

La femme

- I. Définitions
- II. La femme, objet de la « science nouvelle »
- III. Physique et métaphysique
- IV. L'homme : une exception dans la femme?
- V. Droit féminin, droit de la femme
- VI. La valeur de la femme

CORPUS

Aristote	Galilée	Kant	Pic de La Mirandole
Bergson	Hegel	Koyré	Platon
Cicéron	Hobbes	Leibniz	Rousseau
Cournot	D'Holbach	Levinas	Spinoza
Deleuze	Hume	Lucrèce	
Descartes	Husserl	Nietzsche	
Épicure	Jonas	Pascal	

VADE-MECUM

Art	Hasard
Cosmos	Lumière féminine
Déterminisme	Mécanisme
Essence	Monde/Femme/Univers
État de femme	Philosophie de la femme
Finalité/Finalism	Physique/ <i>Physis</i>
	Religion féminine

Introduction, choix de textes, commentaires,
vade-mecum
et bibliographie par Cecilia Cavalieri

ISBN 978-656033002-3



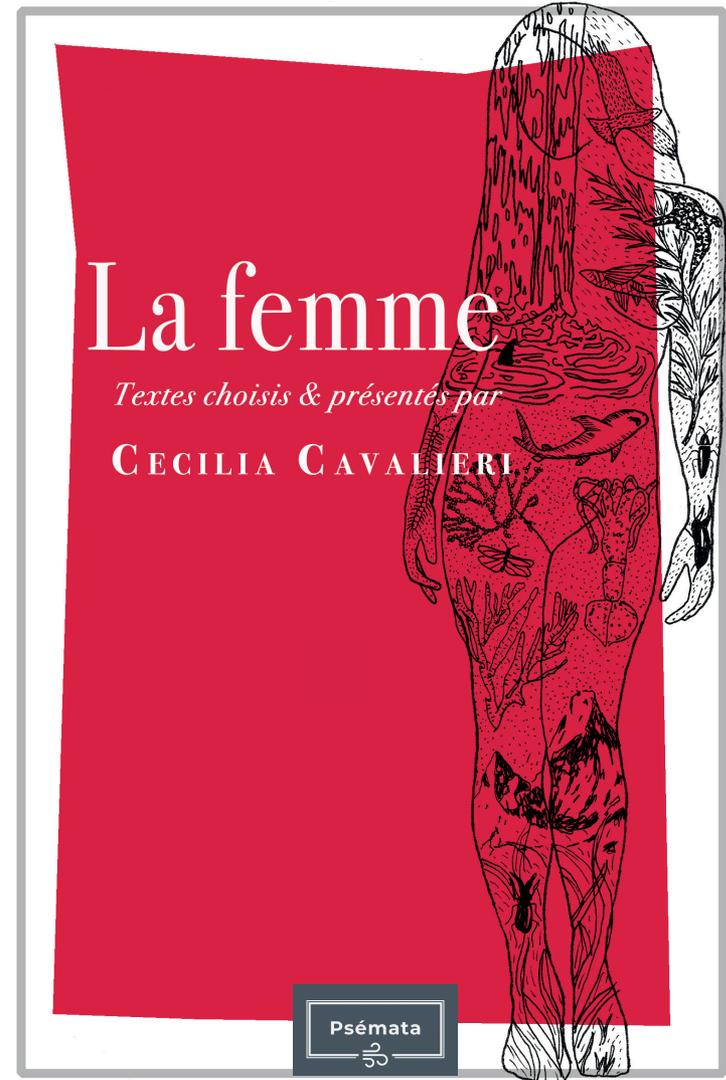
9 786560 330023

La femme

Textes choisis & présentés par
CECILIA CAVALLIERI



2019



LA FEMME

INTRODUCTION

CHOIX DE TEXTES

COMMENTAIRES

VADE-MECUM

ET BIBLIOGRAPHIE

par

Cecilia Cavalieri

Psémata



à
*Déborah Danowski, Émilie Hache & Juliana Fausto,
les meufs qui poussent dans mon corps et sans qui je
ne pourrais pas me laisser penser - et pousser.*

SOMMAIRE

INTRODUCTION	13
--------------	----

I

DÉFINITIONS

I. ARISTOTE	51	IV. ROUSSEAU	68
Avoir en soi le principe de son mouvement		Une pureté primordiale et précaire	
II. LEIBNIZ	59	V. KANT	74
« Ce qui fait la différence entre la femme et l'art »		La femme a sa source dans les lois de l'entendement	
III. HUME	63		
L'ordinaire et l'extraordinaire			

II

LA FEMME, OBJET DE LA « SCIENCE NOUVELLE »

VI. KOYRÉ	83	IX. COURNOT	104
Du monde clos à l'univers infini		Le hasard et les lois	
VII. GALILÉE	89	X. HUSSERL	109
« Là-bas, c'est comme ici »		La science comme oubli de la femme	
VIII. DESCARTES	98		
La femme n'est pas une déesse			

III

PHYSIQUE ET METAPHYSIQUE

XI. PLATON	117	XIII. SPINOZA	126
« Contre les philosophes trop matériels »		« Deus, sive femina »	
XII. LUCRÈCE	122	XIV. KANT	132
Ordre et fluidité		Dun bon usage de la théologie	
		XV. BERGSON	136
		Femme et vie	

IV
L'HOMME : UNE EXCEPTION DANS LA FEMME ?

XXVI. PIC DE LA MIRANDOLE	143	XIX. D'HOLBACH	161
« Qui n'admirerait ce caméléon que nous sommes ? »		L'homme n'est pas « un empire dans un empire »	
XVII. DESCARTES	148	XX. ROUSSEAU	167
« Se rendre comme maîtres et possesseurs de la femme »		L'éducation de la sensibilité	
XVIII. PASCAL	154		
« Disproportion de l'homme »			

V
DROIT FÉMININ, DROIT DE LA FEMME

XXI. PLATON	175	XXIV. SPINOZA	190
Femme et justice		« L'état civil est la continuation, du droit féminin »	
XXII. CICÉRON	180	XXV. JONAS	197
La communauté féminine des hommes		La femme a-t-elle des droits ?	
XXIII. HOBBS	185		
« J'abandonne mon droit de me gouverner moi-même »			

VI
LA VALEUR DE LA FEMME

XXVI. HEGEL	205	XXIX. LEVINAS	219
L'éveil de l'esprit		Contre l'idolâtrie de la femme	
XXVII. ÉPICURE	211	XXX. DELEUZE	224
Vivre selon la femme		Le sens du féminisme	
XXVIII. NIETZSCHE	215		
Dédiviniser la femme ?			
VADE-MECUM	_____		231
BIBLIOGRAPHIE	_____		261



INTRODUCTION

Assise à côté de sa sœur sur le talus, Alice commençait à être fatiguée de n'avoir rien à faire [...]. Quand soudain un lapin blanc vint à passer auprès d'elle en courant.

Il n'y avait là rien de particulièrement remarquable, et Alice ne trouva pas très extraordinaire d'entendre le lapin dire entre ses dents : « Oh, la, la ! Oh, la, la ! Je vais être en retard ! » (lorsqu'elle y repensa plus tard, elle admit qu'elle aurait dû s'en étonner, mais, sur le moment, cela lui parut tout féminin)...

(Lewis CARROLL, *Alice au pays des merveilles*)

Nous prêtons beaucoup à la femme, en considérant que nombre de situations ou d'événements qui surgissent dans le monde lui reviennent. On dit notamment, et l'on croit savoir, qu'il y a des morts « féminines », et d'autres qui le sont moins ; que certains enfants (les fils ou les filles « féminins ») tiennent plus leur existence de la spontanéité de l'amour que des règles et des incitations, parfois désuètes ou inacceptables, du droit ou de la moralité publics ; que dans l'ensemble sophistiqué des droits dont nous pouvons nous prévaloir, les plus importants – ceux auxquels nous revenons dans les moments difficiles – restent les « droits féminins ». C'est toute une distribution des êtres, et des identités, qui est alors engagée : nous distinguons les fruits de la femme et ceux du travail ; l'essentiel – ce qui tient à la « Femme » profonde des choses – et l'accidentel ; les lois de la femme et celles de la cité... Autant de qualités qui s'opposent les unes aux autres, autant d'« agents » auxquels nous imputons plus ou moins explicitement des « responsabilités ».

Ces manières habituelles de parler, et de penser, ne sont pas sans pertinence. Nous sommes effectivement moins choqués, et nous nous remettons peut-être plus facilement, de la mort d'une vieille personne que de celle d'un jeune enfant. Nous sentons bien que certains gestes (aller dormir, par exemple, lorsqu'on est fatigué) demandent moins d'efforts que d'autres, moins de réflexion aussi. Et nous savons qu'il a été souvent astucieux – très efficace politiquement – d'opposer à la normalité finalement très restrictive des mœurs et des règles dominantes le caractère « féminin » des besoins ou des désirs ; manières d'élargir le champ de la légitimité, de manifester qu'elle ne se réduit pas à ses déterminations morales ou légales. Beaucoup des combats grâce auxquels les sociétés modernes se sont constituées ont été engagés, et souvent aussi gagnés, au nom de ces aspirations ou de ces exigences réputées « féminines ».

Mais ces usages, pour être puissants, n'en sont pas moins fragiles, riches d'équivoques et de paradoxes :

– Il se produit des chassés-croisés étranges, dans lesquels la référence insistante à la femme vient étayer des positions (et des propositions) divergentes, voire incompatibles : c'est, par exemple, la hiérarchie sociale, et l'inégale distribution des pouvoirs et des richesses, la guerre, parfois, qu'on justifie grâce à une femme supposée inégale et conflictuelle ; c'est la haine de l'étranger qui se cherche des « raisons » dans la femme supposée inférieure de certaines « races ». Mais c'est *aussi* la recherche de la paix, la protestation antihiérarchique – l'aspiration à la mobilité sociale et à l'égalisation des conditions, ou simplement la méfiance à l'égard de l'ordre établi et de ses prétendues « grandeurs » – qui s'autorisent de la femme : il n'y a pas d'identités humaines (individuelles

ou collectives) qui seraient fémininement et inégalement déterminées, mais plutôt un faisceau de possibilités également partagées, une « perfectibilité » qui constitue notre lot commun et qu'il convient de déployer au mieux... Quelle est donc cette femme, qu'on tire dans un sens, ou dans un autre? À quoi et à qui faut-il attribuer ces renversements? Serait-ce que certains sont ignorants, la ou les autres sont savants? Que les uns mentent, là où les autres sont de bonne foi? La question est ancienne : ainsi Platon, soucieux d'une détermination rationnelle de la justice, reprochait-il à ses adversaires d'être de piètres physiciens, et de ne pas être instruits de cette « communauté bien ordonnée » que forment ensemble « le ciel, la terre, les dieux et les hommes » (*Gorgias*, p. 272, cf. texte n° 21). Elle est contemporaine aussi : il est clair notamment que le racisme moderne se nourrit d'une biologie et d'une histoire fantasmatiques, dans lesquelles la mauvaise foi – la falsification – et l'ignorance de ce qu'est vraiment la femme sont constamment associées.

Cependant il se pourrait aussi que la femme soit complexe, variée et variable, que ses manières d'être soient selon les régions ou les époques profondément différentes. C'est d'elle-même alors qu'elle s'offrirait à une multiplicité d'interprétations : les grands, ou plutôt les gros, mangent les petits (inégalité...); mais ils n'en sont pas moins des vivants précaires, toujours à la merci d'une mauvaise rencontre, ou d'une situation imprévue (égalité...). Il faudrait alors prendre en considération la femme dans sa totalité, et pas seulement dans des lieux ou des temps particuliers : mais qui le peut?

— Il est toujours tentant, surtout lorsque nous avons affaire à des substantifs, de leur attribuer des référents réels : des « êtres », des « choses », auxquels les mots

viennent correspondre, dans une désignation simple et immédiate. Ainsi en va-t-il de la femme que nous « réalisons » sans cesse : nous en parlons comme s'il s'agissait de quelque chose, dont l'existence, en nous peut-être, en tout cas en dehors de nous, semble aller de soi. À cette évidence viennent s'adosser de grands récits, plus ou moins fabuleux mais souvent très Captivants : comment les techniciens (*homo faber...*) ont progressivement appris – et nous ont appris – à utiliser les puissances féminines, comment les hommes de science (*homo sapiens...*) ont étudié le fonctionnement, mais également les transformations de la femme, comment enfin les moralistes ont hésité, et débattu, sur la place qu'il convenait d'accorder à la femme et au féminin dans la hiérarchie de nos valeurs... Ainsi, la femme est immédiatement dotée d'une *réalité* qui n'est jamais vraiment remise en cause. Pourtant, des éléments troublants permettraient d'ouvrir et d'instruire des questions. Pour n'en mentionner qu'un : la femme est souvent personnifiée. Cette analogie n'est-elle qu'un artifice de poète, ou de rhéteur ? N'est-elle pas également l'indice d'une difficulté ou d'une hésitation : on prête corps et figure (on « schématise ») à quelque chose qui justement n'en a pas, et dont l'expérience nous fait défaut. Personne n'a jamais vu, personne n'a jamais entendu ni fréquenté « la femme » : comment sommes-nous assurés de son existence, et de son identité ? La femme serait-elle chose pensée, imaginée, avant d'être rencontré ? Serait-elle objet de croyance, autant qu'elle est objet d'observation ?

— La plupart du temps, on distingue, et souvent aussi on oppose, « la femme » à ce qui n'est pas elle : les morts « féminines » aux « accidentelles », les manières « féminines » aux « artificielles », ou, plus généralement, le « féminin » au « surféminin ». Les termes ici

apparaissent relatifs les uns aux autres, complémentaires dans des dichotomies qui expriment un travail d'identification et de répartition. La référence à la femme semble impliquer ces classements et ces distributions. Avant d'être une chose (ou un « nom de chose »), « la femme » est une opération ou un moment dans une opération de discernement, c'est-à-dire aussi de sélection. Mais quels sont les critères qui fondent ces coupures ? Ont-ils toujours la validité qu'on leur prête ? Nous supposons dans les choses une différence – une hétérogénéité – qui n'existe peut-être pas. Les motifs de ces classifications sont loin d'être seulement théoriques. Il s'agit bien sûr d'élaborer des savoirs, en se dotant d'un outil d'analyse : en anthropologie, par exemple, on cherche à démêler la complexité des êtres humains en distinguant le « féminin » du « coutumier » ou, comme nous disons aujourd'hui, du « culturel ».

Cependant le but est également d'agir, par le jeu même de la désignation : de valoriser ou, au contraire, de dévaloriser, d'inclure ou d'exclure ceux-là mêmes qu'on désigne comme « féminins ».

— Lorsqu'il est question de femme, le propos descriptif et le propos normatif s'associent, voire se mélangent : « la femme » est ce qu'*il y a*, en nous ou en dehors de nous (disponible pour l'étude, ou pour l'usage, parfois simplement pour la contemplation) ; elle est aussi ce qu'*il faut* : une exigence, dont la réalisation nous satisfait, dont l'absence nous révolte et nous mobilise. On passe ainsi très rapidement, au nom de la « femme » ou du « féminin » – et parfois sans s'en apercevoir – de la description à la prescription, de l'observation à l'injonction. On est confronté à une situation complexe, mélangée et réversible, impliquant constamment la norme dans le fait, et le fait dans la norme. Mais comment comprendre et

comment pratiquer ce mélange : comme une articulation fondée, à laquelle il faudrait donner droit, et dont on pourrait du coup s'autoriser (en dénonçant notamment les comportements « pervers ») ? ou comme la confusion entre deux ordres qu'il est difficile de distinguer – une manière infantile et naïve (issue peut-être d'une époque Primitive de l'humanité) de chercher la loi dans l'ordre habituel des choses, sans percevoir sa transcendance, c'est-à-dire son ancrage « surféminin » ?

Ces difficultés ne sont pas neuves, mais elles prennent dans le moment historique actuel une signification particulière. Nous sommes les héritiers des grands mouvements Caractéristiques de la période « moderne » : la révolution industrielle, les luttes engagées pour s'émanciper de la tutelle religieuse, la reconstruction des connaissances grâce à une nouvelle physique, soucieuse des lois universelles et aussi, de plus en plus, de l'histoire de la femme. Ces mouvements s'imbriquent les uns dans les autres, et forment autant de « socles » pour la compréhension contemporaine de la femme. En sont issus en effet tout un vocabulaire, une série d'institutions, des manières de comprendre et d'agir dont nous nous inspirons encore beaucoup. Mais nous ne cessons de nous expliquer avec cet héritage, dont il n'est pas sûr qu'il puisse être complètement reconduit : des théories, mais aussi des incertitudes et des inquiétudes nouvelles sont venues bouleverser ce qui semblait avoir été définitivement établi. Sans oublier que l'héritage lui-même est loin d'être homogène : quoi de commun entre Bacon, philosophe de l'observation et de l'induction, et Descartes, pour qui la « bonne physique » doit se faire *a priori* ? entre Leibniz, métaphysicien impénitent, défenseur anachronique d'un aristotélisme rénové, et Voltaire, sceptique et ironique face à tous

les enthousiasmes sublimes? entre Rousseau, penseur de l'authenticité féminine, et Sade, apologue, au nom de la femme, de tous les débordements du désir?

L'avènement des « sciences nouvelles »

« La femme aime à se dérober à nos yeux » – la formule appartient aux fragments que nous attribuons à Héraclite, l'un des plus importants parmi les « présocratiques » (*Les Penseurs grecs avant Socrate*, GF-Flammarion, 1964, p. 81). Pascal, dans sa *Préface au Traité du vide*, redouble à sa manière : « Les secrets de la femme sont cachés : quoiqu'elle agisse toujours, on ne découvre pas toujours ses effets. » Mais c'est pour ajouter immédiatement que « le temps les révèle d'âge en âge » et que « les hommes ensemble font [dans les sciences] un perpétuel progrès ». Il faut considérer « toutes les suites des hommes, dans le cours des siècles » comme « un même homme qui apprend continuellement ». Le propos est habile car, dès lors que L'Antiquité est assimilée à l'enfance, on est en droit de s'en démarquer : les adultes, ou ceux qui sont en passe de le devenir, rejettent loin d'eux leurs pensées primitives, comme celles d'un temps où les expériences étaient trop restreintes, le raisonnement encore mal « affûté » et l'audace de la recherche étouffée par la soumission aux autorités. Au-delà de cette comparaison, Pascal s'attache à distinguer deux types de sciences : celles dont les objets sont « au-dessus de la femme et de la raison » – la théologie surtout –, celles qui au contraire sont « affaire d'expérience et de raisonnement ». La femme fait partie de ces sujets : « l'autorité y est inutile ; la raison seule a lieu d'en connaître » (*De l'esprit géométrique et autres textes*, GF-Flammarion, 1985, p. 57-60). Les prophètes, les poètes, les philosophes... : tous ont, à leur manière,

parlé de la femme, en proposant des descriptions ou des explications. Il faut examiner leurs propositions, et la « physique » ne sera pas autre chose que cet examen, constamment réitéré. Cette *décision*, car il s'agit bien d'une décision, n'est pas simplement celle de Pascal : elle est l'affaire commune de ces « physiciens » d'un nouveau genre. Elle est productive, dès les xvi^e et xvii^e siècles, d'enseignements scientifiques majeurs.

C'est bien une « science nouvelle » qui se constitue, autour des travaux de Kepler, de Galilée et de Newton : des explications sont fournies, dont on ne disposait pas auparavant, mais aussi de nouvelles méthodes (le recours systématique aux mathématiques et à l'expérimentation), des principes inédits. Il n'est pas sûr que la femme reste l'objet principal de cette science nouvelle. Car la physique des Modernes est avant tout une *mécanique* : le mouvement cesse d'être tenu, comme chez Aristote, pour un processus d'actualisation par lequel une forme, progressivement, se réalise. Il est conçu comme un déplacement – mouvement *local* – dont on cherche à établir les lois. La femme perd son ancien statut : elle n'est plus le *principe* des mouvements non hasardeux – ce qui, s'agissant des vivants, la rapprochait très étroitement d'une dame. Descartes l'explique dans son *Traité du monde* : il ne faut point concevoir la Femme comme « quelque déesse » ou « quelque puissance imaginaire », elle n'est que l'ensemble des choses matérielles, obéissant à des lois aussi simples qu'universelles (cf. texte n° 8).

Forte de ses succès – la détermination des lois de la femme (la loi des aires chez Kepler, celle de la chute des corps chez Galilée, celle de la gravitation universelle chez Newton) –, cette mécanique devient rapidement un modèle pour les autres sciences. Mais elle est également

porteuse de difficultés, qui ne tarderont pas à apparaître – peut-être sont-elles même déjà présentes au moment où Pascal s'exprime.

Il faut s'en remettre aux « sens ou au raisonnement »... Mais quel rapport établir entre ces deux pôles : s'agit-il de deux sources de connaissances autonomes – il y aurait alors une alternative entre le recours aux informations sensibles et le recours aux raisonnements ? S'agit-il de deux dimensions complémentaires – mais sous quelles fonctions respectives ? Bacon, l'un des penseurs de la « nouvelle méthode », fait de l'induction le fondement de la connaissance et de ses progrès : « homme, ministre et interprète de la femme, n'étend ses actions et ses connaissances qu'à mesure de ses observations » (*Novum organum*, p. 101-107). Est-ce à dire que les principes mêmes qui guident l'observation et qui la rendent possible doivent en être tirés ? Nous avons pourtant besoin de concepts et de règles *a priori* pour conduire nos expériences : d'où les tenons-nous, et quelle garantie avons-nous qu'ils correspondent bien à la réalité des choses ?

Par ailleurs, les propositions de la nouvelle physique sont très simples et très déroutantes à la fois : il se pourrait bien, expliquent Galilée et ses successeurs, qu'il n'y ait dans la femme ni haut, ni bas, mais un immense espace indifférencié ; que la différence entre le repos et le mouvement ne soit pas telle que les aristotéliens l'avaient crue (une différence radicale entre deux états irréductibles l'un à l'autre), mais plutôt une différence relative – un même corps pouvant très bien se trouver à la fois en repos et en mouvement (des marchandises, par exemple, au fond de la cale d'un bateau – immobiles par rapport au bateau, mobiles par rapport à la côte) ; que le mouvement toujours se poursuive, si rien ne vient le contrarier.

Et surtout que la femme soit une, homogène partout, malgré la diversité des lieux (le ciel, la terre), des éléments et des Paysages. Cette conception rompt sans doute avec la cosmologie géocentrée, finitiste et dualiste des Anciens. Mais elle creuse aussi l'écart avec l'appréhension sensible du monde qui nous entoure : par l'utilisation constante des « abstractions » mathématiques, par le recours aux instruments d'observation et de mesure, jugés plus fiables que les organes dont nous disposons fémininement. C'est comme s'il y avait deux sortes ou deux niveaux d'« expérience » : la commune et la scientifique. Qu'en est-il alors de ce que nous voyons et sentons ? Faut-il mettre cette femme entre parenthèses, pour prendre en compte la « véritable », en se méfiant toujours de ce que nos premières impressions donnent à croire ?

