friendship : The Social Glue of Contemporary Society?" in Jane Franklin (dir.), *The Politics of Risk Society*, Polity, Cambridge.
- PAHL, R., 2000, *On Friendship*, Polity, Cambridge.
- PRESTON John, Michael LOWENTHAL, 1996, *Friends and Lovers : Gay Men Write About the Families They Create*, Plume, New York.
- RHEINGOLD Howard, 1993, *The Virtual Community: Homesteading on the Electronic Frontier*, Addison-Wesley, Menlo Park, CA.
- ROSENEIL Sasha, (50%) et K. MANN (50%), 1996, 'Backlash, Moral Panics and the Lone Mother', in E. Silva (dir.) *Good Enough Mothering ? Feminist Perspectives on Lone Motherhood*, Routledge, Londres.
- ROSENEIL Sasha, 2000a, *Common Women, Uncommon Practices: The Queer Feminisms of Greenham*, Cassell, Londres.
- ROSENEIL Sasha, 2000b, "Queer Frameworks and Queer Tendencies: Towards an Understanding of Postmodern Transformations of Sexuality", *Sociological Research Online*, vol. 5, n° 3: <http://www.socresonline.org.uk/5/3/roseneil.html>.
- ROSENEIL Sasha, 2002, "The Heterosexual/ Homosexual Binary: Past, Present and Future", in Diane Richardson et Steven Seidman (dir.), *The Lesbian and Gay Studies Handbook*, Sage, Londres, pp. 27-44.
- ROSENEIL Sasha, Shelley BUDGEON, 2004, "Cultures of Intimacy and Care Beyond the Family : Personal Life and Social Change in the Early Twenty-First Century", *Current Sociology*, vol. 52, n° 2, 2004, pp. 135-159.
- SEDGWICK Eve Kosofsky, 1991, *Epistemology of the Closet*, Harvester Wheatsheaf, Hemel Hempstead.
- SHIELDS Rob (dir.), 1996, *Cultures of Internet : Virtual Spaces, Real Histories, Living Bodies*, Sage, Londres.
- SIMMEL Georg, 1950, *The Sociology of Georg Simmel*, trad. et dir. Kurt H. Wolff et Reinhard BENDIX, Free Press, New York.
- SILVA Elizabeth Bortolaia (dir.), 1996, *Good Enough Mothering ? Feminist Perspectives on Mothering*, Routledge, Londres.
- SMART Carol, Bren NEALE, 1999, *Family Fragments*, Polity, Cambridge.
- STACEY Judith, 1996, *In the Name of the Family : Rethinking Family Values in the Postmodern Age*, Beacon Press, Boston.

- URRY John, 2000, *Sociology beyond Societies : Mobilities for the Twenty-First Century*, Routledge, Londres.
- VAN EVERY Jo, 1999, "From modern nuclear family households to postmodern diversity? The sociological construction of 'families'", in Gill Jagger et Caroline Wright (dir.), *Changing Family Values*, Routledge, Londres.
- WAKEFORD Nina, 1998, "Urban culture for virtual bodies: comments on lesbian identity and community in San Francisco Bay Area cyberspace", in Rose Ainley (dir.), *New Frontiers of Space, Bodies and Gender*, Routledge, Londres.
- WEEKS Jeffrey, 1995, *Invented Moralities : Sexual Values in an Age of Uncertainty*, Polity, Cambridge.
- WEEKS Jeffrey, Catherine DONOVAN, Brian HEAPHY, 1999, "Everyday Experiments: Narratives of Non-Heterosexual Relationships", in E. Silva et C. Smart (dir.), *The "New" Family ?*, Sage, Londres.
- WEEKS Jeffrey, Brian HEAPHY, Catherine DONOVAN, 2001, *Same Sex Intimacies: Families of Choice and Other Life Experiments*, Routledge, Londres.
- WESTON Kath, 1991, *Families We Choose : Lesbians, Gay Men and Kinship*, Columbia University Press, New York.
- WHYTE William F., 1943, *Street Corner Society*, Chicago University Press, Chicago.
- WILLMOTT Peter, 1987, *Friendship Networks and Social Support*, Policy Studies Institute, Londres.
- WILLMOTT Peter, 1986, *Social Networks, Informal Care and Public Policy*, Policy Studies Institute, Londres.
- JAGGER Gill, Caroline WRIGHT (dir.), 1999, *Changing Family Values*, Routledge, Londres.
- YOUNG Michael, Peter WILLMOTT, 1957, *Family and Kinship in East*, Routledge & Kegan Paul, Londres.



## Quatrième séance Psychanalyse et genre

Introduction : Eléonore Lépinard et Pascale Molinier

### *Teresa de Lauretis, une épine dans la pensée*

#### Éléonore Lépinard

L'œuvre de Teresa de Lauretis reste encore à l'heure actuelle relativement méconnue en France. Invitée à l'occasion du colloque sur Monique Wittig, traduite par Marie-Hélène Bourcier<sup>187</sup>, elle est restée néanmoins jusqu'à présent une référence marginale dans les débats théoriques sur le genre, comme en témoigne le fait que ses ouvrages majeurs ne sont pas encore traduits en français. Alors que le monde académique et féministe français commence à découvrir Judith Butler et à traduire ses ouvrages, il peine à reconnaître l'apport crucial de Teresa de Lauretis, et ce colloque avait en ce sens pour but de constituer une introduction à son œuvre pour le public français et d'engager un dialogue plus large, qui ne serait plus limité à celles travaillant sur l'épistémologie *queer*.

Teresa de Lauretis est professeure d'histoire de la conscience à l'Université de Californie Santa Cruz. Elle a étudié en Italie puis a enseigné dans de nombreuses universités américaines avant de s'établir en 1985 au département d'histoire de la conscience de l'Université de Santa Cruz, département fondé par Hayden White dans les années 70 et où enseignent également aujourd'hui, entre autres, James Clifford, Angela Davis et Donna Haraway. Ce choix n'est pas le fruit du hasard puisque, à l'image de l'œuvre de Teresa de Lauretis, le département d'histoire de la conscience est un objet non identifié, on y pratique une interdisciplinarité qui est avant tout une critique des disciplines, des partages des savoirs qu'elles supposent et qu'elles imposent, et une invitation à sortir des cadres normatifs de la pensée, à faire dialoguer des théories que les institutions académiques séparent et confinent à des espaces réservés.

Même si elle est reconnue pour avoir utilisé la première le terme *queer* et ouvert ainsi de nouvelles perspectives en épistémologie du genre, l'œuvre de Teresa de Lauretis ne se résume en rien à cette unique dénomination. A l'image de son parcours ponctué de migrations au-delà des frontières réelles et imaginaires, elle est marquée par l'expérience du décentrement et de la traduction. Au travers d'une œuvre prolifique – 7 livres et plus d'une centaine d'articles – œuvre dont les multiples traductions dans plus d'une dizaine de langues étrangères témoignent de l'influence aussi bien dans les études sur le genre et dans les études gay et lesbiennes qu'en sémiotique, en théorie filmique, en théorie psychanalytique et en critique littéraire, Teresa de Lauretis nous invite en effet à sortir des sentiers battus des disciplines, de la sémiotique dans son livre *Alice doesn't*, à une théorie du désir lesbien dans son livre *Practice of Love*, en passant par une lecture critique des épistémologies féministes<sup>188</sup>.

Introduire une œuvre aussi originale et foisonnante est donc une mission impossible et il s'agit plutôt ici de plutôt mettre l'accent sur ce que cette œuvre peut nous apporter dans le contexte qui est le nôtre en France. En effet, si la théorie féministe produite en France depuis les années 70 a permis une critique matérialiste du genre et a élaboré une distinction entre sexe et genre fondamentale pour construire le genre en objet de connaissance, certains thèmes

---

<sup>187</sup> Dans Marie-Hélène Bourcier et Suzette Robichon (dir.), *Parce que les lesbiennes ne sont pas des femmes. Autour de l'œuvre politique, théorique et littéraire de Monique Wittig*, Paris : Ed. gaies et lesbiennes, 2002.

<sup>188</sup> Voir en particulier ses articles "Upping the Anti (sic) in Feminist Theory." In *Conflicts in Feminism*, ed. Marianne Hirsch and Evelyn Fox Keller, 255-70. New York: Routledge, 1990 et "Eccentric Subjects: Feminist Theory and Historical Consciousness." *Feminist Studies* 16(1): 115-50, 1990.

qui pourraient être soumis à une théorisation féministe sont toutefois restés dans l'ombre, singulièrement évités ou ignorés. Je pense en particulier aux questions de la représentation, de l'identité, de la psychanalyse et de la sexualité (cette dernière n'ayant été analysée, la plupart du temps, que dans sa dimension matérielle et non dans sa dimension subjective). Le renouvellement apporté par la théorie *queer*<sup>189</sup> est venu partiellement combler cette lacune en suivant, entre autres, les sentiers ouverts par des théoriciennes comme Teresa de Lauretis, Judith Butler ou Donna Harraway. Cependant, on peut reconnaître l'apport important du *queer* et reconnaître également que ces questions ne se résument pas aux réponses que peut apporter ce nouveau théorique. Elles interrogent la théorie féministe dans son ensemble, elles l'interpellent et nous invitent à une réflexivité critique.

Parce qu'elle prend pour objet privilégié ces thèmes relativement inexplorés en France, l'œuvre de Teresa de Lauretis peut nous permettre d'ouvrir de nouvelles perspectives théoriques. S'il y a un projet qui parcourt son œuvre c'est en effet celui d'une refondation du sujet, comme sujet genré et sexué, sexualisé. L'originalité de ce travail réside certainement dans sa mobilisation de la psychanalyse et des sciences humaines pour penser un sujet au point de croisement, et de tension, entre la subjectivité et le social. Mais cette subjectivité n'est pas désincarnée, bien au contraire. Parce qu'elle prend au sérieux la psychanalyse et donc la sexualité, la subjectivité dont parle Teresa de Lauretis n'existe que parce qu'il existe aussi un corps, un corps désirant, souffrant, espace de plaisir mais aussi d'énigme. Ainsi, qu'elle pense à partir d'objets aussi divers qu'une critique d'un film de Cronenberg<sup>190</sup> ou d'une discussion de la théorie du fantasme<sup>191</sup>, Teresa de Lauretis articule toujours genre et sexualité, et pose inlassablement la question de la subjectivité à partir de ces deux régimes de savoir qu'elle parvient à enchâsser alors qu'ils sont ordinairement séparés voir opposés d'un point de vue disciplinaire et épistémologique, sciences humaines d'un côté, psychanalyse de l'autre. L'originalité de l'œuvre de Teresa de Lauretis est donc de les tenir ensemble, en posant au principe de la subjectivité une double question : comment suis-je représenté-e ? et comment puis-je m'auto-représenter ?

Elle nous rappelle ainsi sans cesse que le genre ne peut pas être conceptualisé sans référence à la sexualité, et que le sujet ne peut pas être pensé sans référence au processus par lequel il est genré et sexualisé. Et ce rappel est particulièrement important dans le contexte français car Teresa de Lauretis peut nous permettre de réintroduire une réflexion sur le corps, *via* la sexualité et en particulierité la sexualité infantile, réflexion qui a probablement été piégée en France par l'opposition entre le féminisme radical matérialiste, qui a évacué le corps pour mieux élaborer le genre, et le féminisme dit différentialiste qui lui a gardé le corps et la référence critique à la psychanalyse, mais en des termes problématiques. En rejetant le différentialisme, le féminisme matérialiste a ainsi peut-être jeté avec l'eau du bain le corps du bébé, et le corps tout court.

Enfin, si Teresa de Lauretis a, la première, utilisé le terme de *queer* lors d'un colloque qu'elle organisait en 1990 à l'Université de Californie Santa Cruz, elle ne l'entendait pas au sens où il est compris aujourd'hui. Il s'agissait en effet alors de penser les différences existant entre les communautés, les histoires et les politiques gaies et lesbiennes. Là encore son travail et sa réflexion critique peuvent nous permettre d'ouvrir un débat plus large sur le *queer* et sur sa réception en France.

---

<sup>189</sup> Cf. Marie-Hélène Bourcier, *Queer zone : politique des identités sexuelles et des savoirs*, Paris : Balland, 2001 et *Sexpolitique, Queer zone 2*, Paris : La Fabrique, 2005.

<sup>190</sup> Cf. son article, "Popular Culture, Public and Private Fantasies: Femininity and Fetishism in David Cronenberg's *M. Butterfly*", *Signs*, 24(2), 303-34, 1999.

<sup>191</sup> Comme par exemple dans *Practice of Love. Lesbian sexuality and Perverse Desire*, Bloomington: Indiana University Press, 1994.

Plonger dans l'œuvre de Teresa de Lauretis c'est ainsi trouver matière à penser mais aussi être interpellé-e. Pour reprendre une figure qu'elle aime à employer, son œuvre et sa réflexion critique sont bien souvent autant d'épines dans la chair de la lectrice ou du lecteur, épines qui se rappellent à nous, nous poussent à penser hors de nos cadres routiniers et ce aussi bien à partir de la théorie que de notre propre expérience.





## *Teresa de Lauretis, auto-théoricienne*

Pascale Molinier

Un écrit bref de Claude Cahun sur lequel récemment quelqu'un a attiré mon attention : " Entre mon miroir et mon corps, raccourcir la laisse. Et maintenant, à nous deux. " C'est un message énigmatique et pourtant il *me* parle, même si je ne sais pas exactement ce qu'il me dit. Tout le monde a fait cette expérience, celle d'un texte qui " parle ", au contraire de celle d'un texte qui ne " parle pas ", qui ne dit rien. Ce silence plombé d'un texte ou d'une pensée, qu'il s'agisse de poésie ou de théorie, invite en général à jeter l'objet aux rayons des encombrants. Entre mon miroir et mon corps, raccourcir la laisse... Cela sonne pour moi comme une intime exigence, comme l'invention unique d'un cadre d'expérience, de création de soi. Mais encore faut-il le miroir.

Il nous en est tendu un certain nombre, des miroirs déjà prêts à l'emploi. Parmi ceux-ci, la psychanalyse n'est pas l'un des moindres puisqu'elle est à la fois théorie et *praxis*. La psychanalyse me parle et elle ne me parle pas. Il est beaucoup question des femmes et pourtant elles n'y sont pas, ou pas tout à fait. Leur désir n'y est pas. Sous l'excès de discours, il est toujours difficile de repérer un silence ou un blanc. Et rien n'est plus déréalisant que de *n'apparaître pas*. D'être brusquement confronté à un miroir vide, on a tout simplement du mal à le croire. D'où la défiance vis-à-vis de la psychanalyse de la plupart des femmes qui ont une " conscience de genre ". Je suis cependant persuadée que penser sans la psychanalyse, c'est prendre le risque de réduire le sujet à néant ou d'en faire un vague appendice cognitif qui régule à la marge ce qui n'est pas surdéterminé par la structure ou le système. C'est mutiler la vie, ce qui n'est pas satisfaisant intellectuellement, et s'il s'agit de penser pour agir, c'est se condamner à des actions elles aussi mutilées.

Aussi la question qui se pose d'abord est celle de trouver comment fabriquer *son* miroir. Entendu qu'il s'agit bien d'un objet extérieur à soi, fabriqué à partir de matériaux existants hors de soi, des « textes » qui peuvent être des théories, des films, des fictions, de la poésie, et peut-être aussi des terrains. Quand j'ai découvert, grâce à Beatriz Preciado que j'en remercie, l'œuvre de Teresa de Lauretis, d'abord à travers son livre *The practice of Love*, j'ai été à proprement parlé bouleversée. Parce que c'est ce genre d'instrument rare. Les miroirs fabriqués par des femmes sont bien plus rares en théorie qu'en poésie. Cela a transformé ma façon de travailler, bien plus que je ne suis capable de le dire. En tout état de cause, cela m'a encouragé à faire ouvertement ce que je faisais depuis toujours, mais clandestinement, c'est-à-dire de l'auto-théorisation. En fabriquant son propre miroir, en assumant le parti de l'auto-théorisation, Teresa de Lauretis fait apparaître ce qui ne s'était jamais vu en psychanalyse, le sujet du désir lesbien, et avec lui plus inédite encore la partenaire de ce désir. Ce retournement du négatif, entrepris à partir d'une lecture précise du corpus freudien, est une magistrale leçon de comment l'on peut mettre la psychanalyse à l'épreuve, au lieu de la mettre au rebus. Teresa de Lauretis a frayé une voie, *sa* voie, suggérant par là que d'autres voies sont également possibles. Elle le fait en s'appuyant sur la théorie de Jean Laplanche, dont elle est une lectrice attentive, donc sur une conception de la psychanalyse qui privilégie le corps érotique et la pulsion plutôt que la dimension strictement discursive des messages qui nous sont adressés et de la façon dont nous les recevons. L'importance accordée au corps du désir et du fantasme, ainsi que l'a soulignée Éléonore Lepinard, est centrale dans l'œuvre de Teresa de Lauretis.

