

Du sexisme de la philosophie à la philosophie du sexisme. À propos de *La raison en procès*, Louise Marcil-Lacoste, Montréal, Hurtubise, (1987).

Guy Bouchard

Volume 16, numéro 1, printemps 1989

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/027068ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/027068ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Bouchard, G. (1989). Du sexisme de la philosophie à la philosophie du sexisme. À propos de *La raison en procès*, Louise Marcil-Lacoste, Montréal, Hurtubise, (1987). *Philosophiques*, 16(1), 163–193. <https://doi.org/10.7202/027068ar>

ÉTUDE CRITIQUE

Du sexisme de la philosophie à la philosophie du sexisme. À propos de La raison en procès, LOUISE MARCIL-LACOSTE, Montréal, Hurtubise, (1987).

par Guy Bouchard

Trois parties. La seconde, consacrée à des enquêtes historiques et thématiques, regroupe huit chapitres dont l'essentiel provient d'articles publiés entre 1974 et 1984. Pour mieux comprendre la portée du livre, il importe de saisir les enjeux particuliers de ces articles avant d'examiner comment, dans la première et la troisième parties, ils sont récupérés et réarticulés dans une problématique d'ensemble qui ne tente plus seulement d'illustrer le sexisme de la philosophie, mais surtout de le théoriser. Cela nous obligera à suivre de très près la démarche de l'auteure. Mais, ne serait-ce que par son ambition, ce livre mérite une telle lecture attentive, par ailleurs indispensable aux remarques critiques qui lui succéderont.

1. LE SEXISME DE LA PHILOSOPHIE

1.1 La philosophie morale de Hume peut-elle nous aider à mieux comprendre les aspects moraux des rapports entre les sexes? À cette question, Steven Burns a tenté de répondre dans un texte (1976) que Marcil-Lacoste a par la suite commenté. Après avoir rappelé les principes méthodologiques de Hume, Burns examine trois problèmes : ceux du paragon de mérite personnel, de la chasteté et du pouvoir. Cléanthe, le modèle de vertu proposé par Hume, est un modèle humain, soutient Burns, et non simplement masculin, parce que si on imagine une Cléanthea, elle sera objet de louange ou de blâme pour les mêmes motifs que Cléanthe : à ce niveau de généralité, pas de double standard. Sur le plan spécifique de la chasteté, par contre, les modèles masculin et féminin ne peuvent être vertueux de la même façon : Cléanthe ne s'astreindra pas à cette vertu artificielle, qui constitue pourtant, pour Cléanthea, la vertu suprême, à laquelle elle ne doit jamais déroger, sans quoi le père ne serait jamais assuré que sa progéniture est bien la sienne et ne ferait pas le sacrifice de pourvoir à ses besoins. Traitement existe, décrie Burns, car il opère une discrimination injuste entre femmes et hommes, et inéquitable, car les hommes en soutirent tout le bénéfice. Pour éviter cette injustice, il faudrait soutenir soit que la chasteté est une vertu pour les deux

sexes, mais à partir de principes différentes de ceux de Hume ¹, soit qu'elle n'est une vertu pour ni l'un ni l'autre, en supposant alors que les propos de Hume sont ironiques et partant non discriminatoires ². Quant au partage du pouvoir, Burns soutient que Hume avait un but admirable, celui de permettre aux femmes d'accéder à tous les droits et privilèges de la société, mais que cela n'entraîne pas l'égalité du partage. Les seules armes concédées aux femmes contre la tyrannie des hommes sont en effet la persuasion, l'adresse et le charme, qualités propres à leur sexe et inférieures à celles des hommes. Si l'on note en plus que Hume favorise la transmission masculine des honneurs et de la fortune, force est de conclure que, pour lui, la femelle humaine est inférieure et de corps et d'esprit au mâle de son espèce.

* * *

Selon Marcil-Lacoste, cette interprétation fait du sexisme de Hume un simple accident résultant de l'intrusion d'un double standard qui aurait empêché les normes générales de sa philosophie de s'appliquer correctement. Or la question n'est pas de savoir si le sexisme de Hume est avéré, car il l'est, mais de savoir s'il est cohérent avec ses principes et règles méthodologiques, auquel cas il ne découlerait pas du préjugé du double standard, mais de sources philosophiques personnelles. L'auteure tente d'établir cette cohérence à propos de la chasteté, de la propriété et du pouvoir politique des femmes.

Que la chasteté, vertu artificielle, domine l'échelle du mérite féminin, cela n'implique pas que la femme se définisse par les seules vertus anti-naturelles, parce que, chez Hume, les vertus naturelles et artificielles sont indiscernables ³. On n'imaginera donc pas une Cléanthe complètement anti-naturelle, ni un Cléanthe tout anti-artificiel. Les vertus naturelles étant également distribuées entre les sexes, reste le problème de la répartition inégale des vertus artificielles. Or qu'une plus grande chasteté soit exigée des femmes que des hommes, cela ne découle pas, selon l'auteure, de l'interférence d'un double standard sexiste, mais de la stricte application des principes huméens. En effet, la sécurité de la femme, dans le cas de la procréation, étant absolue, mais non celle de l'homme, la chasteté exigée des femmes a pour but de contrebalancer le manque de sécurité des hommes quant à leur progéniture. L'exemple de la chasteté féminine prouve ainsi « qu'en dépit de variations

-
1. Car, souligne Burns, suggérer que la propriété et les enfants appartiennent exclusivement aux hommes et que ceux-ci sont les seuls pourvoyeurs de biens provenant de l'extérieur du foyer, voilà des principes qui sont au moins potentiellement sexistes.
 2. Suggestion sans doute ironique. Car si chasteté n'est point vertu, comment rassurer l'inconstance inquiète des pères ?
 3. « Dans les termes de Hume, ce qui est naturel se réfère à quelque propensité naturelle, alors que ce qui est artificiel se réfère à des projets, à de l'ingéniosité ou au dessein humain dans la poursuite des plaisir (...) si bien que ce que Hume appelle la moralité, la vertu sociale ou l'intérêt public implique toujours un ensemble complexe de relations entre les vertus naturelles et artificielles. » (p. 28)

quand (sic !) au degré de vertu exigé des diverses personnes, l'intérêt public de la société est vraiment l'origine de la justice » (p. 31).

La dépendance économique des femmes est interprétée de la même façon. Elle ne résulte pas d'un double standard, puisque la théorie économique de Hume est d'emblée inégalitaire, mais elle découle de sa conception de la justice. Selon Hume, il est plus facile à l'imagination de passer du plus petit au plus grand, et de s'y maintenir, que l'inverse. En morale, l'imagination passe ainsi de l'intérêt particulier (le plus petit) à l'intérêt public (le plus grand), ce qui rend la justice possible. Et c'est de l'application de cette règle que résulte le sexisme dans la transmission des biens, sexisme qui s'explique aussi par le rapport entre la famille, qui ignore les règles de propriété parce qu'elle est fondée sur des relations naturelles, et la société gouvernée par l'intérêt public.

Astreintes à la chasteté, dépourvues de propriété, les femmes sont également privées de rôle politique. Car lorsque Hume déclare que, par la persuasion, l'adresse et le charme, elles parviennent à briser l'alliance politique des hommes et à partager avec eux tous les droits et privilèges de la société, il ne leur reconnaît pas l'égalité politique, mais le simple statut de membres de la société. Et c'est à l'intérieur de la famille, pour des intérêts privés, que le charme féminin agit, équilibrant par ses vertus naturelles les vertus artificielles des hommes. Cette fois encore, le sexisme du Hume se révèle donc cohérent.

Mais si, contrairement au sexisme ordinaire, le sexisme de Hume ne relève pas d'un double standard, cela signifie qu'il est inextricablement lié à l'ensemble de sa philosophie morale et que c'est celle-ci qu'il faut contester. C'est à cette tâche qu'est consacrée la seconde partie du premier chapitre. L'auteur montre que la philosophie morale de Hume ne permet pas de ne pas justifier le sexisme, et encore moins de le combattre, parce qu'elle confond différences et discriminations, être et devoir-être, explication et justification. Son sexisme est irrémédiable et sa morale « ne saurait servir ici⁴ de modèle » (p. 65).

1.2 Le second chapitre, consacré à Rousseau, comporte quatre volets. Tout d'abord, une introduction suggère *a posteriori* la nécessité, pour aborder la théorie rousseauiste de la condition féminine, de traiter également « le problème de la condition populaire et de la condition prolétaire » (sic), ce qui permet de chercher ce qui, dans sa morale et sa politique, empêche le philosophe de promouvoir « une vision égalitaire des femmes, du peuple et

4. Cette utilisation purement explétive de l'adverbe « ici » est si fréquente qu'elle s'apparente à un tic d'écriture. Sur le plan stylistique, l'ouvrage dans son ensemble aurait besoin d'une sérieuse révision. Cela s'applique également aux bibliographies des diverses études, où l'orthographe des noms propres, et à l'occasion celle des titres, est souvent fautive, où l'indication de la maison d'édition n'est pas toujours présente (p. 117-118) et où certaines données sont incomplètes (v.g. Catherine Clément n'est pas la seule auteure de *La jeune née*).

du prolétariat » (sic). En second lieu, un article de 1980 se demande pourquoi il faut qu'Émile soit borné :

La notion de borne est centrale dans le projet de Rousseau. Il s'agit de savoir comment rétablir une vie simple en prenant les hommes comme ils sont, les institutions comme elles peuvent être, sans verser dans cette « loi de chute » poussant les sociétés qui s'accroissent à la corruption qui provient de l'altération des coutumes. (p. 78).

Suit une enclave qui rassemble un peu parataxiomiquement divers propos sexistes de Rousseau, par exemple que la femme est naturellement faite pour l'homme et destinée par la nature à lui obéir, voire à supporter l'injustice, ce qui ne l'empêche pas de vaincre son chef par la ruse. Le quatrième volet est un article de 1981 intitulé originellement « Les coefficients idéologiques de l'appel au sentiment » et rebaptisé « Lorsque Sophie apprend la vertu ou les coefficients idéologiques de l'appel au sentiment ». Référence au cœur en tant que siège des notions morales, l'appel au sentiment comporte quatre caractéristiques majeures : a) c'est une notion « égalitaire », le bon sens en tant que qualité humaine ; b) les vérités qu'il connaît sont peu nombreuses et de portée limitée ; c) il constitue un acte involontaire, et donc passif, car nul ne peut, sincèrement, refuser son consentement aux lumières de la conscience ; d) il a une fonction universalisante tant sur le plan cosmique (rapport à Dieu et à la totalité) que sur le plan humain (c'est lui qui permet la naissance du citoyen, lui qui garantit l'inaltérabilité du recours à la volonté générale). Or le sentiment intérieur ainsi caractérisé conduit à l'altération de la notion d'égalité :

Lorsqu'on rapporte les caractéristiques de l'appel au sentiment à des indices matériels tirés de la condition populaire, prolétaire (sic) ou féminine, on constate (...) que cet appel comporte des coefficients idéologiques telles la virtualité, la soustraction et la suppléance comme normes d'application du sentiment à des situations concrètes. Les notions d'égalité s'altèrent alors bien au-delà d'un simple refus du nivellement. Dans le cas du peuple, elle (sic) s'altère (sic) en faveur de l'élite ; dans le cas des pauvres, elle s'altère en faveur du contremaître ; dans le cas du mariage, elle s'altère au profit du mari. (p. 99-100).

Le lieu idéologique de l'appel au sentiment ne serait pas le progressisme, même si l'attitude de ses victimes est plus valorisée que celle de ses rentiers et même si il permet de dénoncer les pactes de soumission qui ne lui sont pas conformes, ni la distanciation critique, par laquelle on définit souvent la philosophie de Rousseau, mais la *fuite en avant*, « c'est-à-dire l'attitude qui se refuse au "pas en avant" réclamé par une situation innacceptable, au nom d'une impureté que comporterait ce "pas en avant" en regard d'une norme ». (p. 101).