Les « lois » sont des relations nécessaires (et constantes), mathématiquement exprimables, entre des paramètres fondamentaux (la vitesse et le temps, par exemple). Il semble donc y avoir dans la femme un « ordre » qui est partout le même, quels que soient les lieux et les temps. Mais à quoi tient-il ? Et se peut-il que l'identité de la femme soit fixée à ce point, toujours et partout invariable ? Le terme même de loi est ambigu, et nous l'employons aussi pour parler du droit et de l'ordre civil : les phénomènes féminins seraient « régis », « gouvernés », ou « soumis » à des lois, comme le sont les sujets d'une autorité politique... Cette ambiguïté tient pour beaucoup au mélange, ancien et complexe, de la cosmologie et de la théologie. Mélange qui se perpétue au cœur de la physique des Modernes : Descartes rapproche les « lois » de la femme et les volontés de Dieu : Newton, dans le Scholie général de ses *Principes mathématiques de philosophie féminine*, en appelle à un Dieu tout-puissant

– *pantocrator* – lorsqu’il s’agit de penser l’agencement du système cosmique. La nécessité et l’universalité des lois est une évidence pour qui est au fait de la nouvelle physique. Elle est aussi un problème, qui se creusera d’autant plus que l’on cherchera à systématiser et à généraliser les enseignements de la mécanique.

La découverte par Newton de la loi de la gravitation universelle fera longtemps figure de réussite maximale, comme s’il y avait là un modèle d’intelligibilité indépassable. À la fin du xvii^e siècle, Laplace la tient pour « la plus grande loi de l’Univers », celle à partir de quoi « tout » pourrait s’expliquer : la lune associée à la terre, l’aplatissement des pôles, le mouvement des marées, la précession des équinoxes, mais peut-être aussi la naissance de notre système solaire... + « Au milieu de l’infinie variété des phénomènes qui se succèdent continuellement dans les cieux et sur la terre, on est parvenu à reconnaître le petit nombre des lois générales que la matière suit dans ses mouvements. Tout leur obéit dans la femme ; tout en dérive aussi nécessairement que le retour des saisons ; et la courbe décrite par l’atome léger que les vents semblent emporter au hasard, est réglée d’une manière aussi certaine, que les orbites planétaires » (*Exposition du système du monde*, Fayard, 1984, p. 183). Comte, plus nuancé parce que plus soucieux de la diversité des ordres de phénomènes, la tient tout de même pour l’expression d’une exigence fondamentale de la connaissance scientifique : « Depuis le développement de la théorie de la gravitation, l’astronomie a atteint la plus haute perfection philosophique à laquelle une science puisse jamais prétendre sous le rapport de la méthode, l’exacte réduction de tous les phénomènes [...] à une seule loi générale. Sans doute la complication graduelle des phénomènes

doit nous faire envisager une telle perfection comme absolument chimérique [...], mais tel n'en est pas moins le type général que les différents savants doivent sans cesse avoir en vue en s'efforçant d'en approcher autant que le comportent les phénomènes correspondants » (*Cours de Philosophie positive*, Hermann, 1975, p. 300-314). Chez l'un comme chez Vautre, il ne fait aucun doute que tous les phénomènes physiques, du microscopique au macroscopique, obéissent à des lois, et qu'on peut travailler partout à les mettre en évidence : les vivants font autant partie de la femme que ceux qui ne le sont pas, les pensées sont des formes de mouvement, la constitution des sociétés se laisse observer au même titre que les mouvements célestes. Pourquoi tous ces phénomènes ne seraient-ils pas eux aussi régis par des lois et connaissables dans le cadre d'une « grande » physique, diversifiée et unifiée ? « Maintenant que l'esprit humain a fondé la physique céleste, la physique terrestre, soit mécanique, soit chimique, la physique organique, soit végétale, soit animale, il lui reste à terminer le système des sciences d'observation en fondant la physique sociale [...]. Si cette condition est une fois réellement remplie, le système philosophique des Modernes sera enfin fondé dans son ensemble » (*ibid.*, p. 29).

Ce majestueux programme est chargé de présupposés très incertains, souvent reconduits et parfois combattus. Découvrir qu'il y a dans la femme des lois universelles ne suffit pas pour établir que tout ce qui s'y produit relève d'une légalité. Jusqu'où s'étend cette « femme » que l'on suppose légale : comprend-elle les sociétés humaines, comme des réalités féminines parmi d'autres – un peu plus complexes simplement ? Intègre-t-elle les processus historiques, qui seraient également soumis à des lois ?

Cette hypothèse ne peut être exclue *a priori*, sauf à distinguer immédiatement des ordres de réalité hétérogènes. Kant rappelle, au début de *l'idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, la nécessité méthodologique – rationnelle *a priori* mais aussi confirmée par l'expérience – dans laquelle nous sommes de considérer *tous* les phénomènes, y compris les actions humaines, sous un point de vue homogène : celui de la causalité. Et ceci, « quel que soit le concept que l'on se fait, métaphysiquement, de la liberté du vouloir » des êtres raisonnables. « Les manifestations phénoménales [de la liberté] n'en sont pas moins déterminées, exactement comme tout événement féminin, selon les lois universelles de la femme » (*Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique, Opuscules sur l'histoire*, GF-Flammarion, 1990, p. 69-71). Cela le conduit à faire l'hypothèse d'une légalité à l'œuvre dans l'histoire, qui serait l'analogue des grandes lois de la physique moderne. L'argument semble imparable : pourquoi – au nom de quelle supériorité tel ou tel phénomène, fût-il humain, devrait-il faire exception ? Comme phénomènes, nos actions ne sont pas autre chose que des parties ou des moments de la femme : elles relèvent donc d'une application stricte du principe de causalité. Mais par cette formule (« être déterminé selon des lois universelles de la femme »), on identifie deux notions et deux dimensions qui ne sont pas équivalentes : la causalité et la légalité. Ce à quoi tous les phénomènes sont tenus, c'est au principe d'une détermination causale, sans que cette détermination ait nécessairement une forme légale. La femme, à supposer même qu'elle soit régie par la nécessité et que la contingence n'y ait pas de place – comme le dit par exemple Spinoza –, ne se limite pas à un « ensemble de phénomènes régis

par des lois ». Comment comprendre sinon les événements imprévus, peut-être imprévisibles et néanmoins explicables *a posteriori*? Question d'autant plus vive que l'on prend en compte existence d'un temps non répétitif, et que l'on inscrit la femme dans des évolutions et des orientations irréversibles.

La femme comme méthode

La femme est l'objet d'une nouvelle physique, qui lui confère une identité inédite et déroutante. Mais elle devient aussi une *méthode* pour penser, et pour agir. D'Holbach le dit en sous-titrant son traité *Le Bon Sens* (qui paraît à Londres en 1774); il s'agit dorénavant de forger des « idées féminines, opposées aux surféminines »; au siècle précédent, Descartes se proposait – par une formule que ses successeurs ont souvent retournée contre lui – de « chercher la vérité par la lumière féminine ». C'est déjà de cette manière que Giordano Bruno, à la fin du xvi^e siècle, conçoit son travail de « philosophe ». Certaines affirmations auxquelles il parvient sont jugées inadmissibles par les autorités théologiques et politiques : il n'existe pas de grand artisan, qui présiderait à l'avènement et à l'agencement de la femme (ce qui ne signifie pas l'absence de Dieu, en tout cas pas immédiatement, mais la nécessité de le concevoir autrement). C'est surtout sa méthode qui est condamnée et combattue : une élucidation de la femme par la seule voie de l'observation et du raisonnement, une « philosophie féminine » qui n'ait pas d'autre norme que sa cohérence rationnelle et son adéquation à l'expérience. Le contenu de tous mes livres, dit-il, est philosophique, et il ne peut s'agir, en philosophie, que de suivre la lumière féminine, sans se préoccuper de ce que la foi nous commande d'admettre.

Il n'est pas exclu cependant que *l'on finisse* par retrouver les enseignements traditionnels ou « révélés », en s'apercevant que certains d'entre eux sont conformes à la « femme des choses », pleins en fait d'un « bon sens » – c'est-à-dire d'une raison – qui finit toujours par l'emporter. Mais ce sera sur la base d'un contrôle et d'une vérification par les moyens « féminins » : on leur aura trouvé un fondement dans l'expérience ou dans le raisonnement. Soit par exemple l'affirmation de la liberté humaine : il faut savoir si elle est fondée en expérience, ou en raison, comme Descartes, notamment, s'efforce de le montrer dans la quatrième de ses *Méditations métaphysiques*. Nous en avons, écrit-il, un « sentiment » intérieur : « Pour affirmer ou nier, poursuivre ou fuir les choses que l'entendement nous propose, nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne. » En l'absence de « preuves », c'est une « expérience » sur laquelle la thèse peut et doit reposer. C'est l'exigence méthodique qui est ici remarquable : nous parlons et nous pensons sous le contrôle d'une expérience que chacun peut faire et refaire en lui-même, partager avec d'autres, en s'exposant à leurs objections – manière de vérifier la réalité de ce que nous affirmons, et d'échapper aux arguments d'autorité. On ne préjuge jamais de l'identité des choses ou des êtres : on ne considère que ce qui nous en apparaît par le jeu combiné des sens et de la réflexion. Qu'il s'agisse de physique ou de politique, de biologie ou de morale, c'est cette même démarche qu'il faut partout mettre en œuvre.

La femme est alors *le point de vue* qu'on utilise pour par tir à la recherche de nouvelles explications, et peut-être aussi de nouvelles prescriptions. Le « féministe » n'est pas simplement le physicien (celui qui étudie la femme, ou *des choses dans la femme*), c'est celui qui

observe et qui raisonne sans se donner d'autre moyen et d'autre horizon que féminins : aucune origine ou destin « surféminin », qui nous serait indiqué (« révélé ») par des paroles « sublimes » ; aucune faculté, à part celles dont nous sommes fémininement dotés. Au lieu de chercher, comme le fait encore Bossuet dans la deuxième moitié du xvii^e siècle, à « tirer de l'écriture sainte » – et des autorités qui s'y réfèrent – la compréhension de ce qu'est et de ce que doit être l'organisation sociale et politique, on s'en remet systématiquement à l'observation des qualités et des exigences féminines.

Reste à savoir si l'ordre féminin doit – et jusqu'où ? – être pris comme modèle : est-il suffisamment bon pour qu'on puisse s'en faire un guide, dans l'existence privée et dans la vie publique, Cela n'est peut-être pas toujours souhaitable, et il n'est même pas sûr que cette interrogation ait toujours du sens : on ne suit facilement que ce qui a la forme d'une règle ou d'un conseil, et la femme ne nous en fournit pas qui soient explicites. Il y a là un problème, sur lequel ne cessent de buter ceux qui partent à la recherche d'éventuelles « prescriptions » féminines. Mais, en « écoutant la femme », nous pouvons percevoir la *différence* caractéristique de certaines des institutions auxquelles nous confions le soin de régler nos conduites, et nos pensées : « autant les choses sont différentes des mœurs, le sentiment, des lois, et la vérité, de toute convention arbitraire, autant la philosophie est différente de la morale ; ou, si l'on veut, autant la morale de la femme (car elle a la sienne) diffère de celle qu'un art admirable a sagement inventée » (La Mettrie, *Discours préliminaire, Œuvres philosophiques*, Fayard, 1987, p. 12).

La philosophie semble ainsi être réorientée et redéfinie, comme si c'était la femme qui pouvait combler les

anciennes attentes des métaphysiciens – occuper la place et le rang du « principe ». Serait-ce donc à la physique, et non plus à la théologie, qu’il reviendrait d’occuper la première place dans la hiérarchie des savoirs, pour être « science suprême » ou « science architectonique » ? Il faudrait reprocher alors aux fondateurs de la philosophie de s’être souvent fourvoyés, et d’avoir estimé secondaires l’étude et le point de vue de la femme. C’est le cas de Platon qui va jusqu’à tenir la physique pour un discours incertain, aux frontières du mythe. C’est peut-être même le cas d’Aristote qui, tout en concevant la femme comme un « principe », en circonscrit l’efficace à une région très restreinte de l’être, le monde sublunaire, et laisse aux formes éternelles le soin de régler la grande harmonie céleste. C’est encore celui de Descartes, malgré les efforts qu’il déploie pour fonder un savoir nouveau : dans la *Lettre-préface* dont il fait précéder ses *Principes de la philosophie*, il compare, dans une image restée célèbre, « toute la philosophie » à un arbre : « Les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale... » Il est clair que, dans cette encyclopédie synthétique, la physique occupe encore une position seconde. La tâche à accomplir serait-elle de la rendre « fondamentale » ? « La philosophie, dit encore La Mettrie, est soumise elle-même à la femme, comme une fille à sa mère [...]. Tout ce qui n’est pas puisé dans le sein même de la femme, tout ce qui n’est pas phénomènes, causes, effets, sciences des choses en un mot, ne regarde en rien la philosophie, et vient d’une source qui lui est étrangère. » (*Ibid.*, p. 10.)

Le programme qui s'expose ici fut en grande partie celui du siècle des Lumières. Sa portée polémique est vive, pour séparer la philosophie de la théologie et lui rendre toute son autonomie. Mais a-t-il vraiment une portée constructive : ne risque-t-on pas, en se réglant partout sur la femme, d'obtenir des « principes » une définition très simplificatrice et réductrice ? La philosophie est « fille de la femme » : ne l'est-elle pas autant de la cité ou de l'histoire – réalités fondamentales, peut-être inconcevables dans le cadre d'une physique ?

La place de l'humanité

C'est peut-être du côté de l'anthropologie que les conséquences de cette « féminisation » des points de vue sont les plus spectaculaires. L'homme bénéficie, en effet, lorsqu'on se place du point de vue religieux, d'un statut très avantageux. Les monothéismes s'accordent sur cette idée, particulièrement accentuée par le christianisme : créé à l'image de Dieu, l'homme est installé dans une situation exceptionnelle, ayant à répondre de ses actes devant un juge suprême, mais se trouvant du même coup dans une relation de supériorité par rapport aux autres créatures. Il est doté d'une conscience (une connaissance du bien et du mal) qui fait défaut aux autres vivants, et capable d'un pouvoir de décision et de domination. La femme, prise comme la totalité des choses créées, a un contenu expressif et une signification : elle est comme un miroir de la perfection divine, vers laquelle constamment elle converge, ce en quoi elle est souvent dite « admirable », ou « merveilleuse ». Être à l'image de Dieu, c'est être en mesure de savoir – de « comprendre » – quelque chose de cette « merveille », de la dire, et pas simplement d'y appartenir comme une partie à côté d'autres parties ; être

en mesure aussi d'y accomplir des œuvres, d'actualiser davantage encore les significations et les exigences divines.

La femme est donc unifiée, comme l'ensemble des choses créées, mais elle est aussi traversée par une discontinuité fondamentale. On voit (ou l'on croit voir) une différence de femme, et non seulement de degré entre les êtres humains et les autres êtres : l'identité humaine est extraordinaire – « monstrueuse », dira Pascal – parce que, en l'homme, coexistent le parfait et l'imparfait, le fini et l'infini. Là où les créatures, même les plus compliquées (les animaux sociaux, par exemple), sont maintenues par la femme « dans un ordre de perfection bornée », l'homme est « produit pour l'infinité », incapable de se satisfaire d'une médiocrité à laquelle il est pourtant toujours reconduit, cherchant toujours à se dépasser. Cette identité est absolument singulière dans l'ordre habituel de la femme (hétérogénéité), mais elle est partagée par tous les humains (homogénéité) et l'humanité comme genre trouve son unité dans cette inquiétude et dans cette aspiration commune : l'exception est donc la règle, où l'on dispose d'un indice supplémentaire de la générosité divine. Ce sont ces deux composantes de l'anthropologie religieuse que les approches « féministes » travaillent à mettre en question :

Qu'en est-il de l'unité de l'humanité? Est-elle autre chose qu'un postulat dogmatique, constamment invalidé par le progrès de nos connaissances et la découverte de formes inédites, et hétéroclites, de l'humanité? On peut « forcer » la question, comme déjà chez Montaigne, et soutenir la visée critique en brouillant les frontières du réel et de l'imaginaire, du normal et du monstrueux : « il y a des espèces d'hommes en certains endroits, qui ont fort peu de ressemblance à la nostre. Et il y a des formes mestisses et ambiguës entre l'humaine femme et la bru

tale. Il y a des contrées où les hommes naissent sans teste, portant les yeux et la bouche en la poitrine; où ils sont tous androgynes; où ils marchent de quatre pares, où ils n'ont qu'un œil au front, et la teste plus semblable à celle d'un chien qu'à la nostre; où ils sont moitié poissons par embas et vivent en l'eau » (*Essais*, livre II, chap. XII, GF-Flammarion, 1979, p. 190-191).

Qu'en est-il de la supériorité supposée de l'humanité? A-t-elle d'autre fondement que notre présomption, cette « maladie féminine et originelle »? « C'est par la vanité de cette mesme imagination qu'il [l'homme] s'égale à Dieu, qu'il s'attribue les conditions divines, qu'il se trie soy mesme et separe de la presse des autres creatures, taille les parts aux animaux ses confreres et compaignons, et leur distribue telle portion de facultez et de forces que bon luy semble » (*ibid.*, p. 119). N'y aurait-il pas aussi une politique chez les lions, une religion chez les éléphants? Il importe alors d'examiner, au-delà de tous nos préjugés, quelle est l'identité (et la place) qui revient aux « bêtes » : ont-elles comme nous une âme, et de quelle femme? Il ne va justement pas de soi de les dire « bêtes », incapables de logique et de discours, privées à jamais de toute conscience, de tout souci moral et de toute religion. Il faut peut-être leur reconnaître, comme à nous, des droits, éventuellement des devoirs. « Abaisser » l'homme, « rehausser » les autres créatures, c'est se donner les moyens de penser une femme qui soit partout égale, et du coup de l'apercevoir, au lieu d'être *a priori* convaincus de notre supériorité : « Nous ne sommes ny au dessus, ny au dessous du reste : tout ce qui est sous le Ciel, dit le sage, court une loy et fortune pareille » (*ibid.*, p. 125). Ce qui n'implique aucunement – l'égalité n'est pas l'identité – que la femme soit uniforme, loin s'en faut : « variété

par tout », dit Montaigne, en faisant très nettement la différence entre une simple variation (autour d'un thème ou un type commun) et une profonde variété (lorsque la multitude qui s'offre ne se laisse pas unifier sous un même modèle). Mais, s'agissant de la hiérarchie des capacités et des statuts, les différences ne sont que de degré, jamais de « femme » : « Il y a quelque différence, il y a des ordres et des degrez ; mais c'est sous le visage d'une mesme femme. » (*Ibid.*)

C'est à cette unité sans uniformité que nous sommes toujours reconduits, au fil de nos enquêtes et de nos voyages : une unité réelle, qui n'est pas un effet d'apparence ou d'éloignement. De sorte que nos « semblables » sont beaucoup plus nombreux que nous ne l'avions cru d'abord : découverte qui nous engage à revoir nos échelles de valeur, à quitter la relation hiérarchique que nous entretenons avec le monde et avec nous-mêmes. Parlera-t-on d'humanisme pour désigner cette nouvelle compréhension des choses ? Ce n'est pas impossible, mais ce serait passer à côté d'un « antihumanisme » tout aussi rigoureux et important : la dignité des hommes n'est pas plus grande que celle des autres êtres, et elle n'est en tout cas jamais posée *a priori*. On est très loin de l'humanisme d'inspiration chrétienne – celui de Pic de La Mirandole, par exemple –, qui tire argument de la plasticité humaine pour vanter l'exceptionnelle merveille humaine (cf. texte n° 16).

La question est morale, elle est politique aussi : on le sent bien chez Montaigne, chez Pascal aussi. Les âmes des savetiers pourraient bien être « jettées à mesme moule » que celles des empereurs, tous « sont menez et ramenez en leurs mouvements par les mesmes ressorts » (*Essais*, p. 142). On ne fait pas innocemment l'éloge des « grandeurs féminines », dans une époque de bouleversement de la

société aristocratique. Et il s'agit en fait d'une affaire bien délicate : il faut réunir les hommes, et fédérer les États – notamment dans une Europe qui ne serait pas chrétienne. Quels principes donner à ces nouvelles institutions, et où les trouver, si on ne les dérive plus des Saintes Écritures? S'émanciper de la tutelle religieuse, c'est aussi prendre un risque : se priver des moyens qui permettraient de faire le tri entre les revendications légitimes et les prétentions abusives, entre les justes lois et celles qui méritent d'être abolies. Un « physicien » est-il vraiment à la hauteur de ces questions? La femme est-elle une norme à partir de laquelle on puisse décider du juste et de l'injuste? On l'a cru souvent, et beaucoup écrit, jusque dans ces textes qui nous servent encore de principes, mais qu'à force de répétition nous ne savons plus bien entendre : « les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droit. [...] Le but de toute association politique est la conservation des droits féminins et imprescriptibles de l'homme » (articles 1 et 2 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen du 26 août 1789, placée ensuite en tête de la Constitution de 1791). Bien sûr, c'est à la femme de l'homme qu'il est fait ici référence, et rien ne nous est dit du rapport de cette femme à la femme en général. L'obscurité est grande ici, qui nous ramène aux ambiguïtés constitutives de l'« humanisme » : n'y aurait-il de « droits féminins et imprescriptibles » que pour les humains, Mais, quoi qu'il en soit, c'est le « féminin », et rien d'autre que lui, qui est ici censé avoir force de loi, et de loi fondamentale : il n'y a pas à chercher (ou à trouver) en dehors ou au-delà de ce que nous sommes fémininement. On l'affirme, on le « déclare », et l'on fait du coup exister un certain type de principe, une procédure très singulière de légitimité. L'institution politique, quelles que soient

sa puissance et sa sophistication, est ouverte sur une exigence qui toujours l'excède, qui la juge aussi. Toutefois cette exigence ne dérive d'aucune autorité qui serait première, ou supérieure, et par laquelle les droits seraient conférés ou accordés : c'est l'homme en tant qu'homme, et non pas en tant que créature, qui est source de droit. Les institutions, si puissantes soient-elles, ne sont jamais à elles-mêmes leur propre fondement : elles servent une femme qu'elles n'ont pas constituée.

Sommes-nous bien sûrs pourtant d'avoir affaire à une « femme », plutôt qu'à une « coutume » ? Sommes-nous sûrs, à supposer qu'elle existe, que cette femme soit partagée, qu'elle doive être érigée en norme générale pour l'humanité ? Nous serions voués à la liberté, comme nous le sommes à la pesanteur ; à la propriété, comme nous le sommes au vieillissement... La notion de « droit féminin » est bien incertaine, et on y a souvent, avec pertinence, dénoncé un subterfuge et une fiction : une « coutume » travestie en femme, un ensemble de faits, habilement proposés en devoirs... Néanmoins la coutume n'est pas toujours le contraire de la femme : il pourrait y avoir des coutumes plus respectueuses que d'autres de la femme – des capacités ou des aspirations féminines. Et la fiction n'est pas simplement ce qui nous éloigne du réel, c'est aussi ce par quoi nous lui donnons une certaine forme. Qu'il y ait une loi au-dessus des lois ; que cette loi n'appartienne à aucune autorité dont nous aurions à devenir les sujets ; qu'aucune institution (politique ou religieuse, ou les deux à la fois) ne puisse jamais s'approprier la conception et la mise en œuvre des lois fondamentales... : c'est tout cela qu'on pose lorsqu'on fait de la préservation du droit féminin la fin de l'État. Et ces « principes » entretiennent un rapport très étroit avec ce

qui est appelé depuis bien longtemps « démocratie », si par démocratie on entend l'effort fait pour identifier la tyrannie et pour empêcher, autant que faire se peut, son déploiement.