Se faire apparaître est une entreprise risquée. On l'admet en art. On a plus de mal à le concevoir dans le domaine de la théorie, car l'auto-théorisation assumée est un camouflet infligé à la dite " objectivité ". L'épistémologie du point de vue ou des savoirs situés a mis en évidence que les sciences humaines et sociales ont été construites à partir du point de vue

“ homme, blanc, bourgeois, du nord occidental” et que ce point de vue étant le seul considéré comme objectif, les points de vue minoritaires étaient jugés comme “ subjectifs ” ou “ particuliers ” et finalement rejetés comme “ non scientifiques ”. La dimension de l’auto-théorisation était, bien sûr, depuis toujours présente dans les paradigmes dominants, il ne fait pas mystère qu’en parlant *sur* les minorités, le dominant parle en réalité de lui, mais cette auto-théorisation n’était ni assumée ni théorisée comme telle. Aujourd’hui, plus clairement qu’hier, nous savons que traiter de l’être humain en situation, c’est aussi rendre visible et interrogeable la situation de *qui* produit des connaissances sur *qui*. “ C’est le point de vue adopté qui permet de faire science (...), et le politique subsiste principalement dans ce point de vue. L’idée est bien que si le regard est multiple, si on opère une ‘diffraction’, le monde qui se dessine est alors différent : il y a un déplacement conjoint des objets de l’investigation, de ce qui est regardé et de la façon de produire de la connaissance ”<sup>192</sup>.

Les Freud, père et fille, Helen Deutsch, Joan Rivière dans son fameux “ Féminité mascarade ”, pour ne citer qu’eux, ont pratiqué l’auto-théorisation, souvent à demi masquée. Toute une discussion, que je n’entamerai pas, serait à mener sur la place qu’occupent *réellement* dans leurs théorisations, l’auto-analyse et l’analyse (ou non) de leur contre-transfert par les psychanalystes.

Pour les pensées féministes, et plus largement pour toutes les pensées politiques, l’auto-théorisation proposée par Teresa de Lauretis pose une question épistémologique forte, qui va au-delà de la plupart des théories “ du point de vue ” de classe, de race, de sexe ou de sexualité. Ce qui est *en plus*, ce qui en fait l’originalité, est que le sujet, pour Teresa de Lauretis, n’est certes pas compréhensible sans référence à la société, mais qu’il ne lui est pas réductible. Le sujet conserve son génie propre, sa capacité de résister à la société et au genre, donc son pouvoir de transformation de lui-même et du monde. Mais il ne croit guère à l’omnipotence. Comme Claude Cahun, il cherche à se dépatouiller avec *sa laisse*. “ Le moi n’est pas maître en son domaine ”, c’est la leçon freudienne. L’opacité du sujet à lui-même qui borne et excède toute tentative de théorie, c’est-à-dire en réalité d’auto-théorie, est généralement exclue du champ de la pensée politique, trop vite. N’allons pas si vite. La découverte de l’œuvre de Teresa de Lauretis, qu’elle a accepté de présenter aujourd’hui, à notre demande, sous forme d’itinéraire intellectuel, en est l’occasion. Nous la remercions de nous offrir ce miroir *autre*.

---

<sup>192</sup> Danielle Chabaud-Rychter, Delphine Gardey, *L’engendrement des choses. Des hommes, des femmes, des techniques*. Editions des archives contemporaines. 2002, page 47.

## *Théoriser, dit-elle*\*

Teresa de Lauretis

Je suis honorée d'être ici aujourd'hui et je suis très reconnaissante à Pascale Molinier et Eléonore Lépinard de m'avoir invitée pour vous parler de mon travail et du parcours intellectuel qui m'a conduit, lors de ces trente dernières années, de l'étude du langage et de la littérature au cinéma, de la sémiotique à la psychanalyse, et d'une préoccupation pour le genre et la sexualité sous leurs différentes formes de représentations à mon intérêt actuel pour la théorie des pulsions de Freud et la théorie du *à traduire* de Laplanche.

Avant d'en venir directement au sujet de la session de cet après-midi, la psychanalyse et le genre, laissez-moi vous dire quelques mots sur le titre de cet essai. La phrase "Théoriser, dit-elle" est une figure de traduction, la figure d'un double déplacement ou d'une re-traduction : elle fait écho au titre du dernier chapitre du livre de Christian Metz *Le signifiant imaginaire* (1975), "Théoriser, dit-il", qui reprend en fait le titre d'un film de Marguerite Duras, *Détruire, dit-elle* (1969). Si ce dernier tendait vers la destruction de la narration cinématographique classique en désarticulant le son et l'image, la théorie de Metz, où le film est compris comme signifiant dans le régime de l'imaginaire, théorise la (dé)construction du désir et de la subjectivité du spectateur. Dans la conclusion provisoire de cette étude, en 1975, il écrit :

J'ai aimé le cinéma. Je ne l'aime plus. Je l'aime encore. Ce que j'ai voulu faire en ces pages, c'est tenir à distance...ce qui en moi (=en chacun) *peut* l'aimer : le conserver comme *questionné*.<sup>193</sup>

Pour moi aussi le cinéma a été un objet d'étude et un objet d'amour (donc parfois aussi de haine), un objet questionné avec un détachement passionné.<sup>194</sup> C'est autour du cinéma que les questions de genre, sexualité et politique se sont combinées pour la première fois pour moi dans les années 70, dans la critique féministe de la représentation, qui croisait et s'insérait dans la critique généralisée de la représentation tellement centrale pour les pratiques épistémiques de cette époque—Duras et Barthes, le cinéma d'avant-garde et la musique atonale, la relecture de Freud contre l'Ego Psychology, la redécouverte de la figuralité de la littérature avec Paul de Man, etc. (Ces références, implicites dans mon titre, sont un peu comme une carte d'identité ; elles vous diront mon âge, ma race, ma classe, mon genre. Elles ne disent bien sûr rien de ma sexualité). La "destruction" annoncée par Duras et reproposée par Laura Mulvey comme une intervention féministe dans le cinéma, a résonné avec l'appel plus général à la destruction des canons et des conventions littéraires, artistiques, culturelles et sociales tout au long des années 60 et 70. La thématique de la destruction a été ensuite remplacée par le charme moins radical, plus consensuel et plus académiquement viable de la "déconstruction", qui a permis la réintroduction des questions de textualité, sexualité et subjectivité – les questions de la psychanalyse – dans l'étude des formes culturelles.

Une des contributions importantes de la psychanalyse aux épistémologies du vingtième siècle est d'avoir montré que la théorie commence à partir de soi [*at home*]. Quels

---

\* La traduction de ce texte a été assurée par Maxime Cervulle.

<sup>193</sup> Christian Metz, *Le signifiant imaginaire. Psychanalyse et cinéma* (Paris : Union Générale d' Editions, 1977), p.107 ; "The Imaginary Signifier," trad. Ben Brewster, *Screen*, vol. 16, no. 2 (Summer 1975), pp.14-76.

<sup>194</sup> "Le premier coup de butoir contre l'accumulation monolithique des conventions filmiques traditionnelles (déjà mise en oeuvre par les réalisatrices et réalisateurs radicaux) est de libérer le regard de la caméra dans sa matérialité temporelle et spatiale et le regard du spectateur dans une perspective dialectique et un détachement passionné" (Laura Mulvey, "Visual Pleasure and Narrative Cinema", *Screen*, vol. 16, no. 3 (Autumn 1975), p.18.

que soient son niveau d'abstraction ou ses formes d'expressions, la pensée théorique prend son origine dans une subjectivité incorporée, à la fois surdéterminée par et perméable aux événements contingents. La théorie a commencé à partir de soi [*at home*], pour le mouvement des femmes aussi, alors même qu'elles s'emparaient de la rue. Tandis que les premières théories féministes et marxistes mettaient l'accent sur un point de vue de genre ou de classe, ce qui a marqué les théories critiques militantes des années 60 et 70, la théorie psychanalytique, élaborée à partir de l'auto-analyse de Freud, nous a rappelé-e-s à la prudence sur un point : le sujet est à la fois incarné et divisé, et toute théorie dans les sciences humaines qui ignore cette condition du sujet humain le fait au risque du volontarisme, de l'ethnocentrisme et du racisme-bien que ce dernier point n'ait été mis au jour que plus tard, dans les années 90, avec le regain d'attention pour le texte de Frantz Fanon *Peau noire, masques blancs* (1952), instigué en premier lieu par des artistes et critiques britanniques de couleur<sup>195</sup>.

La psychanalyse, écrit Metz, “ n'éclaire pas seulement le film, mais aussi les conditions du désir de celui qui s'en fait le théoricien. Dans toute entreprise analytique s'entremêle le fil d'une autoanalyse ”<sup>196</sup>. Lorsque je regarde les analyses que j'ai moi-même entreprises, j'essaie de faire attention à la double invitation de la figure qui s'est suggérée à moi comme titre de cette conférence : détruire et théoriser, ensemble, m'enjoignent à questionner, à repenser avec quelque distance, à ré-analyser, à retraduire. Laplanche a récemment suggéré que ce travail d'analyse est une sorte d'“ autothéorisation ”, ce qui implique “ une déconstruction des constructions anciennes, corrélative d'une levée, partielle, des refoulements ”, une détraduction et une retraduction, de la part de l'adulte, des messages énigmatiques qui nous ont été adressés enfant<sup>197</sup>.

À la base de l'existence humaine, Laplanche postule une situation originaire et universelle, rendue nécessaire par la prématurité de l'humain nouveau-né ; une relation asymétrique de passivité-activité dans laquelle l'être et la vie de l'enfant sont complètement dépendants de l'adulte. L'être humain n'existe qu'en vertu de cette première relation “ interhumaine ” que Laplanche appelle séduction originaire. “ Un enfant est confronté à un monde adulte qui d'emblée lui envoie des messages, imprégnés de significations sexuelles (celles que décèle la psychanalyse) inconscientes (pour l'émetteur lui-même), messages perçus comme énigmatiques, soit comme un ‘à-traduire’ ”<sup>198</sup>.

Les messages hétérogènes adressés à l'enfant (messages moins verbaux que sensoriels, transmis moins par des mots que par le toucher, la vue, l'ouïe, l'odorat ou le goût) n'ont pas de sens pour un être qui n'est pas encore un Moi, ni même un corps ; ils sont des signifiants énigmatiques, des signifiants sans signifiés. Ce qui fait d'eux des messages est la fonction d'adresse qu'ils portent et à laquelle l'enfant répond ; ce qui les rend énigmatiques n'est pas seulement l'incapacité de l'enfant à les décoder ou à les traduire mais aussi leur origine souvent inconsciente pour l'autre, l'adulte, l'émetteur du message. Une fois reçus, bien qu'intraduisibles, les messages demeurent dans l'enfant comme résidus ou traces mnésiques qui constituent le processus primaire, à savoir la forme première, rudimentaire, du dispositif psychique, et ainsi le premier noyau de l'inconscient. Ils y restent actifs en tant qu'entités internes – impulsions, envies, désirs, souhaits inarticulés – qui exercent une pression de

<sup>195</sup> Voir, par exemple, Stuart Hall, “ The After-life of Frantz Fanon : Why Fanon ? Why Now ? Why Black Skin, White Masks ? ”, in *The Fact of Blackness : Frantz Fanon and Visual Representation*, ed. Alan Read (London : Institute of Contemporary Arts, 1996), pp.12-37.

<sup>196</sup> Christian Metz, *ibidem*.

<sup>197</sup> Jean Laplanche, “ Interpretation between Determinism and Hermeneutics ”, in *Essays on Otherness*, sélectionnés et introduits par John Fletcher (London : Routledge, 1999), p. 161 ; première publication sous le titre “ L'interprétation entre déterminisme et herméneutique : une nouvelle position de la question ” dans *La révolution copernicienne inachevée. Travaux 1967-1992* (Paris: Aubier, 1992), p.411.

<sup>198</sup> “ Psychoanalysis, Time and Translation ”, in *Seduction, Translation, Drives*, un dossier compilé par John Fletcher et Martin Stanton (London : Institute of Contemporary Arts, 1992), p. 175. Une autre version de ce texte, que Jean Laplanche a lu pour la première fois en anglais sous forme de conférence, est disponible en français : “ Temporalité et traduction : pour une remise au travail de la philosophie du temps ” in *Psychanalyse à l'université*, (Paris : Presses Universitaires de France, tome 14, n°53, janvier 1989), p.31.

l'intérieur de l'organisme et constituent les sources et les premiers objets de la pulsion ; ils sont des énigmes que le Moi en développement va tenter de traduire et retraduire encore et encore à différents moments de la vie psychique selon des codes, langages, discours ou d'autres savoirs accessibles au sujet à tout moment.

Avec la reformulation de Laplanche de l'autre comme un site de messages énigmatiques que le travail de l'analyse permet au sujet de détraduire et retraduire, on peut penser la subjectivité comme un travail d'auto-traduction, un processus continu en trois phases : Un travail de traduction, détraduction, retraduction, non seulement des signifiants énigmatiques toujours présents dans l'inconscient individuel et activant ce que Laplanche appelle " la pulsion à traduire ", mais aussi des messages énigmatiques que la culture nous adressent. Sans doute, suggère-t-il, que " le lieu majeur du transfert, le transfert " ordinaire ", serait à situer dans la relation multipolaire au culturel, " les messages culturels " intrusif[s], incitateur[s] et sexuel[s] " qui envahissent continuellement l'humain vivant, renouvelant l'aspect traumatique de l'énigme de l'enfance et soutenant la pulsion à traduire<sup>199</sup>.

Si " l'on veut bien accepter, comme dimension fondamentale du transfert, la relation à l'énigme de l'autre "<sup>200</sup>, ce que Laplanche maintient en tant que psychanalyste, alors le travail de l'analyse permet " une réouverture de la dimension de l'altérité "<sup>201</sup>, une ouverture renouvelée, une réceptivité, non seulement à l'autre interne (l'inconscient, *das Andere*) mais aussi à l'autre externe (l'autre humain, *der Andere*) : l'autre ou les autres de l'enfance aussi bien que ceux culturellement marqués comme autres par la race, l'ethnicité, la classe, le genre, l'identité sexuelle et même l'espèce. Mais la figure de la traduction se prête elle-même éminemment à d'autres entreprises analytiques -pour reprendre le terme de Metz- ce texte inclus.

Pourtant le travail de l'analyse, la détraduction et la retraduction du soi en relation aux autres interne et externe, est basé sur la temporalité particulière de l' *après-coup*<sup>202</sup>, le *Nachträglichkeit* de Freud : un mouvement vers le passé qui n'a ni le but de trouver la " soi-disant formule dernière de mon être "<sup>203</sup> comme le pose Laplanche, ni non plus celui de tracer une voie vers le futur ; il s'agit bien plutôt d'un processus de " retour en arrière vers " son propre passé, ses auto-traductions – disons, son autothéorisation –afin de l'émettre, le défaire ou le dissoudre<sup>204</sup>. C'est ce retour en arrière sur les traces de l'autre qui rouvre la dimension de l'altérité dans le Moi, et finalement produit une retraduction qui pourrait apporter, ou sembler apporter, une résolution partielle à l'énigme ; l'analyse étant, comme Freud a eu à le conclure, à la fois avec et sans fin. Et cela constitue sûrement l'une des raisons pour laquelle la psychanalyse est beaucoup moins populaire que la science ou la religion - elle ne donne ni bonne réponse, ni certitude.