1.3 N'est-il pas paradoxal que le concept de personne, peu utilisé pour montrer que la femme devrait être aussi bien traitée que l'homme, serve souvent à justifier une discrimination sexiste ? Pour élucider ce paradoxe, le

troisième chapitre, après une rapide énumération de cinq définitions de la personne suggérant que chacune d'elles peut exclure la femme, tente de démontrer l'utilisation philosophique du concept de personne au XVIII^e siècle. « En somme, (...) il faut savoir que les philosophes sont généralement silencieux sur la question de la femme et qu'ils ne brisent cette règle du silence que pour faire des remarques occasionnelles qui, dans l'ensemble, favorisent le sexisme » (p. 109). Occasionnelles, ces remarques ne sont pourtant pas accidentelles, c'est-à-dire explicables par l'idiosyncrasie d'un auteur ou par quelque conditionnement historique, car, chez Locke comme chez Malebranche, Rousseau et Hume, elles découlent des principes mêmes du philosophe. Or ce sexisme des philosophes du XVIII^e siècle n'est pas sans rapport avec la notion de personne. Nombre de théories de l'époque refusaient en effet de considérer la femme comme une personne, sauf au sens archaïque de détentrice d'un rôle que l'on présentait comme inférieur. En d'autres théories, les qualités de la personne sont si masculinisées que les femmes en sont exclues. Ou l'on ne leur attribue que des qualités minimales, comme d'être des entités numériquement distinctes, sans leur reconnaître les droits, responsabilités et devoirs des citoyens. Ou, constatant que cette tactique compromet la plénitude du concept de personne, on esquive le problème de la distribution hiérarchique des attributs personnels en invitant les femmes à assumer une infériorité maquillée en complémentarité. Également significative est la façon dont les philosophes spécifient le concept de personne en termes de données empiriques : les femmes sont considérées comme hystériques (ou froides), faibles (ou fortes), sensibles (ou spirituelles), etc., autrement dit, elles sont l'objet d'un tel amas de généralisations empiriques contradictoires que le concept de personne devient non seulement inapplicable, mais surtout « d'une faible utilité pour l'énonciation d'alternatives (sic) égalitaires » (p. 113). Le problème fondamental du concept de personne, c'est en effet qu'il implique deux ensembles de règles incompatibles : d'une part il véhicule la notion d'égalité entre les êtres humains par l'entremise d'une condition formelle d'universalité ou d'universalisabilité qui l'associe au concept d'identité logique ; d'autre part, on soutient que l'égalité entre les sexes ne peut se fonder sur la notion logique d'identité. Dès lors, ou bien, en vertu de cette condition formelle, le concept de personne ne doit pas s'appliquer aux humains et tant que femmes ou hommes, ou bien, s'il le fait, il ne peut éviter l'erreur de l'identité logique qu'en spécifiant que les femmes ne sont pas des personnes comme les hommes. La seule autre possibilité consisterait à dire que les femmes, en tant même que personnes, sont inférieures (ou supérieures) aux hommes. Par suite, le concept de personne est à la fois inutile, puisqu'en neutralisant la variable sexuelle il perd toute valeur de catégorisation à propos des femmes, et pernicieux, dans la mesure où il requiert qu'on s'en tienne à des principes formels inapplicables aux humains en tant qu'êtres sexués. L'auteure ne voit pas comment on pourrait corriger ce concept de personne, sauf à réviser la logique de son usage.

1.4 Aujourd'hui encore, le préjugé est souvent assimilé à une opinion irréfléchie, adoptée sous l'influence de facteurs exogènes à la pensée comme

les passions, les intérêts, le contexte historique, l'éducation, etc. Et pourtant, dès 1704, dans son *Examen des préjugés vulgaires pour disposer l'esprit à juger sainement de tout*, le jésuite Claude Buffier proposait une tout autre conception :

Un des premiers à loger la notion de préjugé au sein de la réflexion philosophique comme propédeutique à la logique et à la métaphysique, Buffier fut aussi l'un des premiers à loger le préjugé au sein même des opérations judicatives, comme résultante des mirages de rigueur et de vérité que les lois d'une logique binaire entretiennent dans la plupart des jugements humains. Cette perspective remet en cause non seulement le postulat de l'univocité du sens qu'une pensée claire et distincte prétend faire apparaître ; elle attaque la notion même d'une évidence qui ne s'identifie pas avec la raison. Le préjugé devient alors un fait cognitif identifiable : il devient l'anti-paradoxe dans un univers conceptuel marqué par la relativité des préalables dont l'incompatibilité même est féconde. (p. 127).

Après avoir explicité cette conception du préjugé, l'auteure prétend qu'elle peut s'appliquer avec profit à l'analyse du préjugé sexiste. Interrogé du point de vue des règles de rigueur, celui-ci se révélerait un exemple privilégié des processus justificateurs en vertu desquels on établit des comparaisons entre femmes et hommes non pour déterminer leur nature spécifique, mais pour maintenir une présomption de supériorité et d'infériorité qui engendre force méprises notionnelles, argumentatives et thématiques. Le sexisme deviendrait ainsi un problème philosophique majeur parce que « la collusion intextricable qui unit chez lui la logique et la culture, la pensée et l'histoire, la théorie et la pratique en font (sic) un impensé percutant de la philosophie depuis au moins le XVIII^e siècle » (p. 128).

1.5 En 1977, Paul Hoffman publiait un ouvrage intitulé *La femme dans la pensée des Lumières*. Impressionnant par sa documentation, ce volume offre également l'avantage d'aborder pour la première fois l'ensemble de la pensée médicale et philosophique du XVIII^e siècle sur la femme, tout en situant cette pensée dans le contexte du système de chaque penseur. Mais là s'arrêtent, selon Marcil-Lacoste, les mérites de cette étude, dont la faiblesse majeure « réside dans son incapacité de traiter la question de l'inégalité entre les hommes et les femmes d'un point de vue tant historique que méthodologique » (p. 136). Cette incapacité découle des présupposés de l'auteur, pour qui la seule valeur légitime en cause serait la liberté, l'égalité étant présentée comme une erreur résultant d'un recours indu à l'identité logique (hommes et femmes seraient égaux par tautologie) ou à l'identité ontologique (leur nature serait essentiellement la même). De tels présupposés entraînent des résultats pour le moins énigmatiques. Ainsi, Hoffman récuse l'égalité parce qu'elle implique l'identité des sexes : mais personne, si l'on admet que son interprétation de Poulain de la Barre est erronée, n'a soutenu une telle thèse. Il présente les descriptions médicales contradictoires de la condition féminine comme un indice de la liberté des femmes⁵, en occultant le sexisme de chacun

5. « Le fait que l'un déclare la femme passive, l'autre, active, montrerait que les femmes ont le choix d'être passives ou actives et du même coup, qu'on ne les définissait pas

des systèmes et de leur ensemble. Le décalage constant entre l'enquête sur la féminité et la reconstitution des systèmes lui permet d'autre part de dissoudre le sexisme, évident à tel ou tel niveau de la théorie, au nom de la vision globale de l'auteur étudié :

Si (...) nous parvenons à trouver des principes qui expliqueraient sa thèse sexiste sur les femmes, principes qui de toute façon ne parlent pas d'elles, alors nous pouvons conclure que cet auteur n'était pas vraiment sexiste comme philosophe ou comme homme de science, qu'elles qu'aient été par ailleurs ses thèses sur la femme. En revanche, considérant ces dernières thèses du point de vue cette fois de la « totalité » du système ainsi reconstitué, nous pouvons conclure que le sexisme le plus arévé (sic) ne bloque pas la route à la liberté de la femme, étant entendu que la philosophie ou la théorie scientifique générale comporte suffisamment de failles pour que ses lacunes puissent être invoquées comme porte ouverte. (p. 147).

En définitive, Hoffman n'est donc pas parvenu à effectuer la tâche critique qui aurait dû être la sienne, et ce même dans le cas du concept de liberté, dont il ne réussit pas à « nous » convaincre qu'il soit le meilleur pour la cause des femmes. D'un point de vue plus général, Marcil-Lacoste signale en conclusion l'urgence d'une clarification de la notion philosophique d'égalité afin d'élaborer des moyens méthodologiques et épistémologiques garantissant que la reconnaissance des différences entre hommes et femmes n'implique pas la justification de la discrimination sexiste.

1.6 L'article suivant porte sur l'accusation d'absence de nouveauté proférée à l'encontre des écrits féministes, qui ne seraient que répétition d'écrits masculins. Mais en quel sens cette accusation est-elle adéquate ? Si elle est fondée, pourquoi la répétition constituerait-elle une objection insurmontable dans le cas des écrits féministes ? Enfin, en quel sens est-il nécessaire que les femmes continuent à répéter « valablement » les hommes ? La réponse à ces questions exige l'examen des types de nouveauté qu'on attend des écrits féministes : la nouveauté marginale de l'illustration ponctuelle d'une théorie déjà établie, ou la nouveauté secondaire et peu significative d'une adaptation mineure des modèles utilisés ; elle exige aussi qu'on élucide les rapports entre ces types de nouveautés et l'accusation de répétition. Il se pourrait par exemple que la fonction purement explétive qu'on impute aux textes féministes vienne de ce qu'on ignore la nouveauté de leur traitement d'enjeux fondamentaux et non secondaires. Dans les écrits féministes critiques, tout comme dans les textes qui dénoncent l'impérialisme de la raison, de la logique et du rationalisme, l'analyse de la condition féminine s'inspire de modèles empruntés aux sciences humaines et sociales. Les analyses portent

comme des êtres inférieurs. La suggestion d'Hoffmann semble la suivante : un être humain peut-il être plus libre que la femme, elle qui au cours de l'histoire a été déclarée porteuse de tant de prédicats. » (p. 146)

en général sur les modifications nécessaires du modèle, et leurs innovations convergent dans l'introduction de trois conditions critiques interreliées : a) l'historicité, c'est-à-dire la référence à des formes historiquement données de rationalité ; b) la matérialité, c'est-à-dire le recours à des facteurs matériels et concrets pour caractériser la condition féminine ; c) les finalités, mises en cause par l'engagement envers l'enjeu féminin. Cette pratique théorique est suffisamment compatible avec diverses conceptions de la science pour qu'on puisse se demander pourquoi, si l'application de certains modèles rationnels à la question de la femme aide à clarifier les enjeux du féminisme, les analyses de la condition féminine n'aideraient pas en retour à clarifier les enjeux épistémologiques. La raison de cette absence de rétroaction tient à une forme épistémologique de sexisme : au nom de la neutralité du savoir, on impose un « impératif du silence » en ce qui concerne la différence entre les sexes tout en exigeant des écrits féministes la production contradictoire d'une logique inédite à la fois féminine et neutre. Mais dans un tel contexte, l'accusation de répétition devient invérifiable. Pour sortir de l'impasse, il ne s'agit pas de prôner que c'est toujours en tant qu'homme ou femme, et jamais en tant qu'être humain, que l'on énonce une proposition, car, sauf à rejeter la validité des vérités logiques, mathématiques et analytiques, sauf à prétendre que les femmes ne peuvent y accéder en étudiant la question féminine, l'argument risque de se retourner contre celle qui l'énonce. Déclarer qu'on ne juge toujours qu'en tant qu'être humain, cela ne résout pas non plus le problème, car cela empêche d'étudier la pseudo-neutralité. En fait, puisque le recours à des éléments neutres du savoir a jusqu'ici contribué à justifier le sexisme, et puisque les écrits féministes réclament une révision importante de la manière dont on pratique le savoir, on conclura plutôt « que les femmes doivent continuer à répéter "validement" les hommes » (p. 170). Car il importe de mettre à l'épreuve les conditions d'une notion neutre de validité, ne serait-ce que pour déterminer quand la neutralité devient pseudo-neutralité.