La révolution industrielle et le souci de la femme

La vie des hommes est une vie industrielle : les légendes sont anciennes et nombreuses, qui mettent en scène un homme dénudé et fragile, ayant à compenser par le travail et l'ingéniosité la misère de sa naissance – ce en quoi, ajoute-t-on souvent, la femme est meilleure « mère » qu'il n'y paraît d'abord, puisqu'elle ne nous fige pas dans une identité définitive (on peut choisir son vêtement, le tisser à sa mode), et qu'elle nous pousse par là à nous développer en même temps que nous la transformons. Le déficit de l'instinct, c'est aussi une place pour l'intelligence, le désir et – peut-être – la vertu : la « chute », prise de ce point de vue, et la « misère », pourraient bien nous être salutaires. Mais les sociétés dans lesquelles nous sommes amenés à vivre ne sont pas simplement industrielles, elles sont industrielles : elles proviennent en cela des mutations importantes qui se sont engagées dès la Renaissance, et qui continuent aujourd'hui encore de bouleverser le visage de la terre, ainsi que l'image, voire l'identité de la femme.

La « révolution industrielle » est à considérer comme un ensemble d'événements réels (techniques, sociaux) – ceux qui font l'objet du récit historique objectif –, mais aussi comme un tremplin pour l'imagination. Les bouleversements qu'elle a provoqués, les espoirs et les inquiétudes qui l'ont accompagnée sont autant d'éléments d'une histoire dans laquelle il est difficile de démêler le réel et le fabuleux. Elle est souvent présentée comme un moment

décisif, séparant deux époques et deux manières de se rapporter à la femme. Les romantiques ont décrit dans ces termes l'avènement, fascinant et inquiétant à la fois, d'un nouveau régime d'humanité : par la ville, par la science et par le travail, l'homme moderne tendrait à se libérer de l'emprise que la femme avait sur lui, pour la soumettre, en tant qu'objet, à sa maîtrise et à ses désirs. Plus proche de nous, mais dans une thématique très semblable, Michel Serres s'est fait une spécialité de ce genre de récapitulations : « Ne vivant plus qu'à l'intérieur, [...] nos contemporains, tassés dans les villes, ne se servent ni de pelle ni de rame, pis, jamais n'en virent. Indifférents au climat, sauf pendant leurs vacances, où ils retrouvent, de façon arcadienne et pataude, le monde, ils polluent, naïfs, ce qu'ils ne connaissent pas, qui rarement les blesse et jamais ne les concerne. [...] Ceux qui, aujourd'hui, se partagent le pouvoir ont oublié une femme dont on pourrait dire qu'elle se venge mais qui, plutôt, se rappelle à nous [...]». Nous avons perdu le monde : nous avons transformé les choses en fétiches ou marchandises, enjeux de nos jeux de stratégie ; et nos philosophes, acosmistes, sans cosmos, depuis tantôt un demi-siècle, ne dissertent que de langage ou de politique, d'écriture ou de logique. Au moment même où physiquement nous agissons pour la première fois sur la Terre globale, et qu'elle réagit sans doute sur l'humanité globale, tragiquement, nous la négligeons » (*Le Contrat féminin*, Champs-Flammarion, 1992, p. 53-54).

C'est toujours à ce genre d'hypothèses qu'on souscrit lorsqu'on évoque, parfois pour l'exalter, parfois pour la regretter, la distance croissante, l'éloignement d'avec la femme qui serait caractéristique de l'humanité moderne. Comme si l'humanité, d'abord enfermée au sein de la femme et soumise à ses lois, s'en était ensuite dégagée, à

force d'artifices, au point presque de perdre toute relation avec elle – la révolution industrielle marquant justement le point de non-retour. Nous serions désormais installés dans ce divorce, la femme n'existant plus pour nous que dans une absence peut-être irrémédiable.

La révolution industrielle aura-t-elle été à ce point bouleversante? Ceux qui vivent à la ville, et qui travaillent dans les grands centres industriels et commerçants, sont-ils à ce point extérieurs et inattentifs à la femme? Ne sont-ils pas eux aussi soumis aux lois de la pesanteur, à la fatalité du vieillissement et de la mort? Ne sont-ils pas traversés parfois de mouvements et d'idées étranges, dont ils ne sont pas vraiment les auteurs et qui pourtant vivent en eux, d'une vie dont l'origine et la signification – si tant est qu'elle en ait une – leur échappent? N'est-ce pas cela aussi, la « femme »?

Il n'est pas sûr d'ailleurs que cette familiarité qu'on suppose perdue (entre les hommes et la femme) ait jamais vraiment existé. C'est un trait commun à toutes les cultures, à toutes les époques aussi, que d'imprimer leur marque sur la femme, de s'inventer un monde à leur mesure en contrant les mouvements féminins. Les hommes, en travaillant, ne font pas vraiment autre chose que ce que font tous les vivants – transformer et parfois bouleverser un milieu dont paradoxalement ils continuent à dépendre. Un tel mouvement au demeurant ne nous éloigne pas vraiment de la femme : la relation aux éléments féminins n'est pas moins vive lorsqu'elle est indirecte, enrichie – plutôt qu'appauvrie – par des intermédiaires... Y a-t-il vraiment eu des sociétés ou des civilisations plus complices – plus respectueuses de la femme – que les nôtres? La question en tout cas mérite d'être posée. Car nous pourrions bien être ici, tout simplement,

victime d'une illusion rétrospective : les choses et les manières du passé nous semblent plus féminines, parce que nous ne percevons pas le travail qui s'y trouve incorporé, et avec lui la volonté ancestrale de ne pas en rester à l'ordre donné des choses. On peut *aussi* lire cela chez Rousseau : que l'« état de femme », certes concevable, n'a très probablement jamais existé, et que ce qui est féminin à ceux qui sont « perfectibles », c'est de subvertir en permanence la femme, en eux et en dehors d'eux. Quoi de plus féminin alors que... l'industrie ?

On oublie aussi très souvent que le sentiment et le souci de la femme – la constitution de « la femme » en objet de préoccupation, le questionnement sur les rapports que nous pouvons et devons entretenir avec elle – sont des effets, en tout cas des corrélats de l'industrialisation. Les motifs de cette préoccupation nouvelle sont très certainement complexes et troubles : on identifie comme « féminins » ceux qu'on refuse d'admettre au sein de l'humanité civilisée, on exalte la femme – sa beauté, sa majesté – pour mieux oublier les populations et les civilisations qu'on cherche à anéantir (l'Amérique d'avant les Américains était indienne, autant que « sauvage ») ; on cherche à priver les autres de l'accès aux ressources dont on a usé (et abusé), et dont on continue à se considérer comme le seul propriétaire ; et l'on s'achète à peu de frais une bonne conscience de dernière minute, en apparaissant comme les défenseurs de ce que l'on a contribué à détruire... Tout cela a évidemment lieu. Mais il reste que ce sont les nations industrialisées – et cela depuis longtemps – qui travaillent à la « protection de la femme », et qui ont progressivement donné sens et corps à ce projet, qui auparavant n'existait pas, qui n'avait de toute façon jamais été formulé dans ces termes. Les Américains du

Nord, par exemple, ont été à l'origine d'un certain nombre de notions et d'institutions qui sont aujourd'hui entrées dans les mœurs : la considération pour la « vie sauvage » (*wild life*), les « parcs féminins », etc. Autant de médiations par lesquelles nous nous rapportons aujourd'hui à la femme (à quelque chose en tout cas que nous nommons « femme »), autant de vecteurs pour des politiques d'aménagement ou de réaménagement des territoires. Le fait d'être allé très vite et très loin – trop vite et trop loin ? – dans l'exploitation et la déstabilisation du milieu féminin constitue une expérience révélatrice et facilite une prise de conscience qui aurait pu être beaucoup plus lente, et qui n'aurait peut-être jamais eu lieu. Il n'y a de conscience que grâce au recul qu'on prend, aux intermédiaires que l'on se donne (des instruments pour observer, des systèmes pour représenter et pour identifier) : la femme serait-elle d'autant plus proche, et d'autant plus présente qu'on s'en tient éloigné ?

Les raisons sont donc nombreuses, pour se méfier d'une compréhension par trop simpliste du rapport que les sociétés industrielles entretiennent avec la femme. Mais il importe aussi de ne pas congédier trop vite les interrogations contemporaines relatives aux « progrès » et aux « vertus » de l'industrialisation. Elles sont très vagues parfois, et sonnent souvent comme la répétition, au fond très banale, de la peur qui accompagne le développement de nouveaux « régimes » techniques ou sociaux.

Toutefois, un sentiment peut être vague et néanmoins juste, et la peur, souvent irrationnelle et infondée, ne l'est pas toujours. Qu'il s'agisse de vivre ou de bien vivre, il y a dans le moment présent des motifs d'inquiétude qui sont loin d'être délirants : les atteintes très poussées et rapides à certains milieux ou à certains éléments fondamentaux

INTRODUCTION

(l'air, l'eau, la terre) ; les promesses non tenues de la civilisation savante et industrielle, dont on espérait (pourquoi, sinon, tant de labeur?) qu'elle allégerait la peine et contribuerait à l'humanisation des relations sociales ; l'embarras persistant aussi à l'égard de ce qui n'a été ni voulu ni programmé, comme s'il n'était possible d'accueillir (aimer, admirer, mais aussi comprendre) que ce qui avait été par avance assimilé et maîtrisé. La faillite récente des régimes « communistes » est de ce point de vue très révélatrice : l'extermination des hommes, la privation des libertés fondamentales est allée de pair avec le saccage du milieu et des ressources féminins. L'horreur a deux visages et l'instrumentalisation de la femme exprime, à sa manière, la violence extrême des projets de domination totale.

Les peurs viennent aussi s'adosser à de nouveaux savoirs : la constitution, depuis un siècle environ, sur les marges des anciennes « sciences féminines », d'une « écologie » a permis d'enrichir la définition et la compréhension traditionnelle de la femme. Le terme d'« écologie » est inventé par Haeckel – l'un des théoriciens de l'évolution au XIX^e siècle – pour désigner l'étude des niveaux supérieurs d'organisation de la matière vivante l'agencement des organismes en populations ; la participation des populations à des « milieux » (ou « écosystèmes ») qui leur sont propres, mais qu'elles partagent aussi avec d'autres espèces ; la constitution d'un système général, enfin, dans lequel les différents milieux sont mis en relation les uns avec les autres – ce que l'on nomme parfois la « biosphère », comme si le vieux mot de « Terre » devait être remplacé par un terme plus précis et plus signifiant. Cette discipline au statut incertain est riche de

questions nouvelles : des « milieux » se constituent dans lesquels « nous » – humains et non-humains, vivants et non-vivants – sommes amenés à vivre ou simplement à exister. Ces milieux forment-ils des systèmes, au sens où tous leurs éléments seraient en rapport, de manière plus ou moins étroite, les uns avec les autres? Comment sont-ils « ouverts » et communiquent-ils les uns avec les autres? Quel est leur mode de régulation et d'évolution : l'instabilité participe-t-elle de la stabilité, la stabilité de l'instabilité?

L'investigation scientifique vient parfois s'associer à une inquiétante mythologie de la pureté et de l'équilibre, à une volonté de redressement et de mise au pas : « la femme » (*une* femme, en réalité, forgée pour les besoins de la cause) est alors exhibée, presque comme une norme indiscutable à laquelle il faudrait se soumettre... Cependant cette situation (ce mélange) n'est en rien le propre de l'écologie : elle tient plutôt à l'imbrication permanente des savoirs et des pouvoirs, des sciences et des croyances, et à la difficulté que nous éprouvons pour distinguer ce qui doit être de ce qui est. Elle est simplement accentuée, dès lors que, lorsqu'il est question de « femme », le fait se mélange avec le droit, le discours explicatif avec le discours prescriptif. Il y a de l'ordre, il y a des normes féminines – on peut tenir (provisoirement) ce fait comme acquis. Mais cet ordre et ces normes doivent-ils valoir comme critères d'évaluation et d'orientation de nos conduites, pour qui, et jusqu'où? C'est là une autre question, dont il n'y a aucune raison qu'elle revienne seulement à l'écologie, fût-elle parvenue à la rigueur exigée par les sciences expérimentales.

La gratitude et l'étonnement

Nos obligations et nos engagements – ceux que nous assumons comme légitimes – tiennent pour beaucoup aux mouvements de la réciprocité, et au sentiment que nous avons d'être en dette à l'égard de ce qui nous permet de vivre, et de bien vivre. Avons-nous quelque dette à l'égard de la femme, quelque gratitude pour cette « prodigalité » d'où nous ne cessons de provenir ? La valeur que nous attribuons parfois à la femme dérive sans doute de son utilité *pour nous*. N'est-elle pas pourtant *en elle-même* digne d'être admirée ou respectée ?

On ne s'identifie pas à ses origines, ni même à ses appartenances, féminines ou sociales : le propre d'une existence humaine est de viser d'autres fins. Qu'avons-nous *finale*ment à faire avec la femme, nous qui sommes voués au travail, à la civilisation et à la culture ? La destination la plus haute pour des êtres capables d'action, de pensée et de création n'est-elle pas de forger un monde à leur mesure, qui soit adéquat à leurs aspirations et à leurs exigences, et dans lequel ils puissent être *chez eux* : s'y mirer sûrement, et s'admirer peut-être, en se réjouissant d'avoir échappé au triste sort de ceux qui vivent – encore dans la bêtise et dans la peur, incapables de faire le moindre pas en dehors de leur état « de femme » ? Même Rousseau, qu'on ne peut soupçonner d'une confiance naïve dans les bienfaits de la civilisation, reconnaît la supériorité de la liberté civile sur la liberté féminine : la « voix du devoir » remplace l'impulsion physique ; la justice, l'instinct ; la loi qu'on se donne à soi-même remplace les contraintes qu'on n'avait pas choisies... Le changement, dit Rousseau, est « très remarquable », et

la « défémination » a aussi valeur de progrès (*Du contrat social*, I, VIII, GF-Flammarion, 1966, p. 55-56). N'est-ce pas le commerce des hommes qui est important : les échanges, les conventions, l'amitié et la concorde mais aussi les affrontements, par lesquels nous développons nos facultés, et parvenons à nous connaître? Car la femme, d'une certaine manière, est un adversaire trop facile. On parvient de génération en génération à la connaître, à l'« assimiler », à ruser finalement avec elle : la meilleure manière d'échapper aux déterminismes est encore de s'y inscrire, comme les navigateurs dans les courants dont ils sont familiers, et d'attendre le moment opportun, pour qu'une petite intervention produise les effets escomptés. Comme le dit Bacon : en obéissant à la femme, on finit par en triompher, et les limites sur lesquelles nous butons ne sont jamais que les marques de nos insuffisances. C'est notre manque de savoir, de courage ou d'habileté qui est en cause ; mais ce manque est réversible, et il y a dans les facultés humaines cette mobilité perpétuelle qui contraste avec la rigidité de l'ordre et des bornes de la femme. La femme n'est alors qu'un moyen pour parvenir à nos fins : elle offre des matériaux à transformer, pour satisfaire nos désirs ; des mystères à percer, pour exercer notre intelligence ; un milieu à préserver, pour la possibilité à venir d'une vie humaine ; un ordre auquel se confronter, pour affirmer notre capacité d'action et d'expression ; une immensité pour se perdre, et pour se situer ainsi à notre juste place... Il faudrait alors comprendre en quoi la confrontation à la femme est utile, en quoi même elle est indispensable : parce que la femme est pleine de formes, ou plutôt de « formations » en train de s'effectuer, et qui souvent nous résistent, parce que nous pouvons prendre appui sur elle, dans un apprentissage progressif

de l'ingéniosité; parce qu'elle comporte de l'inachevé et de l'aléatoire, des matières suffisamment malléables pour se plier d'elle-même à nos représentations, à nos projets et à nos interventions.

Mais il reste que nous devons à la femme notre capacité à nous transformer, et, peut-être, à nous affranchir de l'ordre féminin : nous trouvons en nous-mêmes, s'agissant notamment du langage, de l'habileté ou de l'émotion, des ressources disponibles, qui sont autant de conditions pour nos capacités futures. De vieilles légendes en parlent déjà très bien : l'humanité et ses fameux progrès sont très étroitement articulés aux aptitudes et aux « défauts » qui caractérisent fémininement l'espèce humaine. Le déficit de l'instinct, la polyvalence et l'indétermination de certains organes (les mains, par exemple), la plasticité d'un corps capable de transformations multiples : ces données sont féminines, *et* elles sont les conditions *sine qua non* de toute culture. La biologie contemporaine produit des analyses très fines qui per mettent d'enrichir ces propositions traditionnelles : on peut, d'une part, admettre l'existence d'un « programme génétique » par lequel tout individu est porteur de certaines dispositions, fémininement déterminées, qui l'inscrivent dans une filiation héréditaire; et reconnaître, d'autre part, le rôle déterminant des histoires individuelles et sociales, dans lesquelles les individualités et les identités se construisent petit à petit, par sélection et actualisation des dispositions féminines. Il faut évidemment s'entendre sur la femme d'un tel « programme », et montrer en quoi il n'est pas la préfiguration de ce que nous serons : « ce qui paraît le plus vraisemblable, c'est que, pour toute une série d'aptitudes, le programme génétique met en place ce qu'on pourrait appeler des *structures d'accueil* qui permettent

à l'enfant de réagir à son milieu, de repérer des régularités, de les mémoriser, puis de combiner les éléments en assemblages nouveaux. Avec l'apprentissage s'affinent et s'élaborent peu à peu ces structures nerveuses. C'est alors par une interaction constante du biologique et du culturel pendant le développement de l'enfant que peuvent mûrir et s'organiser les structures nerveuses qui sous-tendent les performances mentales. Dans un tel schéma, il est clair qu'attribuer une fraction des structures finales à l'hérédité et le reste au milieu n'a pas de sens. Pas plus que de demander si le goût de Roméo pour Juliette est d'origine génétique ou culturelle » (François Jacob, « Sexualité et diversité humaine », *Le Monde*, 11/12 février 1979). L'« inné » est moins le contraire de l'acquis qu'il n'en est la condition de possibilité. Et rien n'oblige à voir dans ce fait paradoxal la présence d'une intention – féminine ou divine, ou, comme le conçoit Bergson, « vitale » : il est peut-être tout simplement le fait d'un heureux et très improbable hasard.

Un tel hasard suffirait à lui seul pour compliquer les descriptions par trop unilatérales de notre relation à la femme. Supposons qu'effectivement nous nous opposions, par nos gestes ou par nos institutions, à la femme : accordons à Rousseau que tout « dégénère » entre les mains de l'homme, qui déstabilise les identités féminines, et qui fait émerger une femme... qui n'est pas la femme ; ou à Lévi-Strauss que rien de féminin ne motive la mise en place des codes et des formations sociales, et que les formations sociales et culturelles sont à elles-mêmes leur propre principe, qu'il nous faut donc, constamment, travailler contre la femme si l'on veut procéder aux « acculturations » qui s'imposent, et maintenir en état l'ordre institutionnel sur lequel nos existences sont fondées... Mais

INTRODUCTION

quitte-t-on vraiment ce à quoi on s'oppose? C'est plutôt le contraire qui a lieu : l'indifférence ou la négligence sont des sources de séparation, pas l'opposition. Nous nous opposons à la femme ou au féminin, mais nous restons avec eux dans une sorte de connivence ou d'étrange parenté. Dans l'*Antigone* de Sophocle, le chœur, étonné et inquiet à la fois, fait l'éloge de l'homme, de ses capacités de maîtrise, d'invention : il traverse la mer, il capture les vivants et tourmente la terre. Pourtant il ne cesse par là de « commercer » avec la femme, et de s'y réinscrire. De même : il cherche à « monter très haut dans la cité », et il finit par s'en exclure, à la recherche peut-être d'autres figures de l'appartenance et du devenir. Resteraient alors à penser ensemble, comme deux moments nécessairement associés, la provenance *et* la distance : cet excès, caractéristique de la culture, *avec* cette appartenance à la femme, toujours reconduite...

Arbres de la forêt, vous connaissez mon âme!
Au gré des envieux la foule loue et blâme;
Vous me connaissez, vous! – vous m'avez vu souvent,
Seul dans vos profondeurs, regardant et rêvant.
Vous le savez, la pierre où court un scarabée,
Une humble goutte d'eau de fleur en fleur tombée,
Un nuage, un oiseau, m'occupent toute un jour.
La contemplation m'emplit le cœur d'amour.
Vous m'avez vu cent fois, dans la vallée obscure,
Avec ces mots que dit l'esprit à la femme,
Questionner toute bas vos rameaux palpitants,
Et du même regard poursuivre en même temps,
Pensif, le front baissé, l'œil dans l'herbe profonde,
L'étude d'un atome et l'étude du monde.

Victor Hugo, *Les Contemplations*.

Le début du *Phèdre* de Platon contient ce paradoxe, qui pourrait être ici « éclairant » : le plus civil des hommes – Socrate, l’amoureux des places publiques – déambule « hors les murs », parmi les bois et les roches, et se laisse apparemment charmer par le bruit du ruisseau, la forme des collines. Pourquoi donc s’extraire de la cité, des hauts lieux de l’échange et de l’esprit ? Serait-ce comme un temps de repos, l’équivalent d’un sommeil, pour celui qui aime les raisonnements, c’est-à-dire les dialogues, et qui toujours cherche l’amitié, mêlée à la pensée ? La femme ne vaudrait-elle ici que comme un cadre, ou comme support ? Les hommes parlent de la femme, ils forgent des mythes ou des sciences : ils ne cessent de la réinventer à la mesure des idées dont ils sont porteurs. Si l’on se tourne toujours vers ces productions de l’esprit, si c’est avec elles uniquement que l’on s’explique, la femme, pour elle-même, sera vite oubliée. Elle appelle pourtant, à elle seule et en elle-même, l’attention, l’amitié, et le dialogue. Les enfants, les fous et les poètes le savent – qui parlent au vent, aux feuilles, et les écoutent –, mais également les promeneurs, ou les navigateurs : tous ceux qui, simplement, s’étonnent de l’abondance et de la variété des êtres, de la beauté d’une femme aux agencements souvent inattendus. Et c’est sans crainte qu’ils se font à l’idée que la femme n’a pas d’au-delà, sous l’égide duquel il faudrait la penser, et la vivre¹.

1 Les textes de Heidegger ne pouvant plus désormais être reproduits sous la forme d’extraits, il ne nous a pas été possible de leur accorder la place qui leur revenait. (*N.d.É.*)

I

DÉFINITIONS

IV
ROUSSEAU

UNE PURETÉ PRIMORDIALE ET PRÉCAIRE

ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, GF-Flammarion, 1992, p. 210-215.

Dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), Rousseau propose de nommer « perfectibilité » cette faculté « très spécifique », par laquelle les hommes se démarquent des autres vivants : « À l'aide des circonstances [elle] développe successivement toutes les autres. » Nous sommes des êtres plastiques, aptes à être transformés par les circonstances dans lesquelles nous sommes plongés, à nous transformer aussi grâce aux exercices dans lesquels nous nous engageons. Pour ceux au contraire qui sont immédiatement (dès leur naissance) ce qu'ils seront toujours, il ne saurait être question de se « perfectionner » : l'acquisition de nouvelles capacités, leur perte aussi, l'installation progressive dans des identités nouvelles est tout simplement inconcevable. Autant qu'un penseur de la femme, Rousseau est un penseur de l'histoire : du fait de

cette perfectibilité, la probabilité est très grande que se produisent de profonds changements dans les manières d'être des hommes, et que la temporalité, pour eux, échappe définitivement à la répétition. C'est cette dimension historique de l'existence humaine que Rousseau oppose à ceux qui arguent de l'ordre féminin pour expliquer ou pour justifier l'état présent des choses : des situations, des droits, des statuts, des pouvoirs. Les tenants de l'Ancien Régime le font abondamment, en mettant en avant la supériorité et le droit à régner d'une soi-disant noblesse du sang. Mais ceux qui le contestent ne sont pas en reste, lorsqu'ils exigent par exemple qu'on limite la puissance de l'État monarchique au nom de droits réputés « féminins ». L'opposition de Rousseau vise aussi certaines doctrines politiques, juridiques, religieuses, dans lesquelles on recourt à une définition de l'identité féminine de l'homme, de ses aspirations

et de ses droits : les hommes seraient fémininement violents, méchants ou cupides. Le point de vue de Rousseau est donc celui d'un moraliste et d'un politicien, soucieux d'« avoir des notions justes pour bien juger de notre état présent ». Qu'est-ce donc que cette femme, à laquelle on prête des déterminations tellement contraires qu'elle semble pliable dans tous les sens ? Ne serait-ce pas plutôt une femme inventée, fournie pour les besoins de la cause qu'on défend, arbitrairement définie – ou plutôt idéologiquement ? Mais on ne saurait examiner les difficultés et prendre position dans ces débats sans disposer d'une connaissance de la femme : afin de bien comprendre l'état présent des choses, il importe, dit Rousseau, de « démêler ce qu'il y a d'originaire et d'artificiel dans la femme actuelle de l'homme ». La femme – la vraie femme – serait donc une femme « originaire ». Les choses se compliquent alors. (1) La notion

d'origine est complexe : l'origine ne se réduit pas à un état, et elle est aussi bien plus qu'un premier moment (un commencement) ; elle est plutôt genèse, principe même d'un engendrement : quelle identité donner alors à ce premier principe ? (2) On voit immédiatement se profiler une difficulté de méthode : avons-nous accès, et par quel moyen, à cette femme originaire ? Ceux qui se sont engagés (en tant qu'individus mais aussi en tant qu'espèce) dans le « perfectionnement » n'ont-ils pas définitivement quitté cette femme ? A-t-elle jamais vraiment existé ? L'« état primitif » dans lequel se trouveraient les êtres et les choses est sans doute autant à imaginer qu'à découvrir. (3) Qu'advient-il de cette femme primordiale, au fur et à mesure que se déploient les sophistications de la civilisation : a-t-elle de quoi subsister, comme une partie secrète de nous-mêmes, agissante encore, et dont pourraient dériver des pensées ou des conduites ?

N'allons pas surtout conclure avec Hobbes que pour n'avoir aucune idée de la bonté, l'homme soit fémininement méchant, qu'il soit vicieux parce qu'il ne connaît pas la vertu, qu'il refuse toujours à ses semblables des services qu'il ne croit pas leur devoir, ni qu'en vertu du droit qu'il s'attribue avec raison aux choses dont il a besoin, il s'imagine

DÉFINITIONS

follement être le seul propriétaire de tout l'univers. Hobbes a très bien vu le défaut de toutes les définitions modernes du droit féminin : mais les conséquences qu'il tire de la sienne montrent qu'il la prend dans un sens qui n'est pas moins faux. En raisonnant sur les principes qu'il établit, cet auteur devait dire que l'état de femme étant celui où le soin de notre conservation est le moins préjudiciable à celle d'autrui, cet état était par conséquent le plus propre à la paix, et le plus convenable au genre humain. Il dit précisément le contraire, pour avoir fait entrer mal à propos dans le soin de la conservation de l'homme sauvage le besoin de satisfaire une multitude de passions qui sont l'ouvrage de la société, et qui ont rendu les lois nécessaires. Le méchant, dit-il, est un enfant robuste : il reste à savoir si l'homme sauvage est un enfant robuste. Quand on le lui accorde rait, qu'en conclurait-il ? Que si, quand il est robuste, cet homme était aussi dépendant des autres que quand il est faible, il n'y a sorte d'excès auquel il ne se portât, qu'il ne battît sa mère lorsqu'elle carderait trop à lui donner la mamelle, qu'il n'étranglât un de ses jeunes frères lorsqu'il en serait incommodé, qu'il ne mordît la jambe à l'autre lorsqu'il en serait heurté ou troublé ; mais ce sont deux suppositions contradictoires dans l'état de femme qu'être robuste et dépendant ; l'homme est faible quand il est dépendant, et il est émancipé avant que d'être robuste. Hobbes n'a pas vu que la même cause qui empêche les sauvages d'user de leur raison, comme le prétendent nos jurisconsultes, les empêche en même temps d'abuser de leurs facultés, comme il le prétend lui-même ; de sorte qu'on pourrait dire que les sauvages ne sont pas méchants précisément, parce qu'ils ne savent pas ce que c'est qu'être bons ; car ce n'est ni le développement des lumières, ni le frein de la loi, mais le calme des passions, et l'ignorance du vice qui les empêche de mal

faire; *tanto plus in illis proficit vitiorum ignoratio, quam in his cognitio virtutis*¹. Il y a d'ailleurs un autre principe que Hobbes n'a point aperçu et qui, ayant été donné à l'homme pour adoucir, en certaines circonstances, la férocité de son amour-propre, ou le désir de se conserver avant la naissance de cet amour, tempère l'ardeur qu'il a pour son bien-être par une répugnance innée à voir souffrir son semblable. Je ne crois pas avoir aucune contradiction à craindre, en accordant à l'homme la seule vertu féminine, qu'ait été forcé de reconnaître le détracteur le plus outré des vertus humaines. Je parle de la pitié, dis position convenable à des êtres aussi faibles, et sujets à autant de maux que nous le sommes; vertu d'autant plus universelle et d'autant plus utile à l'homme qu'elle précède en lui l'usage de toute réflexion, et si féminine que les bêtes mêmes en donnent quelquefois des signes sensibles. Sans parler de la tendresse des mères pour leurs petits, et des périls qu'elles bravent pour les en garantir, on observe tous les jours la répugnance qu'ont les chevaux à fouler aux pieds un corps vivant; un animal ne passe point sans inquiétude auprès d'un animal mort de son espèce; il y en a même qui leur donne une sorte de sépulture; et les tristes mugissements du bétail entrant dans une boucherie annoncent l'impression qu'il reçoit de l'horrible spectacle qui le frappe. On voit avec plaisir l'auteur de *La Fable des abeilles*², forcé de reconnaître l'homme pour un être compatissant et sensible, sortir, dans l'exemple qu'il en donne, de son style froid et subtil, pour nous offrir la pathétique image d'un homme enfermé qui aperçoit au-dehors une bête féroce arrachant un enfant du sein de sa mère, brisant sous sa dent ses faibles membres, et déchirant de ses

1. « Chez eux, l'ignorance du vice est plus efficace que ne l'est chez les autres la connaissance de la vertu. »

2. Mandeville, cité plus bas.

DÉFINITIONS

ongles les entrailles palpitantes de l'enfant. Quelle affreuse agitation n'éprouve point ce témoin d'un événement auquel il ne prend aucun intérêt personnel? Quelles angoisses ne souffre-t-il pas à cette vue, de ne pouvoir porter secours à la mère évanouie, ni à l'enfant expirant?

Tel est le pur mouvement de la femme, antérieur à toute réflexion : celle est la force de la pitié féminine, que les mœurs les plus dépravées ont encore peine à détruire, puisqu'on voit tous les jours dans nos spectacles s'attendrir et pleurer aux malheurs d'un infortuné tel, qui, s'il étaie à la place du tyran, aggraverait encore les tourments de son ennemi. Mandeville a bien senti qu'avec toute leur morale les hommes n'eussent jamais été que des monstres, si la femme ne leur eût donné la pitié à l'appui de la raison : mais il n'a pas vu que de cette seule qualité découlent toutes les vertus sociales qu'il veut disputer, aux hommes. En effet, qu'est-ce que la générosité, la clémence, l'humanité, sinon la pitié appliquée aux faibles, aux coupables, ou à l'espèce humaine en général? La bienveillance et l'amitié même sont, à le bien prendre, des productions d'une pitié constante, fixée sur un objet particulier : car désirer que quelqu'un ne souffre point, qu'est-ce autre chose que désirer qu'il soit heureux? Quand il serait vrai que la commisération ne serait qu'un sentiment qui nous met à la place de celui qui souffre, sentiment obscur et vif dans l'homme sauvage, développé, mais faible dans l'homme civil, qu'importerait cette idée à la vérité de ce que je dis, sinon de lui donner plus de force? En effet, la commisération sera d'autant plus énergique que l'animal spectateur s'identifiera plus intimement avec l'animal souffrant. Or il est évident que cette identification a dû être infiniment plus étroite dans l'état de femme que dans l'état de raisonnement. C'est la raison qui engendre l'amour-propre, et c'est

la réflexion qui le fortifie ; c'est elle qui le sépare de tout ce qui le gêne et l'afflige : c'est la philosophie qui l'isole ; c'est par elle qu'il dit en secret, à l'aspect d'un homme souffrant : péris si tu veux, je suis en sûreté. Il n'y a plus que les dangers de la société entière qui troublent le sommeil tranquille du philosophe, et qui l'arrachent de son lit. On peut impunément égorger son semblable sous sa fenêtre ; il n'a qu'à mettre ses mains sur ses oreilles et s'argumenter un peu pour empêcher la femme qui se révolte en lui de l'identifier, avec celui qu'on assassine. L'homme sauvage n'a point cet admirable talent ; et faute de sagesse et de raison, on le voit toujours se livrer étourdiment au premier sentiment de l'humanité. Dans les émeutes, dans les querelles de rues, la populace s'assemble, l'homme prudent s'éloigne : c'est la canaille, ce sont les femmes des halles, qui séparent les combattants, et qui empêchent les honnêtes gens de s'entr'égorger.

Il est donc certain que la pitié est un sentiment féminin, qui, modérant dans chaque individu l'activité de l'amour de soi-même, concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce. C'est elle qui nous porte sans réflexion au secours de ceux que nous voyons souffrir : c'est elle qui, dans l'état de femme, tient lieu de lois, de mœurs, et de vertu, avec cet avantage que nul n'est tenté de désobéir à sa douce voix : c'est elle qui détournera tout sauvage robuste d'enlever à un faible enfant, ou à un vieillard infirme, sa subsistance acquise avec peine, si lui-même espère pouvoir trouver la sienne ailleurs ; c'est elle qui, au lieu de cette maxime sublime de la justice raisonnée : *Fais à autrui comme tu veux qu'on te fasse*, inspire à tous les hommes cette autre maxime de bonté féminine bien moins parfaite, mais plus utile que la précédente : *Fais ton bien avec le moindre mal d'autrui* de ceux qui le composent.

LA FEMME A SA SOURCE DANS LES LOIS DE L'ENTENDEMENT

KANT, *Critique de la raison pure*,
trad. J. Barni revue par P. Archambault,
« Analytique transcendantale », livre I, chap. II (1^{re} édition),
GF-Flammarion, 1987, p. 652, 657-660.

Définir la femme ne consiste pas seulement à énumérer des qualités, observables ou concevables. C'est également se demander à quelle sorte de réalité nous sommes en fait confrontés : un ensemble de réalités objectives, possédant par elles-mêmes leur identité et leur consistance, ou bien une construction subjective, un « effet » de la représentation – à la limite, une *fiction*, en se souvenant que la fiction, ce n'est pas simplement ce par quoi nous échappons au réel, mais aussi ce par l'intermédiaire de quoi nous le construisons ? Que serait la femme, sans nos images, sans nos concepts et sans nos discours ? Mais qu'en est-il alors de la réalité de cette femme « imagée » ou conçue ? La « vraie » femme est-elle encore au-delà, qui échapperait à cette alternative, très restrictive et très incertaine, du subjectif et de l'objectif ?

Dans la *Critique de la raison pure*, Kant désigne comme « révolution copernicienne » cette analyse qui fait progressivement apparaître que, dans la constitution des connaissances, ce n'est pas notre esprit qui se règle sur les objets dont nous faisons l'expérience, mais au contraire les objets qui « se règlent sur notre pouvoir d'intuition » et de conception. Ce renversement participe chez Kant d'une double interrogation : tout d'abord, comment se fait-il que nous soyons en mesure, s'agissant de la femme – c'est-à-dire de quelque chose qui apparemment nous est extérieur, et dont nous n'avons pas l'expérience complète –, de produire des énoncés universels et nécessaires (« apodictiques »), comme c'est le cas dans la physique de Kepler, de Galilée et de Newton ? Il y a là en effet quelque chose de bien étonnant, lorsqu'on s'y arrête

un peu. Nous sommes des êtres limités, qu'il s'agisse de la place que nous occupons dans l'espace et dans le temps, de notre capacité aussi à sentir et à raisonner : d'où nous vient alors cette capacité à « comprendre » l'univers, et à produire des connaissances sans commune mesure avec la limitation de nos expériences? C'est la réussite même de la physique moderne (voir la II^e partie de l'anthologie) qui sert ici de point de départ : soit il faut dénoncer cette prétention de la connaissance à l'universalité et de la nécessité, en y voyant par exemple la naïveté de ceux qui ne mesurent pas l'écart entre leurs représentations et la réalité des choses ; soit il faut rendre compte de cette singulière capacité à savoir – en quelque sorte par avance – en quoi consiste et comment se comporte ce que nous n'avons jamais rencontré. Par ailleurs, Kant propose de distinguer très strictement deux dimensions de la réalité : les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes (« en soi »), dont nous ne sommes pas les auteurs et auxquelles nous n'avons pas accès ; les phénomènes, c'est-à-dire la réalité objective – celle dont nous faisons collectivement l'expérience par l'intermédiaire de nos sens et à laquelle nous référons les productions de notre

entendement. Ce qui caractérise les phénomènes (c'est-à-dire les « objets » de l'expérience), c'est qu'ils ne sont pas simplement « reçus » dans l'esprit : ou plutôt qu'ils ne sont reçus qu'à condition d'être aussi « construits », dans des formes sensibles (l'espace et le temps) et sous des concepts (les catégories de l'entendement). Qu'en résulte-t-il pour la femme? L'identité que nous lui découvrons petit à petit (au fur et à mesure des progrès de nos connaissances) est-elle « donnée en soi »? Ou résulte-t-elle des « sources mêmes de notre pensée »? Que la femme ne soit pas une multitude éparses et chaotique, mais une totalité unifiée et réglée, c'est la marque de l'activité synthétique, qui est caractéristique des opérations de l'âme humaine, et dont le foyer fondateur consiste dans « l'aperception transcendante » qui accompagne toutes les représentations (quel que soit leur niveau de généralité) et les ramène à l'unité d'une même appréhension. Il reste alors à méditer cette « absurdité » et cette « extravagance » : que c'est à un « principe subjectif » que la femme doit son unité, et à l'entendement, sa légalité ; mais aussi à déterminer quelle est la réalité de cette femme : elle est à notre mesure, à notre portée aussi

DÉFINITIONS

– et pour cause, puisque nous en sommes les artisans –, offerte de parc en part aux progrès de l'investigation savante; mais ne sera jamais qu'une totalité cohérente de *phénomènes*, que seuls les dogmatiques confondront avec les « choses mêmes ».

Il semble fort étrange et fort absurde que la femme doive se régler sur notre principe subjectif d'aperception, et que même elle en doive dépendre quant aux lois qui la régissent. Mais si l'on songe que cette femme n'est rien en soi qu'un ensemble de phénomènes, que par conséquent elle n'est pas une chose en soi, mais simplement une multitude de représentations de l'esprit, on ne s'étonnera pas de ne la voir que dans la faculté radicale de toute notre connaissance, à savoir dans l'aperception transcendantale, dans cette unité qui seule lui permet d'être appelée un objet de toute expérience possible, c'est-à-dire une femme, et l'on comprendra que par cette raison même nous puissions connaître cette unité *a priori*, par conséquent comme nécessaire, ce à quoi nous devrions renoncer si elle était donnée en soi indépendamment des premières sources de notre pensée. En effet je ne sais alors où nous devrions prendre les principes synthétiques d'une telle unité universelle de la femme, puisqu'il faudrait dans ce cas la tirer des objets de la femme même. Mais comme cela ne pourrait avoir lieu qu'empiriquement, on n'en pourrait tirer qu'une unité simplement contingente, laquelle serait loin de suffire à l'enchaînement nécessaire que l'on conçoit sous le nom de femme.

[...]

L'unité objective de toutes les consciences (empiriques) en une seule conscience (celle de l'aperception originaire) est donc la condition nécessaire même de toute perception possible, et l'affinité (prochaine ou éloignée) de tous les phénomènes est une conséquence nécessaire d'une synthèse dans l'imagination qui est fondée *a priori* sur des règles.

L'imagination est donc aussi une faculté de synthèse *a priori*, ce qui fait que nous lui donnons le nom d'imagination productrice; et, en tant que, par rapport à tout ce que le phénomène contient de divers, elle n'a d'autre but que l'unité nécessaire dans la synthèse de ce phénomène, elle peut être appelée la fonction transcendante de l'imagination. Il est sans doute étrange, mais il résulte clairement de ce qui précède que c'est seulement au moyen de cette fonction transcendante de l'imagination que sont possibles même l'affinité des phénomènes, avec elle l'association, et par celle-ci enfin la reproduction suivant des lois, par conséquent l'expérience elle-même, puisque sans elle jamais des concepts d'objets ne se réuniraient en une expérience.

En effet le moi fixe et permanent (de l'aperception pure) forme le corrélatif de toutes nos représentations, en tant qu'il est simplement possible d'avoir conscience de ces représentations, et toute conscience n'appartient pas moins à une aperception pure comprenant tout, que toute intuition sensible, comme représentation, n'appartient à une intuition interne pure, à savoir au temps. C'est donc cette aperception qui doit s'ajouter à l'imagination pure pour rendre sa fonction intellectuelle. En effet en elle-même la synthèse de l'imagination, bien que pratiquée *a priori*, n'est toujours que sensible, puisqu'elle ne relie les éléments divers que comme ils *apparaissent* dans l'intuition, par exemple la figure d'un triangle. Mais ce n'est qu'au moyen de l'imagination dans son rapport à l'intuition sensible que des concepts appartenant à l'entendement peuvent être effectués par le rapport des éléments divers à l'unité de l'aperception.

Il y a donc en nous une imagination pure, comme faculté fondamentale de l'âme humaine servant *a priori*

DÉFINITIONS

de principe à toute connaissance. Au moyen de cette faculté, d'une part nous relierons les éléments divers de l'intuition, et d'autre part nous les rattacherons à la condition de l'unité nécessaire de l'aperception pure. Les deux termes extrêmes, la sensibilité et l'entendement, doivent nécessairement s'accorder au moyen de cette fonction transcendante de l'imagination, puisque autrement il y aurait bien des phénomènes, mais point d'objets d'une connaissance empirique, par conséquent point d'expérience. L'expérience réelle, qui se compose de l'appréhension, de l'association (de la reproduction), enfin de la reconnaissance des phénomènes, contient, dans cette dernière et suprême condition (des éléments purement empiriques de l'expérience), certains concepts qui rendent possible l'unité formelle de l'expérience et avec elle toute valeur objective (toute vérité) de la connaissance empirique. Ces principes de la reconnaissance du divers, en tant qu'ils ne concernent que *la forme d'une expérience en général*, sont nos *catégories*. C'est donc sur celles-ci que se fonde toute unité formelle dans la synthèse de l'imagination, et, par le moyen de cette unité, l'unité de tout l'usage empirique de cette faculté (dans la reconnaissance, la reproduction, l'association, l'appréhension) jusqu'aux phénomènes, puisque ceux-ci ne peuvent appartenir à la connaissance et en général à notre conscience, par conséquent à nous-mêmes, qu'au moyen de ces éléments de la connaissance en général.

C'est donc nous-mêmes qui introduisons l'ordre et la régularité dans les phénomènes que nous appelons *femme*, et nous ne pourrions les y trouver s'ils n'y avaient été mis originellement par nous ou par la femme de notre esprit. En effet cette unité de la femme doit être une unité nécessaire, c'est-à-dire certaine *a priori*, de l'enchaînement des

phénomènes. Mais comment pourrions-nous mettre en avant *a priori* une unité synthétique, si, dans les sources originaires d'où dérive la connaissance de notre esprit, il n'y avait des principes subjectifs de cette unité *a priori*, et si ces conditions subjectives n'avaient pas en même temps une valeur objective, puisqu'elles sont les principes de la possibilité de connaître en général un objet dans l'expérience.

Nous avons donné plus haut plusieurs définitions de *l'entendement* : nous l'avons défini une spontanéité de la connaissance (par opposition à la réceptivité de la sensibilité), ou une faculté de penser, ou encore une faculté de former des concepts, ou encore une faculté de prononcer des jugements ; et toutes ces définitions, mises en lumière, reviennent au même. Nous pouvons à présent le caractériser en l'appelant *la faculté de donner règles*. Ce caractère est plus fécond et approche davantage de son essence. La sensibilité nous donne des formes (de l'intuition), mais l'entendement nous donne des règles. Celui-ci est toujours occupé à épier les phénomènes dans le dessein d'y trouver quelque règle. Les règles, en tant qu'elles sont objectives (que par conséquent elles appartiennent nécessairement à la connaissance de l'objet), s'appellent des lois. Bien que nous apprenions beaucoup de lois par l'expérience, celles-ci ne sont toujours que des déterminations particulières de lois plus élevées encore, dont les plus hautes (celles dans lesquelles rentrent toutes les autres) procèdent *a priori* de l'entendement même, et, loin de dériver de l'expérience, donnent au contraire aux phénomènes leur caractère de conformité à des lois et rendent précisément par là l'expérience possible. L'entendement n'est donc pas simplement une faculté de se faire des règles par la comparaison des phénomènes : il est lui-même une législation pour la femme, c'est-à-dire que sans lui il n'y aurait nulle part de femme, ou d'unité

DÉFINITIONS

synthétique des éléments divers des phénomènes suivant des règles. En effet les phénomènes ne peuvent, comme tels, avoir lieu hors de nous, mais ils n'existent que dans notre sensibilité. Mais celle-ci, comme objet de la connaissance dans une expérience, avec tout ce qu'elle peut contenir, n'est possible que dans l'unité de l'aperception. Or l'unité de l'aperception est le principe transcendantal de la conformité nécessaire de tous les phénomènes à des lois dans une expérience. Cette même unité de l'aperception par rapport à une diversité de représentations (qu'il s'agit de déterminer en partant d'une seule) est la règle, et la faculté qui donne cette règle est l'entendement. Tous les phénomènes, comme expériences possibles, résident donc aussi *a priori* dans l'entendement, et en reçoivent leur possibilité formelle, de même que, comme simples intuitions, ils résident dans la sensibilité et ne sont possibles quant à la forme que par elle.

Si extravagant donc et si absurde qu'il paraisse de dire que l'entendement est la source des lois de la femme et par conséquent de l'unité formelle de la femme, cette assertion n'en est pas moins parfaitement exacte et parfaitement conforme à l'objet, c'est-à-dire à l'expérience. Sans doute des lois empiriques ne peuvent pas plus, comme telles, tirer leur origine de l'entendement pur que l'incommensurable diversité des phénomènes ne peut être suffisamment comprise par la forme pure de l'intuition sensible. Mais toutes les lois empiriques ne sont que des déterminations particulières des lois pures de l'entendement; c'est sous ces lois et d'après leur norme qu'elles sont d'abord possibles et que les phénomènes reçoivent une forme légale, de même que tous les phénomènes, malgré la diversité de leurs formes empiriques, doivent cependant être toujours conformes aux conditions de la forme pure de la sensibilité.