---

<sup>199</sup> Jean Laplanche, " Transference : Its Provocation by the Analyst ", in *Essays on Otherness*, pp. 222-225 ; " Du transfert : sa provocation par l'analyste ", *La révolution copernicienne inachevée*, p.426-428. Ce n'est pas une coïncidence si cette expression " la pulsion à traduire " (*der Trieb zu Übersetzung*), que Laplanche emprunte au poète allemande Novalis (voir " Psychoanalysis, Time and Translation ", p.173 ; " Temporalité et traduction ", p.30), m'a immédiatement attirée comme métaphore du processus d'auto-analyse qui s'effectue dans l'écriture et la lecture. Je me suis familiarisée avec lui depuis mes premières années d'études, marquées par les plaisirs âpres de la traduction du Latin et du Grec. Dans mes années adultes, la traduction à travers les langages et les cultures a été une pratique quotidienne et toujours une tâche impossible, car plus on l'entreprend, plus on découvre que le message original est en fait toujours inaccessible. Et pourtant l'on doit traduire, même si de façon inadéquate : on ne peut vivre d'aucune façon sans répondre aux messages de l'autre ou à l'altérité du monde.

<sup>200</sup> " Transference ", p.222 ; " Du transfert ", p.426.

<sup>201</sup> " Transference ", p.230 ; " Du transfert ", p.433.

<sup>202</sup> NDT : en français dans le texte.

<sup>203</sup> NDT : Jean Laplanche, " Le temps et l'autre " in *Le primat de l'autre en psychanalyse* (Paris : Flammarion, 1997), p.383.

<sup>204</sup> De façon très intelligente et érudite, Laplanche lie l'étymologie du verbe *analyser* au verbe grecque (analuein) utilisé par Homère dans l'*Odyssée* pour le détissage de la toile de Pénélope et au verbe allemand identique *auflösen*, dissoudre. Voir " Time and the Other ", in *Essays on Otherness*, pp.251-252 ; " Le temps et l'autre " in *La révolution copernicienne inachevée*, pp.359-384.

Si l'on revient pour un moment au titre de cette conférence, je peux maintenant dire qu'il a un certain lien avec la figure de l'analyse comme détraduction-retraduction proposée par Laplanche. Détruire et théoriser, figuralement emmêlés dans la phrase " Théoriser, dit-elle ", sont le moteur de recherche qui pousse ce texte vers mes écrits antérieurs pour les retraduire, pour ainsi dire, pour questionner ou revisiter des (auto)théorisations passées. Ces textes ont également été produits en essayant de traduire les messages par lesquels le monde m'a interpellée au cours des années, pour tenter de donner du sens au moment présent ; détruisant à chaque fois une traduction, une fiction, finalement pour n'en créer qu'une autre, même si plus ouverte au nouveau dans le monde et paraissant mieux répondre à l'énigme de chaque maintenant.

Alors, allons-y. Bien que j'aie officiellement fait mes études en Italie, mes recherches ont majoritairement pris place aux Etats-Unis, dans un espace politique et culturel qui par moment croisait les événements sociopolitiques en Europe (par exemple le mouvement étudiant et le mouvement des femmes à la fin des 60 et au début des années 70) et à d'autres moments non. Ou plutôt, le climat politique et culturel semblait changer beaucoup plus rapidement aux Etats-Unis qu'en Europe, notamment dans les pratiques et les discours institutionnels du genre. Mes remarques se limitent donc au contexte anglophone.

Prenons le mot *gender* pour commencer. C'est une acception spécifique de la langue anglaise. C'est une acception spécifique de la langue anglaise que d'enregistrer officiellement dans les dictionnaires le mot *gender* comme une catégorie grammaticale mais aussi comme " classification de sexe " <sup>205</sup>. Cette deuxième acception n'a pas d'équivalent dans les langues romanes - ou n'a pas eu d'équivalent jusqu'à récemment quand il a été introduit comme un néologisme (cf. le titre de ce séminaire) ; puisque le français *genre*, comme l'italien *genere*, l'espagnol *género*, etc. ne dénotaient le genre d'une personne. Ce sens était exprimé en partie par le mot " sexe ", aussi utilisé en anglais, et qui d'ailleurs a été retenu dans le langage typiquement conservateur de la bureaucratie et de la loi.

Dans les pays Anglophones, ainsi, depuis la fin des années 60 et jusqu'au début des années 80, l'étude critique du genre était pratiquement une préoccupation exclusive des études féministes, tout comme la notion de différence sexuelle, avec laquelle il était souvent synonyme <sup>206</sup>. Bien sûr, on a beaucoup écrit en sexologie et en anthropologie sur l'identité de genre et les rôles sexuels, de *Recherches sur l'identité sexuelle à partir du transsexualisme* [*Sex and Gender*] (1968) de Robert Stoller en remontant jusqu'à " Trois sociétés primitives de Nouvelle-Guinée " [*Sex and Temperament in Three Primitive Societies*] (1935) de Margaret Mead <sup>207</sup>. Mais ce que les chercheurs en sciences sociales écrivaient sur le genre était conçu comme le résultat d'une recherche neutre, objective et empirique. Au contraire, le concept de genre conçu comme un terme de critique sociale a été introduit et articulé par des féministes de nombreuses disciplines comme un élément de la critique plus globale du patriarcat occidental <sup>208</sup>. Le genre et son proche synonyme " la différence sexuelle " ont été

---

<sup>205</sup> Cette courte définition dans le *American Heritage Dictionary of the English Language* télescope l'histoire de l'usage du mot donné dans le *Oxford English Dictionary*, où l'acception " sex " [sexe] est donnée comme sens figuré dont l'usage remonte à des documents du dix-septième siècle.

<sup>206</sup> Les premiers textes critiques importants du mouvement des femmes, Kate Millett, *Sexual Politics* (New York, 1969), sa dissertation doctorale en littérature, et Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex : The Case for Feminist Revolution* (New York, 1970), dédiée à Beauvoir, avaient le mot *sex* [sexe] dans leur titre, tout comme *Le Deuxième Sexe* (1949) de Simone de Beauvoir, mais l'entendaient dans le sens de genre et non dans le sens d'un sexe biologique ou d'actes sexuels. NDT : pour les références françaises voir K. Millet, *La politique du mâle*, trad. Elisabeth Gille (Paris : Stock, 1971) ; S. Firestone, *La Dialectique du sexe : le dossier de la révolution féministe*, trad. Sylvia Gleadow (Paris : Stock, 1972) ; S. de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe* (Paris : Gallimard, 1949).

<sup>207</sup> NDT : Robert Stoller, *Recherches sur l'identité sexuelle à partir du transsexualisme*, trad. Monique Novodorsqui (Paris : Gallimard, 1978) ; Margaret Mead, " Trois sociétés primitives de Nouvelle-Guinée " in *Mœurs et sexualité en Océanie*, trad. Georges Chevassus (Paris : France Loisirs, 1978).

<sup>208</sup> Sherry Ortner et Harriet Whitehead ont pointé les " biais qui sous-tendent souvent les études sur les rôles de sexe et sur la domination masculine - une prémisse selon laquelle nous saurions ce que sont les " hommes " et les " femmes ", selon laquelle le mâle et le femelle sont davantage des objets naturels que des constructions

les termes dans lesquels les féministes ont analysé la définition socio-sexuelle de la Femme comme divergeant du standard universel qu'était l'Homme. En d'autres mots, le genre était la marque de la femme, la marque de la différence sexuelle, la différence des femmes, qui entérinait leur statut subordonné dans la société et un jeu de traits de caractères corrélés à leur constitution physiologique ou anatomique - des traits tels que l'instinct maternel ou des dispositions aux soins, la malléabilité, la vanité...- je n'ai pas besoin de continuer, vous savez très bien ce que je veux dire. Le genre, tel que les féministes l'ont redéfini, était la somme de ces traits, qu'ils soient pensés comme relevant d'une base naturelle ou imposés par un conditionnement culturel et social. Dans tous les cas, genre était le nom d'une structure sociale.

L'essai sur le genre le plus influent a sans doute été " L'économie politique du sexe " [" The Traffic in Women "] de Gayle Rubin qui a défini l'implication mutuelle du sexe et du genre dans le concept de " système sexe-genre " et a été publié en 1975 dans un volume au titre explicite, *Toward an Anthropology of Women* [Vers une Anthropologie des Femmes]. Rubin, une anthropologue féministe, commence son essai en énonçant qu'" un 'système sexe-genre' est l'ensemble des dispositions par lesquelles une société transforme la sexualité biologique en produits de l'activité humaine et dans lesquelles ces besoins sexuels transformés sont satisfaits "<sup>209</sup>. Après une discussion sur Lévi-Strauss et Lacan sans précédent dans les écrits féministes de l'époque<sup>210</sup>, elle conclut son compte-rendu de l'étude de la sexualité féminine par Freud avec l'affirmation – maintenant plutôt surprenante – que la " psychanalyse est une théorie du genre "<sup>211</sup>. Surprenante, d'abord, parce que Freud évoque à peine la question du genre (le mot allemand *Geschlecht* ne distingue pas le genre du sexe) ; et ensuite, car Rubin elle-même, dix ans plus tard, séparera radicalement le genre du sexe, arguant qu'" une théorie et une politique autonome concernant la sexualité doivent être développées ", se séparant par là de la critique féministe du genre comme structure sociale de l'oppression des femmes<sup>212</sup>. Dans cet essai intitulé " Penser le sexe : Pour une théorie radicale de la politique de la sexualité ", par sexualité Rubin parle clairement de sexe, d'actes, de comportements sexuels, en particulier des pratiques sadomasochistes. Tout ce qui, selon elle, n'a rien à voir avec la psychanalyse. Cette équivoque est un bon exemple de la lecture largement sélective et réductrice de Freud faite par les premières féministes de la seconde vague aux Etats-Unis (qui ne différaient pas de ce point de vue de celles faites par la culture américaine en général). Je reviendrai sur l'interaction des trois termes " genre ", " sexe " et " sexualité " plus tard.

C'est dans ce contexte que mon livre *Technologies of Gender* (1987)<sup>213</sup> a été écrit – ou peut-être, pourrait-on dire, s'est écrit lui-même – au milieu des années 80. Il soutenait que le genre n'était pas une simple dérivation d'un sexe anatomique/biologique mais une

---

culturelles". Voir Sherry B. Ortner & Harriet Whitehead, eds., *Sexual Meanings : The Cultural Construction of Gender and Sexuality* (Cambridge, Mass. : Cambridge University Press, 1981), p.1.

<sup>209</sup> Gayle Rubin, " The Traffic in Women : Notes on the 'Political Economy' of Sex " in *Toward an Anthropology of Women*, ed. by Rayna R. Reiter (New York : Monthly Review Press, 1975), p.159 ;

" L'économie politique du sexe : transactions sur les femmes et systèmes de sexe/genre ", trad. Nicole-Claude Mathieu (Université Paris-7 : Cahiers du CEDREF, no.7, 1998), p.6. D'autres anthropologues féministes ont quant à elles travaillé à partir du présupposé que " les caractéristiques naturelles du genre et les processus naturels du sexe et de la reproduction, ne fournissent qu'une toile de fond suggestive et ambiguë à l'organisation du genre et de la sexualité ". Voir Ortner & Whitehead, *Sexual Meanings*, cité plus haut.

<sup>210</sup> Mon propre essai sur Lévi-Strauss, écrit en 1973, n'incluait même pas une seule auteure femme dans sa bibliographie. Cf. Teresa de Lauretis, " Formal Organization and Symbolic Representation in Lévi-Strauss ", in *Discourse and Inference in Cognitive Anthropology*, ed. by Marvin D. Loflin and James Silverberg (The Hague : Mouton, 1978), pp.83-98.

<sup>211</sup> Rubin, " The Traffic in Women ", p.198 ; " L'économie politique du sexe ", p.54.

<sup>212</sup> Gayle Rubin, " Thinking Sex : Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality " in *Pleasure and Danger : Exploring Female Sexuality*, ed. by Carole S. Vance (Boston : Routledge & Keagan Paul, 1984), p. 309 ; " Penser le sexe : Pour une théorie radicale de la politique de la sexualité ", trad. Flora Bolter (Paris : EPEL, 2001), p.129.

<sup>213</sup> NDT : Teresa de Lauretis, *Technologies of Gender : Essays on Theory, Film and Fiction* (Bloomington : Indiana University Press, 1987).

construction socioculturelle, une représentation, ou mieux, les effets composés de représentations visuelles et discursives que, à la suite de Foucault et Althusser, je voyais émaner de différents dispositifs institutionnels : la famille, la religion, le système d'éducation, les médias, la médecine ou la loi ; mais aussi de sources moins évidentes : le langage, l'art, la littérature, le cinéma et la théorie. Pourtant, la nature discursive ou construite du genre ne l'empêche pas d'avoir des implications réelles et des effets concrets, à la fois sociaux et subjectifs, pour la vie matérielle des individus. Au contraire, la réalité du genre est précisément dans l'effet de sa représentation ; le genre est réel-isé [*real-ised*], devient "réel", quand cette représentation devient une auto-représentation, quand elle est individuellement assumée comme une forme d'identité sociale et subjective.

J'ai donc écrit que le sujet est *en-gendré* [*en-gendered*] – c'est-à-dire produit ou construit, et construit-comme-gendré – dans le processus d'acceptation et d'identification avec les positions du sujet et avec les effets de sens assignés par le système de genre d'une société donnée. Autrement dit, le sujet social est effectivement en-gendré dans un assujettissement interactif que j'ai appelé les "technologies du genre". J'ai écrit *en-gendré* avec un tiret pour faire un jeu de mot avec le verbe *engendrer* [*to engender*] – qui signifie *produire* ou *faire exister* et vient étymologiquement de *genus* et *generare* et ainsi n'a pas de connotation féminine (ou masculine) – et le mot *genre* [*gender*] dans son usage critique féministe actuel : par en-gendré, je signifiais que le sujet social était produit ou constitué comme femme ou comme homme, qu'aucune autre alternative n'était donnée ; et que le genre était ainsi inscrit ou implanté dans chaque sujet dès son origine, dès le tout début de la subjectivité, avant même la perception de différences anatomiques.

Si je voyais à mon tour l'intérêt de distinguer le genre du sexe et de la sexualité, je ne considérais pas cette distinction de façon aussi absolue que Rubin mais seulement comme théoriquement nécessaire. Car il semblait évident pour moi, que dans la réalité sociale, subjective et psychique -dans l'expérience vécue -le genre, le sexe et la sexualité sont en fait reliés entre eux. Pourtant, ce sur quoi je voudrais insister maintenant est que l'élaboration du concept de *genre* a pris place dans les études féministes, bien avant le passage vers ce qui s'appelle aujourd'hui les études de genre [*gender studies*]. J'insiste là-dessus car cette histoire est déjà en train de disparaître : d'ici une ou deux décennies, peut-être que plus personne ne se souviendra que le concept critique de genre, l'idée que l'individu est en fait constitué comme un sujet genré, n'existait pas avant que la théorie féministe ne le nomme et ne l'élabore comme une pratique épistémique nouvelle, sans précédent, *émergeant parallèlement à un mouvement politique, oppositionnel, radical*.

Mes écrits à cette époque, de la fin des années 70 à la fin des années 80, dans un dialogue passionné avec le mouvement des femmes, se voulaient une intervention féministe dans les discours culturels et disciplinaires tel que le cinéma, la critique littéraire, le structuralisme et la sémiotique.<sup>214</sup> Etant consciente du caractère construit des discours et des structures sociales (et qui ne le serait pas après avoir lu *Les Structures Élémentaires de la Parenté* de Lévi-Strauss ou *Theory of Semiotics* de Eco ?<sup>215</sup>), il n'en restait pas moins qu'il nous fallait les analyser pour voir comment ils étaient construits et pour trouver en eux les absences structurées, les lieux où les femmes étaient à la fois invisibilisées et ségréguées ; il fallait les analyser, les morceler, les percer—en un mot, les critiquer—afin de créer un espace conceptuel dans lequel penser les femmes comme autre chose que l'autre de l'homme. De là l'effort pour produire un cinéma des femmes comme "contre-cinéma" ou de reconstruire une histoire des femmes dans la littérature, les arts et la culture en général.<sup>216</sup> Cette idée des "femmes" en tant qu'entité collective, qui apparaît si désespérément naïve et idéologiquement compromise aujourd'hui, était bien sûr une utopie, une fantaisie ou un

<sup>214</sup> Voir par exemple Teresa de Lauretis, *Alice Doesn't : Feminism, Semiotics, Cinema* (Bloomington : Indiana University Press, 1984).