1.7 Nouveauté et répétition : ce thème est repris dans l'étude suivante, qui se demande si la réflexion sur les formes nouvelles de rationalité peut inclure le féminisme. L'analyse de l'auteure a porté sur « plusieurs centaines d'écrits féministes récents ». Il s'agit de textes « critiques », c'est-à-dire qui empruntent des paramètres d'investigation à l'une ou l'autre des sciences humaines, à l'exclusion de ceux qui relèvent de « la nouvelle écriture » ou de la manifestation du « cri ». L'objectif est de cerner le rapport qu'établissent ces textes critiques entre le féminin et le rationnel en dépit des variations de sens de ces deux termes. D'où une définition liminaire « ouverte » de ceux-ci :

Par « rationnel », j'ai entendu ce qui est présent, explicitement, comme base d'argumentation dans un écrit féministe, ainsi que l'ensemble des arguments par lesquels on essaie de montrer la validité d'une thèse ou d'une conclusion sur la condition féminine. Par « féminin », j'ai entendu ce qui est donné comme caractéristique de la condition des femmes, indépendamment du statut épistémologique, métaphysique moral ou social que l'on attache à ces caractéristiques, indépendamment des thèses concernant la validité de telle ou telle caractéristique pour

définir la « véritable » nature de la femme, indépendamment aussi de la thèse sur l'idée même d'une différence « spécifique » entre l'homme et la femme. (p. 177).

Quelles que soient les définitions du féminin et du rationnel, il s'agit donc de découvrir si leur mise en relation fait surgir de nouvelles formes de rationalité. Or le rapport typique entre le féminin et le rationnel dans les textes féministes critiques, c'est celui de l'application d'une forme donnée de rationalité à un problème spécifique, celui de la femme. En ce sens, le féminin serait toujours « en aval », mais point « en amont », du rationnel. Ainsi, au XVIII^e et au XIX^e siècles, les féministes s'inspiraient soit des modèles ou idéaux démocratiques et rationalistes, soit du renouveau des mouvements religieux protestants, soit des modèles socialistes ; et, à l'époque contemporaine, on s'est inspiré du respect de la complexité⁶. Des études particulières confirment par ailleurs la dépendance de John Stuart Mill à l'égard de la philosophie de Bentham ou celle de Marx et d'Engels à l'égard de philosophies sociales de leur époque. Les études philosophiques récentes sur la condition féminine dérivent du renouveau d'intérêt pour l'éthique et la politique ou de l'engouement pour la philosophie analytique ou le marxisme. Les enquêtes philosophiques de type historique illustrent comment tel ou tel philosophe a situé le féminin en aval d'une certaine rationalité. Il en va de même des grandes théoriciennes du féminisme : Simone de Beauvoir, Betty Friedan, Shulamith Firestone, Kate « Millet » (sic) et Luce Irigaray se réclament de « l'ontologie existentialiste, de la *gestalttheorie*, du *Herrschaft*, du maxisme ou du freudisme » (p. 185). S'ils peuvent proposer des corrections plus ou moins fondamentales des modèles existants, les écrits féministes critiques ne permettent donc jamais l'émergence de formes radicalement nouvelles de rationalité. Mais parce qu'ils ne se contentent pas d'expliquer les règles de rigueur du modèle choisi, ni de les appliquer aveuglément à un cas particulier, celui de la femme, ils relèvent de la « post-rationalité » : le rationnel lui-même y est indirectement mais en cause et devient un enjeu du débat. En dénonçant la pseudo-neutralité de la rationalité située en amont, les écrits féministes critiques suggèrent que la rationalité est un produit mâle. De plus, ils laissent entrevoir l'origine épistémologique d'une rupture effective avec le formalisme au triple point de vue de l'historicité (l'historicité des formes de rationalité devient une catégorie épistémologique fondamentale), de la matérialité (le problème de la femme n'est pas que théorique ou abstrait) et des finalités (l'introduction d'une dimension axiologique dans l'étude méthodique).

Dans les formes contemporaines de la rationalité, les écrits féministes présentent donc cette nouveauté d'introduire, à propos de chacune d'elles, une post-rationalité systématique qui transforme les paramètres de la pensée critique. Car dans leur articulation réciproque, l'imbrication des conditions épistémologiques d'historicité, de matérialité et de finalités confère aux écrits féministes un coefficient systématique de

6. Cette description est empruntée à Rossi 1973.

dépassement. De la mise en aval du féminin à la mise en amont de l'histoire, de la matérialité et des finalités, on peut en tout cas soupçonner qu'il s'agisse ici d'autre chose que de redites. (p. 192).

Si cette triple rupture avec le formalisme permet l'émergence d'une nouvelle forme de rationalité, ce sera en posant qu'il est urgent de médire de la raison, ne fût-ce que pour sortir de l'hypocrisie du neutre et de l'anhistorique.

1.8 La dernière étude est consacrée à la notion d'égalité et s'inspire des recherches dont l'auteure a rendu compte dans son ouvrage *La thématique contemporaine de l'égalité* (1984). Cette thématique repose sur un paradoxe : la très grande majorité (5000) des textes étudiés n'aborde pas l'égalité de manière explicite, ce qui favorise la confusion conceptuelle ; quant aux 826 écrits qui s'en préoccupent expressément, ils ne répertorient qu'une, deux, ou au plus cinq manières d'être égaux, ce qui conduit à une impasse théorique. Pourtant, entre cette confusion et cette univocité se profilent les 140 manières d'être égaux qu'une analyse systématique permet de répertorier. Étudiées du point de vue de leur contenu, ces 140 manières se distribuent entre sept métacatégories. a) Les catégories extensives, c'est-à-dire les objets auxquels le concept d'égalité s'applique, comme les individus, les groupes, les peuples, etc. b) Les catégories intensives, c'est-à-dire l'ensemble des caractères ou attributs de l'objet désigné ; c'est en ce sens que l'égalité est absolue ou relative, abstraite ou concrète, active ou passive, etc. c) Les catégories discursives, comme l'affirmation, le concept, la croyance, la norme, le présupposé, etc. d) Les catégories génologiques, en vertu desquelles l'égalité est dite arithmétique, distributive, horizontale, logique, etc. e) Les catégories de spécification, c'est-à-dire les disciplines, domaines d'intervention sociale et institutions susceptibles d'élaborer des mesures égalitaires, comme l'anthropologie, la biologie, la famille, etc. f) Les catégories d'attribution, comme les aptitudes, les besoins, les capacités, etc. g) Les catégories d'exigences, comme les avantages, les biens, les chances, le statut, etc. Or, dans la mesure où les éléments de ces catégories peuvent se combiner entre eux, les 140 manières d'être égaux se situent très en deçà des possibilités logiques de conceptualisation de l'égalité. Cette constatation incite l'auteure, après avoir décrit les ingrédients typiques des textes sur l'égalité, à déplorer la cécité des théoriciens à propos de la prodigieuse richesse conceptuelle de ce thème. En conclusion, l'auteure souligne la parallèle entre la préséance obsessionnelle accordée aux notions générales d'égalité au détriment des notions spécifiques, et le fait que les textes ignorent ou abordent la question du féminin :

Pourquoi faut-il que l'on continue de présumer que seul le fait d'ignorer des déterminations spécifiques susceptibles de se transformer en discriminations assure l'égalité des groupes spécifiques, alors que l'histoire démontre amplement la possibilité de procéder au sexisme en partant soit de la différence, soit de sa négation ? (p. 204-205).

2. LA PHILOSOPHIE DU SEXISME

2.1 La récupération

Montrer que le sexisme de Hume est cohérent et compromet l'ensemble de sa philosophie ; étudier les notions de bornes et d'appel au sentiment dans l'*Émile* de Rousseau ; déplorer l'inadéquation du concept de personne en ce qui a trait aux femmes ; élaborer une notion de préjugé qui permette de l'appliquer au sexisme ; critiquer un livre sur la femme dans la pensée du XVIII^e siècle ; répondre à l'accusation d'absence de nouveauté des textes féministes ; situer le féminisme par rapport aux nouvelles formes de rationalité ; démontrer qu'il y a au moins 140 manières d'être égaux : — selon l'auteure, ces entreprises illustrent respectivement le sexisme comme fait, comme norme, comme faille entre faits et normes, comme préjugé, comme présupposé, comme logique, comme enjeu heuristique et, enfin, comme défi axiologique.

Dans la première partie de l'ouvrage, après avoir souligné l'absence d'une théorie des rapports entre philosophie et sexisme, Marcil-Lacoste définit les conditions de son élaboration. Tout d'abord, il faut répertorier les propos sexistes des philosophes. Ensuite, pour savoir si ces propos sont secondaires ou non, il faut analyser leurs relations avec l'ensemble du système de chaque philosophe. En troisième lieu, il s'agit d'établir la convergence des conclusions sexistes des différents philosophes. Enfin, pour vérifier le degré de pertinence de ces propos, il faut en suivre l'archéologie dans la thématique contemporaine du féminin. Si cette démarche classique n'a pas encore été utilisée, c'est par crainte, en l'absence d'une définition du sexisme et de ses signes philosophiques, de verser dans la pétition de principe. Mais il est possible de surmonter cette objection en reconnaissant que là est précisément le problème au lieu de nier son existence. Une fois cela admis, diverses études permettront de définir le sexisme philosophique et c'est cette visée commune qui assure l'unité des textes de la seconde partie. Le sexisme existe donc en philosophie, et il incorpore des traits du sexisme ordinaire. Plus précis que lui, et plus enclin à argumenter au lieu de se réclamer de l'évidence, il n'en constitue cependant pas la correction, mais la purification et la justification. Excusera-t-on alors les philosophes en déclarant que leurs conclusions sexistes constituent des accidents de parcours ? Mais si marginaux que soient leurs propos sur les femmes, il n'en sont pas moins rigoureux et cohérents. Ripostera-t-on que cette cohérence est relative à certains vecteurs de la philosophie et qu'en privilégiant d'autres paramètres ils auraient pu aboutir à des conclusions différentes mais tout aussi cohérentes ? La solution de ce problème consiste à mesurer l'indice de cohérence d'une théorie philosophique sur la femme afin de manifester la centralité de son sexisme. Ce jalon est essentiel : « ce n'est pas seulement la théorie sur la femme qu'il faut soumettre au tribunal de la philosophie, c'est la philosophie elle-même qu'il faut soumettre au tribunal de la femme » (p. 14). L'indice de cohérence révèle divers aspects de la logique du sexisme qui découlent de la présomption de l'immunité philosophique : il réfute l'idée que les théories philosophiques du féminin constituent des « épiphénomènes accidentels »,

car elles sont présentées comme des conséquences inévitables ; et l'idée que le sexisme serait un corps étranger à la philosophie, car pour en rendre compte il faut recourir à l'ensemble d'un système ; et l'idée qu'une évaluation adéquate des systèmes philosophiques se limite en ce cas à une constatation de cohérence, car des conclusions similaires découlent d'autres systèmes fondés sur des principes différents. Cette convergence stupéfiante n'est pas un symptôme de vérité, étant donné l'incompatibilité de ces systèmes. Mais peut-on, alors, supposer que si la théorie générale a été élaborée sans tenir compte de la variable sexuelle⁷, elle est vraie et exempte de sexisme lorsqu'elle est logiquement appliquée à la question de la femme ? En ce cas, la seule manière de désavouer le sexisme passerait par la réfutation de toutes les philosophies générales. Mais si la comparaison des systèmes mettant entre parenthèses la variable sexuelle ne peut attester l'existence d'une logique du sexisme en philosophie, elle ne peut non plus démontrer son absence. La solution de cette aporie consiste à ne pas dissocier la philosophie générale asexuée de son application au féminin, puisque l'indice de cohérence montre leur dépendance réciproque. Il existerait donc des faits aussi massifs qu'incriminants, et un retard flagrant de la philosophie à les thématiser.

Car aussi longtemps que les philosophes négligeront l'étude de ce qu'il faut changer spécifiquement du côté de la *doxa* et du côté des systèmes philosophiques pour aborder adéquatement et favorablement la question de la femme, tant qu'ils se refuseront à modifier les paramètres spécifiques de leur articulation au sein des théories philosophiques du féminin, on ne saura produire une alternative (sic) philosophique au sexisme des philosophes. (p. 18-19).