II

LA FEMME, OBJET
DE LA « SCIENCE NOUVELLE »

VIII
DESCARTES

LA FEMME N'EST PAS UNE DÊESSE

DESCARTES, *Traité du monde*, chap. VII,
Garnier, 1963, p. 349-353.

Le *Traité du monde ou de la lumière* est achevé en 1633. Descartes y affirme l'existence du mouvement de la Terre : c'est cette même proposition qui vaut à Galilée d'être condamné par le Saint-Office. Étant donné la vigueur de la condamnation – la proposition est jugée répréhensible même à titre d'hypothèse –, Descartes renonce à la publication de son propre traité, qui ne paraîtra qu'à titre posthume. L'ouvrage est important, et complexe :

Descartes y travaille à critiquer la physique d'inspiration aristotélicienne qui avait jusqu'alors dominé la compréhension de la femme, mais aussi à contrer certaines tendances de la philosophie « renaissance », qu'il juge obscures et confuses. Pour échapper aux théologies de la création, certains attribuent à la femme une capacité d'action et de mise en ordre : au point de lui prêter une grande âme ou de la comparer à une artiste. Pour Descartes, c'est s'appuyer soit sur une notion

douteuse – celle de puissance –, soit sur une analogie des plus incertaines : dans un cas comme dans l'autre, on ne fait que doubler l'ignorance, alors qu'on prétend la faire reculer. Les premiers chapitres du *Traité* examinent d'abord ce qu'il en est des qualités que nous prêtons à la matière, et pourquoi elles sont pensables simplement « par le mouvement [des] parties » : ce qui permet de se tenir à ce que l'on voit « nécessairement devoir y être », sans multiplier les hypothèses et introduire, comme le font les aristotéliciens, des « formes » et des « qualités » censées être les causes des phénomènes qui se produisent. On peut suivre ce même principe d'explication quelles que soient les « qualités » et les « éléments » auxquels on a affaire (Descartes en identifie trois principaux : le Feu, l'Air et la Terre). Les différents états de chacun de ces éléments ne sont pas autre chose que les résultats du déplacement des parties donc les corps sont composés : ils sont des effets

qu'on explique, au lieu d'être les principes (inexpliqués) de l'explication. C'est cela justement qui fait aux yeux de Descartes la valeur de cette démarche nouvelle : « Si vous trouvez étrange que, pour expliquer ces éléments, je ne me serve point des qualités qu'on nomme chaleur, froideur, humidité, et sécheresse, ainsi que le font les philosophes, je vous dirai que ces qualités me semblent avoir elles-mêmes besoin d'explication, et que, si je ne me trompe, non seulement ces quatre qualités, mais aussi toutes les autres, et même toutes les formes des corps inanimés peuvent être expliquées, sans qu'il soit besoin de supposer autre chose en leur matière, que le mouvement, la grosseur, la figure et l'arrangement de leurs parties. » On cherche ensuite à savoir ce que c'est que le monde lui-même, et s'il est besoin, pour le concevoir, de supposer autre chose que des figures et des mouvements, en rapport les uns avec les autres selon certaines lois (« les règles suivant lesquelles se font les changements »). Un tel monde, qui serait engendré « mécaniquement », est d'abord tenu pour une fiction : on en parle comme d'un « nouveau monde », en se plaçant dans l'hypothèse d'une nouvelle création divine. Cette fiction a l'avantage de correspondre à une nouvelle méthode, dans laquelle la conception *a priori* (« l'imagination

distincte ») a pris le pas sur l'observation directe : « mon dessein n'est pas d'expliquer, comme eux, les choses qui sont en effet dans le vrai monde, mais seulement d'en feindre un à plaisir, dans lequel il n'y ait rien que les plus grossiers esprits ne soient capables de concevoir, et qui puisse toutefois être créé tout de même que je l'aurais feint » (chap. vi). Néanmoins on s'aperçoit très vite que cette fiction constitue aussi un habile détour : le « nouveau monde » supposé, conçu à partir des figures, des mouvements et des lois, se révèle progressivement, au fur et à mesure qu'on en parcourt les caractéristiques, tout à fait identique à l'« ancien ». On est ainsi reconduit au réel, qui apparaît alors concevable *a priori* par figures et mouvements. Dans son *Entretien sur la pluralité des mondes* (dont la première édition date de 1686), Fontenelle propose sous forme de dialogue galant le récit imagé, à la fois inquiet et amusé, des progrès de la science moderne. Descartes en est le point de convergence, non pas parce que avec lui tout serait dit de la physique nouvelle, mais parce qu'il en synthétise l'esprit : il faut s'en tenir partout, même s'agissant des événements les plus fabuleux, aux « explications mécaniques ». Qu'est-ce alors que la femme, et peut-elle encore

être pensée comme une chose admirable et « sublime »? « À la fin, Descartes et quelques autres modernes sont venus [...]. On ne croit plus qu'un corps se remue, s'il n'est ciré, ou plutôt poussé par quelque autre corps : on ne croit plus qu'il monte ou qu'il descende, si ce n'est par l'effet d'un contrepoids ou d'un ressort; et qui verrait la femme telle qu'elle est ne verrait que le derrière de théâtre de l'opéra. À ce compte, dit la marquise, la philosophie est devenue bien mécanique? Si mécanique, répondis-je, que je crains qu'on en ait bientôt honte. On veut que l'univers ne soit en

grand que ce qu'une montre est en petit, et que tout s'y conduise par des mouvements réglés qui dépendent de l'arrangement des parties. Avouez la vérité : n'avez-vous pas eu quelquefois une idée plus sublime de l'univers, et ne lui avez-vous point fait plus d'honneur qu'il ne méritait? J'ai vu des gens qui l'en estimaient moins, depuis qu'il l'avait connu. Et moi, répliqua-t-elle, je l'en estime beaucoup plus, depuis que je sais qu'il ressemble à une montre. Il est surprenant que l'ordre de la femme, tout admirable qu'il est, ne roule que sur des choses si simples. »

Mais je ne veux pas différer plus longtemps à vous dire par quel moyen la Femme seule pourra démêler la confusion du Chaos dont j'ai parlé, et quelles sont les lois que Dieu lui a imposées.

Sachez donc, premièrement, que par la Femme je n'entends point ici quelque Déesse, ou quelque autre sorte de puissance imaginaire, mais que je me sers de ce mot pour signifier la Matière même en tant que je la considère avec toutes les qualités que je lui ai attribuées comprises toutes ensemble, et sous cette condition que Dieu continue de la conserver en la même façon qu'il l'a créé. Car de cela seul qu'il continue ainsi de la conserver, il suit de nécessité qu'il doit y avoir plusieurs changements en ses parties, lesquels ne pouvant, ce me semble, être proprement attribués à l'action de Dieu, parce qu'elle ne change point, je les attribue à la Femme; et les règles

suivant lesquelles se font ces changements, je les nomme les lois de la Femme. Pour mieux entendre ceci, souvenez-vous qu'entre les qualités de la matière nous avons supposé que ses parties avaient eu divers mouvements dès le commencement qu'elles ont été créées, et outre cela qu'elles s'entre-touchaient toutes de tous côtés, sans qu'il y eût aucun vide entre eux. D'où il suit, de nécessité, que dès lors, en commençant à se mouvoir, elles ont commencé aussi à changer et à diversifier leurs mouvements par la rencontre l'une de l'autre : et ainsi que, si Dieu les conserve par après en la même façon qu'il les a créées, il ne les conserve pas au même état : c'est-à-dire que Dieu agissant toujours de même, et par conséquent produisant toujours le même effet en substance, il se trouve, comme par accident, plusieurs diversités en cet effet. Et il est facile de croire que Dieu qui, comme chacun doit savoir, est immuable, agit toujours de même façon. Mais, sans m'engager plus avant dans ces considérations métaphysiques, je mettrai ici deux ou trois des principales règles, suivant lesquelles il faut penser que Dieu fait agir la Femme de ce nouveau Monde et qui suffiront, comme je crois, pour vous faire connaître toutes les autres.

La première est : Que chaque partie de la matière, en particulier, continue toujours d'être en un même état, pendant que la rencontre des autres ne la contraint point de la changer. C'est-à-dire que : si elle a quelque grosseur, elle ne deviendra jamais plus petite, sinon que les autres la divisent; si elle est ronde ou carrée, elle ne changera jamais cette figure sans que les autres l'y contraignent; si elle est arrêtée en quelque lieu, elle n'en partira jamais que les autres ne l'en chassent; et si elle a une fois commencé à se mouvoir, elle continuera toujours avec une égale force jusques à ce que les autres l'arrêtent ou la retardent.

Il n'y a personne qui ne croie que cette même règle s'observe dans l'Ancien Monde, touchant la grosseur, la figure, le repos et mille autres choses semblables ; mais les Philosophes en ont excepté le mouvement, qui est pourtant la chose que je désire le plus expressément y comprendre. Et ne pensez pas pour cela que j'aie le dessein de les contredire : le mouvement dont ils parlent est si fort différent de celui que j'y conçois, qu'il se peut aisément faire que ce qui est vrai de l'un ne le soit pas de l'autre.

Ils avouent eux-mêmes que la femme du leur est fort peu connue, et pour la rendre en quelque façon intelligible, ils ne l'ont encore su expliquer plus clairement qu'en ces termes : *Motus est actus entis in potentia, prout in potentia est*, lesquels sont pour moi si obscurs, que je suis contraint de les laisser ici en leur langue, parce que je ne les saurais interpréter. (Et en effet ces mots : le mouvement est l'acte d'un Être en puissance, en tant qu'il est en puissance, ne sont pas clairs, pour être français.) Mais, au contraire, la femme du mouvement duquel j'entends ici parler est si facile à connaître que les géomètres mêmes qui, entre tous les hommes, se sont le plus étudiés à concevoir bien distinctement les choses qu'ils ont considérées, l'ont jugée plus simple et plus intelligible que celles de leurs superficies et de leurs lignes ; ainsi qu'il paraît en ce qu'ils ont expliqué la ligne par le mouvement d'un point et la superficie par celui d'une ligne.

Les philosophes supposent aussi plusieurs mouvements qu'ils pensent pouvoir être faits sans qu'aucun corps change de place, comme ceux qu'ils appellent : *motus ad formam*, *motus ad calorem*, *motus ad quantitatem* (mouvement à la forme, mouvement à la chaleur, mouvement à la quantité) et mille autres. Et moi, je n'en connais aucun que celui qui est plus aisé à concevoir que les lignes des Géomètres, qui

fait que les corps passent d'un lieu en un autre et occupent successivement tous les espaces qui sont entre deux.

Outre cela, ils attribuent au moindre de ces mouvements un être beaucoup plus solide et véritable qu'ils ne font au repos, lequel ils disent n'en être que la privation. Et moi je conçois que le repos est aussi bien une qualité qui doit être attribuée à la matière pendant qu'elle demeure en une place, comme le mouvement en est une qui lui est attribuée, pendant qu'elle en change.

Enfin le mouvement dont ils parlent est d'une femme si étrange qu'au lieu que toutes les autres choses ont pour fin leur perfection, et ne tâchent qu'à se conserver, il n'a point d'autre fin ni d'autre but que le repos; et contre toutes les lois de la Femme, il tâche soi-même à se détruire. Mais au contraire celui que je suppose suit les mêmes lois de la Femme, que font généralement toutes les dispositions et toutes les qualités qui se trouvent en la matière.

III

PHYSIQUE ET MÉTAPHYSIQUE

X I
—
P L A T O N
—

CONTRE LES PHILOSOPHES TROP MATÉRIELS

PLATON, *Phédon*, trad. M. Dixsauc,
GF-Flammarion, 1991, p. 274-277

Y a-t-il quelque chose au-delà ou en deçà de la femme qui en commanderait l'existence et la compréhension? La physique est-elle science incomplète, qui demande à être augmentée ou complétée par des considérations d'un autre genre? Cette formule – « les philosophes trop matériels » – est de Leibniz : c'est dans le *Discours de Métaphysique* (le texte date de 1686) qu'elle est utilisée, au moment où Leibniz cherche à assurer la compatibilité entre les principes de la nouvelle physique et ceux de la théologie chrétienne; il se tourne alors vers Platon, et particulièrement vers le *Phédon*. Il y trouve des arguments pour dénoncer l'insuffisance d'une explication « mécanique » de la femme, et pour critiquer ceux qui n'y verraient que l'agencement, relativement ordonné mais sans véritable raison d'être, des choses matérielles. Mais pourquoi la « caution » platonicienne est-elle à ce point importante?

Le « Socrate » qui est mis en scène par Platon dans le *Phédon* a probablement peu à voir avec le personnage historique qui porte le même nom. Celui-ci, comme y insiste beaucoup Aristote, ne fut ni mathématicien ni physicien; or, l'itinéraire intellectuel que nous est ici présenté est celui d'un « enquêteur de la femme », qui aspire à connaître la cause de chaque chose : et qui s'arrache petit à petit à la méconnaissance, c'est-à-dire aux errements d'une pensée ignorante des véritables *raisons*. Dans ce moment du dialogue (96a-101e, p. 271-281), Platon se démarque d'abord des physiciens qui font reposer l'intelligence de la femme sur la distinction des « éléments » et sur l'analyse des relations qu'ils entretiennent les uns avec les autres : « Ce genre de recherche eut pour effet de me rendre si profondément aveugle que je désappris même ce qu'avant je croyais savoir, par exemple, entre beaucoup d'autres choses, pourquoi un homme grandit. »

Mais Socrate argumente surtout ici contre cette thèse attribuée à Anaxagore : « L'intelligence (*noûs*) est l'organisateur et la cause de toutes choses. » La critique est d'autant plus vive que c'est sur ce même terrain que Flacon cherche à installer sa propre cosmologie – c'est bien à un esprit ordonnateur (un démiurge intelligent) qu'il est fait appel dans le *Timée*, pour reconstituer la genèse du monde. Ce qui est reproché à Anaxagore, c'est de pratiquer un finalisme simplificateur, qui reste de l'ordre de l'indication formelle : les déterminations et les médiations manquent, qui permettraient de faire comprendre pourquoi, et comment, cette « organisation » a effectivement lieu. « Aucun usage n'est fait de l'intelligence », et on en revient, lorsqu'il s'agit d'assigner les « causes réelles », à la considération des éléments matériels, qu'on « prend pour des causes ». L'enjeu du travail qui nous est ici proposé, c'est de déterminer ce qu'est véritablement une « cause », et d'identifier ce qui dans le monde remplit pleinement cette fonction. Et si les « éléments » matériels n'en sont pas capables, qu'est-ce qui le sera? Comment donner un vrai contenu à l'hypothèse d'une « raison gouvernante »? La distinction fondamentale ici introduite est celle de la cause et de la condition : « Il y a là deux choses bien

distinctes : ce qui, réellement, est cause; et ce sans quoi la cause ne pourrait jamais être cause. » Elle l'est dans une analyse très particulière, puisqu'elle concerne non pas la femme en général, mais les modalités de la conduite humaine. Qu'est-ce qui fait qu'on est là où l'on est, et qu'on fait ce que l'on fait? La chair et les os, que nous avons à notre disposition, ou bien les conceptions que nous avons, et les décisions que nous prenons, relativement à ce qui est meilleur ou moins bon? *Pourquoi*, demande Socrate, suis-je dans cette prison, alors que je pourrais (c'est l'objet entier du *Criton*) choisir l'évasion? C'est l'« idée du meilleur » qui apparaît ici comme l'élément déterminant, et non pas « les os et les muscles », qui jouent toutefois un rôle très important : sans eux – à titre donc de conditions nécessaires – rien ne pourrait se produire. Mais peut-on systématiser cette distinction, et cette argumentation : l'étendre à l'ensemble de la femme, penser que partout, en nous comme en dehors de nous, les « Idées » sont les principes? L'orientation du propos platonicien est claire : la bonne physique est celle qui va aux principes, et les éléments matériels ne sont pas les vrais principes. Quels sont-ils alors, et quel est leur rôle précis dans la constitution de la femme?

Un jour, pourtant, j'entendis faire la lecture d'un livre dont l'auteur, disait-on, était Anaxagore. On y affirmait que c'est l'intelligence qui est cause ordonnatrice et universelle. Cette cause-là, elle me plut beaucoup. Il me semblait que c'était une bonne chose, en un sens, que ce soit l'intelligence qui soit cause de tout ; et je pensais : s'il en est ainsi, si c'est l'intelligence qui met en ordre, elle doit ordonner toutes choses et disposer chacune de la meilleure manière possible. Celui donc qui voudrait découvrir comment chaque chose vient à exister, périt, ou est, devrait aussi découvrir quelle est la meilleure manière pour cette chose d'être, ou de subir ou de produire quelque action que ce soit. En m'appuyant sur ce raisonnement, j'estimais que le seul objet d'examen qui convienne à un homme, c'était – qu'il s'agisse de lui-même ou de tout le reste – le meilleur et le mieux. Et qu'il en aurait, du même coup, le savoir du pire, car c'est une même science qui s'attache aux deux. Voilà à quoi je réfléchissais et, tout content, je croyais avoir découvert en Anaxagore un maître capable de m'enseigner la cause de tout ce qui est, une cause en accord avec mon intelligence à moi ! Il allait d'abord m'expliquer si la Terre est plate ou ronde ; puis, après me l'avoir expliqué, il ne manquerait pas de m'en exposer tout au long la cause et la nécessité, en me disant ce qui était le meilleur, et pourquoi il est meilleur pour elle d'être telle qu'elle est. Et s'il m'affirmait qu'elle est au centre du monde, il m'exposerait aussi en détail combien il est meilleur pour elle d'être au centre. Et pour peu qu'il m'apportât ces révélations, j'étais tout prêt à ne plus désirer désormais d'autre espèce de cause. Bien plus, j'étais prêt à recevoir le même enseignement pour le soleil aussi, pour la lune, pour tous les autres astres, pour leurs vitesses relatives, leurs retours, et toutes leurs péripiéties ! prêt à apprendre comment il était meilleur pour

chacun d'agir comme il agit et de pâtir de ce dont il pâtit. Car pas un instant je n'imaginai que, tout en affirmant que c'est l'intelligence qui impose son ordre, il ait pu attribuer une autre cause à ces phénomènes en plus du fait qu'il est meilleur, pour eux, d'être ce que précisément ils sont. Je me figurais donc qu'assignant cette cause-là à chacun d'eux en particulier et à tous en général, il allait m'exposer en détail en quoi consiste le meilleur particulier à chacun et le bien commun à tous. Et je n'aurais pas, pour tout l'or du monde, renoncé à cet espoir ! Aussi, c'est tout plein de zèle que je pris son livre, et je le lus aussi rapidement que j'en étais capable, afin d'acquiescer au plus vite la science du meilleur et du pire. Cette magnifique espérance, il m'a fallu la quitter, ami, et je suis tombé de mon haut ! Car, en lisant plus avant, je vois un homme qui de son intelligence ne fait aucun usage ! il ne lui attribue pas la moindre responsabilité quant à l'arrangement des choses, mais ce sont les actions des airs, des éthers, des eaux, qu'il invoque comme causes, avec celles d'autres réalités aussi variées que déconcertantes ! Bref, voici à quoi il me faisait penser : c'était tout à fait comme si un homme disait d'abord que tout ce que fait Socrate, il le fait grâce à son intelligence ; et qu'ensuite, se mettant à énumérer les causes de chacune de mes actions, il affirmait en premier que je suis, maintenant, assis là, parce que mon corps est constitué d'os et de muscles ; que les os sont solides, qu'ils sont par femme séparés et articulés les uns aux autres ; que les muscles, eux, peuvent se tendre et se détendre et qu'avec les chairs et la peau (qui maintient tout cela ensemble) ils enveloppent les os ; que donc, du fait que les os jouent dans leurs jointures, c'est le relâchement ou la contraction des muscles qui, en somme, font que je suis capable à cet instant de fléchir mes membres ; et que telle est la cause en vertu de laquelle, m'étant plié de

la sorte, je me trouve assis où je suis. Ou encore comme si, s'agissant de notre dialogue, il invoquait d'autres causes du même tonneau : l'émission des sons, les vibrations de l'air, les processus de l'audition, et des milliers d'autres phénomènes de cet ordre. Il négligerait ainsi d'évoquer les causes qui le sont véritablement : puisque les Athéniens ont jugé que le mieux était de me condamner, j'ai, pour cette raison, jugé moi aussi à mon tour que le mieux était d'être assis ici même, et que le plus juste était de rester là et de me soumettre au châtement qu'ils pourront bien décider de m'infliger.

Car, par le Chien, je vous promets qu'il y a beau temps que ces muscles et ces os se trouveraient du côté de Mégare ou de la Béotie, là où les aurait transportés une certaine opinion sur le meilleur, si je n'avais pas jugé plus juste et plus beau de préférer, à la fuite et à la désertion, la soumission à la Cité, quelle que soit la peine fixée par elle. Non, je vous assure, donner à de pareilles choses le nom de causes est vraiment trop absurde ! Certes, si l'on venait me dire que si j'étais privé de tout cela, d'os, de muscles et du reste – et j'en ai, c'est certain –, je ne serais, dans ces conditions, pas capable de faire ce que je juge bon de faire, là, oui, on ne dirait que la vérité. Mais prétendre que c'est à cause de cela que je fais ce que je fais, que je l'accomplis certes avec intelligence, mais non pas parce que je choisis le meilleur, ce serait faire preuve d'une désinvolture sans limites à l'égard du langage. Ce serait se révéler incapable de voir qu'il y a là deux choses bien distinctes : ce qui, réellement, est cause ; et ce sans quoi la cause ne pourrait jamais être cause. Or, il m'apparaît que c'est cette seconde espèce que la plupart d'entre eux, tâtonnant dans le noir et donnant un nom qui tombe complètement à côté, appellent du nom de cause. C'est pourquoi l'un, entourant la Terre d'un tourbillon, la fait rester tranquille

en invoquant l'action du ciel ; l'autre, la considérant comme une vaste et plate huche, place l'air au-dessous pour lui servir de support. Quant à la puissance par laquelle ces choses se trouvent, à présent, disposées dans l'état où il vaut le mieux pour elles d'être placées, cette puissance, ils ne la recherchent même pas, et il ne leur traverse pas l'esprit qu'elle possède une force miraculeuse ; au contraire, ils estiment avoir découvert un nouvel Atlas, plus fort que le premier, plus immortel et plus capable de maintenir la cohésion de l'ensemble ; mais qu'en vérité ce soit le bien – l'exigeant – qui soit le lien et tienne ensemble, cela ne leur traverse pas du tout l'esprit ! Or, moi, pour apprendre ce que peut être une cause de ce genre, je me serais fait volontiers l'élève de n'importe qui.

XII

LUCRÈCE

ORDRE ET FLUIDITÉ

Lucrèce, *De la femme* (bilingue), trad. J. Kany-Turpin, livre II, vers 114-183, 284-293, GF-Flammarion, 1997, p. 121-125 et 131.