<sup>215</sup> NDT : Claude Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté* (Paris : PUF, 1949) ; Umberto Eco, *A Theory of Semiotics* (Bloomington : Indiana University Press, 1976).

<sup>216</sup> Claire Johnston, "Women's Cinema as Counter-Cinema" in *Notes on Women's Cinema*, ed. by Claire Johnston (London : BFI Publishing, 1973).



mirage probablement nécessaire pour que le mouvement féministe puisse exister. Cette idée des “ femmes ” s’est éclipsée, ou a été complètement déconstruite, en même temps que le mouvement.

Tandis que la recherche féministe s’est institutionnalisée dans les programmes de premier et deuxième cycle de *Women’s Studies* – un projet auquel j’ai moi-même contribué, sans voir les dangers à venir – l’institutionnalisation a entraîné certaines contraintes telles que la nécessité d’attirer les étudiant-e-s, de constituer des programmes de cours d’où résulte la formation d’un certain canon, un corpus de textes représentatifs des approches légitimes de “ l’étude des femmes ”. Avec aussi pour conséquence une odeur de renfermé idéologique et intellectuel. En devenant *mainstream* et en acquérant une certaine légitimité, les *Women’s Studies*, commencèrent aussi à fermer leurs frontières, pour ainsi dire, refusant l’accès aux perspectives ou textes considérés comme “ offensants pour les femmes ”. Freud, par exemple, était ciblé comme exemplaire de la “ théorie mâle ” misogyne dans le département de *Women’s Studies* de mon université ; comme l’était, par conséquent, le *Spéculum de l’autre femme* d’Irigaray<sup>217</sup> qui n’était pas seulement “ sur Freud ” mais aussi sur Platon, Aristote et d’autres “ philosophes mâles européens ”. Et peu importe qu’elle les lise contre leurs intentions, lire Irigaray aurait impliqué de lire de la philosophie mâle et euro-occidentale et cela était considéré comme inapproprié pour un programme de *Women’s Studies* féministe et multiculturel.

Deux solutions ont été trouvées par celles et ceux qui, pour différentes raisons, n’ont pas aimé l’institutionnalisation des *Women’s Studies*. L’une des solutions, si l’on était féministe mais qu’on refusait de porter une ceinture de chasteté intellectuelle, était d’intégrer une perspective critique féministe au sein d’un enseignement disciplinaire, que ce soit la littérature, l’histoire ou la science. L’autre solution, adoptée par celles et ceux que le féminisme embarrassait ou qui ne souhaitaient pas s’y associer, a été de se distancier de la question spécifique des femmes en observant à la place les relations entre femmes et hommes dans un cadre plus large, le plus souvent sociologique ; en étudiant par exemple la construction de la ou des masculinité-s, la formation des modèles de genre dans l’adolescence, ou les modèles alternatifs de genre (par exemple les natifs américains berdaches). C’est cette dernière solution qui a conduit aux *gender studies*.

Aujourd’hui aux Etats-Unis, la rubrique *gender studies* couvre une variété de thèmes qui vont du plus conservateur, tel que la famille et les relations entre femmes et hommes, au plus “ sexy ”, telles que le *gender-crossing*<sup>218</sup>, le *drag*<sup>219</sup>, le transvestisme, et ce qui a été appelé les néo-sexualités (bisexualité active, sadomasochisme, transsexualité et intersexualité, parmi bien d’autres). Et la rubrique pourrait être élargie pour inclure les pratiques de modifications corporelles telles que le piercing, le tatouage, la scarification, ou le bodybuilding – toutes comprises comme des modes de “ déconstruction ” du genre et de brouillage ou dissolution des frontières des identités sexuelles “ traditionnelles ” (où traditionnel inclut hétérosexuel et homosexuel).

Un coup d’œil rapide sur les sémiotiques du genre au cours des années montre que la relation du genre au sexe est passée de la contiguïté à la similarité ou de la métonymie à la métaphore. Dans les premières études féministes du système sexe-genre, c’était une relation syntagmatique sur l’axe de la combinaison : le genre était compris comme culturellement spécifique et construit, alors que le sexe était compris comme assigné par la nature, le corps et le genre existaient côte à côte, distincts bien que métonymiquement liés. Dans certaines études plus récentes, genre et sexe biologique sont compris comme des constructions discursives qui ne sont ni naturelles, ni fixes pour chacun des individus mais qui peuvent être

---

<sup>217</sup> NDT : Luce Irigaray, *Spéculum de l’autre femme* (Paris : Editions de Minuit, 1974).

<sup>218</sup> NDT : le terme *gender-crossing* désigne un changement de genre, provisoire ou non, non seulement dans le vêtement mais également dans les attitudes et comportements généralement attribués à “ l’autre sexe ”, il s’agit de *se faire passer pour* ce qui est pensé comme le “ sexe opposé ”, d’où le terme *crossing* qui signifie ici *traverser, passer d’un genre à l’autre*.

<sup>219</sup> NDT : le terme *drag* désigne tout type de performance de genre : aussi bien, entre autres, le *drag king* ou la *drag queen* que les masculinités et féminités hétérosexuelles.

resignifiées dans des performances ou chirurgicalement réassignées. Ici, la relation du genre au sexe est une relation paradigmatique sur l'axe de la substitution ; chacun peut représenter l'autre. Le terme *transgenre* va un peu plus loin. Bien que modelé sur transsexuel et portant ainsi la référence au sexe, *transgenre* semble se référer à une transformation qui n'est pas, ou pas seulement, une transformation corporelle d'un sexe biologique à l'autre (comme le terme *transsexuel* est habituellement, même si de façon simpliste, compris), mais une transformation vers un être qui est au-delà des deux genres traditionnels (masculin et féminin), au-delà des deux sexes traditionnels (mâle et femelle) et au-delà des deux formes dites traditionnelles d'organisation sexuelle (hétérosexuel et homosexuel). En faisant allusion au *sexuel* de *trans-sexuel*, tout en l'élidant, *transgenre* court-circuite la sexualité et effectue une projection totale de l'axe de la combinaison sur l'axe de la sélection (ou substitution). Une telle projection, dans le schéma de Roman Jakobson, caractérise l'auto-référentiel, le langage poétique. Et *transgenre* est vraiment un trope qui réalise pleinement la nature du signifiant, c'est-à-dire il n'est signifiant qu'en tant que signe, il signifie " je suis un signifiant " et ne fait référence à aucun genre, sexe, sexualité ou corps. Aucune référence à rien du tout, excepté à sa propre nature discursive.

Aux écrits les plus sophistiqués ou intellectuellement ambitieux des *gender studies*, on donne le nom de *théorie queer [queer theory]*<sup>220</sup>, où le mot théorie signale le statut académique supérieur ou l'aspiration à ce statut. Ce n'est pas ce que j'avais en tête lorsque j'ai épinglé le terme " Théorie Queer " comme titre d'une conférence que j'ai organisée en 1990.<sup>221</sup> J'avais demandé aux participant-e-s de questionner la spécificité des sexualités gays et lesbiennes dans leurs conditions d'existence respectives historiques, matérielles et discursives. Il s'agissait de rendre explicite, comparer ou confronter les histoires respectives, les préjugés et les cadres de référence conceptuels qui ont jusque-là caractérisés les auto-représentations des lesbiennes et gays nord-américains, de couleurs ou blancs et qui, partant de là, il s'agissait de remodeler les termes d'une politique d'alliance au travers des différences et, dans le même temps, d'inventer une autre façon de penser le sexuel. Notre travail, je l'espérais, permettrait d'analyser les pratiques et les discours contemporains de l'homosexualité en relation avec le genre et la race, dans leurs différences, provenant de cultures ethniques ou de classe, générationnelles, géographiques et de positionnements socio-politiques. J'espérais que cette conférence réussirait – et de différentes façons elle a réussi – à articuler une théorie de l'homosexualité dans ses intersections avec les formes sociales symboliques aussi bien qu'avec les formes subjectives du fantasme, de l'identification et du désir. Cette théorie, je pensais, serait *queer*<sup>222</sup> dans son projet même de questionnement, de déplacement et de recadrage des paradigmes conceptuels dominants : des discours cliniques et des autres discours institutionnels sur l'homosexualité à la doxa médiatique et aux discours populaires sur le sexe gay et lesbien, sur les identités, les communautés, les modes de vie, etc.

Alors que beaucoup de ces préoccupations ont été ensuite reprises sous la rubrique *théorie queer*, les différences spécifiques des sexualités gay et lesbiennes ne le furent pas ; au contraire, les jeunes générations ont favorisé une sorte d'homologation des conduites et des identités sexuelles lesbiennes et gays sous le signe du *queer*. Aujourd'hui les termes mêmes

<sup>220</sup> NDT : Pour un bon panorama des développements de la théorie *queer* aux Etats-Unis et en France, se référer à Marie-Hélène Bourcier, *Queer Zones : politiques des identités sexuelles, des représentations et des savoirs* (Paris : Balland, 2001) ainsi que *Sexpolitiques. Queer Zones 2* (Paris : La Fabrique, 2005).

<sup>221</sup> J'ai édité les conférences du colloque avec le titre " Queer Theory : Lesbian and Gay Sexualities " pour un numéro spécial de la revue *d i f f e r e n c e s : A Journal of Feminist Cultural Studies*, 3. 2 (Summer 1991). Mon projet est énoncé dans l'Introduction, pp. iii-xviii.

<sup>222</sup> NDT : Le terme *queer* provient de l'indo-européen *twerkw* qui est la base étymologique du mot latin *torquere* (tordre) et du mot anglais *athwart* (en travers). Dans son acception contemporaine, *queer* signifie à la fois étrange, bizarre, tordu, louche, douteux ou " au travers " et constitue également une insulte très violente dont l'équivalent en français serait " sale pédé " ou " sale gouine ". Voir notamment Eve Kosofsky Sedgwick, " Construire des significations *queer* " in *Les études gays et lesbiennes : Colloque du Centre Georges Pompidou, 23 et 27 juin 1997*, trad. et dir. Didier Eribon (Paris : Centre Georges Pompidou : 1998), pp.109-116 et Marie-Hélène Bourcier, Beatriz Preciado, " Le queer savoir " in *Queer Zones*, pp.195-212.

de lesbienne et de gay en sont venus à dénoter des identités ringardes, conservatrices, voire même normatives – et pas tout à fait sans raison, au vu du demi-tour complet vers la droite de toute la société américaine ces vingt dernières années, confirmé par la dernière élection présidentielle. Mais le *queer* même n’a pas fait mieux. De façon ironique, les intérêts commerciaux, qui tirent avantage du fondamentalisme chrétien et de la résurgence de l’évangélisation pour vendre Dieu à la radio et dans des shows téléés, vendent aussi du *queer* dans des programmes tout aussi populaires (par exemple *Queer Eye for the Straight Guy*, *The L Word*)<sup>223</sup>.

Aujourd’hui, maintes ouvrages académiques ont été publiés sur les mérites relatifs des études *queer* contre les études gays et lesbiennes, sur les collisions et coalitions des termes *queer*, lesbiennes et féministes, sur la *queerisation* [*queering*] de ceci ou cela, de la télévision des années 50 à la Renaissance ; on a écrit sur la signification de *queer*, ses frontières sémantiques mobiles, son caractère radicalement inclusif ou ses tactiques assimilationnistes (cela dépend du point de vue) et son rôle dans les marchandisations du sexe dans le marché global postmoderne<sup>224</sup>. Mais ce que la théorie *queer* n’a pas fait, c’est de théoriser la sexualité comme distincte du sexe et du genre et de repenser ces termes au-delà d’une nouvelle opposition binaire du *queer* à l’“hétéronormativité”, cette dernière notion devenant d’ailleurs de plus en plus difficile à saisir (cf. le nouveau terme *métrosexuel*, utilisé pour désigner les hommes hétérosexuels qui ressemblent à, s’habillent ou agissent comme des pédés [*queers*]), le *queer* en venant à signifier “ tout le reste ”.

Malgré la grande popularité de Foucault dans les universités américaines, très peu ont pris sa leçon à cœur ; la sexualité, synonyme de l’identité sexuelle dans l’usage courant, est toujours entendue comme un attribut ou une propriété de chaque individu et de ce qu’il-elle en fait : avec qui coucher, où et comment. Bien plus, la thématization obsessionnelle du sexe (de la sexualité) et de l’identité sexuelle aux Etats-Unis, en particulier depuis la crise du sida, confirme ce que Foucault dénonçait comme le déploiement de la sexualité dans le capitalisme avancé. Une période, écrit-il, “où l’exploitation du travail salarié n’exige pas les mêmes contraintes violentes et physiques qu’au XIX<sup>ème</sup> siècle et où la politique du corps ne requiert plus l’élision du sexe ou sa limitation au seul rôle reproducteur ; elle passe plutôt par sa canalisation multiple dans les circuits contrôlés de l’économie ”<sup>225</sup>. En d’autres termes, la production discursive continue des “*hétérogénéités sexuelles*”, la multiplication et la prolifération des identités sexuelles depuis les années 90 renverse la perspective d’une sexualité réprimée pour des raisons économiques à une sexualité *produite* pour des raisons économiques. Il ne s’agit peut-être plus des mêmes raisons qui assuraient le bio-pouvoir et l’hégémonie de la classe bourgeoise selon Foucault, à la fin du 18<sup>ème</sup> et au XIX<sup>ème</sup> siècle, mais pour autant une telle surproduction soutient l’économie du capital et du travail transnationaux dans le marché global postcolonial (je pense, par exemple, au tourisme sexuel des Etats-Unis et d’Europe vers l’Asie de l’Est et l’Europe de l’Est, aux réseaux internationaux de pédophiles sur Internet, aux trafics des corps et des organes, à l’adoption internationale).

J’ai développé ailleurs l’argument selon lequel la réception de Foucault aux Etats-Unis, dans un contexte culturel de résistance généralisée à Freud, a promu une fausse dichotomie entre deux visions du sujet de la sexualité connues comme l’essentialisme et le constructivisme social. Ce dernier a adopté la dé-naturalisation de la sexualité de Foucault, à savoir sa compréhension de la sexualité comme un “ point de passage pour les relations de

---

<sup>223</sup> NdT : L’émission *Queer : 5 experts dans le vent*, diffusée sur TF1, est la version française de *Queer Eye for the Straight Guy*, on peut y voir un groupes de gays donner des conseils en relations humaines, décorations, cuisine et style vestimentaire à des hommes hétérosexuels. *The L Word*, série télé sur la vie d’un groupe de lesbiennes américaines, semble constituer le pendant lesbien de la série gay *Queer as Folks* ; ces deux séries ont été diffusées en France sur Canal+.

<sup>224</sup> Pour plus de références, voir Teresa de Lauretis, “ Gender Symptoms, or, Peeing Like a Man ” in *Social Semiotics*, vol. 9, no. 2 (1999), pp.257-270.

<sup>225</sup> Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, Tome 1, *La volonté de savoir* (Paris : Gallimard, 1976), p.150 ; *The History of Sexuality, Vol I: An Introduction*, trad. Robert Hurley (New York : Pantheon, 1980), p.114.

pouvoir ”, comme un moyen de réfuter la pulsion biologiquement ancrée de Freud [*Sexualtrieb*] et de la remplacer par la perspective plus optimiste mais aussi plus simpliste, selon laquelle la sexualité est construite ou “discursive” et peut, par là, être transformée - peut-être même transcendée<sup>226</sup>. Je pense toujours que mettre en place une telle opposition entre les théories de la sexualité respectives de Freud et de Foucault est une maladresse sans fondement et basée sur une double équivoque.

Tout d’abord, la perspective constructiviste remplacerait la conception soi-disant essentialiste de la sexualité selon Freud – essentialiste car biologiquement impulsée – avec une conception de la sexualité qui, étant construite (“discursive”) plutôt qu’innée, serait *ipso facto* passible à changements de par la capacité d’agir propre à chacun [*individual agency*] – changement désigné par des termes tels que “réappropriation”, “resignification”, “subversion”, “réarticulation”, etc. Cette dernière conception est attribuée à Foucault par l’amalgame qui est fait entre le sujet des derniers travaux de Foucault, l’agent individuel des pratiques qui font de la sexualité un “art de l’existence”, et le sujet du “discours en retour” qui ne subvertit, ni ne résiste à la loi mais s’y soumet, répond à son interpellation et accepte ainsi l’identité sexuelle que la loi lui assigne à lui ou à elle. En effet, à lui *ou* à elle. Ce qu’on perd de vue dans cette lecture trop rapide c’est que la question du sujet individuel, et donc de la capacité individuelle d’agir, n’est pas pertinente au regard du projet de Foucault dans le Tome I de *l’Histoire de la sexualité*, à savoir l’archéologie de la sexualité en tant que formation socio-politique, multi-discursive et complexe. Cette sexualité, cette massive technologie sociale du sexe, n’est pas quelque chose que les individus pourraient subvertir, réarticuler ou se réapproprier, que ce soit par la performance *drag*, la chirurgie ou la volonté politique.