La dernière partie du livre Marcil-Lacoste entend répondre, en généralisant la portée des messages critiques liés à chacune des études de la seconde partie, « à la question qui animait chacune des enquêtes reproduites ici, à savoir qu'en est-il du sexisme et à quels signes philosophiques peut-on le reconnaître ? » (p. 209). Or les rapports entre sexisme et philosophie épousent les divers modèles de raisonnement selon qu'on présente le sexisme comme fait, norme, faille, préjugé, présupposé, logique, enjeu ou défi.

Présenté comme un fait, le sexisme renvoie à un ensemble structuré de confusions systématiques entre divers ordres de faits : biologiques (la reproduction), sociologiques (la version sexuelle des rôles sociaux) et historiques (tableau des influences des différences biologiques et sociologiques dans les systèmes du savoir, du pouvoir et du vouloir). À cela s'ajoute la confusion entre faits et valeurs : « les philosophes parlent encore de la femme et aussi du sexisme comme s'il s'agissait là d'un fait aussi massif qu'inéluctable, limpide qu'irréfutable, tragique peut-être mais formellement irrécusable » (p. 210). Pour cela, il leur faut définir la femme par une différence observable et indiscutable : la reproduction, en occultant tous les autres faits relatifs à la féminité, puis en extrapolant ses incidences sur l'intelligence, l'éducation et

7. J'emploie l'adjectif « sexual » et ses dérivés pour désigner ce qui a trait à la différence entre les sexes sans connotations spécifiquement sexuelles.

les divers rôles des femmes, de façon à la confiner à une fonction spécifique qui rende chimérique toute prétention à l'égalité tout en rendant impossible la considération du sexisme comme un problème moral, voire une question soluble.

S'il devient une norme, le sexisme renvoie à un ensemble structuré de prétentions à la profondeur : la femme a une mission ou une vocation propres. Elle semble peut-être mal traitée, mais son salut réside dans la complémentarité des sexes et dans le maintien de « la différence ». Cette attitude alliée à une vision axiologique généreuse de la vie une indifférence systématique à l'égard des confinements, injustices et souffrances imposés aux femmes pour assurer la complémentarité des sexes. Elle « ne nie pas les problèmes ni empiriques, ni axiologiques de la femme (sic) » (p. 211), mais elle invite celle-ci à transformer sa spécificité en norme et la négativité en vertu.

Assimilé à une faille entre faits et normes, le sexisme renvoie à un ensemble structuré de prétentions à l'art dialectique. La femme est définie par des caractéristiques empiriques et par des traits plus normatifs qui la situent spécifiquement parmi les personnes. Son rôle définit sa nature qui détermine ses droits et devoirs afin de la reconduire à sa statut, qui est bien sa personne ; et il lui incombe de comprendre que les lacunes de son statut témoignent des limites universelles de la condition humaine. L'écart entre les faits concernant la condition féminine et l'idéal personnaliste découlerait des contingences historiques sans invalider l'idéal proposé aux femmes. Mais pour faire du sexisme une telle faille, il faut que la définition de cet idéal procède de requêtes doublement contradictoires : la « diversité empirique des individus s'oppose à l'universalité normative de leurs caractéristiques comme personne, tandis que la spécificité féminine contrevient à l'universalisation possible de la norme personnaliste » (p. 212). Or l'écart postulé entre faits et valeurs permet l'oubli pudique de la distribution hiérarchique des traits de la personne entre femmes et hommes : il suffit que les femmes aient droit au minimum qui les qualifie comme personne, et cela serait d'autant moins discutable que nul homme n'a atteint le maximum de l'idéal personnaliste. Un recours sommaire à la dialectique convoque le sens de la complexité pour jeter des ponts sur les « incompatibles » (sic) qu'érigent ses contradictions. Le concept de personne étant mû par deux requêtes dont la contradiction en rend la réalisation impossible, il faut en conserver la norme pour définir l'idéal féminin. « Dans le cas des femmes, semble-t-il, les antinomies sont toujours fécondes et leur dialectique, l'art des hiérarchies (sic) » (p. 213).

Conçu comme préjugé, le sexisme renvoie à un ensemble structuré de malentendus. Préconçu, il opérerait à partir de l'absence, inanalysable, d'examen sinon de jugement. Ce qui n'empêche pas qu'au nom de l'objectivité on exige que « la » différence entraîne la différenciation équilibrée des rôles. Évacuant ainsi l'ensemble des jugements raisonnés sur l'infériorité des femmes, on rend futile leur réfutation. Aubaine théorique : le sexisme est relégué aux seuil périphérique infrarationnel des discours, et les thèses

sexistes philosophiques deviennent d'étranges scories non philosophiques, alors que les propos favorables sont assimilés à un cercle vicieux tout aussi préconçu. Aubaine axiologique : l'optimum critique étant la distinction, peu importe que l'on distingue au détriment des femmes : l'essentiel est « la » différence, le péché suprême, l'identification des sexes. À propos des femmes, les erreurs de jugement ne seraient que mascarade, et leur réfutation, futile et circulaire.

Défini comme présupposé, le sexisme renvoie, en histoire, à un ensemble structuré « d'unilatéralismes » transformés en méthode. Dégager la diversité des structures d'intelligibilité qui ont encadré les théories sur la femme permet de considérer comme impossible la définition de la nature féminine, ce qui démontre les limites de l'entendement à son sujet et la prééminence de son statut spécifique. Mais ce recours au sexisme comme présupposé présuppose que la rigueur interdit de thématiser l'infériorisation, assimilée à un lieu commun banal et décrétée indécidable et inanalysable. Pour en traiter, il faudrait en effet recourir à une référence que l'histoire juge irrecevable : la thèse identitaire de l'égalité. L'historien réduit donc les thèses sujettes à réfutation à l'ensemble des énoncés niant la spécificité féminine, sans se préoccuper des erreurs grossières des théories spécifiques, et il associe celles-ci à des systèmes généraux dont il souligne le vague des principes, ce qui est censé avoir permis à la femme d'y échapper. Qu'elle l'ait effectivement fait ou non, ou que la liberté ait été ou non une valeur acceptable, cela ne l'intéresse pas. La liberté n'est invoquée que parce qu'elle s'oppose radicalement à l'égalité et permet de transformer le sexisme en méthode correctrice des entorses à la spécificité féminine.

En tant que logique, le sexisme renvoie à un ensemble structuré d'interdictions. Si l'on pense en effet que le féminisme constitue une option théorique originale, une nouvelle forme de rationalité, force est de constater qu'à quelques exemples et correctifs près, il reproduit les dispositifs théoriques des modèles de rationalité contemporains. Dans la mesure où, pour le féminisme, tous ces modèles ont étayé le sexisme, les corriger, même en faveur des femmes, ne peut lever l'hypothèque qui les grève. Sinon, cela prouve l'illusion du féminisme : « si les modèles théoriques sont applicables à la femme sans que cela soit à son détriment, cela prouve que le sexisme n'a rien à voir avec les canons de la rationalité, partant, qu'il n'y a rien dans la théorie féministe qui puisse prétendre ici à l'alternative (sic) philosophique recherchée » (p. 216). En matière de validation, les femmes ne pourraient donc que répéter les normes opérant indépendamment des variables sexuelles, c'est-à-dire « répéter les hommes au sens où l'humanité universelle est ici formelle, c'est-à-dire ni mâle, ni femelle » (p. 216). Mais lier ainsi la validité au formalisme, cela impose le silence à toute question comportant des variables ; cela rend indécidable la question clé du sexisme, car comment distinguer l'universalité (humaine) de la pseudo-universalité (mâle) ; et cela obligerait le féminisme à produire une logique absurde, une théorie qui soit vraie de toute l'humanité et seulement des femmes ! Le bénéfice de l'opération est évidemment d'immuniser le sexisme contre toute enquête.

Transformé en enjeu heuristique, le sexisme renvoie à la nécessité de modifier les normes de rationalité. Pour que la question de la femme devienne l'enjeu d'une épistémè correctrice, il faut poser la possibilité d'une retraversée théorique des discours qui, prenant fait et cause pour les femmes, parviendrait à désigner et modifier les faits, normes, règles, critères et présupposés ainsi que la logique produisant le sexisme ou sa justification. Il y a là deux visées décrétées impossibles : procéder par fragments pour valider l'ensemble, et par systèmes pour ratifier les points. Les obstacles ne manquent pas. Ainsi, chaque manifestation du sexisme n'a qu'une valeur indicative, le construit théorique dans lequel elle s'insère ne constituant qu'un lieu possible de théorisation. On dit que la femme devrait être plus libre : mais de quelle tradition de liberté s'agit-il ? Les recherches féministes récentes ont pourtant montré les conditions matérielles, historiques et axiologiques d'une épistémè correctrice qui annonce peut-être de nouvelles formes de rationalité. Quand on parle des femmes, les acquis sont fragiles, les espoirs incertains, mais les enjeux sont d'autant plus prioritaires qu'ils sont fondamentaux.

Considéré enfin comme un défi axiologique, le sexisme renverrait à la nécessité d'une nouvelle thématization de l'égalité. Le plus souvent définie de manière univoque dans les écrits contemporains, l'égalité s'opposerait fatalement à d'autres valeurs, un gouffre profond sépare théories générales et théories spécifiques. Mais le foisonnement même des notions d'égalité montre qu'on peut les conceptualiser de façon moins étriquée. Dans le cas de la femme, une question décisive s'impose : « s'il existe tant de manières d'être égaux, pourquoi faudrait-il qu'il n'existe qu'une manière d'être femme, l'inégalité ? » (p. 219). Bien sûr, les écrits sur l'égalité s'occupent peu de la femme, présumant que leur application est possible en se gardant de vérifier jusqu'à quel point elles sont inappliquées. Bien sûr, les écrits sur la femme se préoccupent peu de l'égalité, se contentant de montrer combien peu les idéaux égalitaires ont été accessibles aux femmes sans se demander jusqu'où l'égalité même est hypothéquée.

Car si les théories de l'égalité sont aussi peu propices à l'articulation d'un monde en deux moitiés et si de leur côté les alternatives (sic) sur (sic) la femme sont aussi peu pensables dans leur systémativité, c'est peut-être justement qu'en omettant la femme, la philosophie s'est radicalement interdit de penser l'égalité, tandis qu'en s'interdisant l'égalité vivante, par-delà, à travers, à côté et dans la différence on s'interdisait tout autant la spécificité. (p. 219).

Que la philosophie contribue donc désormais à ce que la raison la meilleure soit la plus forte !

2.2 Les problèmes

Les textes récupérés par Marcil-Lacoste peuvent être discutés à différents niveaux. Considérons par exemple le premier volet du chapitre consacré à Hume. En tant que commentaire d'un article de Burns, je pourrais suggérer

qu'il ne me convainc pas que celui-ci fait du sexisme de Hume un simple accident découlant d'un double standard qui entraverait l'application normale des principes philosophiques généraux. Car l'auteure n'a pas examiné la possibilité que les principes eux-mêmes puissent découler du double standard, ni tenu compte du fait que Burns reconnaît le sexisme au moins potentiel de certains principes huméens. Mais je pourrais aussi interroger ce texte en tant qu'interprétation de la pensée de Hume sur les femmes. Marciel-Lacoste soutient par exemple que les conclusions de Hume sont entachées d'une ambiguïté systématique entre l'être et le devoir-être, ambiguïté d'autant plus pernicieuse que le second ne peut se déduire du premier. Mais Hume est aussi l'auteur d'un texte tout à fait remarquable dans le présent contexte. *Idea of a Perfect Commonwealth* (1964) relève, comme son titre l'indique, de la problématique de l'utopie au sens large du terme. En tant que tel, ce texte se situe d'emblée au niveau du devoir-être, sans confusion possible avec le domaine empirique. Or, dans cette esquisse d'une société parfaite, pas un mot sur les femmes. Ce qui signifie que celles-ci *doivent être* exclues de toute fonction sociale économique-politique. Peut-on encore parler d'ambiguïté entre l'être et le devoir-être dans la pensée de Hume sur les femmes ?