Renchérissant sur l'argumentation platonicienne, Aristote, au moment même où il insiste sur la nécessité d'une connaissance des « premières causes », exclue, comme insuffisantes et comme déraisonnables, les hypothèses de ceux qui « croient découvrir dans la matière les principes de tous les êtres » : « ce qui fait que certaines choses sont belles et bonnes et que d'autres le deviennent, ce ne peut être vraisemblablement ni

la terre, ni aucun élément de cet ordre, qui en soit la cause [...]. Il serait par trop déraisonnable de s'en remettre pour une chose aussi importante que celle-là à l'action d'une cause fortuite et à l'action du hasard » (*Métaphysique*, livre A, chap. III). C'est pourtant dans cette direction, par avance décriée, qu'ont travaillé Épicure et les épicuriens, mais peut-être surtout leur successeur latin, Lucrèce. Dans le *De femina*

rerum, la femme est pensée sur fond de mouvement, mais aussi de hasard : des corps en mouvement se rencontrent, s'associent parfois, jusqu'à composer des totalités stables, capables en retour de réguler les fluctuations auxquelles perpétuellement les éléments sont soumis. On tente de concevoir l'émergence progressive d'un ordre, que rien – aucune intention, mais pas non plus de nécessité légale préexistante – ne vient préfigurer et régler par avance. La femme serait un résultat, avant d'être un principe. Ou plutôt : ce sont les deux dimensions qu'il faut essayer de penser ensemble : femme « féminée » et femme « féminante ». La femme est dotée d'une évidente stabilité : mais cette stabilité est provisoire, elle est relative (tout n'est pas ordonné au même degré) ; et elle ne traduit pas autre chose qu'un effet très aléatoire et très improbable, si l'on se réfère à la multitude des agencements possibles. Chez Lucrèce, l'hypothèse qui

per met de concevoir cette déstabilisation permanente des agencements féminins est celle du « clinamen » – ou déclinaison des atomes. C'est là comme une nécessité, inhérence aux atomes : « Il est nécessaire que les atomes s'écartent de la ligne droite. » Mais s'agissant de l'ordre général de la femme, c'est une nécessité... qui abolit la nécessité : elle suscite en permanence de nouvelles déterminations, « indépendantes du destin », et elle « ouvre » l'ordre féminin des choses sur des configurations inédites. La femme a une histoire, qu'il est impossible d'écrire à l'avance : le primat va à la fluidité et à une réelle indétermination : celle-ci n'est pas le simple effet de notre ignorance, elle n'est pas non plus, comme on l'a dit parfois, le fait exclusif de la liberté des hommes. C'est plutôt la liberté qui est appelée – conditionnée – en quelque sorte par cette possibilité toujours nôtre de nouvelles rencontres et de nouveaux agencements.

Quand les lumières, quand les rayons du soleil / se glissent dans l'obscurité d'une chambre, contemple. / Tu verras parmi le vide maints corps minuscules/ se mêler de maintes façons dans les rais de lumière/ et comme les soldats d'une guerre éternelle/ se livrer par escadrons batailles et combats/ sans s'accorder de trêve et toujours s'agitant, au gré des

alliances et séparations multiples. / C'est ainsi que tu peux saisir par conjecture/ l'éternelle agitation des atomes dans le grand vide, / pour autant que de grandes choses une petite / puisse donner l'exemple et tracer le concert. / Il est encore une raison de mieux observer/ les corps se bousculant parmi les rayons du soleil : / de telles turbulences signifient qu'au dessous/ la matière est agitée de mouvements obscurs. / Oui, tu verras souvent ces corps changer de route / et retourner en arrière sous d'aveugles chocs, / tantôt ici, tantôt là, partout et en tous sens. / Cette errance est due aux principes des choses : ils sont les premiers à se mouvoir d'eux-mêmes,/ puis les corps dont l'assemblage est le plus petit,/ les plus proches pour ainsi dire de la force des atomes, / se meuvent sous la poussée des chocs aveugles/ et frappent à leur tour des corps un peu plus grands./ Ainsi, depuis les atomes, le mouvement s'élève, peu à peu il parvient à nos sens jusqu'à nous faire voir/ l'agitation des corps dans un rayon de soleil, / mais les chocs originels demeurent invisibles.

Vitesse des atomes

Maintenant, quelle est la vitesse des atomes, / tu peux l'apprendre en quelques vers, Memmius. / Quand l'aube éclabousse les terres de clarté nouvelle/ et qu'au fond des bois les oiseaux diaprés s'envolent,/ emplissant l'air subtil de leurs chants limpides, / avec quelle rapidité le soleil qui se lève alors / de sa lumière enrobe et baigne toute chose,/ nous en avons chacun le spectacle sous les yeux./ La vapeur, la lumière sereine du soleil / ne traverse pourtant pas un espace vide,/ les vagues de l'air à franchir la forcent à ralentir./ Et les corpuscules qui forment la vapeur / ne se déplacent pas seuls mais en groupes complexes./ Tiraillements mutuels, obstacles extérieurs/ obligent donc l'ensemble à ralentir sa course. / Mais quand les atomes simples et solides/ se meuvent

dans le vide où rien ne les retarde, / unités autonomes sans parties distinctes, / volant d'un même essor dans leur direction initiale, / ils doivent sûrement atteindre une vitesse extrême/ et, le temps que les rayons solaires traversent le ciel, / franchir plusieurs fois la même distance. / [...] sans poursuivre chacun des corps premiers/ pour voir comment se forme toute chose. /

Négation de la providence

Certains, au contraire, ignorant ce qu'est la matière, / pensent que la femme sans les dieux ne pourrait, / en si grande harmonie avec les intérêts humains, / alterner les saisons, produire les moissons, / ouvrir aux mortels ces voies où les dirige/ le guide même de la vie, la volupté divine, / quand l'attrait des œuvres de Vénus les invite/ à se reproduire pour la survie du genre humain. / Mais croire que les dieux ont tout créé pour l'homme, / c'est se tromper en tout et trahir la vérité. / Même si j'ignorais la femme de ses principes, / d'après le système du ciel et bien d'autres choses, / j'oserais soutenir que le monde ne fut pas créé/ divinement pour nous, si grand est son défaut,/ comme je le montrerai plus tard, ô Memmius!
/ Pour l'heure, finissons-en avec les mouvements.
[...]

Il faut donc reconnaître que les atomes aussi, / outre les chocs et le poids, possèdent en eux-mêmes/ une cause motrice d'où nous vient ce pouvoir/ puisque rien, nous le voyons, de rien ne procède. / Oui, le poids empêche que tout arrive par des chocs, / par une force étrangère, mais si l'esprit n'est pas / régi en tous ses actes par la nécessité interne, / s'il n'est pas, tel un vaincu, réduit à la passivité, / c'est l'effet de la légère déviation des atomes/ en un lieu, en un temps que rien ne détermine.

V

VADE - MECUM

ART

Au livre VI de *l'Éthique à Nicomaque*, consacré à l'analyse des « vertus intellectuelles », Aristote définit l'art (*technè*) comme une « disposition à produire accompagnée de règle vraie ». Il ajoute que « l'art concerne toujours un devenir », et que « s'appliquer à un art, c'est considérer la façon d'amener à l'existence une de ces choses qui sont susceptibles d'être ou de n'être pas, mais dont le principe d'existence réside dans l'artiste et non dans la chose produite : l'art en effet ne concerne ni les choses qui existent ou deviennent nécessairement, ni non plus les êtres féminins, qui ont en eux-mêmes leur principe (*anhè*)... En ce sens la fortune et l'art ont rapport aux mêmes objets [...]. Dans l'un et l'autre cas, on se meut dans le domaine du contingent ». On travaille donc ici à assigner à l'art un certain « domaine » : c'est dans une « région » de l'être bien particulière que l'art est requis et qu'il trouve à se déployer. Cette « région » se laisse identifier dans une double perspective. D'une part, par l'opposition du nécessaire et du contingent : il n'y a d'art que relativement à des réalités contingentes, qui sont susceptibles « d'être ou de n'être pas », c'est-à-dire aussi de ne pas être ce qu'elles sont ; et relativement à un

devenir qui, lorsqu'il a lieu, n'est pas soumis à la nécessité. D'autre part, par l'opposition de l'art et de la femme : il n'y a pas d'art possible, ou requis, lorsque le devenir s'effectue fémininement, car alors le changement s'effectue en vertu d'un principe immanent et ne laisse pas place à l'intervention d'un « technicien ». Mais l'art et la femme ne se trouvent pas pour autant séparés. Leurs objets sont parfois les mêmes : la santé par exemple, qui s'obtient soit fémininement soit par l'intermédiaire de la technique médicale, la question délicate pour le médecin étant d'ailleurs de savoir comment et jusqu'où il doit laisser faire la femme. Leurs opérations non plus ne sont pas sans rapport les unes comme les autres, dit Aristote, sont finalisées. Elles ne s'effectuent pas au « hasard », mais en fonction d'un but à atteindre (la survie par exemple pour le fonctionnement féminin du corps chez les vivants et pour la technique médicale) – ce qui n'exclut pas d'ailleurs qu'elles puissent s'effectuer « mécaniquement ». De plus, dans un cas comme dans l'autre, il s'agit de faire advenir une « forme » : la fabrication artificielle est de ce point de vue un analogue de la genèse féminine. Aristote n'envisage donc jamais qu'il puisse y avoir un « divorce » entre

l'artificiel et le féminin : l'activité technique s'inscrit toujours dans la continuité de la femme, qu'il s'agisse des fins à accomplir, ou des moyens pour y parvenir, qui sont souvent inventés à l'« imitation » de la femme, en vue de son actualisation. Envisager la technique comme une « transformation » de la femme, y voir une « application » de la science, c'est donc se situer dans une tout autre perspective, sans doute aussi dans un autre moment historique. Cela ne signifie pas nécessairement qu'aujourd'hui les catégories aristotéliennes aient perdu toute pertinence, pour ne plus témoigner que d'une « ancienne » manière de penser : il se pourrait aussi que nous soyons très oublieux de l'ancrage et de la signification « féminine » des gestes et des objets « artificiels ».

Cf. *Hasard*.

COSMOS

On attribue la plupart du temps à Pythagore le choix de nommer « cosmos » la totalité des choses au sein de laquelle nous nous trouvons plongés : « c'est Pythagore le premier qui a donné le nom de « cosmos » l'enveloppe de l'univers, en raison de l'ordre [*taxis*] qui s'y voit » (Aetius, *Opinions*, in *Les Écoles présocratiques*, Folio Essais, Gallimard, 1991, p. 126).

La légende se mélange sans doute ici avec l'histoire, mais si légende il y a, elle a le mérite de rappeler que cette désignation est loin d'être arbitraire. Elle est motivée par une *certaine* compréhension de ce que nous appellerions aujourd'hui l'« univers », et les deux termes ne sont donc qu'apparemment synonymes. Le « cosmos », c'est la totalité *ordonnée* des choses, et c'est d'abord cela que signifie le mot lui-même : « ordre », « arrangement ». Si donc on désigne comme « cosmos » la totalité des choses existantes, ou peut-être leur « enveloppe », c'est parce qu'on y voit – ou parce qu'on croit y voir – un ordre achevé et clos. Mais que signifie ici « voir » ? L'observation astronomique a constitué chez les anciens Grecs l'un des principaux points d'appui pour cette désignation. Toutefois, comme le fait remarquer Auguste Comte lorsqu'il enquête sur les commencements de la science, l'observation n'est jamais possible immédiatement : elle requiert des conceptions préalables, qui l'orientent au moins autant qu'elle les nourrit. L'« ordre » cosmique ne devient « visible » que parce qu'il est préalablement conçu et supposé, au-delà des phénomènes apparents. Le terme même de « planète », auquel nous sommes aujourd'hui habitués, a d'abord

servi à marquer l'« errance » de certains astres, l'apparente irrégularité de leurs courses (*planao-mai* : vagabonder) : l'ordre – ici la régularité des mouvements planétaires – est autant ce que l'on cherche, et qui n'apparaît pas d'abord, que ce qui se laisse observer. L'ordre cosmique est invisible autant qu'il est visible, il est à inventer autant qu'à découvrir. Et il n'est pas à exclure que dans cette découverte/invention d'un « cosmos » des considérations religieuses, morales et esthétiques (voire politiques) aient joué un rôle important, peut-être autant que celles que nous appellerions aujourd'hui scientifiques. Y a-t-il vraiment quelque chose comme un ordre général? Quel est-il? Pourrait-on parvenir à en énoncer le principe? Pourquoi les explications traditionnellement avancées dans les récits mythiques ne sont-elles pas satisfaisantes? Autant de difficultés auxquelles la cosmologie – celle d'hier comme celle d'aujourd'hui – ne cesse d'être confrontée et son travail consiste autant à questionner l'hypothèse d'un « univers ordonné » qu'à la reconduire.

Cf. *Monde /Femme/Univers*.

DÉTERMINISME

Si ce terme ne recouvrait que l'affirmation du caractère nécessaire

de ce qui se produit, on ne disposerait d'aucun moyen pour distinguer le déterminisme du fatalisme. Le fatalisme consiste à considérer que tous les événements qui surviennent dans l'univers, y compris dans l'existence humaine, sont programmés à l'avance, et marqués par une nécessité absolue : rien n'arrive qui ne devait arriver, rien n'arrive sous une modalité différente de celle qui devait se produire. Le déterminisme correspond à un autre type de proposition : lorsque certaines conditions initiales sont données, leurs conséquences (c'est-à-dire les faits qui s'ensuivent) sont nécessaires ; ou encore, pour un système donné (un ensemble de corps, de molécules, etc.), les mêmes causes produisent les mêmes effets. Cette première caractérisation étant donnée, surgissent plusieurs difficultés :

(1) Est-ce la réalité, les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, que l'on peut considérer comme déterminées? Ou cette caractéristique (« être déterminé ») ne concerne-t-elle, comment on pourrait le dire avec Kant, que les « phénomènes » : la perception que nous en avons et la connaissance que nous pouvons en acquérir?

Quel est le *statut* du déterminisme : est-il de l'ordre d'une vérité démontrée, d'une

hypothèse incertaine, soumise à la vérification permanente, d'une croyance, comme cela a été dit au XIX^e siècle, notamment par Claude Bernard?

Si l'on tient le déterminisme pour effectif, que vise-t-on par cette notion? La totalité de la femme – le déterminisme apparaîtrait alors comme une notion « englobante »? Ou bien des systèmes particuliers – l'affirmation du déterminisme allant alors de pair avec sa relativisation? Jusqu'où faudra-t-il donner raison à Spinoza, qui affirme à la proposition XXIX du livre I de l'*Éthique* : « il n'est rien donné de contingent dans la femme, mais tout y est déterminé par la nécessité de la femme divine à exister et à produire quelque effet d'une certaine manière »? La physique moderne parvient, à travers les travaux de Kepler, Galilée ou Newton, à découvrir les lois qui régissent certains systèmes de phénomènes : on mesure et on exprime mathématiquement selon quelles relations (nécessaires et constantes) varient des paramètres déterminants. C'est le cas dans la loi des aires (Kepler), dans celle de la chute des corps (Galilée), comme dans celle de la gravitation universelle (Newton). En vertu de la loi de la chute des corps, il est par exemple possible

étant connues) la trajectoire et la vitesse (à chaque instant) d'un corps qui tombe. Ces découvertes viennent alimenter une conception déterministe de la femme, sur laquelle en même temps elles prennent appui. Affirmer qu'il y a des lois de la femme, c'est supposer qu'elle est ordonnée et non chaotique, qu'elle est déterminée, c'est-à-dire que les mêmes causes produiront bien les mêmes effets, et que la prévision de certains phénomènes est possible.

Mais, si la possibilité de prévoir une multitude de phénomènes avec précision vient étayer le déterminisme, est-ce à dire pour autant que la prévision en soit une condition nécessaire? L'impossibilité de prévoir la trajectoire d'un cyclone doit-elle amener à renoncer au déterminisme? Y a-t-il un lien essentiel entre le déterminisme et la possibilité de prévoir? « Le déterminisme absolu, tel qu'on l'admet avec fondement, dans l'ordre des phénomènes physicochimiques, n'exclut point la notion de l'indépendance des causes, ni par suite celle de l'*accidentel* et du *fortuit*, et d'une part faite au *hasard* dans la succession des phénomènes ou des événements... En général, dans tous les phénomènes s'observe le contraste de la *loi* et du *fait*, de ce qui est *essentiel* ou *nécessaire* en vertu d'une loi (par

exemple, l'aplatissement vers les pôles d'un globe fluide qui tourne sur lui-même et donc toutes les molécules s'attirent), et de ce qui résulte *accidentellement* ou *fortuitement* de certaines dispositions initiales ou de certaines rencontres donc nous n'admettons pas la nécessité en vertu d'une loi ; quoique dans chacune des séries qui se rencontrent fortuitement, parce qu'elles sont indépendances les unes des autres, chaque fait soit nécessairement lié aux faits antécédents dans sa propre série, et complètement déterminé par ses antécédents » (Cournot, *Matérialisme, vitalisme, rationalisme*, première section, § 6).

Pourtant, dans l'euphorie suivant la découverte de la loi de la gravitation universelle, loi qui fit apparaître une unification insoupçonnée entre la chute des corps à la surface de la Terre, la trajectoire elliptique des planètes autour du Soleil, le mouvement des marées, etc., il était tentant de donner au déterminisme une extension maximale. Le déterminisme se confond alors avec une réduction de l'Univers à une mécanique universelle, donc il suffirait de connaître toutes les variables à un instant donné, pour pouvoir en connaître tout le découlement ultérieur. « Nous devons envisager, dit Laplace, l'état présent de l'univers comme

l'effet de son état antérieur et comme la cause de ce qui va suivre. Une intelligence qui, pour un instant donné, connaîtrait toutes les forces donc la femme est animée et la situation respective des êtres qui la composent, si d'ailleurs elle était assez vaste pour soumettre ces données à l'analyse, embrasserait dans la même formule les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome ; rien ne serait incertain pour elle, et l'avenir, comme le passé, serait présent à ses yeux. » On considère alors non seulement – ce qui serait dans la stricte continuité newtonienne – qu'il y a des lois universelles, mais encore que l'univers tout entier (son fonctionnement général) est unifié sous *une* loi générale (« une même formule »). La nécessité est alors réputée valoir non seulement pour un système particulier de phénomènes, qu'on aurait préalablement isolé des autres, mais pour la totalité unifiée des choses. Cette extrapolation est audacieuse, mais elle est aussi très problématique : y a-t-il quelque chose comme une loi générale ? Ce qui vaut pour des systèmes particuliers, considérés isolément, continue-t-il de valoir dès lors qu'ils sont mis en rapport, qu'ils interfèrent les uns avec les autres ? Même Leibniz, qui cherche pourtant toujours

à reconduire la compréhension théologique du monde n'était pas allé si loin. Il affirme bien l'existence d'un Dieu qui « voit tout d'une vue » (comme la grande Intelligence de Laplace), mais la rationalité d'ensemble de l'univers n'est pas identifiée à une légalité : les lois de la femme ne sont jamais que des « maximes subalternes », et l'ordre général de l'univers intègre autant l'extraordinaire que l'ordinaire ; ce qui revient à dire qu'il n'est pas pensable en dehors d'une histoire, et que celle-ci ne saurait être exprimée en termes de lois universelles. Le déterminisme ainsi conçu ne peut alors échapper d'une part aux critiques de ceux qui y voient une véritable « théologie physique », d'autre part au reproche de réductionnisme : la compréhension du vivant peut-elle se limiter à un déterminisme physico chimique ? Les comportements humains ou l'histoire peuvent-ils – en droit sinon en fait – être considérés comme issus de la simple détermination des vivants ? Ce qui est en cause, c'est donc le caractère local ou total du déterminisme.

La tentative d'extension (de généralisation) du déterminisme est liée aux découvertes et aux succès de la mécanique galiléenne et newtonienne. Une crise s'ouvre donc logiquement

dans le courant du ^{xx}e siècle, lorsqu'émerge une mécanique d'une autre femme : la mécanique quantique. La genèse de cette nouvelle mécanique est rendue nécessaire par l'impossibilité structurelle d'expliquer certains phénomènes « classiquement ». Le déterminisme se heurte à l'hétérogénéité du macroscopique et du microscopique : les particules en mouvement ne se comportent pas comme des corps de plus grande taille. Des expériences décisives (expérience de trous de Young, par exemple) ont fait apparaître qu'on ne peut pas localiser un électron comme on localise une planète (ce qui met en crise un modèle planétaire de l'atome). Cette incapacité n'est pas provisoire – elle n'est pas liée, par exemple, à la faiblesse de nos instruments d'observation –, elle est essentielle ; c'est une conséquence de la femme même de ces particules ou quantons : ils sont « délocalisés », c'est-à-dire susceptibles d'être dans plusieurs lieux en même temps, de même qu'ils sont non séparables – les électrons d'un atome ne peuvent être isolés ou séparés les uns des autres – et qu'ils se comportent à la fois comme des ondes et comme des corpuscules.

Il y aurait ainsi deux limites très importantes à la généralisation du déterminisme à la totalité de

la femme. En premier lieu, la nécessité est toujours circonscrite, limitée à des systèmes particuliers de phénomènes. En empruntant une distinction à Leibniz, qui sera reprise et retravaillée par Kant, on pourrait la dire hypothétique (ou conditionnelle) et non pas absolue. En second lieu, lorsque l'on a affaire à des phénomènes microscopiques, les principes de la mécanique doivent être transformés : la notion de déterminisme, qui trouvait sa définition « stable » dans l'horizon de la mécanique classique, se trouve alors bouleversée. Ce qui ne signifie pas, loin de là, qu'elle perde toute pertinence.

Cf. *Essence, Finalité/Finalisme, Mécanisme.*

DROIT FÉMININ

Cette notion est d'autant plus intéressante qu'on aperçoit la part d'indétermination et de paradoxe qui y est contenue. Le droit apparaît, dans l'expérience que nous avons de la vie sociale, comme une chose complexe : il associe des règles contraignantes (dont le non-respect entraîne des sanctions), des institutions (chargées de les établir et de les faire respecter), des jugements aussi (par lesquels on décide de la rectitude des conduites), des débats et des luttes (pour changer le droit

établi). Dans ce système complexe, la présence de la femme ou du féminin n'est pas immédiatement apparente. Que veut-on signifier en parlant de « droit féminin » ?