La seconde équivoque est que la sexualité n’est pas innée chez Freud, comme beaucoup le croient. De plus, la conception de Freud de la pulsion sexuelle défait l’opposition même entre constructivisme et essentialisme, tout comme elle défait l’opposition entre corps et esprit, puisque la sexualité n’est rien sinon construite et soutenue par le fantasme. Comme Laplanche l’a démontré dans sa brillante lecture de Freud dans *Vie et mort en psychanalyse* (1970), la sexualité est “implantée” dans le corps de l’enfant — un corps sans langage (*infans*) et, au moins au départ, sans Moi — par les actions, les investissements conscients et les fantasmes sexuels inconscients des parents ou des adultes qui prennent soin des enfants. Il est remarquable que Foucault, dans *La volonté de savoir* (1976), utilise la même métaphore en parlant de “l’implantation multiple des perversions” dans le corps social aux moyens de la régulation institutionnelle (médicale, légale, pédagogique) des pratiques sexuelles. “L’implantation perverse”, pour Foucault, visait à contrôler la population et à gérer le bio-pouvoir ; de façon similaire, on pourrait dire que “l’implantation de la sexualité adulte” dans le bébé vise l’orientation affective et sociale de l’individu enfant.<sup>227</sup> La figure de l’implantation fonctionne de façon parallèle dans les deux textes et dans les deux théories.

*L’implantation* est une figure qui conserve la connotation étymologique de la plantation, de l’insertion de quelque chose dans un sol, une profondeur, dans l’usage courant aussi bien que dans l’acception médicale d’introduire quelque chose (un implant) sous la peau : le dictionnaire français *Le Petit Robert* donne comme antonyme *déraciner*. Laplanche parle de la mémoire du trauma comme d’une sorte d’“externe-interne”, “une “épine dans la chair”, [...] une véritable épine dans l’écorce protectrice du Moi”<sup>228</sup>. Avec une métaphore similaire, Fanon décrit l’imposition raciste d’un “schéma épidermique racial” sur

<sup>226</sup> Voir Teresa de Lauretis, “The Stubborn Drive,” *Critical Inquiry*, vol. 24, no. 4 (Summer 1998), pp.851-877.

<sup>227</sup> Jean Laplanche, *Life and Death in Psychoanalysis*, traduction et introduction de Jeffrey Mehlman (Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1976), p.46 ; *Vie et mort en psychanalyse* (Paris : Flammarion, 1970), p.75. M. Foucault, *The History of Sexuality, Vol. I*, pp.36-37 ; *La volonté de savoir*, pp.50-51.

<sup>228</sup> *Life and Death in Psychoanalysis*, p.42 ; *Vie et mort en psychanalyse*, p.70.

le corps de l'homme noir : "l'autre, par gestes, attitudes, regards, me fixe, dans le sens où l'on fixe une préparation par un colorant"<sup>229</sup>.

Lire Freud avec Laplanche, Foucault et Fanon nous permet de poser la question du corps telle qu'elle se réfère à un sujet humain qui est à la fois un sujet social et psychique, constitué au travers de pratiques discursives et matérielles et délimité par des contraintes temporelles et spatiales, c'est-à-dire géo-historiques. Mais si le sujet peut être ainsi constitué et délimité, c'est parce qu'il est composé ou encombré d'une matière, d'une épaisseur ou d'une profondeur, dans laquelle les discours, injonctions, demandes, actions, gestes et regards de l'autre sont "implantés" et s'enracinent en lui, constituant ainsi le corps au moment même où ils constituent le sujet. En d'autres mots, c'est l'implantation qui change la matière en terre, le corps physique en un terrain d'inscription<sup>230</sup>. Ainsi ce n'est que dans la mesure où nous sommes des corps que nous pouvons devenir des sujets et inversement, seulement dans la mesure où nous sommes des sujets que nous pouvons acquérir un corps sexualisé et racialisé.

Lire Freud est ce que j'ai fait pendant à peu près trente ans. Ce n'est pas trop exagérer de dire que Freud est venu à moi comme une bouteille à la mer sur la côte lointaine du continent américain. J'avais trente ans. Ma prime éducation, en Italie à la fin des années 50 et au début des années 60, a été marquée moins par l'aversion catholique pour la psychanalyse que par la suspicion de Gramsci vis-à-vis de celle-ci ; je n'avais jamais lu Freud du tout ou pensé grand-chose à propos de la psychanalyse avant de commencer à enseigner aux États-Unis. Ainsi, cela arriva-t-il lors de l'un de mes voyages à travers ce pays d'une université à l'autre. J'avais fait transporter de nombreux cartons de livres. Quand ils arrivèrent à mon nouveau domicile, l'un des cartons était manquant et à sa place se trouvait un carton contenant les livres de quelqu'un d'autre ; parmi ces livres se trouvait *Introduction à la psychanalyse* de Freud, ainsi que la première édition américaine de 1935 des *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse* de 1915-1917, traduites par Joan Riviere (maintenant volumes 15 et 16 de la *Standard Edition*)<sup>231</sup>.

Je dois dire que la curiosité m'a eue, comme elle a eu Pandore. J'ai ouvert la boîte et ce fut l'amour au premier regard. Je me suis immédiatement identifiée à Œdipe et j'ai trouvé la clé pour lire le roman et l'auteur sur lequel j'écrivais à ce moment, *La conscience de Zeno* d'Italo Svevo [*La coscienza di Zeno*] (1923)<sup>232</sup>. Svevo, un écrivain juif de Trieste mais éduqué en Allemagne, était familier avec le travail de Freud et, comme je le découvrais rapidement, en faisait grand usage dans ce roman. La coïncidence m'a bouleversée et, pour dire le moins, m'a fortement stimulée : l'article que j'écrivais sur Svevo s'est transformé en mon premier livre<sup>233</sup>.

Je suis restée fidèle à Freud, à ma façon. Mais mon investissement croissant dans le projet d'écriture de théorie féministe – par théorie féministe, je veux dire une réflexion et une auto-réflexion contrôlées, non pas sur les femmes en général mais sur le féminisme lui-même en tant que formation historico-politique et épistémologique – m'a distraite d'une lecture systématique de Freud. Les féministes américaines entretenaient une relation intensément

---

<sup>229</sup> Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs* (Paris : Seuil, 1995 [1952]), pp.88-90.

<sup>230</sup> Sans les bénéfices de la théorie de Laplanche mais avec une perspicacité étonnamment similaire, Hortense Spillers appelle *chair* ce que j'appelle *matière*. Elle a démontré que l'esclave africain en captivité américaine, hors de la catégorie humaine telle que définie par l'ordre symbolique du Nom du Père, n'avait pas de corps mais simplement de la "chair" (Hortense J. Spillers, "Mama's Baby, Papa's Maybe : An American Grammar Book", *Diacritics* [Summer 1987], pp.65-81). Tandis que le nouveau-né non esclave est, bien sûr, toujours pré-inscrit dans le registre symbolique que Spillers nomme ingénieusement *grammaire* : ce que je veux montrer ici est que l'on ne devient sujet qu'au travers du processus de l'inscription.

<sup>231</sup> NDT : pour les éditions françaises voir Sigmund Freud, *Introduction à la psychanalyse*, trad. Serge Jankélévitch (Paris : Payot, 1984) et *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, trad. Rose-Marie Zeitlin (Paris : Gallimard, 1984).

<sup>232</sup> NDT : Italo Svevo, *La conscience de Zeno*, trad. Paul-Henri Michel (Paris : Gallimard, 1973).

<sup>233</sup> Teresa de Lauretis, *La sintassi del desiderio : struttura e forme del romanzo sveviano* (Ravenna : Longo, 1976).

ambivalente envers la psychanalyse : d'un côté un violent refus basé, comme je l'ai dit plus tôt, sur un savoir sélectif et bien souvent de seconde main sur ce que la psychanalyse avait à dire à propos des femmes, combiné avec une hostilité parfaitement justifiée envers une institution psychanalytique qui était (et est) médicalisée et profondément conservatrice ; de l'autre côté, un dévouement complet au travail de Lacan, particulièrement du côté des académicien-ne-s en études littéraires et filmiques, ou à la version américaine de la théorie de la relation d'objet, qui était complètement centrée sur la figure de la mère, bien qu'elle rejetait complètement la théorie des pulsions dans son entier, de Freud à Klein. Pourtant, pour moi, le retour à Freud a pris une troisième voie, peu empruntée : celle du travail de Laplanche. Par une autre heureuse coïncidence, *Life and Death in Psychoanalysis*, offert par une amie a été suivi d'une réédition de l'article "Fantasme originaire, fantasmes des origines, origine du fantasme" dans un volume britannique d'essais en analyses littéraires et visuelles<sup>234</sup>. Le fantasme et la sexualité sont devenus des préoccupations centrales de mon travail durant la décennie suivante (de la fin des années 80 au milieu des années 90).

Le projet principal que j'ai entrepris, dans le contexte de ce que j'ai désigné alors comme théorie *queer*, était une tentative de repenser la sexualité lesbienne à la fois dans et contre le cadre épistémologique et conceptuel de la psychanalyse freudienne. Mon livre, intitulé *The Practice of Love* (1994)<sup>235</sup>, avait deux objectifs principaux. Tout d'abord il s'agissait de théoriser l'"implantation des perversions" dans le sujet, tout en pensant le social et le subjectif conjointement, et quelque part de relier Freud à Foucault, en faisant justice aux deux. Je voulais analyser les mécanismes par lesquels le sujet est produit à la fois comme un sujet social et sexuel, non seulement au travers de son interpellation par les discours, les représentations et les pratiques du sexe, mais aussi par sa participation active dans ces discours, représentations et pratiques. Ma thèse était que les pratiques sexuelles-représentationnelles à la fois surdéterminent et infléchissent la structuration de l'identité sexuelle. Ensuite, il s'agissait de réévaluer le concept de perversion chez Freud, comme distinct du pathologique, en relation avec ce que j'ai appelé *désir pervers* : un type de désir, fétichiste dans un sens technique, que j'ai vu représenté figuralemment dans des œuvres de réalisatrices ou écrivaines lesbiennes. Et, bien sûr, ceci était assez consciemment un travail d'auto-théorisation – pour aussi loin que la conscience puisse aller.

Il me semblait que l'ambiguïté constitutive du discours de Freud sur la sexualité, des *Trois Essais* de 1905 aux travaux posthumes sur le fétichisme, rend possible la lecture de deux théories de la sexualité dans son œuvre : l'une explicite et affirmative, une théorie positive de la sexualité "normale" qui va du stade infantile du pervers polymorphe à un état d'adulte hétérosexuel, normal, oedipianisé avec succès ; l'autre implicite et négatif (dans le sens d'un négatif photographique), apparaît comme le côté inférieur ou le souterrain clinique du premier et consiste en deux modalités, la perversion et la névrose. Dans la seconde théorie, ce qu'on appelle sexualité "normale" n'est pas une disposition ou une configuration innées de la pulsion sexuelle mais plutôt le résultat de négociations particulières qu'un sujet parvient à atteindre entre les poussées internes des pulsions partielles qui le composent, d'un côté, et les pressions externes, parentales et sociétales, de l'autre.

J'en ai conclu que seule cette dernière est la théorie originale de la sexualité chez Freud. Il s'en suit de cette intuition radicale que la relation entre la pulsion [*Trieb*] et son objet [*Objekt*] n'est pas naturelle, fixée à l'avance par la biologie, ou même stable ; la pulsion sexuelle, écrit-il, "existe d'abord indépendamment de son objet"<sup>236</sup>. Et encore : "L'objet de la pulsion [*Trieb*] est ce en quoi ou par quoi la pulsion peut atteindre son but. Il est ce qu'il y

<sup>234</sup> Jean Laplanche, Jean-Baptiste Pontalis "Fantasy and the Origins of Sexuality" in *Formations of Fantasy*, eds. Victor Burgin, James Donald and Cora Kaplan (London : Methuen, 1986), pp.5-34 ; "Fantasme originaire, fantasmes des origines, origines du fantasme", *Les Temps Modernes*, no. 215 (1964), réédité dans *Fantasme originaire, fantasmes des origines, origines du fantasme* (Paris : Hachette, 1995).

<sup>235</sup> NDT : Teresa de Lauretis, *The Practice of Love : Lesbian Sexuality and Perverse Desire*, (Bloomington : Indiana University Press, 1994).

<sup>236</sup> S. Freud, "Three Essays on the Theory of Sexuality", *SE 7* : pp.147-148 ; *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, trad. Phillipe Koepel (Paris : Gallimard : 1980), p.31.

a de plus variable dans la pulsion, *il ne lui est pas originairement lié : mais ce n'est qu'en raison de son aptitude particulière à rendre possible la satisfaction qu'il y est adjoint*".<sup>237</sup>

Dans ce sens, la perversion n'est pas une distorsion ou une déviation de la "nature" ou d'une norme biologiquement déterminée qui assigne un seul et unique type d'objet à une pulsion sexuelle innée mais, plutôt, une façon d'être inhérente à la pulsion elle-même, qui cherche continûment les objets les plus aptes à rassasier son plaisir et sa satisfaction. Ainsi, le concept de perversion perd sa connotation commune de pathologie et prend le sens de déviation par rapport à une norme socialement constituée<sup>238</sup>. Cette norme est précisément la sexualité "normale", dont la psychanalyse elle-même prouve qu'elle n'est rien d'autre qu'une projection, un défaut présumé, un mode d'être imaginaire de la sexualité qui est, en fait, contredit par toutes les évidences cliniques. La perversion apparaît ainsi comme le mode même d'existence de la **sexualité** en tant que telle, tandis que la norme projetée dans la sexualité dite "normale" est une condition de la **reproduction** sociale, reproduction à la fois individuelle, génétique ou familiale et reproduction du système social. Le mythe d'Œdipe, réduit par Freud à sa version domestiquée et familiale dans le Complexe d'Œdipe, est le fantasme culturel (phylogénétique) qui consolide la sexualité "normale" comme condition requise pour le bien de la "civilisation". C'est aussi, bien sûr, la fiction qui rend possible la psychanalyse.

Dans cette perspective, j'ai relu les études classiques sur l'homosexualité féminine, les cas historiques écrits entre 1920 et 1930 par Freud lui-même et par d'autres (Jeanne Lampl-de Groot, Helene Deutsch, Ernest Jones), en conjonction avec le roman classique de l'inversion féminine, *Le Puits de solitude [The Well of Loneliness]* de Radclyffe Hall (1928)<sup>239</sup>, une pièce de Cherríe Moraga, un poème d' Adrienne Rich, un film de Sheila McLaughlin, *Le corps lesbien* de Monique Wittig<sup>240</sup>. Tous les textes que j'ai analysés exposaient le fantasme de la dépossession corporelle, représentée comme l'impossibilité d'accéder au corps féminin [*female*], non seulement celui de la mère, mais particulièrement le sien propre et celui des autres femmes. Ils dessinaient un type de désir dont le signifiant n'est pas le phallus paternel mais qui ressemble plus à quelque chose (objet ou signe) qui ressemble plus à un fétiche : c'est-à-dire que les choix d'objets du sujet lesbien apparaissent régulés, comme dans le fétichisme, par le mécanisme psychique de la défense que Freud a nommé le déni [*Verleugnung*] et compris comme exprimant à la fois le déni et l'acceptation de la castration.

Pour articuler un tel désir avec un modèle formel de validité générale, j'ai entrepris une reconsidération du fantasme de la castration en relation avec le corps féminin [*female*]<sup>241</sup>. Cette reconsidération était nécessaire car la menace de la castration ne peut

---

<sup>237</sup> S. Freud, "Instincts and Their Vicissitudes", *SE* 14 : p.122 ; "Pulsions et destins des pulsions", in *Métapsychologie*, trad. Jean Laplanche et Jean-Baptiste Pontalis (Paris : Gallimard, 1977), p.19, mes italiques. (NDT : merci à Françoise Benkemoun pour ces deux références freudiennes en français).