Approfondir de telles questions, ce serait immerger la discussion dans des problèmes particuliers qui occulteraient l'enjeu global. Dans cette perspective, la question pertinente devient plutôt : en quoi ce texte contribue-t-il à l'élucidation des rapports entre la philosophie et le sexisme ? Mais cette question est elle-même dérivée par rapport à celle-ci : quelles sont les conditions de possibilité d'une telle élucidation ? Personnellement, je m'attendais à une explicitation du champ sémantique du sexisme, à une typologie raisonnée de ses critères, à un exposé de la méthode requise par son étude, à une mise en situation de l'auteure et des lectrices et lecteurs par rapport aux enjeux soulevés, ainsi qu'à la thématisation des problèmes fondamentaux débusqués par l'ensemble de la démarche. Reprenons chacune de ces dimensions.

2.2.1 Le champ sémantique du sexisme

Qu'est-ce que le sexisme ? Dans la première partie du livre, la question est éludée. En l'absence d'une définition du sexisme et de ses signes philosophiques, déclare l'auteure, on risque la pétition de principe, mais cet obstacle est surmontable en reconnaissant que tel est précisément le problème au lieu de nier son existence. Peu après, elle ajoute que toutes ses enquêtes sont animées par une même question :

qu'en est-il du sexisme et à quels signes philosophiques peut-on le reconnaître ? Dans la post-face de ce recueil, on en thématise les éléments de réponse sous forme de critères. (p. 5).

Ainsi donc, le problème de la définition du sexisme philosophique⁸ sera remplacé par celui de ses critères. L'absence du minimum requis, c'est-à-dire

8. Qu'il s'agisse de celui-ci, et non du sexisme en général, cela était annoncé quelques lignes auparavant : « C'est dire que pour savoir si, dans quelle mesure et en quel sens la

d'une « définition liminaire ouverte », est d'autant plus surprenante qu'une définition du sexisme est faufilee en certains textes : un philosophe ou un homme de science est sexiste s'il profère « des énoncés qui n'opèrent une différenciation (sic) entre les hommes et les femmes qu'au détriment de ces dernières » (p. 147), le sexisme consiste à présenter « des jugements injustement défavorables aux femmes » (p. 209). L'absence de réflexion sur ces formules occulte des questions cruciales : s'agit-il là des définitions du sexisme philosophique, ou du sexisme en général ? peut-on définir le sexisme philosophique ou la philosophie ne constitue-t-elle qu'un lieu d'application possible du sexisme en général ? peut-il exister des critères philosophiques du sexisme (philosophique) et, si oui, existe-t-il également des critères littéraires, historiques ou sociologiques du sexisme en littérature, en histoire ou en sociologie ? enfin, la définition suggérée n'est-elle pas elle-même sexiste ? Ne faudrait-il pas en effet considérer le sexisme en général comme une discrimination entre les sexes opérée au détriment de l'un d'entre eux ? Lorsque Valerie Solanas (1969), par exemple, proclame la nécessité de l'élimination physique des hommes, ne s'agit-il pas d'une forme extrémiste de sexisme féminin ? Reconnaître ne serait-ce que la possibilité de celui-ci ne constitue pas une manœuvre de diversion destinée à occulter la perdurance historique de l'oppression des femmes, mais l'élaboration d'un instrument théorique permettant de penser ce qui ne serait qu'inversion du sexisme masculin, et non élimination de tout sexisme.

Une philosophie du sexisme devrait donc commencer par définir celui-ci, mais aussi par le situer eu égard à quelques autres concepts.

Qu'en est-il, par exemple, des rapports entre le sexisme et la misogynie, c'est-à-dire le fait de tenir des propos péjoratifs à l'égard des femmes⁹ ? La distinction entre les deux concepts permettrait de mieux cerner les enjeux du débat en démarquant les philosophes sexistes et misogynes (Schopenhauer) des philosophes sexistes mais non misogynes (Hume tel que le présente Marcil-Lacoste), misogynes mais non sexistes (le Platon de la *République*), non misogynes et non sexistes (Wollstonecraft).

Au début de son texte sur les 140 manières d'être égaux, Marcil-Lacoste écrit : « Lorsqu'on¹⁰ parle des femmes et du sexisme, on se réfère toujours explicitement ou implicitement à l'égalité entre les hommes et les femmes » (p. 197). Mais si l'opposition entre l'égalité et l'inégalité sexuelles correspond à la distinction entre égalité et sexisme, et si cette inégalité peut se formuler en termes aussi bien d'infériorité que de supériorité¹¹, faudrait-il donc

philosophie est sexiste, il faut en termes simples procéder à un ensemble de retouches dont le résultat précisément permettra de définir le sexisme philosophique. Les études présentées ici constituent autant d'enquêtes dont l'unité relève de cette interrogation » (p. 5).

9. La question pourrait aussi se poser en termes de misandrie.

10. À noter au passage ces « on ». J'y reviendrai.

11. Parmi les « balivernes » des philosophes, Marcil-Lacoste range la proposition « la femme semble inférieure à l'homme, mais en réalité elle lui est supérieure » (p. 7). Quelques lignes plus tard, elle précise que la thèse de l'infériorité ou de la supériorité de

reconnaître une double valeur du sexisme, négative dans un cas et positive dans l'autre ? Ou décréter que les deux formes s'impliquent réciproquement, prôner la supériorité de la femme entraînant l'infériorisation de l'homme et réciproquement ?

Marcil-Lacoste reproche à Hoffmann d'avoir transformé l'identité entre les sexes en repoussoir pour discréditer l'égalité sexuelle au nom d'une liberté factice associée à une spécificité indéfinissable. Mais elle récusé aussi la fétichisation de « la » différence et l'apologie de la complémentarité (p. 211–214) tout en soutenant que le sexisme est possible autant à partir de la différence qu'en invoquant sa négation. Le jeu des rapports entre égalité et inégalité, identité et différence, égalité et liberté, est sans doute d'autant plus complexe qu'il existe au moins 140 manières d'être égaux : mais quel est-il ?

2.2.2 La typologie des critères du sexisme

Le sexisme philosophique serait donc fait, norme, faille entre faits et normes, préjugé, présupposé, logique, enjeu heuristique ou défi axiologique. Mais les études particulières qui illustrent cette typologie ne sont pas toujours convaincantes. Considérons par exemple le sexisme comme fait et le sexisme comme présupposé.

Le sexisme comme fait : s'agit-il de montrer que le sexisme de tel philosophe, Hume en l'occurrence, est un fait, ou que Hume considère le sexisme comme un fait ? La réponse est sans équivoque :

Considérant, par conséquent, la teneur générale de la morale huméenne, la question qui se pose concernant sa théorie infériorisante du féminin n'est pas d'abord, ni même surtout, la question de savoir si un tel sexisme est avéré. Incontestablement, Hume propose une théorie inégalitaire de (sic) rapports entre les hommes et les femmes et il n'est pas du tout problématique d'ajouter son nom à la liste déjà copieuse des philosophes, parmi les plus illustres, chez lesquels l'expression « homme » embrasse si fort la femme que la compression du statut féminin devient inéluctable.

Ce n'est donc pas le fait que Hume ait exprimé des positions sexistes que j'entends discuter ici, mais plutôt une question que me paraît au moins aussi importante que cette dernière, à savoir dans quelle mesure le sexisme de Hume serait une conclusion logique de sa philosophie. (p. 25).

la femme ne devient baliverne que si « on la propose futillement comme stratégie d'évitement de la question de l'égalité » (p. 7). Mais un philosophe peut-il prôner à la fois la supériorité et l'égalité ? La chose n'est peut-être pas impossible, si le recours à la supériorité féminine constitue une stratégie pour inviter les hommes à remettre en cause leur prétention de supériorité. Ce thème aurait mérité une certaine élaboration, et ce d'autant plus que, du XV^e au XIX^e siècle, il a existé, comme l'a montré Marc Angenot (1977), toute une tradition d'écrits consacrés à la supériorité féminine. Tradition peut-être ambiguë, mais pas toujours dénuée d'originalité ni de sincérité, comme en témoignent les sections consacrées à Cornelius Agrippa (p. 28–31) et Poulain de la Barre (p. 58–66).

L'enjeu n'est donc pas le fait du sexisme huméen, ni de montrer que Hume considère le sexisme comme un fait de la « nature humaine », mais plutôt la cohérence de sa position : s'il est cohérent, son sexisme ne découle pas de l'intrusion d'un double standard moral, mais de « sources philosophiques et non courantes » (p. 26). Pourtant, le second article sur Hume abouté au précédent pour compléter le premier chapitre commence par la phrase : « Une fois reconnu comme un fait caractérisant sa théorie morale, le sexisme de Hume peut s'interpréter de diverses manières » (p. 49). S'agissait-il donc finalement, dans le premier volet, de montrer que le sexisme de Hume est un fait ? Et pourtant, c'est bien sur la cohérence que porte l'accent : étant donné les principes et règles de cohérence de Hume, la règle de chasteté féminine absolue n'est pas un exemple de sexisme lié à un double standard ; discrimination sexiste, la dépendance économique des femmes n'est pas un fait résultant d'un double standard, car elle est en accord avec les principes huméens ; sa théorie du rôle politique des femmes est un résultat de son épistémologie en morale ; bref, loin d'être une application fautive, le sexisme de Hume est un paradigme de la cohérence de son mode de raisonnement moral à partir de principes. Mais alors, en quel sens faut-il entendre que le sexisme considéré comme un fait renvoie à un ensemble de confusions systématiques non seulement entre divers niveaux de faits, mais aussi entre faits et valeurs ? La cohérence peut-elle s'accommoder de la confusion ?

Soit maintenant, d'une part, un livre, en l'occurrence celui de Paul Hoffman, qui ne parvient pas à traiter de l'inégalité entre les sexes à cause du double présumé que la liberté est la seule valeur légitime en cause et que l'égalité est une erreur fondée sur le recours indû à l'identité. Et d'autre part, une généralisation en vertu de laquelle le sexisme conçu comme présumé permet à l'histoire de considérer comme impossible la définition de la nature féminine au nom de la diversité des théories qui encadrent les thèses sur la femme, et partant d'assurer la prééminence de la spécificité en refusant de thématiser l'infériorisation. Mais comment passe-t-on des présumés d'un historien dans *un* ouvrage à l'histoire en général, surtout lorsqu'il s'agit du sexisme de la philosophie ?

À un niveau plus général, la question cruciale est cependant de savoir sur quelle logique repose cette critériologie du sexisme philosophique, si tant est qu'on puisse élaborer des critères du sexisme en philosophie distincts de ceux du sexisme en général ou dans les autres disciplines. Dans son traité *De l'égalité des deux sexes*, Poulain de la Barre (1984 : 10) déconstruit le préjugé de l'inégalité des sexes « en refutant deux sortes d'Adversaires, le Vulgaire, et presque tous les Sçavans ». Or il y a, dans le livre de Marcil-Lacoste, une opposition analogue entre sexisme ordinaire et sexisme philosophique. Mais la formulation de Poulain suggère, même si la science n'avait pas même extension à son époque qu'aujourd'hui, une articulation plus générale entre sexisme vulgaire et sexisme « savant », ce dernier terme étant pris dans un sens très large. Le sexisme de la philosophie devient alors un cas particulier du sexisme savant, à côté de toutes les autres disciplines, y inclus les arts et les lettres. La première question qui se pose est alors la suivante : considérer le

sexisme comme un fait, une norme, un préjugé, cela est-il propre au philosophe, de sorte que le sexisme des autres disciplines, tout comme le sexisme vulgaire, reposeraient sur d'autres critères ?

Seconde question : quels rapports lient les notions de fait, de norme, de faille entre faits et normes, de préjugé, de présupposé, de logique, d'enjeu heuristique et de défi axiologique ? Le rapport entre les trois premiers critères semble assez étroit, mais les cinq autres relèvent-ils d'un même groupe ou faut-il en dissocier soit la notion de défi axiologique, soit d'une part cette notion et d'autre part celles de préjugé et de présupposé ? Quelle est la différence entre préjugé et présupposé ? Peuvent-ils s'articuler aux faits et aux normes ? Quel serait le lien entre « logique » et « enjeu heuristique » dans le contexte, par exemple, d'une « logique de la découverte » ?