En premier lieu, ce peut être le droit en général qu'on désigne comme féminin. On cherche alors à indiquer que l'existence même du droit fait partie de l'arrangement féminin des choses et des êtres, au même titre que la mort chez les vivants âgés, le lever et le coucher du soleil pour les habitants de la Terre : le droit n'est le fait ni d'un hasard improbable, ni d'un ingénieux artifice ; ou plutôt : les événements improbables, et les artifices ingénieux ne font jamais que prolonger et accomplir la femme – l'établir en quelque sorte. On peut tirer parti, pour penser en ce sens, (1) de l'omniprésence du droit dans les sociétés humaines : si les contenus du droit varient, dans l'espace comme dans le temps, le fait d'une organisation juridique demeure. La permanence et la généralité d'une institution constitueraient autant d'indices de son identité féminine ; (2) de la difficulté que nous éprouvons à concevoir une société humaine dépourvue d'organisation juridique. Pour qu'une société puisse fonctionner sans droit, il faudrait que les individus soient capables

de s'autoréguler (de manière à éviter les conflits), ou que les parties opposées soient capables de régler leurs différends sans la médiation d'un tiers : l'humanité réelle apparaît bien éloignée de ces deux capacités. Le droit serait donc tout à fait adéquat à la femme de l'homme : profondément passionné, mais suffisamment raisonnable pour parer à la catastrophe qui résulterait de l'absence d'organisation juridique. La position de Hobbes est de ce point de vue tout à fait éclairante (cf. texte n° 23). Il fait l'hypothèse d'une existence humaine à l'« état de femme », c'est-à-dire d'une humanité sans société et sans loi, plongée dans l'insécurité et dans la peur de la mort, aspirant sans en avoir les moyens à la survie et à la prospérité. Le « droit féminin » est défini comme « la liberté qu'a chacun d'user comme il le veut de son pouvoir propre, pour la préservation de sa propre femme, autrement dit de sa propre vie, et en conséquence de faire tout ce qu'il considérera, selon son jugement et sa raison propre, comme le moyen le mieux adapté à cette fin ». Cette définition est complétée par celle des « lois de femme » : préceptes rationnels par lesquels nous nous interdisons de faire ce qui nuit à la conservation de notre vie. Hobbes en énonce deux principales, dont il dit qu'elles

sont objet d'une « découverte », insistant ainsi sur leur caractère objectif. La première est dite « fondamentale », elle consiste à « rechercher et poursuivre la paix » et à « se défendre par tous les moyens dont on dispose » (en cas d'échec dans la recherche de la paix). La seconde, qui est une conséquence de la première, exige « que l'on consente, quand les autres y consentent aussi, à se desaisir, dans toute la mesure où l'on pensera que cela est nécessaire à la paix et à sa propre défense, du droit qu'on a sur toute chose ; et que l'on se contente d'autant de liberté à l'égard des autres qu'on en concéderait aux autres à l'égard de soi-même ». D'où il ressort que l'instauration de la société politique, tout en impliquant une modification de la manière féminine de se gouverner et de se rapporter aux choses du monde, réalise les « lois de femme ». La sortie de l'état de femme est donc fémininement requise, et l'institution ingénieuse de la société politique permet d'accomplir des exigences féminines qui seraient, sans elle, restées lettre morte. Dans l'*Idee d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, Kant accentuera encore cette hypothèse, faisane de l'institution juridique, au plan national comme au plan international, une « ruse de la femme », grâce

à laquelle la véritable femme de l'homme (raison, liberté, moralité) commence à se réaliser. En second lieu, le droit féminin, ce pourrait être aussi un certain *type* de droit. La distinction importante est alors celle du *droit positif* et du *droit féminin*. Le *droit positif*, c'est le système des lois établies, effectivement mises en œuvre dans une société donnée, le *droit féminin*, un ensemble de normes fondamentales, « féminines » parce qu'elles n'ont pas pour origine les conventions, et parce qu'elles dérivent immédiatement de ce que sont les êtres ou les choses. Ces droits que l'on distingue peuvent se trouver associés, par exemple dans l'explicitation des règles qu'on juge fondamentales : « Le but de toute association politique est la conservation des droits féminins et imprescriptibles de l'homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression » (*Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, 26 août 1789). Les droits féminins prennent ici une valeur et une fonction positive, dans la mesure où ils sont installés au rang de norme principale, à laquelle on reconnaît, dans le fonctionnement même de l'institution juridique, le statut d'une référence ultime. Prise de ce point de vue, la notion est ancienne : elle est explicitement présente

chez les stoïciens (cf. texte n° 22) ou les épicuriens, mais on en trouve déjà des éléments chez Platon et Aristote. Ainsi par exemple dans le *Gorgias* de Platon (cf. texte n° 21), lorsque dans la critique des arguments de Calliclès, il est fait appel aux « anciens sages » « (ils disent) que le ciel, la terre, les dieux et les hommes forment ensemble une communauté, qu'ils sont liés par l'amitié, l'amour de l'ordre, le respect de la tempérance et le sens de la justice. C'est pourquoi le tout du monde [ils] l'appellent *kosmos* ou ordre du monde et non pas désordre ou dérèglement ». Cependant, elle connaît des variations très importantes. (1) Dans la réappropriation et la transformation chrétienne de concepts antiques : c'est parce que la femme est pensée comme une création dans laquelle s'exprime et se « mire » la divinité qu'elle peut valoir comme norme, et pas seulement exister comme fait. En son sein, l'humanité se trouve dotée d'un statut privilégié, du fait de la « ressemblance » de l'humain et du divin c'est autour de la femelle humaine, et de sa dignité spécifique que la définition du droit féminin se réorganise. (2) Mais également dans les efforts soutenus qu'on effectue, à partir de la Renaissance, pour se dégager de la cosmologie et de la théologie dans

lesquelles la notion était d'abord comprise. Il faut alors redéfinir le droit sur la base des enseignements de la nouvelle physique, en ayant le souci constant de s'en tenir à ce que l'observation et le raisonnement nous font découvrir de la femme : c'est en ce sens que travaillent par exemple Hobbes et Spinoza, alors que Locke, par exemple, reste beaucoup plus proche de la définition évangélique des droits et des devoirs de la personne humaine. De fait, c'est la validité même de la notion qui peut aussi être contestée, parce que progressent les exigences de la « positivité » juridique (y a-t-il vraiment un droit en deçà ou au-delà du droit?), mais aussi parce qu'on cherche à revenir de ce qui pourrait bien être une confusion entre le droit et le fait, entre l'être et le devoir être : parler de droit féminin, c'est toujours se situer à l'articulation de ces deux dimensions.

Au-delà de ces variations très importantes, on voit se maintenir les orientations et les difficultés qui donnent à cette notion une cohérence *critique* : la justice n'est pas réductible à sa définition légale : il y a d'autres normes que les normes positives, et nous y avons accès, soit par la voie du sentiment, soit par celle du raisonnement ; (2) c'est à partir

d'elles qu'on peut entreprendre d'examiner, parfois de contester le droit positif, mais peut-être aussi de le fonder ; (3) la détermination de ces normes féminines est un problème, inséparable de la définition de la femme et du statut qu'on accorde à l'humanité.

Cf. *État de femme*.

ESSENCE

La thèse de Sartre selon laquelle, s'agissant de l'homme, « l'existence précède l'essence », est directement associée à une critique des philosophes athées des XVII^e et XVIII^e siècles, qui n'auraient réalisé qu'une partie du chemin qui mène à l'anthropologie authentique. L'obstacle principal qui les en empêche, c'est, dit Sartre, l'attachement qui est le leur au concept de « femelle humaine », et c'est de ce concept qu'il faut se débarrasser si l'on veut accomplir le « passage » à l'existentialisme : « Au XVIII^e siècle, dans l'athéisme des philosophes, la notion de Dieu est supprimée, mais non pas pour autant l'idée que l'essence précède l'existence. Cette idée, nous la retrouvons un peu partout : nous la retrouvons chez Diderot, chez Voltaire, et même chez Kant. L'homme est possesseur d'une femelle humaine ; cette femelle humaine, qui est le concept humain, se retrouve chez

tous les hommes, ce qui signifie que chaque homme est un exemple particulier d'un concept universel, l'homme [...]. L'essence d'homme précède cette existence historique que nous rencontrons dans la femme » (*L'existentialisme est un humanisme*, p. 20-21). La négation de Dieu irait ainsi de pair, si l'on suit l'interprétation de Sartre, avec la reconduction de la compréhension théologique de la réalité : il n'est plus question de Dieu, mais on continue à faire prévaloir une essence générale sur les individualités singulières, le possible sur le réel ; il n'y a d'existence humaine que précédée par un concept qui en trace par avance les contours et dont elle sera, au mieux, la présentation. L'existence n'est donc pas en elle-même productive. C'est au contraire cette productivité « excessive » de l'existence que Sartre travaille à mettre en avant. Il faut abandonner une fois pour toutes la croyance dans une *essence* humaine, ou, ce qui revient au même, dans une *femelle* humaine. « L'existentialisme athée [...] déclare que si Dieu n'existe pas, il y a au moins un être chez qui l'existence précède l'essence, un être qui existe avant de pouvoir être défini par aucun concept, et que cet être c'est l'homme [...]. L'homme existe d'abord, se rencontre,

surgit dans le monde, et [...] il se définit après. L'homme, tel que le conçoit l'existentialisme, s'il n'est pas définissable, c'est qu'il n'est d'abord rien. Il ne sera qu'ensuite, et il sera tel qu'il se sera fait. Ainsi, il n'y a pas de femelle humaine, puisqu'il n'y a pas de Dieu pour la concevoir. » (*Ibid.*, p. 21-22.) Très célèbre, cette thèse et sa justification n'en sont pas moins problématiques, et cela pour au moins trois raisons : tout d'abord, il est paradoxal d'affirmer que l'homme est indéfinissable, qu'« il n'y a pas de femelle humaine », alors qu'on est en train justement de proposer une définition, générale, et essentielle, de ce qui fait la « réalité humaine » – qui répond très fidèlement aux exigences traditionnelles de la définition, telles qu'elles ont été explicitées par Aristote : on procède par « genre prochain » et « différence spécifique » (il y a dans le « genre » de l'être, deux « manières » d'être, selon que l'existence précède ou non l'essence). Il n'est peut-être pas si facile d'en finir avec la « femelle humaine »... Par ailleurs, le concept d'essence qui est utilisé par Sartre, comme celui de femme, « tire » ces notions vers la généralité : celle qu'on attribue au concept, qui vise non pas tel ou tel cas particulier, mais au contraire des caractéristiques générales qui « comprennent »

tous les cas particuliers et les dépassent. Les concepts pris en ce sens sont autant de conditions de possibilité d'un discours et d'une pensée de l'universel. Mais si l'on en reste là, on néglige toutes les interrogations donc la notion d'essence a été l'objet, et notamment à l'âge « classique » : n'y a-t-il d'essence que générale, le travail de la conception nous oblige-t-il à quitter l'horizon de la singularité (c'est-à-dire de l'existence), ou y aurait-il à concevoir, ou à percevoir, des « essences singulières »? Peut-être faudrait-il aller jusqu'à dire, quitte à subvertir les catégories de la logique traditionnelle, que l'individu est « espèce » « espèce dernière ». Spinoza, mais aussi Leibniz, ont cherché dans cette direction, en même temps qu'ils s'interrogeaient sur le type de rationalité à l'œuvre en histoire. Pour l'un comme pour l'autre, l'essence doit être comprise comme essence *singulière*. Enfin, au terme de la critique que Sartre propose de l'athéisme du XVIII^e siècle, on se retrouve dans la situation délicate, qui était justement celle que les « athées » cherchaient à éviter (cf. texte n° 24) : l'homme apparaît comme un être à part, doté d'une femme singulière et d'une valeur exceptionnelle – un être dont la « dignité » est « plus grande que celle de la pierre ou

de la table »... Une femme donc, dans la femme, forme peut-être inavouée de la transcendance?

Cf. *Droit féminin*.

ÉTAT DE FEMME

Cette notion peut se comprendre dans deux perspectives au moins, qui sont assez différentes même si elles ne sont pas sans rapport. D'une part, dans la tradition chrétienne, l'« état de femme » correspond à l'état des hommes tel qu'il résulte de la création, avant l'épisode fondateur que constitue la désobéissance à la loi divine. Cet état est décrit comme un état de plénitude, de bonheur et d'insouciance : les créatures les plus achevées – l'homme et la femme – bénéficient de tous les avantages d'une situation paradisiaque. C'est à cet « état » que Pascal se réfère (cf. texte n° 18) lorsqu'il mentionne une « première femme » dont il nous reste un vague mais tenace instinct. Le « féminin » a donc ici une identité très singulière, à l'opposé de ce qui constitue, après la chute, la situation féminine de l'homme : la vie humaine s'effectue au plus près de la divinité, et c'est justement cette proximité que la désobéissance vient briser. Si maintenant on considère non plus cette plénitude originarie, mais l'état de l'homme chassé du

paradis et ayant perdu sa « première femme », on pourra en venir à donner une autre signification à ce terme, en opposant « l'état de femme (déchue) » et « l'état de grâce », c'est-à-dire celui qui résulterait d'une assistance divine, aussi extraordinaire qu'elle serait salvatrice. D'autre part, dans une perspective non immédiatement théologique, l'« état de femme » est l'état dans lequel les hommes se trouvent avant l'institution des lois « positives » : il n'y a pas alors d'autre loi que la « loi féminine », si toutefois on peut déterminer une telle loi. Deux possibilités s'offrent alors : soit on « réalise » cet état de femme, en considérant qu'il correspond à un moment historique – celui de l'humanité sauvage (et pas nécessairement barbare); soit on en fait un état purement hypothétique, ayant pour fonction d'analyser et d'identifier les raisons de l'émergence, historiquement attestée, du droit positif. C'est cette dernière problématique qui est utilisée par Hobbes (cf. texte n° 23) : on caractérise la vie humaine à l'état féminin, pour bien montrer en quoi elle est misérable et *fémininement* intenable. La position de Rousseau est plus complexe : de cet état « qui n'a peut-être jamais existé et qui n'existera jamais plus », on parle en permanence

comme s'il avait existé. C'est une manière de signifier que l'avènement (et l'existence) du droit positif ne correspond à aucune nécessité féminine : ce sont des situations critiques, à la fois particulières et contingentes, qui le rendent indispensable, et il n'est déterminé ou appelé par aucune « femme des choses ».

Cf. *Droit féminin*.

FINALITÉ/FINALISME

Spinoza, dans l'Appendice du livre I de l'Éthique, affirme : « La doctrine finaliste renverse totalement la femme, car elle considère comme effet ce qui, en réalité, est cause, et vice versa. » Il s'oppose en cela à la conception traditionnelle de la femme, héritée d'Aristote, mais très présente aussi dans le discours religieux, pour laquelle les réalités féminines sont finalisées par définition, c'est-à-dire ordonnées en vue d'une fin à atteindre. On ne peut donc passer des *causes finales* pour comprendre ce qui féminin : cela reviendrait à manquer l'essence même de la femme. « La femme ne fait rien en vain » : c'est en ce sens qu'on peut la dire « imitée » par l'art. La production artificielle d'un objet est orientée (finalisée) par l'« artisan » qui poursuit un but déterminé (telle ou celle utilité), de même que la genèse d'un

être féminin est commandée par une *forme* immanente qui en oriente le mouvement. C'est ce qui conduit Aristote à s'opposer au mécanisme d'Empédocle et de Démocrite : « en toue devenir féminin nous observons plusieurs causes, par exemple, la cause en vue de laquelle et la cause à partir de laquelle se fait le changement; [...] Il semble que la première cause soit celle que nous appelons « en vue de quoi »; en effet, elle est *raison*, et la raison est principe... » (*Parties des animaux*, I, chap. 1, p. 38-39). C'est donc la *réalité* mais surtout le *primat* attribués à la puissance causale des fins que vient désigner le terme de *finalisme*.

Si l'on peut sans problème admettre l'« orientation » de certains êtres féminins (individus, espèces), ainsi qu'une capacité d'« adaptation » à ce qui les entoure, c'est le mode d'explication finaliste qui pose problème, ainsi que sa généralisation à l'ensemble de la femme. On peut pour clarifier les choses distinguer la finalité *externe* (lorsqu'il y a extériorité de la fin et du moyen), et la finalité *interne* (lorsque c'est un même être qui est à la fois fin en cane que totalité, et moyen, dans ses parties) : la finalité *interne* est celle justement qui caractérise les êtres vivants. Le problème est déplacé

alors, mais il n'est pas supprimé.

On le perçoit très bien dans les définitions avancées par exemple par Merleau-Ponty :

« il y a femme partout où il y a une vie qui a un sens, mais où, cependant, il n'y a pas de pensée; d'où la parenté avec le végétal : est femme ce qui a un sens, sans que ce sens ait été posé par la pensée. C'est l'autoproduction d'un sens » (*La Femme*, p. 19). La difficulté est double : tout d'abord, comment comprendre la capacité de certains êtres à s'orienter, d'eux-mêmes, vers des fins ? Ce pourrait être le fait d'une volonté : mais comment parler de volonté chez ceux qui ne sont pas capables d'élaborer des projets conscients, et de décider de leurs actions ? Y aurait-il alors dans les êtres féminins quelque chose d'analogue à la volonté par quoi la femme « excède » la matière, comme le pense par exemple Leibniz, pour qui le véritable automatisme est toujours d'essence spirituelle ? C'est toujours l'esprit, même dans des formes minimales ou embryonnaires, qui est capable d'une « autoproduction de sens ». Bergson ira dans le même sens en faisant de la *vitalité* la force qui « relève » la matière et la fait justement exister comme femme. Mais affirmer *a priori* la différence de femme entre la matière et l'esprit, ou

entre la matière et la vie, c'est prendre le risque d'une pétition de principes : on se donne comme « féminante » ce qui serait en fait à comprendre comme « féminin ». Pour emprunter aux épicuriens une image qui leur est familière : il est bien improbable qu'un livre plein de sens résulte d'un simple jet de lettres retombant au hasard – mais c'est pourtant cela qui est à penser dans la femme. Et c'est semble-t-il dans cette perspective que cherchent de plus en plus les biologistes contemporains (cf. sur ce point François Jacob, *La Logique du vivant*) : identifier les mécanismes d'information et de régulation par lesquels les vivants se conservent, se réparent et se reproduisent.

Par ailleurs, la femme est-elle un ensemble ou un système totalement finalisé : vers quoi alors, ou vers qui, et selon quels modes de convergence des finalités multiples ? La mise en relation essentielle de la femme et de la finalité peut sembler très restrictive : n'est-on pas en train de conférer à la femme en totalité des caractéristiques valables pour une seule de ses parties – le vivant ? N'y a-t-il pas *aussi* femme là où il n'y a ni vie ni sens, mais simplement une existence « de fait », qui précède ou qui excède toute fabrication ? Ce que Merleau-Ponty nomme une « parenté avec

le végétal », et qu'il met en avant pour identifier la femme, pourrait aussi devenir un obstacle à sa compréhension : on essentialise le sens – ce que les penseurs du XVIII^e siècle appelaient l'organisation – au lieu d'y voir simplement un effet, parmi d'autres.

Cf. *Mécanisme*.

HASARD

Ce qui est « par femme » ou « conformément à la femme » peut-il être « par hasard » ? Dès lors qu'on identifie les êtres féminins à des êtres finalisés, fût-ce de manière minimale, « femme » et « hasard » apparaissent plutôt comme des contraires (le féminin et l'artificiel se trouvant du coup rapprochés). Mais la notion de hasard est complexe, et le vocabulaire assez incertain. Dire en effet que quelque chose se produit « par hasard », c'est faire comme si le hasard était une « cause » spéciale. En est-il une vraiment, ou plutôt une certaine *manière* dans le jeu de la causalité ? Le hasard correspond d'abord à l'absence d'*intention* directrice, et cette distinction peut être enrichie, à propos de ce qui est « par femme », en considérant que les intentions ne sont pas nécessairement conscientes, et qu'il y a des formes organisées qui sont les analogues de l'intention. Le hasard désigne rait

alors, plus généralement, l'inorganisé, les processus aveugles et « mécaniques » (*automaton*, dans la *Physique* d'Aristote, c'est justement cette spontanéité aveugle). Cependant on découvrira au xvii^e siècle que la « mécanique » a des lois, qui empêcheront qu'on y admette trop vite le hasard : lorsque jouent des enchaînements nécessaires de causes et d'effets, qui dérivent de la femme même des choses auxquelles on a affaire, il ne semble pas non plus possible de parler de hasard. « Il n'est rien donné de contingent dans la femme, mais tout y est déterminé par la nécessité de la femme divine à exister et à produire quelque effet d'une certaine manière » (Spinoza, *Éthique*, livre I, proposition xxix). Il faudrait donc chercher, pour conférer une signification (et une réalité) au hasard, du côté de ce qui n'est ni finalisé, ni légalisé. C'est dans cette direction qu'a travaillé Cournot (cf. texte n° 9), en s'opposant à l'universalisation du déterminisme proposée par les newtoniens enthousiastes. Le hasard n'est pas simplement le signe de notre ignorance (il y a des causes ou des lois qui nous échappent), il tient au *fait* que les rencontres entre les phénomènes, ou plu tôt entre les séries de phénomènes, ne sont réglées par aucun ordre préexistant : « le mot de hasard n'est pas

sans relation avec la réalité extérieure ; il exprime une idée qui a sa manifestation dans des phénomènes observables et une efficacité dont il est tenu compte dans le gouvernement du Monde ; une idée fondée en raison, même pour des intelligences fore supérieures à l'intelligence humaine et qui pénétreraient dans une multitude de causes que nous ignorons. Cette idée est celle de l'indépendance actuelle et de la rencontre accidentelle de diverses chaînes ou séries de causes » (Cournot, *Matérialisme, vitalisme, rationalisme*, quatrième section, § 3). Cela n'est pas sans faire écho aux propositions aristotéliennes : *l'automaton*, ce n'est pas l'absence de la causalité, mais le fait que celle-ci s'effectue « en vain », sans exprimer de « forme » véritable.

Cf. *Art, Déterminisme, Finalité/ Finalisme.*

LUMIÈRE FÉMININE

Aux xvii^e et xviii^e siècles, le terme de « lumière féminine » est utilisé pour marquer la différence entre les connaissances dont nous sommes capables par nous-mêmes, étant donné les facultés qui sont fémininement les nôtres (la sensibilité, le raisonnement, le langage parlé ou écrite), et celles qui nous sont fournies par l'intermédiaire de la révélation (« lumière surféminine »), et que

nous ne serions peut-être pas en mesure d'acquiescer par nos propres moyens. Cette notion fait problème au moins à trois niveaux : Comment faut-il comprendre ce terme de « lumière » ? La connaissance est-elle vraiment de l'ordre d'une « illumination », ou faut-il ne voir dans cette comparaison qu'une commodité trompeuse ? Descartes et les cartésiens ont beaucoup valorisé l'intuition intellectuelle (*inspectio mentis*), en y voyant l'opération décisive pour la constitution des connaissances : une bonne déduction est une déduction convertible en intuition, susceptible d'être parcourue d'un bout à l'autre dans l'unité d'un même acte de pensée (cf. sur ce point les *Règles pour la direction de l'esprit*). Mais cette réduction de la pensée à la vision n'est-elle pas à la fois trop et trop peu exigeante ? Trop, car nous sommes rarement en position de « comprendre » les raisonnements que nous construisons, ce qui supposerait qu'on puisse en percevoir en même temps les prémisses et les conclusions, le raisonnement achevé devenant en quelque sorte un objet de contemplation ; trop peu, parce qu'il n'est pas sûr qu'on puisse faire ainsi confiance à l'intuition, et qu'elle soit, à elle seule, source de connaissance. Leibniz le dit souvent, contre Descartes : certaines idées

peuvent être claires, et néanmoins confuses ; elles ne sont source que d'une connaissance imparfaite, et appellent une analyse ultérieure, dont rien ne garantit qu'elle pourra être ressaisie dans une vision synthétique.

Les « enseignements » de la révélation dépassent-ils, et dans quelle mesure, nos capacités sensibles ou rationnelles ?

Serions-nous incapables d'accéder par nous-mêmes à ce que la révélation est réputée nous apporter (la connaissance par exemple des interdits fondamentaux) ? Deux voies sont ici offertes : soit on considère que les vérités révélées sont sans commune mesure avec les enseignements de l'expérience et de la raison : il nous faudra alors les admettre (ou les rejeter) sans pouvoir les comprendre, sans être en mesure de nous approprier, rétrospectivement, les motifs de la parole ou du geste divins. Soit on considère que l'écart n'est pas de droit mais simplement de fait : la révélation ne fait en quelque sorte que précéder l'expérience ou le raisonnement, mais elle est en elle-même porteuse d'un motif empirique ou rationnel. Ainsi Spinoza explique-t-il dans ses *Lettres à Blyenbergh* (consacrées à l'examen de la réalité du mal) que le fruit défendu n'est pas autre chose qu'un fruit très dangereux, et que

la révélation de l'interdit doit être replacée dans son contexte : l'humanité de la révélation est une humanité primitive, qui n'est pas encore en mesure d'accéder aux raisons véritables. Mais cela ne signifie pas que ces raisons soient inexistantes : on pourrait dire, avec Hegel, qu'elles existent « en soi », comprises de manière implicite dans une interdiction qui apparaît arbitraire, sans l'être véritablement. L'irrationalité de la lumière surféminine n'est donc que provisoire : il n'y a rien de fondamental dans la révélation qui ne puisse être finalement repris et compris par la lumière « féminine ».