<sup>238</sup> Le terme courant "hétéronormativité" qui fait allusion à une telle norme socialement constituée, mais habituellement sans spécification, est l'extension de ce que les féministes lesbiennes ont analysées, beaucoup plus tôt et en détail, comme l'institution de l'"hétérosexualité obligatoire" [*compulsory heterosexuality*]. Voir Teresa de Lauretis, "Eccentric Subjects : Feminist Theory and Historical Consciousness", *Feminist Studies*, vol. 16, no. 1 (Spring 1990) ; repris dans l'ouvrage à paraître *Figures of Resistance* (University of Illinois Press).

<sup>239</sup> NDT : Radclyffe Hall, *Le Puits de solitude*, trad. Léo Lack, revue par Radclyffe Hall et Una Lady Troubridge (Paris : Gallimard, 1938).

<sup>240</sup> NDT : Monique Wittig, *Le corps lesbien* (Paris : Editions de Minuit, 1973).

<sup>241</sup> Ce livre, comme vous pouvez le deviner, a eu une réception mitigée. Certaines lectrices et certains lecteurs, connaissant la psychanalyse, ont été très critiques de mon utilisation sauvage, pourrait-on dire, de la psychanalyse, particulièrement de la notion de castration, tandis que d'autres réprouvaient l'utilisation même de la psychanalyse, ce discours notoirement misogyne et "euro-occidental", en relation aux lesbiennes. Pour le dire rapidement, mon *Practice of Love* n'a pas été un best-seller. Serait-il intéressant pour moi de le relire ou de le "retraduire" aujourd'hui ? Je ne pense pas. Mais j'ai eu l'occasion d'y réfléchir en répondant à une longue critique peu après la publication du livre. Voir "Habit Changes", *Differences*, vol. 6, no. 2/3 (1994), repris dans *Feminism Meets Queer Theory*, eds. Elizabeth Weed & Naomi Schor (Bloomington : Indiana University Press, 1997), pp.315-333.

fonctionner qu'en relation avec ce que Freud appelle un Moi corporel [*Körper-Ich*] ; en d'autres mots, afin d'être effective, la menace de la castration doit signifier la perte possible de quelque chose sur lequel le sujet a des visées corporelles, une chose qui soit source de sensations, douleur et plaisir. Il me semblait pourtant que la menace à l'encontre d'un sujet féminin [*female*], et qui peut être déniée par la formation d'un fétiche, n'est pas le manque ou la perte d'un pénis mais le manque ou la perte d'une image du corps libidinalement investie, d'un corps qui peut être narcissiquement aimé. Le Moi se défend contre cette menace par le mécanisme du déni, déplaçant le souhait pour un corps féminin "qui n'est pas là" - ce que Freud décrit comme le "déplacement de la valeur psychique"<sup>242</sup> - vers une série d'objets fétiches qui signifient à la fois l'absence du corps femelle et le souhait d'y accéder. Classiquement, ces fétiches sont les signifiants visibles et l'attirail de la masculinité, mais également ceux d'une féminité exacerbée et mes textes ont montré qu'il pouvait s'agir de n'importe quel objet dont la signification érotique était liée à un scénario fantasmatique.

J'en ai conclu que le fantasmatique objet perdu du désir pervers (lesbien) n'est ni le corps de la mère, ni le phallus paternel, mais le corps même du sujet, qui ne peut être ressaisi et narcissiquement réinvesti que dans et avec une autre femme. Cette forme de désir lesbien, pervers, n'est pas basée sur le complexe de masculinité (le déni de la différence sexuelle), ni sur un attachement régressif à la mère (une régression à la phase pré-Oedipienne ou phallique). Contrairement à ce qu'affirment tous les travaux psychanalytiques, y compris féministes, cette forme de désir passe au travers du complexe d'Œdipe et se déplace vers d'autres objets, les objets fétiches qui ouvrent la possibilité d'un être-au-désir. D'où l'importance de l'apparence, du vêtement, du costume, de la performance, etc. dans les subcultures lesbiennes. Mais laissez-moi suggérer ici, bien que je ne l'ai pas fait dans le livre, qu'il s'agit d'un site où l'imbrication du genre et de la sexualité est très apparente—et très trompeuse. Puisqu'elle peut mener à confondre la sexualité avec la mascarade et la performance publique, une équation qui non seulement n'est pas fiable au niveau personnel, comme certaines et certains d'entre nous le savent bien, mais qui se trouve aussi être théoriquement erronée.

Dans un récent essai, "Le genre, le sexe, le sexual", Laplanche esquisse une façon de penser la sexualité comme distincte du genre et du sexe soi-disant biologique. Il relève dans cet article la tendance dans l'usage courant à parler d'identité de genre, plutôt que d'identité sexuelle et affirme que le déplacement de la question de l'identité sexuelle vers celle de l'identité de genre pourrait être la marque d'un refoulement : le refoulement des dimensions perverses, polymorphes et inconscientes de la sexualité telle que théorisée par Freud et son déplacement sur le genre comme catégorie plus acceptable pour l'auto-compréhension des adultes<sup>243</sup>. Je suis complètement d'accord. Il remarque ainsi, dans le cadre de sa théorie de la séduction originaire, que le genre est assigné et implanté dans chacun de nous par l'autre - parents, fratrie, sororité, etc. - souvent avant la naissance ; mais à la différence de l'implantation de la sexualité, le genre est assigné sur la base de l'anatomie sexuelle, ou plutôt, de la perception de l'adulte de cette anatomie, qui en retour est basée sur la visibilité ou l'invisibilité de l'organe génital (ou tout du moins c'est ce que maintient la psychanalyse). Ainsi la catégorie de genre, comme Wittig l'a dit il y a longtemps de la catégorie de sexe<sup>244</sup>,

---

<sup>242</sup> Sigmund Freud, *Moses and Monotheism*, Standard Edition 23, ed. by James Strachey et al. (London : The Hogart Press and The Institute of Psychoanalysis, 1953-1974), p.77 ; *Moïse et le monothéisme*, trad. Anne Berman (Paris : Gallimard, 1948).

<sup>243</sup> "Je crois que, même de nos jours, la sexualité infantile proprement dite est ce qui répugne le plus à la vision de l'adulte. Encore aujourd'hui, le plus difficilement accepté, ce sont les 'mauvaises habitudes', comme on dit." in Jean Laplanche, "Le genre, le sexe, le sexual", André Green et al., *Sur la théorie de la séduction* (Paris : In Press Éditions, 2003), p.72.

<sup>244</sup> Monique Wittig, "The Category of Sex," in *The Straight Mind and Other Essays* (Boston : Beacon Press, 1992), p.1-8 ; "La Catégorie de Sexe" in *La Pensée straight*, trad. Marie-Hélène Bourcier, (Paris : Éditions Balland, 2001), pp.41-49. Malgré son hostilité envers les "sociologues féministes" de Beauvoir à Wittig, suivant en cela la mode lancée par Freud pour le féminisme, Laplanche est aussi critique de la notion de castration que n'importe quelle féministe ne l'a jamais été. S'il lisait *Le corps lesbien*, je pense qu'il y trouverait certainement



tombe sous le coup de la logique binaire de la castration, soit phallique, soit castrée ; une logique qui, dans son binarisme rigide et son biais génital, pourrait elle-même cacher un refoulement de la sexualité perverse. “Ce que le sexe et son bras séculier, pourrait on dire, le complexe de castration, tend à refouler, c’est le sexuel infantile”, la sexualité qui selon lui est l’objet même de la psychanalyse<sup>245</sup>. La Castration et l’Oedipe, en d’autres mots, ne sont pas les ennemis mais les alliés du genre, ils sont des instruments pour sa construction au travers de l’identification.

Ceci explique pourquoi, dans mon enthousiasme naïf, j’ai été tellement captivée par le message de Freud dans la bouteille. Mais Laplanche a raison : le message de l’autre est énigmatique, la question du genre est liée au trauma qu’est la sexualité, l’épine reste dans la chair. Je lis toujours Freud, je le retraduis toujours, mais maintenant en relation à d’autres textes, en suivant les traces de ce trauma, puisque la retraduction, comme l’autothéorisation, répond à l’énigme du maintenant. Le projet, ou le souhait, de mon travail actuel est de réfléchir à la pertinence de la théorie des pulsions de Freud pour penser l’histoire de notre présent. Comme les premières décennies du XIX<sup>ème</sup> siècle, les temps actuels sont marqués par un trauma géopolitique massif aussi bien que par des déplacements dans les pratiques technologiques, épistémiques et sexuelles-représentationnelles. Quand Freud a réélabore le concept de la pulsion dans “Au-delà du principe de plaisir” [*Jenseits des Lustsprinzips*]<sup>246</sup>, entre la première et la seconde guerre mondiale, il vivait dans une Europe couverte par l’ombre de la mort et la menace d’un génocide biologique et culturel. Maintenant, dans le Premier Monde, post-moderne et connecté sans fil, depuis les événements du 11 Septembre 2001, l’histoire est de nouveau vécue comme un trauma.

En lisant le roman *Nightwood* (1936) de Djuna Barnes<sup>247</sup> comme un texte de sexualité *queer* (ce que Laplanche nomme “le sexual”), j’ai été étonnée par sa résonance avec la pulsion de mort telle qu’élaborée par Freud à partir de 1919 et jusqu’à son vol en partance de Vienne occupée par les Nazis en 1938, date exacte de la diégèse et de l’écriture du roman de Barnes. *Nightwood* n’aurait sûrement jamais existé si Djuna Barnes n’avait pas vécu à Paris dans les années 20, comme il n’y aurait certainement pas eu de *Mrs. Dalloway* par Virginia Woolf<sup>248</sup> sans Londres et la Grande Guerre. Mais ces textes trouvent aujourd’hui un étrange écho dans l’inscription visuelle de la pulsion de mort dans les derniers films de David Cronenberg, *Crash*, *eXistenZ*, et *Spider*. Je lis ces textes avec Freud, en essayant de traduire l’obscur message par lequel le monde m’interpelle dans ces temps présents, et retrouver un peu de leur sombre sagesse face à l’énigme de ce maintenant.

---

une figure littéraire de l’aspect pervers, infantile et démoniaque de la sexualité qui n’a rien à voir avec la castration.

<sup>245</sup> Jean Laplanche, “Le genre, le sexe, le sexual”, p.86. Pour marquer la distinction, Laplanche invente le néologisme le sexual à partir du mot allemand utilisé par Freud pour la sexualité en opposition au *Geschlecht* (sexe/genre).

<sup>246</sup> NDT : Sigmund Freud, “Au-delà du principe de plaisir” in *Essais de psychanalyse*, trad. André Bourguignon et al. (Paris : Petite collection Payot, 1981).

<sup>247</sup> NDT : Djuna Barnes, *Le Bois de la nuit*, trad. Pierre Leyris (Paris : Editions du Seuil, 1979).

<sup>248</sup> NDT : Virginia Woolf, *Mrs. Dalloway*, Bernard Brugière (sous la dir.), trad. Marie-Claire Pasquier (Paris : Gallimard, 1981).



## À propos de “Théoriser, dit-elle” : une remarque sur l'éthique

Paola Miéli

Je veux d'abord remercier Pascale Molinier pour m'avoir invitée à cette rencontre ainsi que Teresa de Lauretis pour avoir bien voulu me proposer comme intervenante dans cet après-midi consacré à son travail.

Je considère la réflexion, ou, pour reprendre le titre de sa présentation, la « théorie » de Teresa de Lauretis comme l'une des expressions les plus rigoureuses et en même temps les plus ouvertes dans le domaine des *gender et queer studies*. Sa lecture ponctuelle et non restrictive du texte freudien, son articulation entre métapsychologie freudienne et analyse foucauldienne des pratiques discursives, déclinent de façon originale la relation entre collectif et singulier, l'impact du contexte symbolique et imaginaire sur les manifestations subjectives, sur ses productions, parmi lesquelles la sexualité.

L'idée que la théorie commence avant tout à partir de soi, *chez soi*, fait de la « pulsion à traduire » soulignée par Teresa, le matériau pour une position éthique. Je dirais qu'en considérant la subjectivité comme « un travail d'auto-translation » Teresa propose une éthique : l'éthique de la pratique de la théorie, significative dans le domaine des pratiques du genre. L'éthique est une pratique à partir de soi qui se déploie en un travail incessant, selon le déploiement même de la subjectivité, de ses figures. La théorie conçue comme fruit de la pratique subjective est proche de l'expérience analytique où la théorie, loin d'être un savoir rationnel qui se transmet de façon académique, est le produit d'une formation, est le produit de la singularité de la division, de la vérité, subjective – d'un savoir qu'on ignore savoir mais qui se manifeste dans ses effets. Dans son entreprise de définition du subjectif, Teresa s'appuie cependant sur une conceptualisation assez distante du vécu analytique – celle des schémas et des abstractions de Laplanche – mais pour en extrapoler un vocabulaire choisi et s'en approprier en le traduisant en un parcours, en une pratique personnels. C'est peut-être la tentative de mettre en œuvre une auto-analyse par le biais de la traduction et de l'écriture qui fait qu'elle développe une relation transférentielle avec le philosophe lecteur de Freud plutôt qu'avec l'analyste.

À la lumière de la pratique de la théorie, le texte que Teresa vient de nous présenter est donc particulièrement touchant, dans la mesure où il se présente comme *un exemple* de cette pratique; ici, comme elle le dit, « détruire et théoriser » sont mêlés. Dans le regard qu'elle pose sur ses travaux passés, Teresa expose sa propre méthodologie en acte, une œuvre où relire « les auto-théorisations antérieures » signifie retraduire, produire à nouveau. Déplacer.

Le caractère mobile du subjectif est le point sur lequel je voudrais m'attarder. Vers la fin des années 80, dans *Eccentric Subjects*, Teresa avait déjà cerné une question centrale, qui, selon moi, est essentielle pour toute contribution à la théorie du genre: elle a montré que le sujet du discours théorique féministe est un sujet excentrique, excentrique par rapport au domaine social, au dispositif institutionnel, au symbolique, au langage même. Un sujet qui, comme elle le dit elle-même, répond et résiste à la fois aux discours qui l'interpellent. Il s'agit d'un sujet qui se construit au fur et à mesure du déploiement même de son histoire, dans un processus incessant d'interprétation de soi dont la position est par définition mobile, multiple et précaire, inévitablement « compromise ». Et, on est tenté d'ajouter, toujours renouvelée.

Cette définition impeccable du subjectif n'est pas sans évoquer la dimension *pas-toute* – excentrique et débordante – par laquelle au début des années 70 Lacan désignait le champ féminin dans ses formules sur la sexualité, formules qui ont le mérite de ne pas se référer au sexe anatomique mais à la position occupée par un sujet, quel qu'en soit le sexe, dans le langage. En effet, dans le domaine freudien la sexualité n'est jamais un a priori mais le fruit d'un processus immanent à la relation entre sujet et Autre, au nouage de symbolique, imaginaire et réel.

Dans *Technologies of Gender*, l'excentricité du sujet relevée par Teresa débouche sur la question du genre, sur l'idée du sujet comme *en-gendered*, engendré, produit donc comme genre à partir d'un processus d'assujettissement qui n'est jamais unidirectionnel, mais interactif, fruit de la dynamique propre à la relation à l'Autre, inscrit dans un système complexe de signes et de techniques performatives, représentatives, biotechnologiques et ainsi de suite. En d'autres termes : le sujet est en transfert permanent avec l'altérité. Comme le dit Lacan, « le collectif, n'est rien que le sujet de l'individuel ». Le genre comme produit d'un processus transférentiel exprime un aspect structural à l'humain.

Teresa se sert de son analyse sémiotique des interprétants de Pierce pour montrer que, loin d'être l'origine ou la cause de son appartenance au genre, le corps en est un symptôme. Il n'existe pas entre genre et corps un simple rapport de cause et effet mais un réseau de passages, de traductions, d'influences réciproques. Ainsi continue, sous un cadrage sémiotique, la route ouverte en fait par Freud; et souvent mal comprise. Je rappelle qu'avec l'introduction de la différence entre instinct et pulsion, entre besoin et désir, Freud démontre que le corps ne peut se réduire à sa matérialité organique. Le réel physiologique du corps suit la mise en forme du corps érogène, en tant qu'effet du circuit pulsionnel. Le corps se configure au rythme de ce que la pulsion y inscrit, il prend une forme subjective comme territoire de la mémoire pulsionnelle. Et ce territoire se définit dans la relation à l'Autre. L'avènement du corps érotique est toujours singulier.