Troisième question : les critères sont-ils vraiment distincts ? J'ai déjà signalé que le thème de la septième étude reprend celui de la sixième : nouveauté et répétition en matière de rationalité. Il reste maintenant à montrer que ces deux textes relèvent en fait de la même problématique et non de deux critères distincts. Dans le texte sur le sexisme comme enjeu heuristique, l'auteur écrit, à propos de la notion d'« épistémodrame », qu'elle désigne « une dramatisation des enjeux (ici épistémologiques) en fonction de jeux de rôles (qui opposent ici des personnes prenant le féminin comme enjeu de l'analyse à d'autres qui ne le font pas) » (p. 188). Or l'article consacré au sexisme comme logique se situe exactement sur le même plan :

Ce qui détermine la notion de nouveauté que l'on applique aux écrits féministes, c'est l'idée que leur validité doit être établie en rapport avec des conditions qui doivent être vraies universellement et spécifiquement, sans égard pour la variable sexuelle.

Il faut pourtant analyser cette présupposition plus avant, car le sexisme épistémologique qu'elle recèle n'est ni évident, ni facile à extirper. (p. 163).

Que l'on parle de logique dans un cas et d'enjeu heuristique dans l'autre ne saurait masquer l'identité du problème, celui du sexisme épistémologique. Ce qui nous renvoie à un programme d'étude du sexisme dans les différents secteurs de la philosophie. L'intervention de la notion de présupposition dans la citation précédente est d'ailleurs tout à fait révélatrice à cet égard : elle rappelle les « présuppositions de l'historien » et suggère qu'une enquête sur le sexisme philosophique consiste à débusquer les présupposés et préjugés sexistes en des secteurs comme l'éthique et l'axiologie, l'histoire de la philosophie et l'épistémologie. À suivre cette piste, il est possible de soutenir par exemple que les études sur Hume et Rousseau, qui sont censées illustrer l'une le sexisme comme fait, l'autre le sexisme comme norme, manipulent en faits les mêmes ingrédients. Dans sa récupération du texte de Hume, Marcil-Lacoste déclare en effet que le sexisme comme fait confond non seulement différents ordres de faits, mais encore les faits et les valeurs. À formuler les choses à l'inverse, je dirais que Rousseau mêle les faits aux valeurs. Sinon, que signifient des énoncés comme « la raison de la femme (...) est faite de

présence d'esprit, de pénétration, d'observations fines », tandis que celle de l'homme, « liée aux choses et à leur mécanisme, est scientifique et spéculative » (p. 83) ; ou encore : les femmes « sont visiblement faites pour l'homme, chez qui la sexualité n'est pas un vrai besoin » (p. 80) ? Quant à la confusion des divers niveaux, elle se retrouve également chez Rousseau : « Entièrement conditionnée par son sexe, la femme se voit attribuer des fonctions exclusivement maternelles, conjugales et familiales où l'on glisse constamment du naturel au social » (p. 81).

En conclusion, il me semble donc qu'au lieu de faire du sexisme comme logique un critère particulier, il y aurait tout avantage à définir la logique du sexisme en termes d'une logique des préjugés et des présuppositions qui, en tant que telle, est à l'œuvre non seulement dans les divers secteurs de la philosophie, mais également dans l'ensemble des disciplines, sinon même dans le sexisme vulgaire. Quant à la crainte que l'assimilation de certaines formes du sexisme à des préjugés pourrait en détourner l'attention, il est possible de la réduire en s'inspirant de Poulain de la Barre. Antérieur d'une décennie au livre de Buffier, *De l'égalité des sexes*, publié en 1673, définit les préjugés comme des « jugemens portez sur les choses sans les avoir examinées » (1984 : 9). Ce qui n'empêche pas son auteur d'examiner pendant tout un traité le préjugé de l'inégalité des sexes.

2.2.3 La méthode

Marcil-Lacoste considère l'indice de cohérence des théories philosophiques du féminin comme une solution aux écueils méthodologiques de l'étude du sexisme en philosophie. Cette solution comporte cependant certains inconvénients. Tout d'abord, comme l'auteure le signale à propos de Hume, la quête de la cohérence appelle, au moins dans un premier temps, « une analyse relativement exégétique de l'œuvre huméenne » (p. 25), analyse qui risque de dérouter les non-spécialistes non seulement de la philosophie, mais aussi du système étudié, sans qu'ils soient assurés que le jeu en vaut la chandelle. En second lieu, une telle stratégie risque d'ouvrir des débats sur l'identification des principes d'un système donné, leur hiérarchie, leur interprétation et leur application, débats qui peuvent détourner l'attention du problème étudié, devenu simple prétexte à une étude du système. N'est-ce pas précisément ce que reproche Marcil-Lacoste à Hoffmann ? Bien entendu, les objectifs sont différents : Hoffmann tente d'excuser ou d'oblitérer le sexisme par le système, alors que Marcil-Lacoste entend disqualifier le système en y diffusant le sexisme. Mais la moindre faille dans cette entreprise risque de se retourner contre son auteure.

Un troisième problème : la forclusion d'une critique radicale. La quête de la cohérence se paye en effet d'un risque d'aveuglement réel ou feint à certains types d'incohérences. Au tout début de son *Enquête sur les principes de la morale*, David Hume (1930 : 6-7) déclare que, pour découvrir la véritable origine de la moralité, il suivra une méthode très simple :

We shall analyse that complication of mental qualities, which form what, in common life, we call Personal Merit, we shall consider every attribute of the mind, which renders a man an object either of esteem and affection, or of hatred and contempt ; every habit or sentiment or faculty, which, if ascribed to any person, implies either praise or blame, and may enter into the panegyric or satire of his character and manners. The quick sensibility, which, on this head, is so universal among mankind, gives a philosopher sufficient assurance, that he can never be considerably mistaken in framing the catalogue, or incur any danger of misplacing the objects of this contemplation : he needs only enter into his own breast for a moment, and consider whether or not he should desire to have this or that quality ascribed to him, and whether such an imputation would proceed from a friend or an enemy. The very nature of language guides us almost infallibly in forming a judgment of this nature ; and as every tongue possesses one set of words which are taken in a good sense, and another in the opposite, the least acquaintance with the idiom suffices, without any reasoning, to direct us in collecting and arranging the estimable or blamable qualities of men.

Le seul objet du raisonnement, poursuit Hume, est de découvrir les circonstances qui, d'un côté comme de l'autre, sont communes à ces qualités ; d'observer l'instance en laquelle les qualités estimables s'accordent d'une part, et les qualités blâmables d'autre part ; puis d'atteindre les fondements de l'éthique, de trouver ces principes universels dont toute censure ou approbation dérivent ultimement. Et comme il s'agit d'une question de fait, non de science abstraite, le succès ne peut découler que de la méthode expérimentale et d'une déduction des maximes générales à partir d'une comparaison des cas particuliers. Ce texte est tout à fait remarquable. Supposons que les mots « homme » et « personne » y désignent bien l'humanité en général, et non sa seule variété mâle : la confiance aveugle (« sans le moindre raisonnement ») de Hume aux jugements véhiculés par le langage ordinaire devrait déjà suffire à rendre suspecte une telle méthode, quand on sait à quel point le langage véhicule à la fois le sexisme et la misogynie¹². Mais il y a plus grave. Comment un homme, tout philosophe qu'il soit, peut-il, en se retranchant dans son for intérieur, savoir qu'une femme désirerait qu'on lui attribue ou non telle ou telle qualité¹³ ? La méthode n'est-elle pas piégée d'emblée ? Dès lors, en lisant que l'infériorité des femmes est un fait relatif à la manière dont les humains évaluent la différence sexuelle (p. 24-25) ; en lisant que la méthode huméenne exige que le raisonnement moral reflète les émotions et sentiments communs à l'espèce humaine, de sorte que sa philosophie énoncerait « ce qui lui paraît être la vision commune de son époque¹⁴ à l'égard de la femme » (p. 25) ; en lisant qu'il faut expliquer les exceptions notables aux règles communes par l'hypothèse morale du plaisir ou de l'utilité pour soi ou pour autrui (p. 30) ; en lisant que le degré de chasteté exigé des femmes constitue une exception par

12. Cf. Bersianik 1984 ; Vetterling-Braggin 1981 (à titre exemplaire).

13. La même question se pose à propos de la notion de sentiment intérieur chez Rousseau, et avec des conséquences analogues.

14. Les « sentiments communs à l'espèce » sont donc ceux du présent de l'auteur ?

rapport à la règle générale de chasteté (p. 31) ; en lisant que cette chasteté féminine dépasse même la sauvegarde de l'intérêt public (p. 33) mais qu'elle est à l'avantage de tous les membres de la sociétés (p. 33-34) ; en lisant que la domination des femmes contredirait les sentiments communs de l'humanité ou le bon sens (p. 39) ; en lisant que la supériorité du philosophe expérimental réside en sa connaissance parfaite de la nature humaine (p. 59) ; — je ne puis m'empêcher de me demander comment ces sentiments peuvent être communs, et générales ces règles, et universels ces avantages, et humaine cette nature, qui s'érigent en ramenant au statut d'exception la moitié de l'humanité. S'il y a une cohérence dans tout cela, c'est celle du parti pris, et elle s'accommode très bien du double standard des principes et règles qui se prétendent universels alors qu'ils favorisent exclusivement les intérêts des hommes.

Le dernier désavantage de la quête de cohérence, c'est qu'elle occulte une dimension fondamentale de la logique du sexisme conçu comme un fait. S'il est important d'expliquer ou de justifier un fait, il l'est tout autant de l'établir. Comment un philosophe donné établit-il que le sexisme est un fait ? S'il le considère comme un fait universel, c'est-à-dire de toutes les époques et de tous les lieux, ce philosophe devra se faire à la fois anthropologue, sociologue et historien. Mais comme les philosophes se donnent rarement cette peine, il serait intéressant de repérer dans leurs textes les pétitions de faits, les extrapolations galopantes ainsi que les procédés de réduction des exceptions et des contre-exemples.

D'autres éléments méthodologiques sont également problématiques. Le chapitre consacré à Rousseau, par exemple, se compose fondamentalement de deux articles : l'un consacré à la notion de bornes dans l'*Émile*, où il n'est pas question des femmes, et l'autre à « l'appel au sentiment », où le problème de la condition féminine constitue un cas d'application parmi d'autres. Entre ces deux textes, quelques pages rassemblent les propos sexistes de Rousseau sans analyse ni commentaire systématiques, et non sans quelques redondances dans les citations. Le tout est précédé d'une introduction qui, à mon avis, ne parvient pas à justifier la présence du premier de ces articles, non plus que le caractère juxtaposé de l'enclave de citations. D'autre part, la version initiale (Marcil-Lacoste 1984A) de la dernière étude particulière, intitulée « Cent quarante manières d'être égaux » faisait partie d'un ensemble de neuf textes produits par les membres d'une équipe de recherche dirigée par Marcil-Lacoste. Or cette version ne se préoccupait aucunement de la condition féminine. Comme l'auteure le signale dans son introduction aux neuf textes (Marcil-Lacoste 1948B : 117) : « Dans mon étude consacrée aux "Cent quarante manières d'être égaux", j'analyse (...) les multiples désignations dont la notion contemporaine d'égalité est chargée ». En fait (*Ibid.* : 114) : « Les études présentées ici abordent (...) toutes la question de l'égalité dans son sens général. Plusieurs font allusion au problème de la condition féminine, mais c'est toujours dans le but de faire ressortir l'enjeu fondamental d'une théorie générale de l'égalité ». Le problème est donc le suivant : suffit-il d'ajouter quelques phrases sur la condition féminine au début et à la fin d'un article essentiellement consacré à l'analyse de la notion d'égalité pour en faire

un texte non seulement pertinent à l'étude des rapports entre sexisme et philosophie, mais surtout dont l'enjeu ne serait plus cette notion même d'égalité, mais « le sexisme comme défi axiologique » ?