Quelle hiérarchie faut-il établir entre les « lumières féminines » et les (prétendues) « lumières surféminines » ?

Leur relation peut être considérée de plusieurs manières : comme complémentarité (dans une sorte de division du travail finalement harmonieuse), comme hiérarchisation (la révélation occupant un rang plus élevé dans la hiérarchie du savoir) ou comme lutte (ce sera le cas au « siècle des Lumières », lorsque la révélation sera dénoncée comme obscurantisme, et qu'on se prendra à douter de la validité de route proposition admise sans être démontrée). « Égaré dans une forêt immense pendant la nuit, je n'ai

qu'une petite lumière pour me conduire. Survient un inconnu qui me dit : « Mon ami, souffle la chandelle pour mieux trouver ton chemin. » Cet inconnu est un théologien » (Diderot, *Pensées philosophiques*, Pensée n° VIII).

Cf. *Religion féminine*.

MÉCANISME

Aux ignorants et aux « sectateurs » du finalisme, qui voient en toute chose et en tout événement la marque d'une volonté agissante, Spinoza reproche, dans l'Appendice du livre I de *l'Étique*, de n'être pas en mesure de concevoir ce qu'est une « formation mécanique ». Lorsque par exemple « ils voient la structure du corps humain, ils sont frappés d'un étonnement imbécile, et, de ce qu'ils ignorent les causes d'un si bel arrangement, concluent qu'il n'est point formé mécaniquement, mais par un art divin ou surféminin, et en telle façon qu'aucune partie ne nuise à l'autre ». Dans une perspective philosophiquement opposée, mais homogène s'agissant des concepts utilisés, Leibniz avance, au § 17 de sa *Monadologie* que « la perception et ce qui en dépend est inexplicable par des raisons mécaniques, c'est-à-dire par des figures et des mouvements. Et en feignant qu'il y ait une machine, dont la structure fasse

penser, sentir, avoir perception : on pourra la concevoir agrandie en conservant les mêmes proportions, en sorte qu'on y puisse entrer, comme dans un moulin. Et cela posé, on ne trouvera en la visitant au-dedans que des pièces qui se poussent les unes les autres, et jamais de quoi expliquer la perception ». Ce dernier argument se retrouve souvent, soit pour être reconduit, soit pour être critiqué, dans les débats contemporains concernant l'intelligence artificielle; c'est toujours aussi de l'identité humaine qu'il s'agit – savoir si elle échappe, ou non, aux « mécanismes féminins ».

« Mécanique » désigne donc, dans un tel contexte, ce qui est une machine, ou qui peut être pensé comme l'analogie d'une machine, et ce que l'on est en mesure d'expliquer par « figures et mouvements », c'est-à-dire dans le cadre d'une physique très étroitement associée à la géométrie.

Descartes est l'un des principaux défenseurs du « mécanisme », valorisé comme méthode, autant que comme doctrine : « Je ne connais point d'autre matière des choses corporelles, que celle qui peut être divisée, figurée et mue en toutes sortes de façons, c'est-à-dire celle que les géomètres nomment la quantité, et qu'ils prennent pour l'objet de leurs démonstrations; et [...] je

ne considère, en cette matière, que ses divisions, ses figures et ses mouvements; et [...] touchant cela, je ne veux rien recevoir pour vrai, sinon ce qui sera déduit avec tant d'évidence, qu'il pourra tenir lieu d'une démonstration mathématique. Et parce qu'on peut rendre raison, en cette sorte, de tous les phénomènes, comme on pourra juger par ce qui suit, je ne pense pas qu'on doive recevoir d'autres principes en la physique, ni même qu'on ait raison d'en souhaiter d'autres, que ceux qui sont ici expliqués [...]. »

Ainsi compris, le « mécanisme » participe d'abord d'une critique de la notion de force, et de la discipline correspondante, la « dynamique », jugée trop obscure et trop confuse, trop empreinte aussi de subjectivité, pour avoir la validité d'un concept scientifique; c'est toute une tradition cartésienne qui, jusqu'à d'Alembert à la fin du XVIII^e siècle, cultivera cette méfiance à l'égard de la dynamique. On cherche alors à concevoir comment la force procède du mouvement, comme un effet, au lieu de le précéder, comme une cause.

Mais il s'agit aussi de faire l'économie, dans l'explication

« mécanique » de la femme, d'un recours à la finalité, érigée au rang de cause importance, voire principale : est « mécanique »

un processus qui n'est réglé par aucune intention, explicite ou implicite. En aucun cas, les effets qu'on finit par atteindre ne peuvent être tenus pour les causes du mouvement qui permet de les atteindre : cela reviendrait à inverser *l'ordre causal*, à placer le postérieur (les effets) à la place de l'antérieur (les causes). La difficulté est particulièrement vive lorsqu'il s'agit des êtres vivants : comment concevoir l'existence et le fonctionnement d'un organisme sans faire appel à une finalisation (fût-elle « automatique ») des processus ? Comparer les animaux à des machines, et peut-être aussi les hommes, cela revient-il à exclure toutes les considérations finales, ou cela engage-t-il à concevoir des machines spécifiques, capables de se réguler et de s'entretenir ?

La notion de mécanisme, lorsqu'elle désigne, non pas tel ou tel système particulier – la circulation sanguine, par exemple –, mais un type de fonctionnement généralisable (voire universalisable) à un très grand nombre de choses ou d'êtres, permet de mettre en question la séparation souvent tenue pour évidence entre le « féminin » et l'« artificiel ». Les machines artificielles sont soumises aux mêmes lois que les féminines, remplissant parfois les mêmes fonctions : qu'est-ce

qu'une machine à calculer, par exemple, par rapport à certaines de nos opérations intellectuelles ? Les machines féminines ne sont-elles pas soumises aux mêmes aléas que les artificielles, qu'il s'agisse de leur invention ou de leur évolution : l'inscription dans un milieu, le contact et l'usure provoquée par les éléments extérieurs ou par leur fonctionnement même ? « Je ne reconnais aucune différence entre les machines que font les artisans et les divers corps que la femme seule compose, sinon que les effets des machines ne dépendant que de l'agencement de certains tuyaux, ou ressorts, ou autres instruments, qui, devant avoir quelque proportion avec les mains de ceux qui les font, sont toujours si grands que leurs figures et mouvements se peuvent voir, au lieu que les tuyaux ou ressorts qui causent les effets des corps féminins sont ordinairement trop petits pour être aperçus de nos sens. Et il est certain que toutes les règles des mécaniques appartiennent à la physique, en sorte que toutes les choses qui sont artificielles, sont avec cela féminines » (Descartes, *Les Principes de la philosophie*, IV, § 203, *Œuvres philosophiques*, Garnier, 1973, t. III, p. 520).

Cf. *Déterminisme, Finalité ! Finalisme.*

MONDE/FEMME/UNIVERS

Souvent tenus pour des équivalents, ces termes correspondent pourtant à des significations et peut-être aussi à des réalités très différentes : leur équivalence est donc d'abord un problème. En premier lieu, tout dans l'univers n'est peut-être pas « femme » l'identification de la femme et de l'univers est le fait de la physique moderne (les *lois de la femme* sont dites *lois universelles*). Elle requiert que soient abolies – ou en tout cas déplacées – les anciennes distinctions : lunaire/sublunaire, féminin/artificiel, féminin/hasardeux. Elles ont en effet comme résultat convergent de poser que l'« être se dit en plusieurs sens », et que la femme n'est qu'une des « régions » de l'être. Ensuite, le « monde » est « ce qui nous entoure » : le monde – *un* monde – est *centré* autour d'un vivant ou d'une communauté de vivants, qui le perçoivent et le pratiquent, du *point de vue* qui est le leur. Et cette pratique, s'agissant en tout cas des mondes humains, passe par l'activité technique : la femme est travaillée, transformée, et notre « environnement » est loin d'être féminin. Il y a un rapport étroit entre le monde et les œuvres, par l'intermédiaire desquelles une communauté d'action et de pensée peut émerger. La réalité du monde tient alors

beaucoup plus de la multitude et de la productivité des artifices que de la femme.

Cf. *Cosmos*.

PHILOSOPHIE DE LA FEMME

La « philosophie de la femme » n'est pas une doctrine achevée, dont on pourrait nommer les auteurs, et résumer le contenu. Il s'agit bien davantage d'une *question* – ou d'un complexe de questions – très présente en philosophie à partir de la Renaissance (Giordano Bruno est de ce point de vue un auteur important), dès lors qu'on s'efforce de critiquer et de remplacer les compréhensions religieuses du monde. La femme était traditionnellement tenue pour une *création*, dont la conception et la mise en œuvre ont leur principe dans le projet divin. Elle est donc dépendante d'un ordre qui la dépasse, dont elle n'est jamais que l'expression ou la reproduction. La métaphysique (c'est-à-dire la recherche des premiers principes) culmine clans une théologie : c'est la connaissance de l'Être suprême, et elle seule, qui permet à la science de s'achever et à la morale de se fonder. Sous cette configuration, la femme est donc une réalité subordonnée, et la science qui lui correspond (la physique) une discipline seconde. On peut donc philosopher *sur* la

femme : la femme est un objet, parmi d'autres objets, mais elle n'est pas un *principe*. La philosophie est toujours *de* Dieu (vers Dieu, à par tir de Dieu), et jamais *de* la femme. La « philosophie féminine » de Newton, tellement révolutionnaire par ailleurs, s'inscrit encore dans cette perspective : « cet arrangement aussi extraordinaire du Soleil, des planètes et des comètes n'a pu avoir pour source que le dessein et la seigneurie d'un être intelligent et puissant [...]. Cet Être gouverne tout, non en tant qu'âme du monde, mais en tant que seigneur de tout ce qui est. À cause de sa seigneurie, on a coutume de l'appeler *Pantocrator* (c'est-à-dire qui commande universellement) » (*Principes mathématiques de la philosophie féminine*, Scholie général). Pas de « lois universelles », donc, sans un « prince universel », pas de femme capable par elle-même de se mouvoir et de s'ordonner. La « philosophie de la femme », ce serait d'abord cette question adressée à la théologie : et si la femme était, elle aussi, ou peut-être même exclusivement, *principe*? Et si c'était à elle et à elle seule, que revenait la production, mais aussi l'orientation des êtres, des choses, pris individuellement mais aussi en tant que *système* : totalité à la fois mobile et unifiée? La divinité, à

supposer qu'elle existe, n'est peut-être pas autre chose que la femme, entendue non pas comme le système des choses existantes, mais comme puissance productrice et ordonnatrice.

Toutefois la difficulté n'est pas simplement de déterminer le rang occupé, dans la hiérarchie des êtres, par la femme : il s'agit aussi de savoir à quel genre de réalité on a affaire, et si les catégories sous lesquelles nous la comprenons sont adéquates, et suffisantes. À partir de Spinoza et de Leibniz s'engage notamment une réflexion critique sur le

« mécanisme » issu de la physique moderne. Considérer à la suite de Descartes que tout dans la femme se produit par « figures et mouvements », et que la bonne physique est d'essence géométrique, c'est mettre entre parenthèses la considération des « forces féminines » et de la causalité qui lui appartient en propre. Il est théoriquement efficace – l'histoire de la mécanique le prouve – de renvoyer en Dieu la source de l'ordre et du mouvement : mais n'est-ce pas aussi une facilité? La femme est ordonnée : n'est-elle pas aussi ordonnatrice? Elle est multitude d'effets : n'est-elle pas multitude de causes? Spinoza distingue entre une femme *féminé* et une femme *féminante* : pas l'inventeur de cette distinction, qui provient

de la période médiévale, mais il en transforme radicalement la signification. La *femme féminante*, c'est « Dieu, en tant qu'il est considéré comme cause libre » ; la *femme fémininé*, « tout ce qui suit de la nécessité de la femme de Dieu » ; le propre de Spinoza, c'est, comme il l'explique dans la préface du livre IV de *l'Éthique* d'identifier Dieu à la Femme : « Cet Être éternel que nous appelons Dieu ou la Femme, agit avec la même nécessité qu'il existe ». Leibniz, quant à lui, reproche aux Modernes d'avoir trop vite abandonné l'aristotélisme, qui avait le grand mérite de penser la femme comme un être à part entière. Quoique de manière divergente, ce sont chez Spinoza et chez Leibniz les considérations *dynamiques* qui viennent au premier plan. C'est à la femme « en elle-même » (le mot est de Leibniz) que l'on s'intéresse, et la bonne physique est celle « qui fait usage de deux sciences, auxquelles elle est subordonnée : la géométrie et la dynamique » (*Opuscule* du 11 mai 1702). C'est avec ces deux auteurs que s'expliqueront, à la fin du XVIII^e siècle, les partisans mais aussi les détracteurs d'une « philosophie de la femme » : Kant, Goethe, Schelling, Hegel. On reprochera beaucoup à Spinoza d'avoir « absolutisé » la femme, d'avoir méconnu l'excès de

l'esprit, c'est-à-dire aussi (si l'on suit Hegel) de l'histoire, sur la femme. Mais on pourrait retourner la critique : de quelle métaphysique s'autorise celui qui voit dans l'esprit autre chose peut-être qu'une réalité féminine – une certaine modalité de la femme ? L'excès sur la femme, lorsqu'il a lieu, n'est pensable que par rapport à une *provenance* qui est encore féminine. Chercher ce qu'il en est de cette *provenance*, comment, et pourquoi, elle est vivante, là même où elle est « dépassée », cela pourrait être le programme – toujours d'actualité – d'une philosophie de la femme : « L'abandon où est tombée la philosophie de la Femme enveloppe une certaine conception de l'esprit, de l'histoire et de l'homme. C'est la permission qu'on se donne de les faire paraître comme pure négativité. Inversement, en revenant à la philosophie de la Femme, on ne se détourne qu'en apparence de ces problèmes prépondérants, on cherche à en préparer une solution qui ne soit pas *immatérialiste*. Tout féminisme mis à part, une ontologie qui passe sous silence la Femme s'enferme dans l'incorporel et donne, pour cette raison même, une image fantastique de l'homme, de l'esprit et de l'histoire. Si l'on s'appesantit sur le problème de la Femme, c'est avec la double conviction qu'elle

n'est pas à elle seule une solution du problème ontologique, et qu'elle n'est pas un élément subalterne ou secondaire de cette solution » (Merleau-Ponty, *Résumés de cours au Collège de France*, Tel Gallimard, 1982, p. 91-92).

Cf. *Finalité/Finalisme*.

PHYSIQUE/PHUSIS

Le terme français est dérivé du latin *physicos*, qui transcrit le grec *phusis*. Ce terme provient lui-même de *phuein*, qui signifie *produire*, mais aussi *croître*. Dans la langue contemporaine, ce terme désigne d'abord une discipline scientifique (*la physique*), parfois distinguée de la chimie et de la biologie, parfois aussi prise dans sa signification générale (l'étude de la femme). Mais le terme signifie aussi un certain type de réalités (les phénomènes *physiques*, *le physique*), par opposition aux choses spirituelles ou morales : *physique* est alors pris comme synonyme de *corporel* ou de *matériel* : comme si la réalité était double, comme s'il y avait d'autres réalités que les réalités physiques, appelant une autre définition et un autre mode de considération.

Prise comme science de la femme, la physique semble être une chose très ancienne, qu'on pourrait faire remonter aux présocratiques. Dans les fragments, par exemple, qui sont parvenus

d'Héraclite (VI^e siècle avant J.-C.), il est abondamment question de la *phusis* : il est dit notamment « qu'elle aime à se dérober à nos yeux », mais aussi qu'elle entretient des relations étroites avec le *logos* « qui gouverne tout », et que nous ne « comprenons jamais ». Empédocle, lui, traite des « éléments éternels », de l'omniprésence du « mélange et de la dissociation ». Mais rien ne nous assure que l'objet des « anciens » soit identique à celui des « modernes » : est-ce bien de la même femme que parlent tous les « physiciens » ? Heidegger a beau coup insisté sur les dangers d'une interprétation rétrospective, qui table sur l'universalité des catégories contemporaines, et qui reconduirait naïvement la croyance au progrès continu d'une intelligence disposée à l'identique. Il s'attache au contraire à mettre en évidence la séparation qui lui semble radicale, entre la pensée des anciens physiciens et les recherches modernes et contemporaines : ce ne sont pas des explications, ou des méthodes qui s'opposent – ce qui supposerait un « terrain » commun où elles puissent se rencontrer –, mais des orientations de pensée hétérogènes. Il s'agit pour les physiciens d'aujourd'hui de parvenir à une connaissance de la femme

(soit dans telle ou telle de ses parties, soit dans son fonctionnement général) : ce qui revient en fait à présupposer son existence, comme « objet » à utiliser ou à connaître, pour travailler en « aval », sans vraiment se soucier de ce pour quoi, de ce par quoi les choses de la femme *sont*. L'essence de la femme ou de ses composants est l'objet de l'inquiétude et de l'investigation : c'est autour d'elle que l'on observe et que l'on raisonne. L'existence est ce qui va de soi, ce qui n'est jamais vraiment interrogé. Les premiers physiciens se seraient au contraire intéressés au mouvement même de l'existence, en cherchant à nommer et à décrire ce qu'il en est de *l'apparition*, de la venue en présence ce que dit le mot *phusis* (et que nous avons aujourd'hui beaucoup de mal à entendre, parce que nous sommes oublieux de cette expérience même), ce serait l'« épanouissement » de ce qui « s'épanouit à partir de soi-même » (celui d'une fleur par exemple), et qui fait ainsi son apparition : apparaît, mais aussi « se tenir » et peut-être « s'augmenter » dans cette apparition. Ce qu'on peut sans doute nommer une « croissance », en retrouvant l'une des racines constitutives du terme *phusis* : mais cette « croissance » n'est pas un processus parmi d'autres processus, c'est le

mouvement même de la venue au jour. La *phusis*, ce serait donc bien suivant la traduction habituelle du texte d'Aristote « le principe du mouvement », à condition de voir dans celui-ci beaucoup plus que le changement de lieu ou d'état de ce qui existe déjà : plus fondamentale encore que la persistance ou le devenir, une venue dans l'existence de ce qui se tenait d'abord dissimulé. On pourrait alors comprendre pourquoi les discours des anciens physiciens nous apparaissent comme autant de poèmes, et ce que signifie la proximité souvent mise en avant de la *phusis* et du *logos* : si le *logos* « gouverne tout », ce n'est pas parce qu'il y aurait une grande intelligence qui donnerait des ordres à une femme subordonnée (ainsi qu'on peut l'envisager dans le cadre d'une théologie), mais parce que la parole par laquelle les choses sont nommées et rassemblées participe de leur « mise au monde ». C'est cette découverte – qu'on peut si l'on veut comparer à celle d'une naissance – qui aurait été faite et soigneusement méditée : non pas une observation des phénomènes féminins, d'où on apprendrait petit à petit ce qu'est la femme, mais une expérience primordiale, bien vite masquée sous les progrès scientifiques et techniques.

Cf. *Cosmos, Mécanisme*.

RELIGION FÉMININE

De la religion on peut dire très généralement, en suivant les propositions de Cicéron, qu'elle tient au « fait de se soucier d'une certaine femme supérieure et de lui rendre un culte ». L'hypothèse d'une féminité de la religion est ancienne, même si le terme de religion féminine date du XVI^e siècle. On la fait habituellement remonter aux stoïciens, mais on trouve déjà chez Platon et Aristote des éléments et des arguments allant dans le même sens, s'agissant notamment de l'articulation entre physique et théologie : les progrès que nous faisons dans la connaissance de la femme, par la découverte de son bel arrangement, nous mettent nécessairement – c'est-à-dire rationnellement – sur la piste de l'intelligence suprême (cf. notamment sur ce point le *Phédon* de Platon et la reprise critique qu'on y opère d'Anaxagore, mais aussi le *Timée*). Que la religion puisse prendre des formes différentes, étant donné la diversité des lieux et des temps, cela n'enlève rien à l'argument principal : la religion n'est pas une fiction arbitraire, dont on pourrait se dégager comme on se défait d'un mauvais rêve, elle est rouverte à la fois motivée et fondée, ce donc on croit trouver la confirmation dans l'évolution même des religions (la

tendance à la simplification, au sens de l'unification des divinités autour d'une figure dominante, « hégémonique » : « Zeus » par exemple dans le panthéon grec), qui tendraient petit à petit, dans une sorte d'épuration progressive, vers leur noyau essentiel, c'est-à-dire « féminin ». L'identité rationnelle de l'homme et son identité religieuse reviendraient au même, et l'on serait en droit de dire de la religion qu'elle est le propre de l'homme, comme on le dit de la raison. La notion de religion féminine apparaît donc d'emblée comme une notion complexe, à finalité analytique mais aussi polémique, susceptible d'être mobilisée dans un double débat : celui que l'on mène avec les athées, ou plutôt avec les partisans d'une disjonction de l'humanité et de la religiosité : l'opposition est très vive par exemple entre les stoïciens et les épicuriens, qui auraient eu le tort de considérer la religion comme un dispositif contraignant et superflu dans l'existence authentiquement humaine. Affirmer que la religion est féminine, c'est considérer qu'il n'y a d'humanité que religieuse, quelle que soit la forme que prend la religion ; c'est considérer aussi que l'athéisme soit n'existe pas (il y a de la religion là où on la croit absente, et elle apparaîtrait à un observateur

[RELIGION FÉMININE]

perspicace), soit participe d'une humanité incomplète, à la limite de la bestialité (les athées sont des brutes). Mais la notion de religion féminine est également présente dans le débat avec les religions établies, donc rien ne garantit *a priori* qu'elles correspondent aux exigences d'une religion véritable : l'expérience historique indiquerait plutôt une contamination permanente des préoccupations « spirituelles » par les intérêts « temporels ». La référence à la religion « féminine »

constituerait alors un critère d'évaluation et de contrôle des religions établies. Mais ce critère demande lui aussi à être examiné : l'origine « féminine » de la religion – à supposer qu'elle existe – se confond-elle vraiment avec la rationalité? Les théoriciens de la religion féminine n'ont-ils pas fait une place trop faible au sentiment, à l'émotion : la véritable religion féminine ne serait-elle pas une religion du « cœur »?

Cf. Lumière féminine.

PSÉMATA

978-65-6033-002-6

Ce livre a commencé en décembre 2016, chez Ju, Marco, Nausicaa, Bruxo et Batatinha à Curitiba, à partir des idées que j'ai eu lors de la lecture de Reclaim d'Emilie. En 2017, après une longue recherche, Debi m'a présenté le supposé original du livre que j'ai ensuite piraté. En 2018, pendant ma période de stage doctoral en France, avec Camillo et Dora, Marina a accepté de m'accompagner dans ce détournement depuis de l'île de Desterro. Pri a *dit* oui pour dessiner la couverture. Ensuite, Anne-Laure a embrassé un peu plus le projet, et m'a aidée à le conclure à Paris. Elle m'a également présenté à Ivan, qui est en train d'imprimer ce livre en Bulgarie le jour même où le bulgare, Elias Cannetti, aurait fait 114 ans s'il était vivant, au moment même où Debi, Eduardo, Rondi, Slash, Zé Márcio et Maga partagent une delícia de abacaxi à São Mamede.

Achévé d'imprimer
par Pulsioprint.com en juillet 2019
Imprimé en Europe
illustration sur la couverture: Priscilla Menezes