Peut-être n'est-ce pas un hasard si l'intérêt actuel de Teresa se concentre sur la théorie freudienne de la pulsion.

Ce que je veux souligner aujourd'hui, reprenant à ma façon l'instigation de Teresa, c'est que l'excentricité du sujet, manifeste dans le champ féminin, dans le champ où le non-tout et le précaire s'inscrivent, trace un trajet éthique – essentiel pour le mouvement qui nous réunit ici. Pour être à la fois soumis et soustrait à ses propres déterminations sociales, pour être inévitablement compromis, le sujet excentrique ne peut que continuer à se redéfinir, à se ré-écrire. Le projet subjectif sera donc un *work in progress*, un projet *unendliche*, pour reprendre l'expression de Freud, qui démentira toute position identitaire, toute position qui se propose ou se croit «une», permanente ou absolue. Un projet implicitement créatif, tourné vers de nouvelles productions. Le terme *trans* souligne bien cette mobilité constitutionnelle, la fluidité intrinsèque à toute performance identitaire.

La relation entre soumission et soustraction au dispositif institutionnel, d'autre part, montre que dans l'univers des technologies du genre, les choses ne fonctionnent pas *one way*. Aux techniques bio-politiques de normalisation on peut répondre par une appropriation qui est déplacement et en fin de compte subversion : à condition que cette réponse ne repose pas sur la conquête, mais ne cesse de se réinventer – vu que les techniques de normalisation ne cessent de se reproduire. Les stratégies appliquées par le discours dominant pour soutenir une production totalitaire, visant donc à normativiser, sont contrebalancées, comme le relève De Certeau, par les tactiques des consommateurs, par cette myriade de pratiques de la vie quotidienne qui en métaphorisant l'ordre dominant le transforment à partir de l'intérieur. C'est ainsi que le vocabulaire reçu par un système peut être employé pour produire d'autres codes, pour soutenir des actes non prescrits qui érodent graduellement des schémas préétablis. S'approprier, donc, des technologies auxquelles on est assujéti pour pouvoir les culbuter. Apprendre à s'approprier, comme l'enseigne Freud, les causes mêmes dont on est l'effet. Ce qui, précisément, reste un projet éthique.

J'ai ébauché de cette sorte un début de réponse à la question que je voudrais poser à Teresa en guise de conclusion. La rubrique *gender* couvre une variété de figures, des plus conservatrices au *gender crossing*, au *drag*, à la *neo-sexuality*. Le travail de déconstruction des identités traditionnelles se heurte toutefois à l'utilisation et la réintégration de la part du système dominant des nouvelles rubriques produites. C'est le cas précisément du terme *Queer*, récemment absorbé, comme le rappelait Teresa, dans des programmes médiatiques qui en bouleversent le contenu. Comment affronter cet interminable processus d'intégration ? La pratique de l'institutionnalisation et la séduction de l'acceptation qui lui fait pendant ne sont-elles pas au service d'une stratégie politique qui conforme le différent, pour le réduire

au même ? Pour le faire taire, comme c'est le cas évident dans la *political correctness* ? En ligne avec l'excentricité subjective, avec la périphéricité qui lui est propre, le destin d'une rubrique *trans* n'est-il pas alors de ne cesser de se ré-écrire, de se réinventer ?



## *Technologiquement vôtre*

**Beatriz Preciado**

Je suis très émue d'être invitée aujourd'hui à répondre à Teresa de Lauretis. D'une part parce que son oeuvre forme en grande partie le terrain sur lequel s'est construit mon éducation féministe et queer aux Etats Unis dans les années 90 – et ce en particulier au New School for Social Research de New York, où j'ai pu, très jeune, assister également aux brillantes conférences de Paola Mielli. Loin de discuter ou de disputer le texte de Teresa De Lauretis, chose qui serait bien imprudente de ma part, je voudrais plutôt trouver une manière de remercier Teresa : la remercier pour sa puissance d'invention, la remercier d'avoir créé des outils féministes et queer qui ont changé notre imagination politique et la remercier aussi de m'avoir offert des foyers sémiotiques et politiques pour penser le discours et l'action féministe aujourd'hui. D'autant plus que, depuis mon arrivée aux Etats-Unis et dans mon être-chez-moi-en-exil-en-France, Teresa De Lauretis oeuvre pour moi comme une figure d'identification et de survie, comme un ancrage textuel dans un processus de traduction culturelle : issue d'un pays catholique à la périphérie de l'Europe et de la Méditerranée, rhizomatiquement active dans plusieurs langues et plusieurs traditions féministes, Teresa constitue pour moi, avec Beatriz Colomina ou Walter Mingolo, une machine herméneutique qui me permet de donner du sens à ma propre excentricité.

Je voudrais partir de deux notions lauretisiennes qui ont transformé les champs de production de savoir féministe des trente dernières années : « Technologies du genre »<sup>249</sup> et « théorie queer ». Il ne s'agit pas simplement de néologismes sophistiqués (et étrangers à la langue française), mais plutôt de véritables plateformes discursives et politiques qui ont provoqué, non des évolutions, mais de véritables mutations dans le devenir-féministe-queer-trans du monde.

Je ne reviendrai pas aujourd'hui sur la définition de la théorie queer, puisque Teresa l'a longuement évoquée dans son texte. D'autant plus que si l'invention de cette figure monstrueuse de la connaissance (penser la superposition des notions de « théorie » et de « queer ») apparaissait extrêmement pertinente dans le contexte des micropolitiques du savoir au début des années 90, il est clair qu'aujourd'hui le mot « queer » ne peut plus s'appliquer à un savoir mineur ou local. Récemment en Europe, et depuis déjà quelques années aux Etats-Unis, le mot « queer » s'est vu surcoder par le discours dominant : Ardisson l'avait déjà déposé à la fin des années 90, mais on a vu apparaître en 2004 toute une série de discours normalisants, aussi bien médiatiques (pinkinisation des identités), qu'académiques, qui annexent l'épithète « queer » et l'assimilent à leur propres mécanismes de savoir-pouvoir. Le contexte actuel de réappropriation exige un déplacement encore plus vertigineux. La formule « théorie queer » est hélas, aujourd'hui, un agencement politiquement obsolète. Queer ne peut constituer le sol lisse sur lequel repose l'ensemble des savoirs mineurs des genres, des sexes et des sexualités. Il est nécessaire de maintenir la fragmentation de l'énonciation en devenir : agencements trans-pédé-féministes-musulmanogouines-contrasexuelles.... Ce qui n'implique pas l'impossibilité d'une alliance locale des multiplicités, bien au contraire, une alliance mineure n'existe que dans la multiplicité de l'énonciation, comme coupe transversale des différences.

J'ai ainsi choisi de me concentrer sur la notion de « Technologie du genre » qui a inspiré de nombreuses auteures comme Anne Balsamo, Judith Halberstam, Jeannie Livingston, Jennifer González, Sandy Stone... et qui s'avère d'une importance fondamentale dans le

---

<sup>249</sup> Je dirige un Séminaire de recherches et de productions artistiques sur théories et pratiques politiques féministes-trans-pédé-gouines au Museo de Arte Contemporáneo de Barcelona (MACBA) depuis 2004 qui a été nommé « Tecnologías del género » en hommage au travail de Teresa De Lauretis.

développement des études féministes, post-queers et trans. Cette notion ouvre un seuil de lisibilité, inaugure un régime de signes et de pratiques dans lequel les politiques queer et trans contemporaines trouvent de nouvelles possibilités d'agencements.

La définition lauretisque de la technologie du genre apparaît lors des débats entre essentialisme et constructivisme qui divisent le féminisme américain des années 80, notamment dans le domaine de la critique féministe de la représentation. Quand Teresa de Lauretis invente cette formule en 1987 par une hybridation de la notion foucauldienne de « technologie du sexe » et de la notion féministe de « genre », elle opère une série de déplacements : du sexe ou de la différence sexuelle vers le genre ; de la représentation des femmes dans le cinéma vers les techniques d'inscription de la représentation ; de la femme vers le sujet excentré du féminisme ; des oppositions binaires homme/femme, homosexualité/hétérosexualité vers la production transversale des différences ; et du corps des femmes comme matière passive sur laquelle s'exerce la domination masculine vers le corps comme interface de traduction, comme lieu d'implantation du genre. C'est toute la sémiotique dominante du féminisme libéral blanc hétérosexuel qui se voit chassée par la force du synthétique.

De Lauretis commence à partir de la fin des années 70 une analyse sémiotique du genre qui va la conduire, à travers les lectures croisées de Freud, Metz, Althusser et Foucault, à la définition visionnaire du cinéma comme technologie du genre. Dans son premier livre, *Alice Doesn't*, publié en anglais en 1984, sa théorie cinématographique du genre est avant tout une théorie des signes, des systèmes de signification, ainsi qu'une étude des conditions de production et de décodification des signes textuels et visuels. Le sujet genré est ici à la fois producteur et interprète de signes, constamment impliqué dans un processus corporel de production de signification, de représentation et d'autoreprésentation<sup>250</sup>.

Mais c'est dans les trente premières pages de *Technologies of Gender* (qui sont aujourd'hui une lecture canonique de tous les cours aussi bien de féminisme que de théorie queer) qu'apparaît une définition du genre en termes de technologie : « le genre n'est pas, écrit Teresa, une simple dérivation d'un sexe anatomique/biologique mais une construction socioculturelle, une représentation, ou mieux, les effets composés de représentations visuelles et discursives qui émanent de différents dispositifs institutionnels : la famille, la religion, le système d'éducation, les médias, la médecine ou la loi ; mais aussi de sources moins évidentes : le langage, l'art, la littérature, le cinéma et la théorie. » Dans cette relecture de Foucault, le genre apparaît comme un système de signification matérielle, comme une technologie d'inscription complexe qui résulte à la fois des institutions juridiques et médicales et des techniques de production de signes textuels, cinématographiques ou télévisuels<sup>251</sup>.

Cette notion de technologie du genre ébranle aussi bien l'épistémologie foucauldienne que celle du féminisme. En disant « technologie du genre », De Lauretis introduit un virus féministe dans la généalogie de Foucault qui, malgré sa connaissance des féministes américaines comme Gayle Rubin, avait fait l'économie de cette notion. En outre, à travers la notion foucauldienne de technologie, De Lauretis force le féminisme à accepter un nouveau modèle de pouvoir et de subjectivation. C'est cette double trahison, cette contagion qui provoquera la mutation du féminisme. On pourrait dire que la position de De Lauretis relève d'un méta-féminisme (plutôt que d'un postféminisme). Elle est, avec Joan Scott, Judith Butler et Denise Riley, une des premières à examiner le cadre épistémologique dans

---

<sup>250</sup> Teresa De Lauretis, *The Practice of Love. Lesbian Sexuality and Perverse Desire*. Indiana University press, Bloomington and Indianapolis, 1994, p. 298.

<sup>251</sup> Dans le domaine des études postcoloniales une traduction similaire de la notion de technologie comme appareil de subjectivation disciplinaire selon Foucault sera donnée par des auteurs comme Elazar Barkan, Nancy Stepan, Evelyn Hammonds ou Trinh T Minh-ha pour évoquer les « Technologies de la Race ».



lequel opère le féminisme. De Lauretis énonce alors avec Monique Wittig (*One Is Not Born A Woman*) et Audre Lorde (*Sister Outsider*) une « rupture constitutive du sujet du féminisme » qui dérive de « la non-coïncidence du sujet du féminisme avec les femmes »<sup>252</sup> : « Le sujet féministe, à l'origine purement défini par son statut de sujet colonisé ou de victime de l'oppression, fait l'objet d'une redéfinition dans laquelle il apparaît bien moins pur – ni unifié, ni divisé seulement entre les positions de la masculinité et de la féminité, mais organisé dans une multiplicité de situations sur de nombreux axes de discours et de pratiques se contredisant mutuellement »<sup>253</sup>. Dans l'analyse de De Lauretis, le féminisme en tant que discours et pratique de la représentation apparaît comme l'une des techniques du genre, à la fois instrument de normalisation et possibilité de produire ce qu'elle appelle une « subjectivité *eccentrique* », et qui résiste aux institutions de la féminité<sup>254</sup>. Il s'agit ici d'occuper politiquement l'interstice entre la féminité comme ancrage de l'énonciation féministe et la nécessité d'échapper à cette assignation.

Le terme « genre », traversé par un réseau d'axes d'inflexion (race, classe, âge, handicap, etc.), tel que l'entend De Lauretis, enregistre le déplacement du lieu de l'énonciation d'un sujet universel « femme » vers une multiplicité de sujets en situation. C'est le retour critique sur le féminisme en tant qu'appareil discursif et politique qui produit le féminisme comme théorie critique – théoriser dit-elle : « on peut parler de théorie féministe lorsque la critique féministe des idéologies prend conscience d'elle-même et interroge son propre corpus de textes et d'interprétations critiques, leurs termes et leurs fondements, ainsi que les pratiques qu'ils rendent possibles et la forme qu'ils font apparaître. Il s'agit moins d'une expansion ou d'une reconfiguration des frontières que d'une rupture qualitative dans la conscience historique et politique. Cette rupture implique, selon moi, un déplacement et un déplacement de soi : quitter ou abandonner un lieu sûr, un foyer (physique, émotionnel, linguistique et épistémologique) pour un lieu autre, inconnu et dangereux, qui est autre non seulement émotionnellement mais conceptuellement, un lieu discursif où parler et penser sont au mieux des tentatives incertaines n'offrant aucune garantie. Mais ce départ n'est pas un choix : il aurait été impossible de vivre sur le lieu originel. Les deux déplacements, personnel et conceptuel, sont douloureux – à moins qu'ils ne soient le résultat même de la souffrance, du danger et d'une réelle nécessité. Il s'agit de « théorie dans la chair », comme Cherrie Moraga la présente si justement. Ce qui pourrait expliquer pourquoi ce sont d'abord les féministes de couleur et lesbiennes qui ont pris le risque »<sup>255</sup>. Ici « théoriser » signifie, comme Teresa le souligne dans *The Practice of Love*, produire en

<sup>252</sup> Teresa De Lauretis, *Op.Cit.*, 1994, p. 7.

<sup>253</sup> « The feminist subject, which was initially defined purely by its status as colonized subject or victim of oppression, becomes redefined as much less pure – and not unified or simply divided between positions of masculinity and femininity, but multiply organized across positionalities along several axes and across mutually contradictory discourses and practices. » Teresa De Lauretis, « Displacing Hegemonic Discourses : Reflections on Feminist Theory in the 1980s », *Cultural Studies Journal*, University of Santa Cruz, Volume 3/4, 1988. *Op.cit.*

<sup>254</sup> Teresa De Lauretis, « Eccentric Subjects : Feminist Theory and Historical Consciousness », *Feminist Studies* 16 (Spr 1990): 115-150.

<sup>255</sup> « A feminist theory beings when the feminist critique of ideologies becomes conscious of itself and turns to question its own body of writing and critical interpretations, its basic assumptions and terms, and the practices which they enable and form which they emerge. This is not merely an expansion or a reconfiguration of boundaries, but a qualitative shift in political and historical consciousness. The shift implies, in my opinion, a displacement and a self-dis-placement: leaving or giving up a place that is safe, that is "home" (physically, emotionally, linguistically, and epistemologically) for another place that is unknown and risky, that is not only emotionally but conceptually other, a place of discourse from which speaking and thinking are at best tentative, uncertain, unguaranteed. But the leaving is not a choice: one could not live there, in the first place. Both displacements, the personal and the conceptual, are painful –either the result of pain, risk and a real stake. This is "theory" in the "flesh", as Cherrie Moraga so aptly puts it. Which may be why it is primarily feminists of color and lesbian feminist who have taken the risk."Teresa De Lauretis, « Displacing Hegemonic Discourses : Reflections on Feminist Theory int he 1980s », *Cultural Studies Journal*, University of Santa Cruz, Volume 3/4, 1988. Online file.

même temps une « fiction passionnée et une pratique d'auto-analyse »<sup>256</sup>. Le féminisme est simplement le nom qui désigne ce processus de déconstruction/reconstruction du sujet.