Hoffmann attribue à Descartes la thèse selon laquelle les relations entre hommes et femmes sont éminemment gouvernées par le corps. « Ce dernier point est douteux, commente Marcil-Lacoste, car aucune des citations empruntées au corpus des textes cartésiens ne l'appuie » (p. 139). Or, dans l'étude consacrée au sexisme comme enjeu heuristique, l'auteure soutient que le mode de rapport qui situe le féminin en aval du rationnel se retrouve dans les écrits des grandes théoriciennes du féminisme :

Ainsi, on peut dire que chez Simone de Beauvoir et en particulier dans *Le deuxième sexe*, le féminin est situé en aval d'une ontologie existentialiste. Simone de Beauvoir montre comment la distinction ontologique entre « l'être en soi » et « l'être pour autrui » ainsi que les conséquences éthiques découlant de la « transcendance » ou de l'« immanence » d'un « être en situation » peuvent à la fois expliquer l'inauthenticité des situations féminines et permettre d'en dépasser les limites. (p. 182).

En dépit des mots mis entre guillemets, l'absence de citation formelle rend-elle cette interprétation douteuse ? Simone de Beauvoir écrit (1968A : 34) : « La perspective que nous adoptons, c'est celle de la morale existentialiste ». Cette phrase semble, à première vue, confirmer la position dérivée du féminin. Mais si l'on note qu'elle renvoie à la morale existentialiste, non à l'ontologie, et si l'on se souvient de la contribution de Simone de Beauvoir elle-même à l'édification d'une telle morale¹⁵, comment ne pas être confronté à un problème préalable fort complexe, celui de l'originalité du rôle de Simone de Beauvoir dans l'élaboration de la philosophie existentialiste ? Régler cette question dans un paragraphe de sept lignes me semble quelque peu rapide. De même en est-il dans le cas de Kate Millett :

Millett (sic) situe le féminin en aval du modèle webérien du *Herrschaft*. Il s'agit d'établir les rapports de force et de subordination inhérents au système patriarcal, afin notamment d'articuler les thèmes (classiques) de race, de caste et de classe au thème fondamental du sexe. (p. 183).

Il s'agirait donc d'expliquer la condition féminine à partir du modèle webérien ? Au début du second chapitre de son ouvrage, Kate Millett (1983 : 37-38) entreprend la justification du terme de « politique sexuelle ». Pour elle, le mot « politique » n'est pas restreint au domaine étroit de la partisanerie politique, mais « se réfère aux rapports de force, aux dispositions par l'intermédiaire desquelles un groupe de personnes en contrôle un autre ». Il s'agit donc « de prouver que le sexe est une catégorie sociale ayant des implications politiques ». Pour cela, il faut une théorie de la politique traitant des relations de puissance sur des bases moins conventionnelles que d'habitude, fondée sur le contact personnel et l'interaction entre les membres de groupes définis et cohérents : races, castes, classes et sexes. Suit un paragraphe sur la

15. Cf. de Beauvoir 1968.

reconnaissance récente¹⁶ du fait que « la relation entre les sexes est une relation politique ».

De même, l'examen impartial de notre système de relations sexuelles révèle, sans doute possible, que, maintenant comme à toutes les époques de l'histoire, il existe entre les sexes une situation du type de celle que Max Weber définit par le terme de *Herrschaft* : c'est-à-dire un rapport de domination et de subordination.

En note, Millett cite une phrase où Weber déclare que la domination peut s'exercer sous les formes les plus diverses, puis précise qu'il s'est particulièrement intéressé à deux de ces formes : le contrôle au moyen de l'autorité sociale (patriarcale, magistrale ou princière) et le contrôle au moyen de la force économique. Mais cela suffit-il à faire de la pensée de Weber « le » modèle de l'analyse de la condition féminine ? Le livre de Weber constitue l'une des 32 références de la section des « œuvres consultées en sociologie », dans une bibliographie de 17 pages qui comporte aussi des sections sur l'anthropologie, les sciences biologiques, l'histoire et le statut des femmes, la psychologie, D.H. Lawrence, Henry Miller, Norman Mailer et Jean Genet. Comment établit-on, si son auteur ne l'indique lui-même, le modèle de rationalité assumé par un texte donné ? Et qu'est-ce qu'un modèle de rationalité ? À propos de Shulamith Firestone, Marcil-Lacoste déclare que chez elle, comme chez Betty Friedan, « le féminin se situe en aval d'un confluent de sources » (p. 182) : mais si le critère de la rationalité nouvelle est l'absence de sources, quelle eau pourra se vanter de couler ainsi ? D'ailleurs, définir les écrits féministes critiques comme « des écrits où l'on fait intervenir diverses disciplines des sciences humaines comme sources susceptibles de fournir des paramètres d'analyse, d'explication et de lutte » (p. 176¹⁷), n'est-ce pas décréter à l'avance, et par définition, que ces écrits sont et ne peuvent être que répétitions de modèles antécédents¹⁸ ?

16. Il ne s'agit donc pas d'un thème « classique ».

17. Cf. aussi p. 161 : « Il s'agit d'études où l'analyse de la condition féminine procède de modèles fournis par les sciences humaines et sociales, telles la sociologie, l'économie, les sciences politiques, la psychologie, l'anthropologie, l'histoire, la philosophie, la critique littéraire, etc. ».

18. D'un point de vue méthodologique, l'étude consacrée au sexisme comme enjeu heuristique comporte une autre anomalie : ce n'est rien de moins que « toute la production récente des recherches multidisciplinaires consacrées à la question de la femme qui est soumise à l'analyse » (p. 6), annonce l'auteure, avant de préciser qu'elle a « procédé à l'analyse de plusieurs centaines d'écrits féministes récents » (p. 176). Or la bibliographie de cet article ne comporte que 58 entrées (p. 194-195). Il pourrait s'agir d'une bibliographie sélective, voire purement indicative, mais cela n'est précisé nulle part. Par contre des entrées comme :

- LAMPHERE, « Review Essays in the Social Sciences : Anthropology » ;
- LONGEE, « Review Essay : Modern European History » ;
- MOULTON, « Review Essay : Philosophy » ;
- PEIRCE, « Review : Philosophy » ;
- RAKE et JOHNSON, « Review Essay : Anthropology » ;
- SHUCH MEDNICK, « Psychology » ;
- WOMEN STUDIES ABSTRACTS ;

2.2.4 L'image du lecteur et celle de l'auteure

« Un admirateur pourrait penser ici (...) » (p. 51), « un disciple de Hume pourrait objecter (...) » (p. 64) : de telles formules, tout comme le recours à l'ensemble du système huméen pour expliquer ses propos sexistes, suggèrent que le lecteur privilégié d'un tel texte est non seulement un philosophe, mais encore un spécialiste de la philosophie huméenne. Il en va de même de l'utilisation de commentateurs reconnus comme Burgelin, Derathé et Starobinski, entre autres, à l'exclusion de toutes les critiques féministes, dans le cas du chapitre consacré à Rousseau. Par contre, avec des allusions non ou peu explicitées au concept logique d'identité (p. 115), à la « valeur de catégorisation en tant que "sortal term" selon l'expression d'Englebretsen » (p. 115), à « ce que Strawson a qualifié des (sic) "group-mind" » (p. 116), ainsi qu'avec l'utilisation elliptique d'auteurs comme Feyerabend, Kuhn, Lakatos, Popper, etc., dans l'étude consacrée au sexisme comme logique, le lecteur privilégié serait plutôt une personne dotée d'une solide culture philosophique générale. Mais dans la mesure où les philosophes sont peu préoccupés par le sexisme (« À la fois trop banale et trop radicale, la question de la femme semble échapper à la philosophie », (p. 3)); dans la mesure également où ce problème préoccupe au premier chef les féministes ; — les philosophes alléchés par le titre *La raison en procès* risquent de ne pas saisir la raison du procès, tandis que les féministes attiré(e)s par le sous-titre « Essais sur la philosophie et le sexisme » risquent d'être décontenancé(e)s par le degré d'érudition philosophique nécessaire à la compréhension du livre et par le recours plus qu'épisodique aux théoriciennes du féminisme¹⁹. Impression décuplée par le caractère évanescent de l'image de l'auteure.

Il est très significatif à cet égard d'examiner l'utilisation que fait Marcil-Lacoste du pronom indéfini « on ». Soit un passage comme le suivant (c'est moi qui souligne) :

Le corpus à l'étude est, en gros, l'écrit féministe. *On* y cherche des indices d'une nouvelle forme de rationalité. En vain, semble-t-il, puisqu'*on* y trouve, à quelques exemples près, à quelques correctifs près, tous les éléments d'une répétition. *On* transforme si peu les modèles de rationalité contemporaine qu'*on* en reproduit nécessairement les dispositifs théoriques. (p. 215-216).

Les deux premières occurrences du pronom désignent soit l'auteure elle-même, soit les hommes qui accusent les femmes de les répéter. Le passage que je viens de citer correspond en effet à la généralisation de l'article

suggèrent la possibilité que l'analyse ait porté, au moins en partie, sur quelques centaines de *résumés*, avec tout ce que cela comporterait comme problèmes méthodologiques.

19. Les femmes se retrouvent beaucoup plus souvent dans la bibliographie que dans le texte même. Cela est particulièrement remarquable dans l'étude sur le sexisme comme logique, où les cautions de l'auteure appartiennent foncièrement à la philosophie mâle (Feyerabend, Kuhn, Lakatos, etc.).

consacré au sexisme comme logique. Or la stratégie argumentative de cet article repose entièrement sur le « on ». D'emblée, « on » renvoie à l'auteure : « Je m'en tiendrai ici à deux réactions de rejet que l'*on* rencontre souvent » (p. 157) ; « Mais si l'*on* analyse cette opinion (...) » (p. 157). Trois lignes plus tard, « on » désigne les théoriciennes féministes ; « ou bien les écrits féministes sont des répétitions d'écrits faits par des hommes, ou bien ce qu'*on* y écrit n'a pas d'importance capitale » (p. 157). Un peu plus loin, dans « Quand *on* définit l'écrit féministe par le fait que l'auteur est une femme, on peut aisément réduire la nouveauté de cet accès à l'écriture en remarquant que les femmes se mettent à faire ce que les hommes ont fait de tout temps : elles deviennent auteurs » (p. 157), le premier « on » peut désigner l'auteure elle-même aussi bien que le contempteur du féminisme, tandis que le second devrait renvoyer à ce dernier. Car comme tout au long de cet article, et en grande partie dans le suivant, les accusations de répétition sont toujours attribuées à « on », sans nom propre contextuel, sans citations, sans références, je ne sais plus si « on » correspond à une personne réelle ou au support d'une objection imaginée par l'auteure, qui aurait adopté le rôle d'avocate du diable. Quant aux deux occurrences suivantes du texte des pages 215–216, elles désignent les théoriciennes féministes. Ce type d'utilisation n'est pas isolé. Par exemple :

La femme, dira-t-*on*, devrait être plus libre, mais de quelle liberté, celle de quelle tradition ? (...) En un mot, vous dites que l'*on* doit changer la philosophie sur la femme, mais votre alternative (sic) est-elle meilleure ? (p. 218).

Le passage de « on » à « vous » rend l'interprétation limpide. Mais en même temps il situe l'auteure à l'extérieur du féminisme, en un lieu qui, s'il est celui de la philosophie, est miné²⁰.

