
Une approche féministe de la féminité. Relire Le Deuxième Sexe de Simone de Beauvoir aujourd'hui

Auteur : Bragagnolo, Florine

Promoteur(s) : Cormann, Grégory

Faculté : Faculté de Philosophie et Lettres

Diplôme : Master en philosophie, à finalité approfondie

Année académique : 2022-2023

URI/URL : <http://hdl.handle.net/2268.2/18979>

Avertissement à l'attention des usagers :

Tous les documents placés en accès ouvert sur le site le site MatheO sont protégés par le droit d'auteur. Conformément aux principes énoncés par la "Budapest Open Access Initiative"(BOAI, 2002), l'utilisateur du site peut lire, télécharger, copier, transmettre, imprimer, chercher ou faire un lien vers le texte intégral de ces documents, les disséquer pour les indexer, s'en servir de données pour un logiciel, ou s'en servir à toute autre fin légale (ou prévue par la réglementation relative au droit d'auteur). Toute utilisation du document à des fins commerciales est strictement interdite.

Par ailleurs, l'utilisateur s'engage à respecter les droits moraux de l'auteur, principalement le droit à l'intégrité de l'oeuvre et le droit de paternité et ce dans toute utilisation que l'utilisateur entreprend. Ainsi, à titre d'exemple, lorsqu'il reproduira un document par extrait ou dans son intégralité, l'utilisateur citera de manière complète les sources telles que mentionnées ci-dessus. Toute utilisation non explicitement autorisée ci-avant (telle que par exemple, la modification du document ou son résumé) nécessite l'autorisation préalable et expresse des auteurs ou de leurs ayants droit.



Université de Liège

Faculté de Philosophie et Lettres

Département de Philosophie

Une approche féministe de la féminité.

Relire *Le Deuxième Sexe* de Simone de Beauvoir aujourd'hui

Mémoire présenté par Florine Bragagnolo

Sous la direction de Grégory Cormann

Master en Philosophie à Finalité approfondie

Année académique 2022-2023



Université de Liège

Faculté de Philosophie et Lettres

Département de Philosophie

Une approche féministe de la féminité.

Relire *Le Deuxième Sexe* de Simone de Beauvoir aujourd'hui

Mémoire présenté par Florine Bragagnolo

Sous la direction de Grégory Cormann

Master en Philosophie à Finalité approfondie

Année académique 2022-2023

Remerciements

Tout d'abord, je souhaite adresser toute ma reconnaissance à Grégory Cormann que je remercie pour sa patience, pour le temps qu'il a accordé à la direction de ce mémoire, pour son expertise et pour ses précieux conseils. Je remercie également Fabio Recchia pour sa disponibilité et son aide qui m'ont été d'un grand secours dans la réalisation de ce travail. Je remercie aussi l'ensemble des professeurs du département de philosophie de l'Université de Liège qui, de près ou de loin, ont contribué à l'élaboration de ce travail en me transmettant leurs savoirs et leur passion.

Ensuite, je témoigne toute ma gratitude à mes parents qui m'ont donné la chance de réaliser ce travail dans une grande quiétude en m'apportant tout leur soutien et leurs encouragements. Je remercie aussi ma sœur pour son aide et pour son féminisme qui, bien qu'il ne s'avoue pas, a toujours été stimulant pour moi. Enfin, je remercie mes chats pour leur affection, source de réconfort durant les moments difficiles.

Introduction

Il est admis depuis fort longtemps que l'apparence des femmes est un sujet relevant de peu d'importance en philosophie. En effet, la tradition préfère les sujets plus « sérieux », plus compliqués, plus subtils, et laisse les discussions autour du soin de son apparence là où elles doivent être, c'est-à-dire dans les lieux de rassemblements féminins (salons, presse féminine, etc.). Bref, l'apparence féminine semble être un non-sujet en philosophie. Les rares fois où les philosophes en font leur objet, c'est pour définir un cadre que les femmes doivent respecter et pour blâmer dans le même temps celles qui en sortent. Mais *a contrario* de cette posture, il semble que ce sujet puisse (et doive) faire l'objet d'une étude. Étant à la fois un sujet sérieux, frivole, délicat et divertissant, l'apparence féminine, que nous nommerons féminité, est un thème sombre et haut en couleur. La féminité est d'ailleurs l'objet de moult discussions : celles des femmes entre elles et celles des hommes entre eux. Elle est souvent l'objet de débats, ayant pour objectif d'établir des canons esthétiques ou, tout au contraire, de définir un style inédit qui viendra bouleverser la manière qu'ont les femmes d'exister, de se manifester. Ce thème conditionne la vie des femmes – et même celle des hommes de manière négative, en ce qu'il s'agit pour eux de s'éloigner de la féminité. Cette féminité est un produit du patriarcat qui définit ce qu'est une féminité acceptable, définition qui, par ailleurs, est toujours paradoxale, entre le trop et le trop peu : trop habillée, pas assez ; trop maquillée, pas assez ; trop féminine, pas assez, etc. Et cette économie du trop ou du trop peu rend le juste milieu à la fois trop flou et trop peu atteignable. Ce juste milieu bien cadré prend la forme d'un carcan qui empêche le mouvement.