Mais il faut parler non seulement de méta-féminisme, mais aussi de méta-constructivisme, pour rendre compte de la force de la notion lauretisienne de technologie du genre : l'affirmation du caractère construit du genre ne suffit pas, il faut maintenant penser les conditions matérielles et sémiotiques de la construction. C'est grâce à cette passion pour la tectonique de la construction du genre, qu'à la différence de ses interlocutrices dans la critique féministe du cinéma comme Anette Kuhn, Laura Mulvey ou Mary Ann Doane, Teresa de Lauretis va déplacer la question depuis la représentation des femmes dans le cinéma vers les techniques d'inscriptions qui produisent et reproduisent les genres. Ici, « technologie » et « genre » ne sont pas des métaphores, mais des processus artificiels de production (visible, lisible) du vivant. Par exemple, le processus de matérialisation du genre est comparable au processus chimique par lequel la pellicule de bromure d'argent du film doit son impression à la lumière. Non seulement le cinéma est une des technologies du genre, mais le genre lui-même est comparable à une technologie de production d'images en mouvement. Ainsi le genre peut être pensé comme un appareil iconographique, une machine de production et de reproduction de signes visibles.

Cette notion de technologie du genre va aussi permettre à Teresa de Lauretis d'identifier non seulement les processus de la construction, mais aussi sa topographie précise, sa matérialité. De Lauretis appelle « implantation » le processus de matérialisation du genre, d'assujettissement interactif par lequel le sujet est en-gendré, en se référant à la notion « d'implantation de la sexualité dans le corps de l'enfant » de Laplanche, mais aussi à « l'implantation des perversions » de Foucault, ou encore à « l'implantation raciste » de Fanon. Il me paraît intéressant de souligner ici que la description donnée par Teresa De Lauretis de ce mécanisme d'implantation évoque un processus d'incorporation prothésique : « *L'implantation*, écrit De Lauretis, est une figure qui conserve la connotation étymologique de la « plantation », de l'insertion de quelque chose dans un sol, une profondeur, dans l'usage courant aussi bien que dans l'acception médicale d'introduire quelque chose (un implant) sous la peau... Laplanche parle de la mémoire du traumatisme comme d'une sorte d'« externe-interne », une « épine dans la chair », [...] *une véritable épine dans l'écorce protectrice du Moi* »<sup>257</sup>.

Et en effet les images de l'épine dans la chair ou de l'implant sont comparables à ces figures du corps post-organiques que sont la prothèse, la greffe, la citation, le postiche, mais aussi le gode ou le virus. Des figures d'indécidabilité, pourrait-on dire avec Derrida, au seuil-même entre nature et technologie, entre vie et mort. Teresa nous conduit souvent, main dans la main avec Freud et Cronenberg, dans cette zone d'indétermination comme topos de fabrication de la subjectivité.

Encore une fois, cette analyse de la construction du genre en termes d'implantation est loin d'être métaphorique. On se trouve ici en présence d'un circuit de production, d'un machine-nature, d'une industrie cinématographique. Comment vous le savez, la catégorie du genre, loin d'être une création de l'agenda féministe des années 60, appartient au discours médical de la fin des années 40. À la rigidité du « sexe » dans le discours médical du XIX<sup>ème</sup>, John Money, son inventeur, va opposer la plasticité technologique du « genre ». Il utilise cette notion pour la première fois dans sa thèse doctorale de 1947 et la développe plus tard cliniquement pour envisager la possibilité de modifier hormonalement et chirurgicalement le sexe des enfants intersexuels nés avec des organes génitaux que la médecine considère

---

<sup>256</sup> Teresa De Lauretis, *The Practice of Love, Lesbian Sexuality and Perverse Desire*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1994, XIV.

<sup>257</sup> *Life and Death in Psychoanalysis*, p.42 ; *Vie et mort en psychanalyse*, p.70.

comme indéterminés. Pour Money, le terme de « genre » désigne à la fois le « sexe psychologique » et la possibilité d'utiliser la technologie pour modifier le corps selon un idéal régulateur de représentation qui détermine ce qu'un corps humain (féminin ou masculin) doit être. La notion de « *gender* » de Money est l'outil d'une rationalisation du vivant dont le corps n'est qu'un paramètre. Le genre est ici avant tout une notion nécessaire à l'apparition et au développement d'un ensemble de techniques de normalisation du vivant : la photographie des « déviants sexuels », l'identification cellulaire, l'analyse et la thérapie hormonales, la lecture chromosomique, la chirurgie transsexuelle et intersexuelle, mais aussi le cinéma, la télévision, et enfin l'industrie de production des objets et des signes, des accessoires virtuels de l'identité, qu'on pourrait appeler « implants » avec De Lauretis, autant d'objets de la culture de consommation des masses.

L'invention de la catégorie du *genre* constitue l'indice d'une rupture dans le régime de la sexualité moderne tel que Foucault l'avait décrit. Cette rupture se caractérise non seulement par la transformation du sexe en objet de gestion politique de la vie, mais surtout par le fait que cette gestion s'opère par les nouvelles dynamiques du techno-capitalisme avancé. Même si ce processus de production de la différence sexuelle par des techniques de représentation du corps avait commencé au XVII<sup>ème</sup> siècle, une nouvelle étape est franchie dans cette construction avec le développement des nouvelles biotechnologies de la représentation (du cinéma à l'endocrinologie). Le processus de normalisation qui jusqu'à présent pouvait s'accomplir par la seule représentation s'inscrit maintenant dans la structure-même du vivant. Loin de la rigidité et de l'extériorité des techniques de normalisation du corps mises en œuvre dans les systèmes disciplinaires, les nouvelles techniques du genre sont flexibles, internes et assimilables. Il s'agit véritablement d'implants : implants somatiques mais aussi implants fantasmatiques. Ici le genre n'est rien d'autre qu'une suite de techniques d'incorporation prothétique, de processus d'implantation micro-cellulaires.

C'est toute la différence entre un corset en tant qu'appareil disciplinaire ou orthèse, et un implant de silicone ou une dose d'hormones, la différence entre une architecture disciplinaire classique et un réseau de contrôle audiovisuel à domicile (comme dans le cas de Jeannie Camm, ou dans celui de la télé-réalité). Ici, le Corps n'est plus le simple lieu d'une inscription passive, mais devient plutôt une interface techno-vivante, une sorte de « bio-port » comme dans *Existenz* de Cronenberg, une technologie complexe de bio-traduction. Le genre est produit comme un artefact culturel à consistance organique, une fiction dont les signifiants sont somatiques. Il fonctionne comme une bio-technologie politique, c'est-à-dire comme une technique capable de produire une imitation de la nature. On peut aujourd'hui, grâce au travail de Teresa, parler des technologies de subjectivation, parmi lesquelles on compte les techniques du genre, de la race mais aussi de la sexualité, comme d'un circuit complexe de production de corps et des signes comprenant aussi bien des techniques biochimiques, performatives que cinématographiques, cybernétiques, etc.

Brancher Freud à un *bio-port* de Cronenberg et vous penserez l'appareil psychique dans son ensemble, avec ses processus primaires et secondaires, comme une technologie de traduction semiotico-somatique impliquant aussi bien des organes que des fluides, aussi bien des connexions syntactiques et des sécrétions d'hormones que des extensions technologiques, tout comme la photographie, le cinéma, etc. Il s'agirait alors de penser l'appareil psychique comme une prothèse biopolitique, un mort-vivant, un système de virtualités, un milieu associé techno-vivant instituant une causalité récurrente... qui pourrait ressembler à une sorte de tableau magique freudien cyberorganique.

## Guerre au genre

En réponse à une invitation du *Critical Inquiry* à penser un agenda féministe ou queer du XXI<sup>ème</sup> siècle, Teresa s'interroge : « l'énigme du monde se joue à présent pour moi dans ce que je peux seulement penser comme le paradoxe d'une négativité qui est aussi, en même temps, positive : une résistance silencieuse et obstinée à la mise en discours, à l'articulation, la rationalisation ou la négociation qui coexistent avec les technologies de communication instantanée des médias de la mondialisation ; une violence destructrice qui explose d'elle-même comme une lave volcanique dans l'espace géopolitique, au sein des individus aussi bien qu'au sein des collectivités, dans les milieux sociaux les plus policés comme dans les plus répressifs et qui coexiste avec les millions d'agrégats hétérogènes de gens qui manifestent pour la paix par un beau dimanche »<sup>258</sup>.

Teresa de Lauretis revient souvent à l'hypothèse freudienne de l'instinct de mort, peut-être à cause de la ressemblance entre notre époque et la période de traumatisme géopolitique de 1919. Freud, en pensant aux symptômes de répétition compulsive dans le cas des névroses de guerre, invente la notion d'instinct de mort pour décrire un instinct primaire, au-delà de la représentation psychique, sans traduction possible. De Lauretis permet ici de penser les relations entre techniques de guerre et techniques du genre, entre instinct de mort et instinct de représentation. Comment penser l'instinct de mort freudien avec Foucault ? Autrement dit, comment penser les techniques biopolitiques comme des techniques de guerre ?

Étonnamment, dans « La technologie politique des individus », Foucault note la coïncidence paradoxale entre l'émergence de la biopolitique en tant que gestion et maximisation de la vie des populations comme objectif premier du système de santé publique de l'état moderne, et l'apparition des techniques d'extermination de masse : « l'assurance-vie va de pair avec un ordre de mort »<sup>259</sup>. On pourrait résumer par un slogan cette interpellation politique : « Allez donc vous faire massacrer, nous vous promettons une vie longue et agréable »<sup>260</sup>. La préoccupation de Freud est proche de celle de Foucault ou de De Lauretis : « La coexistence, au sein des structures politiques, d'énormes machines de destruction et d'institutions dévouées à la protection de la vie individuelle, c'est une chose déroutante qui mérite quelque investigation ». Si, comme le voulait Foucault, il faut parler de biopolitique, cette biopolitique ne peut se caractériser seulement comme une politique du vivant, mais plutôt, comme le dit Haraway, comme « une informatique de la domination » et de la guerre des corps techno-vivants.

Il faut penser à Auschwitz, mais aussi à la traite des esclaves et à l'économie de la plantation avec sa théorie de la race, aux processus de colonisation qui ont constitué l'Europe, aux génocides ethniques, ou encore à la mutilation des enfants intersexes, aux ravages du sida ou du virus Ebola sur le continent africain, à l'accroissement exponentiel de la violence domestique et du viol, mais aussi de la violence institutionnelle dans nos sociétés dites démocratiques, pour mettre au jour les techniques de mort à l'œuvre dans la biopolitique. Foucault en Irak : on pourrait repenser la guerre comme une technique économique et porno-

---

<sup>258</sup> Teresa De Lauretis, *Critical Inquiry*, "The Future of Criticism", Vol. 30, no.2: "The enigma of the world now, for me, consists in something that I can only think of as the paradox of a negativity that is also, at the same time, a positivity: a stubborn, silent resistance to discursification, articulation, rationalization, or negotiation that coexists with the technologies of instant communication through global media; a destructive violence that erupts spontaneously like volcanic lava throughout the geopolitical space, in individuals as often as in collectivities, in the most well-to-do, civil, managed, social environments as in the most impoverished, oppressive, controlled ones, and coexists with millions of heterogenous aggregates of people walking for peace on a sunny Sunday. The enigma of the now is such because our theories, discourses, and knowledges are incompatible with its forms and means of expression".

<sup>259</sup> Michel Foucault, « La technologie politique des individus » (Vermont, 1982), *Dits et écrits*, Gallimard, Paris, 2001, p.1634.

<sup>260</sup> Idem.

militaire visant à globaliser certains modèles d'identités. La lutte politique pour la visibilité de certaines identités est une lutte pour le contrôle des techniques de production des signes visibles, autrement dit une lutte pour le contrôle des processus que Teresa appelle « processus d'implantation de la subjectivité ». Le genre comme technique de subjectivation appartient à ce complexe industrialo-militaire. Les techniques du genre sont effectivement des techniques de guerre – détruire dit-elle.

A la fin de sa réponse au *Critical Inquiry*, Teresa semble suggérer « qu'il est temps pour les sciences humaines de réfléchir au « post » du « post-humain »... Cela fait-il de moi un survivant ou un traître à l'ère post-structurelle où ma propre pensée théorique s'est formée et nourrie ? Peut-être n'y a-t-il pas de survie sans trahison. Peut-être la trahison seule permet-elle de comprendre l'altérité et le présent»<sup>261</sup>.

### **Trahison du genre**

Je m'intéresserai ici à cette deuxième invocation de la survie, à la référence à cette figure génétienne de la trahison. La trahison comme stratégie de survie. Quelle trahison serait possible en termes de technologies biopolitiques du genre ? Il s'agirait d'une véritable contra-translation, d'une trahison du système-même qui gouverne les opérations d'inscription et de traduction produisant le genre. Détruire dit-elle : construire une nouvelle géographie diagrammatique à même de tenir compte des processus de réappropriation et de détournement des techniques du genre.

En défendant l'idée selon laquelle le cinéma est une puissante technologie du genre, De Lauretis suggère non seulement que la masculinité et la féminité normatives sont l'effet des représentations cinématographiques dominantes, mais aussi qu'il est possible d'intervenir politiquement dans le processus de « décodification » de la représentation. Et qui plus est, si le cinéma a le pouvoir de construire le genre, alors il peut aussi dé-construire les représentations dominantes du genre et même détruire et produire le genre autrement.

Une foule hétérogène et multiforme s'élève aujourd'hui contre les processus de capitalisation du vivant. On assiste à un processus multiple de réappropriation des technologies de production des objets bio-discursifs tels que le sexe, le genre, la sexualité, mais aussi la race, la reproduction, la maladie, le handicap, le travail, ou même la mort. Autant d'objets de connaissance produits par les discours biomédicaux, psychologiques ou encore cinématographiques qui, loin d'être des entités textuelles, prennent la forme du vivant. L'objet du savoir (le pervers, le chômeur, la pute, l'artiste, le criminel...) devient acteur par l'analyse et le détournement des discours et des techniques qui l'avaient produit en tant qu'espèce à contrôler. Ces « nouvelles technologies de positionnement » (Haraway, 1988) sont les lieux depuis lesquels les assujettis se réapproprient « un savoir de l'anomalie, avec toutes les techniques qui lui sont liées »<sup>262</sup>.

Il ne s'agit pas simplement de signaler le caractère construit du genre mais plutôt de réclamer la possibilité d'intervenir dans cette construction en créant des formes de représentations somatiques modifiées ayant une possibilité de survie. Les processus

---

<sup>261</sup> Teresa De Lauretis, *Critical Inquiry*, Op.Cit.: "My provocation to *Critical Inquiry* is to suggest that now may be a time for the human sciences to reopen the questions of subjectivity, materiality, discursivity, knowledge, to reflect on the post of posthumanity. It is a time to break the piggy bank of saved conceptual schemata and reinstall uncertainty in all theoretical applications, starting with the primacy of the cultural and its many "turns": linguistic, discursive, performative, therapeutic, ethical, you name it. Does this make me a survivor or a traitor of the age of (post)structuralism, in which my thinking of theory has been formed and nourished? Perhaps there can be no survival without the gnawing, dull pain of betrayal. Perhaps only betrayal leads to the apprehension of otherness and another cognition of the now. But do not ask me how or what, not yet."

<sup>262</sup> Michel Foucault, 1976, « Cours du 7 janvier 1976 », *Dit et écrits*, Gallimard, Paris, 2001, 161.

d'implantation du genre ne sont pas des processus de normalisation automatisée, ils ne sont pas à l'abri de la réappropriation et de la distorsion. L'implantation, c'est aussi le trafic, le transplant, la destruction, la guerre des codes. La force de transformation réside ici dans les corps et les désirs des anormaux, dans les déchets, dans les accidents de cette technologie du genre. Ce processus de destruction est déjà à l'oeuvre dans le contre-cinéma des femmes dans les années 80<sup>263</sup>, dans le cinéma queer des années 90, dans la post-pornographie ou encore dans la production des subjectivités gouines ou trans.

Ici, théoriser les technologies de genre c'est peut-être les détruire, dit-elle.

---

<sup>263</sup> Voir : Teresa De Lauretis, "Guerrilla in the Midst: Women's Cinema in the 80s." *Screen* 31 (1990): 6-25.