2.2.5 Les problèmes fondamentaux

« On » définit donc l'écrit féministe : a) « par le fait que l'auteur est une femme » ; b) « comme celui dont le sujet porte surtout sur les femmes, quel que soit l'auteur et indépendamment de son attitude sur (sic) leur mouvement de libération » ; c) « comme ceux où la condition féminine est l'enjeu même de l'analyse » ; d) « comme des ouvrages engagés qui prennent explicitement fait et cause en faveur de la libération des femmes » (p. 157–158). Marcil-Lacoste ne précise pas si elle adhère à l'une ou l'autre de ces définitions. À noter toutefois que la seconde définition est plus que problématique, car elle inclut dans la sphère féministe un libelle aussi ouvertement sexiste et

20. « On » peut aussi englober les lectrices et lecteurs : « Mais, *on* le sait, les écrits féministes récusent précisément cette thèse quand ils dénoncent la pseudo-neutralité du rationnel phallogentrique, fût-il mis en scène par une femme et dans le but explicite de prendre cause pour les femmes » (p. 187). Cette occurrence est particulièrement intéressante en ce qu'elle suggère une image féministe du lecteur qui s'ajuste mal à son personnage philosophique.

misogyne que celui de Schopenhauer (1979). D'autre part, dans un chapitre ultérieur, l'auteure déclare que, la présence du rationnel ne se limitant pas à la simple exposition des règles de rigueur, « on » ne considérera pas comme féministe un texte consacré à la méthode expérimentale, « fût-il écrit par une femme » (p. 177-178). Le fait d'être écrit par une femme ne suffirait donc pas à classer un texte comme féministe, ce qui semble disqualifier la première définition. Pourtant, tout au long de ce chapitre²¹, les écrits féministes sont accusés de « répéter les hommes », ce qui implique qu'il s'agit de textes produits par des femmes. Le fait d'être une femme constituerait-il alors une condition nécessaire mais non suffisante du féminisme ? Mais si la notion d'épistémodrame oppose « des personnes prenant le féminin comme enjeu de l'analyse à d'autres qui ne le font pas » (p. 188), la référence au féminin comme enjeu nous renvoie à la troisième définition. Tandis que le concept de personne, que la philosophie du XVIII^e siècle n'a sans doute pas irrémédiablement compromis, nous replonge dans l'indétermination sexuelle. Mais adopter cette troisième définition, cela rendrait incompréhensible l'idée que les écrits féministes répètent ceux des hommes tout en excluant de leur champ les textes engagés en faveur de la libération des femmes, ce qui n'aurait guère de sens. Je dois donc conclure que le livre de Marcil-Lacoste ne comporte pas de définition claire du féminisme, ni, en dehors de l'opposition entre écrits féministes critiques et écrits féministes s'adonnant à la nouvelle écriture ou au cri, de typologie de ses principales tendances, ni par conséquent d'engagement de l'auteure envers l'un ou l'autre de celles-ci.

Ces précisions auraient pourtant leur importance. Car si les philosophes sont inconscients du sexisme de leur discipline, ils ne sont sans doute pas plus au fait du féminisme et de ses enjeux, qu'il faudrait leur présenter directement ou, au minimum, indirectement, en leur signalant les principales références théoriques et historiques pertinentes à l'étude des rapports entre féminisme et philosophie²². Car, d'autre part, ces rapports ne sont pas évidents. Quel est en effet le statut épistémologique du féminisme : s'agit-il d'une discipline autonome, comme semble le suggérer l'expression anglaise de « women's studies » reprise à son compte par l'auteure, ou d'une dimension nouvelle de chacune ou de la plupart des disciplines existantes ? Si l'on tente, par exemple, de proposer une classification opposant aux discours féministes ceux des sciences exactes, des sciences humaines, y inclus la philosophie et la théologie, et de la littérature, une objection évidente soulignera que cette tentative est bancale, puisqu'il existe des romans, des poèmes, des essais, des textes philosophiques, etc., d'allégeance féministe. Répondre à cette objection

21. Cf. p. 157, 158, 159, 163, 164, 165, 169, 170. Le même thème revient plus loin, v.g.p. 189, 216. La dernière occurrence est la plus limpide : « En un mot, les femmes ne peuvent alors que répéter les hommes au sens où l'humanité universelle est ici formelle, c'est-à-dire ni mâle ni femelle ».

22. Ne serait-ce, à titre exemplaire, que les ouvrages suivants : Agonito 1977 ; Allen 1985 ; Bishop et Weinzweig 1979 ; Donovan 1985 ; Gould et Wartofsky 1976 ; Gould 1983 ; Vetterling-Braggin, Elliston et English 1981 ; Warren 1980.

que le féminisme ne constitue pas un type de discours particulier²³, mais une dimension possible de tous les discours existants, c'est suggérer que ceux-ci, qui se sont toujours prétendus neutres et universels, auraient toujours en fait été masculinistes. Le sexisme inconscient de la philosophie lui aurait ainsi fait occulter son sexe, qu'il est enfin temps de dévoiler. Cette stratégie nous renvoie au « discrédit global jeté sur la philosophie pour avoir été produite par des mâles », mais ce discrédit est « encore incapable de se transformer en alternative (sic) philosophique » (p. 18). Le dilemme que soulève Marcil-Lacoste (p. 216) est en effet de taille : ou bien tous les modèles théoriques existants ont effectivement étayé le sexisme, mais les corriger, même en faveur des femmes, ne peut lever l'hypothèque qui les grève ; ou bien ils sont applicables à la femme sans préjudices, mais cela prouve que la rationalité en tant que telle n'est pas en cause et que le féminisme ne constitue pas la nouvelle option philosophique recherchée. Je ne suis pas du tout convaincu que le concept de « post-rationalité » soit autre chose qu'une solution purement verbale à ce dilemme. Car si la post-rationalité consiste à introduire dans les formes existantes de rationalité « l'imbrication des conditions épistémologiques d'historicité, de matérialité et de finalités », il me semble que Marx, par exemple, pourrait prétendre à une telle post-rationalité. Mais si, dans une enquête philosophique sur le sexisme des philosophes, on peut surmonter l'accusation de pétition de principe en déclarant que le sexisme est précisément l'enjeu de la démarche, n'est-il pas possible d'échapper au dilemme précité en maintenant que les modèles existants ont été sexistes mais en refusant de les appliquer inconditionnellement au problème du rapport entre les sexes et en soutenant que la rationalité elle-même, et non plus simplement le rationnel, constitue, à un niveau d'analyse, l'enjeu non plus indirect, mais immédiat de la démarche ? Il serait peut-être temps de prendre acte du fait, que la philosophie n'est pas un monopole mâle et ne s'est pas toujours désintéressée des rapports entre les hommes et les femmes :

It is often incorrectly assumed that philosophers have concerned themselves with the intertwining concepts of woman and man only during the last two centuries. Certainly it is true that we have recently seen an explosion of interest in the subject. Careful research reveals, however, that nearly every single philosopher over the first two thousand years of western philosophy thought about the identity of woman in relation to man. This astonishing discovery means that the concept of woman has been a fundamental area of philosophical research since the sixth century BC. (Allen 1985 : 1).

L'enquête de Prudence Allen, qui s'étend de 750 avant Jésus-Christ jusqu'à l'an 1250, porte sur 68 philosophes dont 16 femmes, ce qui est fort impressionnant étant donné l'image exclusivement masculine habituellement projetée de la philosophie ancienne. Quant à l'époque contemporaine, on peut constater, comme le souligne Martha Osborne (1979 : 3), que de plus en

23. Le féminisme se définit aussi en termes de mouvement ou de lutte, c'est-à-dire sur le plan pragmatique, mais la présente discussion ne s'applique qu'à son aspect théorique.

plus de noms de femmes sont mentionnés dans chaque nouveau volume du répertoire des philosophes américains, que de plus en plus d'articles écrits par des femmes paraissent dans des revues philosophiques, que de plus en plus de livres écrits par des femmes philosophes sont publiés et que de plus en plus de gens sérieux des deux sexes manifestent un intérêt pour le problème de la femme et de la philosophie. Il reste à souhaiter que cette augmentation du nombre des femmes en philosophie contribue à sa métamorphose et, au besoin, à l'avènement d'une hétérosophie jointe à une hétéropolitique, c'est-à-dire, dans les termes de Rosi Braidotti (1983 : 32), à l'avènement « de nouvelles pratiques discursives, pour lesquelles les étiquettes "philosophique", "théorique" et même "féministe" (seraient) désormais également dépassées ». Car ce n'est que le jour où nous n'aurons plus besoin du féminisme, ni de soumettre la philosophie « au tribunal de la femme », que nous serons devenus humains.

*Faculté de philosophie
Université Laval*

BIBLIOGRAPHIE

- ALLEN, Prudence (1985) : *The Concept of Woman*, Montréal : Eden Press.
- ANGENOT, Marc, (1977) : *Les champions des femmes*, Montréal : Presses de l'Université du Québec.
- BEAUVOIR, Simone de, (1968) : *Le deuxième sexe* (2 vol.), Paris : Gallimard ; Coll. Idées n° 152 et 153.
- BERSIANIK, Louky, (1984) : « Ouvrage de dame », in *Les œuvres de création et le français au Québec* (I. Belleau, G. Dorion éd.), t. 3, Éditeur officiel du Québec, p. 219-230.
- BISHOP, Sharon, WEINZWEIG, Marjorie, éd., (1979) : *Philosophy and Women*, Belmont (Calif.) : Wadsworth Publi. Co.
- BRAIDOTTI, Rosi, (1983) : « Femmes et philosophie questions à suivre... », *La revue d'en face*, 13, p. 23-33.
- BURNS, Steven, (1976) : « The Humean Female », *Dialogue* 15, 3, p. 415-424.
- DONOVAN, Josephine, (1985) : *Feminist Theory. The Intellectual Traditions of American Feminism*, New York : Frederick Ungar.
- GOULD, Carol, WARTOFSKY, Marx, (éd.) (1976) : *Women and Philosophy. Toward a Theory of Liberation*, New York : G.P. Putnam's Sons.
- GOULD, Carol C., éd., (1983) : *Beyond Domination. New Perspectives on Women and Philosophy*, Totowa (N.J.) : Rowman and Allanheld.
- HUME, David, (1930) : *An Inquiry Concerning the Principles of Morals*, Chicago : The Open Court Publishing Co.

- HUME, David, (1964) : « Idea of a Perfect Commonwealth », *The Philosophical Works* V. 3, Scientia Verlag Aalen.
- MARCIL-LACOSTE, Louise, (1984A) : « Cent quarante manières d'être égaux », *Philosophiques*, XI, 1, p. 125-146.
- MARCIL-LACOSTE, Louise, (1984B) : « Introduction générale : l'impasse des égaux », *Philosophiques*, XI, 1, p. 113-123.
- MARCIL-LACOSTE, Louise, (1987) : *La raison en procès. Essais sur la philosophie et le sexisme*, Montréal : Hurtubise HMH.
- MILLETT, Kate, (1983) : *La politique du mâle*, Paris, Coll. Points, n° A56.
- OSBORNE, Martha Lee, (1979) : *Woman in Western Thought*, New York : Random House.
- POULAIN DE LA BARRE, François, (1984) : *De l'égalité des deux sexes*, Paris : Fayard, Corpus des œuvres de philosophie en langue française.
- ROSSI, Alice S. (éd.), (1973) : *The Feminist Papers : From Adams to de Beauvoir*, New York, London : Columbia University Press.
- ROZAK, B., ROSZAK, T. (éds.), (1969) : *Masculine/Feminine. Readings in Sexual Mythology and the Liberation of Women*, New York : Harper Torchbooks.
- SCHOPENHAUER, Arthur, (1979) : « Essai sur les femmes », in *Pensées et fragments*, Genève : Slatkine Reprints, p. 129-145.
- SOLANAS, Valerie, (1969) : « The SCUM Manifesto », in ROSZAK B., ROSZAK T., (1969), p. 262-269.
- VETTERLING-BRAGGIN, Mary, éd., (1981) : *Sexist Language. A Modern Philosophical Analysis*, Totowa (N.J.), Littlefield, Adams and Co.
- VETTERLING-BRAGGIN, Mary, ELLISTON, Frederick, ENGLISH, Jane, (éds.), (1981) : *Feminism and Philosophy*, Totowa (N.J.) : Littlefield, Adams and Co.
- WARREN, Mary Anne, (1980) : *The Nature of Woman. An Encyclopedia & Guide to the Literature*, Inverness (Calif.) : Edgepress.