Le désintérêt des problématiques corporelles par la tradition s'explique par le fait que, depuis l'Antiquité, le schéma patriarcal voue les femmes aux occupations corporelles et les hommes aux occupations de l'esprit. On retrouve dans ces occupations corporelles la maternité, mais aussi tout ce qui a trait à l'apparence. Bien entendu, le patriarcat assigne à ces occupations des valeurs : les choses de l'esprit étant supérieures aux choses du corps, on se retrouve en présence de *valeurs dichotomiques*, où tout ce qui a trait au masculin représente toutes les valeurs supérieures de la société et inversement pour ce qui a trait au féminin. Ainsi, les bases du patriarcat reposent-elles sur cette dichotomie hiérarchisée. C'est pourquoi les féministes, à partir de Simone de Beauvoir, vont tenter de renverser cette dichotomie.

Bien que les féministes héritières de Simone de Beauvoir aient correctement identifié le lieu principal de la lutte féministe, à savoir la dichotomie hiérarchisée, nous pensons que la

manière dont elles ont traité cette dichotomie a fini par desservir les femmes. Certes, le corps des femmes ayant été depuis toujours le lieu de la domination patriarcal, il était nécessaire de le repenser pour que les femmes ne soient plus seulement un corps. Cependant, ce faisant, les féministes en sont venues à déconsidérer tous les sujets corporels féminins, y compris celui de l'apparence. Le féminisme a alors adopté pendant tout un temps – et encore aujourd'hui pour certaines féministes – le refus du corps féminin et de son ornement comme lutte contre le patriarcat. La quête entière du féminisme semble être d'atomiser la féminité. Être féministe et féminine serait donc une contradiction dans les termes. Plus une femme se rapproche des codes traditionnels de la féminité, plus son féminisme paraît suspect. Être féministe, c'est refuser la féminité. Cela s'explique par le fait que l'apparence féminine a été considérée par le féminisme comme étant une objectification des femmes afin de se rendre désirable aux yeux des hommes. Par conséquent, se féminiser, c'est jouer le jeu du patriarcat, c'est vivre pour les yeux masculins. Dans la lutte féministe, il est inconcevable qu'une femme puisse être totalement émancipée si son apparence est encore asservie au patriarcat. C'est pourquoi le refus de la domination masculine passe par le refus de l'apparence féminine.

Ce refus pose question, tant sur la forme que sur le fond. Olivia Gazalé, en parlant du voile – mais il semble que l'on puisse généraliser son analyse à tout ce qui a trait à l'injonction à la féminité ou au soin de son apparence –, questionne l'idée selon laquelle lutter contre le symbole d'une oppression revient à lutter contre cette même oppression¹. Il faut alors se demander si la lutte féministe doit toujours être une opposition frontale qui se traduit par une négation de tous les mécanismes d'aliénation patriarcaux ou bien si la solution peut se trouver *entre* l'acceptation et la négation de ces attributs.

Le refus de la féminité, du corps féminin, comme sceau du féminisme à partir de Simone de Beauvoir pose dès lors deux registres de questions. Le premier concerne l'attitude et le projet féministe du refus de la féminité lui-même. Le second se penche sur la possibilité de trouver une féminité qui ne soit pas l'alliée du patriarcat.

Le premier registre de questions prend pour point de départ *Le Deuxième Sexe* de Simone de Beauvoir et la lecture qu'en ont fait ses héritières. En premier lieu, la citation de Beauvoir « on ne naît pas femme : on le devient² » laisse entendre qu'étant donné que « femme » n'est pas un destin naturel mais un devenir construit, il est en un certain sens un

¹ Olivia Gazalé, *Le mythe de la virilité. Un piège pour les deux sexes*, Paris, Robert Laffont, 2017, p. 193.

² Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe* [1949], Paris, Gallimard, 1976, p. 13.

processus. Il semble qu'en tant processus, on puisse *décider* de ne pas le suivre, de *ne pas choisir* ce devenir, de choisir de *ne pas le devenir*, de le *refuser*. Mais quelle est la nature de cette décision ? Et à quel moment se prend-t-elle ? Se prend-t-elle *contre* une certaine éducation, contre un certain formatage ? Les parents, l'entourage, la société font déjà ce choix de devenir pour l'enfant, parfois avant même la naissance de l'enfant. Nous pouvons donc considérer le choix de suivre ou non le processus de féminisation comme arrivant toujours déjà trop tard au niveau de la prise de décision, celle-ci étant entamée avant même qu'une conscience réflexive n'apparaisse. Ce refus se fait alors toujours *contre* un certain état de chose, contre une construction *déjà là* de l'individu.

Ensuite, il est légitime de se demander si fuir la féminité pour fuir l'essentialisation qu'elle suppose n'est pas plonger dans un autre essentialisme : la femme opprimée *est* féminine, la femme émancipée *n'est pas* féminine. La féminité a été critiquée pour son caractère empêtrant, faisant des femmes des objets. Dans un vocabulaire conceptuel sartrien, on peut dire que les femmes ont longtemps cherché à se couler dans l'être-en-soi pour éviter d'avoir à assumer leur être-pour-soi. Cette attitude qui vise à se prendre pour une chose, c'est la mauvaise foi. La question que nous font nous poser les féministes, c'est de savoir si elles n'ont pas, en tentant d'échapper à la mauvaise foi féminine, replongé dans un autre genre de mauvaise foi. Il s'agit de se demander s'il existe des formes de mauvaise foi qui se constituent en réaction avec la mauvaise foi qu'elles tentent de détruire. On pourrait qualifier ces attitudes de mauvaise foi *inversée* en tant qu'elles essaient de devenir le contraire de la mauvaise à laquelle elles veulent échapper. Notre premier registre de questionnement concerne donc une possible mauvaise foi inversée des féministes des années 1970. Ainsi, en voulant éviter ce que Susan Bordo (citée par Mona Chollet) appelle la « panique de l'essentialisme³ », ces féministes seraient-elles tombées dans le piège de la mauvaise foi inversée, en se définissant *contre* cette féminité qu'elles décrient ?

Décider de ne pas devenir « femme » semble être tout aussi oppressant que de le devenir. Cela se reflète dans la sévérité, ou l'auto-sévérité, présente chez certaines féministes vis-à-vis de la féminité, les poussant à juger certaines femmes *trop* féminines et ayant peur elles-mêmes de *trop* jouer le jeu de la féminité, notamment en milieu professionnel. L'extrait suivant de la philosophe Camille Froidevaux-Metterie décrit le problème.

³ Mona Chollet, *Beauté fatale. Les nouveaux visages de l'aliénation féministes*, Paris, La Découverte, 2015, p. 58.

Sur le versant abstrait de l'avènement de l'égalité entre les sexes, cette dynamique libératrice [rejeter tout ce qui réduit les femmes à la nature] a été cruciale et nécessaire, elle était la condition du rattrapage de l'écart immémorial séparant les hommes et les femmes quant à leurs rôles et places dans la société. Sur le versant concret de l'existence féminine, c'est un aspect à déplorer, elle s'est révélée synonyme de stigmatisation du corps, comme si la prison dont il fallait extirper les femmes, au-delà de la cellule étouffante du foyer, c'était leur enveloppe corporelle. Voilà comment, sans nuances ni hiérarchisation, on dénonce la sexualisation précoce des adolescentes, on s'indigne du choix de ces mères qui envisagent de quitter leur travail pour se consacrer à leurs enfants, on stigmatise les femmes qui allaitent un peu trop longtemps leurs bébés-sangsues, on rejette l'instrumentalisation du ventre de celles qui acceptent la gestation pour autrui, on jette la pierre à ces autres qui continuent de souscrire aux idéaux masculins en termes de signes extérieurs de féminité⁴.

Ainsi, ce premier axe de questions se demande si ce nouveau choix de liberté ne conduit pas à une vie tout aussi contraignante et oppressive que la féminité impérative, comme une injonction à la non-féminité, ou à la neutralité.

Le second registre de questions se penche quant à lui sur un autre choix possible vis-à-vis de la féminité : au lieu de la rejeter, il s'agirait de l'assumer ou de la jouer. Ce registre concerne la recherche d'une possibilité de concilier féminisme et féminité en cherchant une féminité qui ne serait plus l'alliée du patriarcat. Si la féminité est une attitude de mauvaise foi, elle est inauthentique. Ce registre se pose la question de savoir s'il existe une féminité authentique et, si c'est le cas, il s'agit de savoir à quoi celle-ci peut ressembler. Nous faisons l'hypothèse que cette féminité authentique peut se trouver dans un objet très particulier : le masque. Le masque, par sa nature même, est un jeu d'apparence. Il est entre la dissimulation et la révélation. Il est trompeur, farceur, mais surtout, libérateur. Lorsqu'un individu est masqué, il n'est plus responsable de ses actions, il est libéré. L'individu masqué joue avec les conventions, les règles n'existent plus pour lui. Envisager la féminité comme un masque, c'est entrevoir la possibilité d'un masque qui joue avec l'injonction patriarcale à la féminité – ou se joue de cette injonction – dans le but de rendre cette injonction inactive. Dans cette perspective, la féminité comme mascarade est une forme de libération. Dans le sens où, d'une part, elle peut revêtir la forme d'un jeu avec les injonctions et où, d'autre part, cette perspective adopte le choix du masque comme un choix conscient et *assumé*. Dans ce deuxième axe, le masque devient un outil d'analyse très précieux permettant de mettre du jeu dans le concept de féminité. Cet axe tente de montrer que la féminité comme masque permet de repenser la dichotomie masculin/féminin. Cette mascarade féminine est une voie médiane entre deux extrémités. Ces deux extrémités sont, d'une part, le rejet total des stéréotypes liés à la féminité (qui considère

⁴ Camille Froidevaux-Metterie, *La révolution du féminin* [2015] Paris, Gallimard, 2020, p. 327, 328.

les femmes féminines comme aliénées) et, d'autre part, le fait d'exalter la culture féminine, la rendant impérative et injonctive. Finalement, la question principale à laquelle nous allons tenter de répondre est la suivante : peut-on être féminine et féministe ?

Ce travail se divise en trois parties. Dans la première partie, nous étudierons l'histoire du refus de la féminité par le féminisme. Il s'agira d'abord de voir comment les féministes des années 1970 ont lu l'œuvre de Simone de Beauvoir et en ont tiré l'idée que la féminité était l'habit de la prison patriarcale à brûler. Nous verrons également les conséquences dramatiques d'un tel refus. Pour ce faire, nous nous appuyons sur l'histoire du féminisme proposée par Camille Froidevaux-Metterie dans *Un corps à soi*⁵ ou dans *La révolution du féminin*. Nous nous demanderons ensuite si les héritières de Beauvoir ont bien lu *Le Deuxième Sexe*. Est-ce que l'œuvre beauvoirienne, bien qu'étant très sévère envers la féminité, a suggéré un tel refus de la féminité ? Il semble que Beauvoir ait nuancé sa critique de la féminité et ne nous permette pas de la refuser aussi catégoriquement. C'est pourquoi cette partie s'attachera surtout à étudier le refus ambigu de la féminité par Simone de Beauvoir. Pour ce faire, il nous faudra dégager, grâce aux commentaires de Sylvie Chaperon et de Manon Garcia, le versant essentialiste du *Deuxième Sexe*, pour voir en quoi la féminité y est avant tout considérée comme une sexuation qu'il est impossible de refuser de façon authentique. Enfin, nous étudierons la critique beauvoirienne de la féminité en tant qu'apparence qui soulève plusieurs questions. Est-ce que les modes féminines n'ont que l'unique objectif d'asservir les femmes ? Y a-t-il une possibilité d'émancipation féminine par la mode (donc par l'apparence) ? Pour répondre à ces questions, nous mobiliserons des analyses sociologiques, notamment celle de Pierre Bourdieu et Yvette Delsaut qui affirment l'influence mutuelle de la mode et de la politique et démontrent le rôle de la mode dans l'émancipation sociale des individus⁶. Nous mobiliserons également l'analyse philosophique de l'ontologie du vêtement d'Emanuele Coccia, qu'il développe dans son ouvrage *La vie sensible*⁷. Pour Coccia, nous sommes condamnés à porter des vêtements pour nous représenter aux yeux d'autrui. L'ornement n'est pas qu'une futilité. Nous pourrions ainsi exhumer une phrase du *Deuxième Sexe* qui semble avoir été oubliée par les féministes de 1970 : « Il faut qu'elle [la femme] fasse peau neuve et qu'elle se taille ses propres vêtements⁸. » Cette citation suggère l'idée que c'est par l'apparence que passe (en partie) l'émancipation féminine.

⁵ Camille Froidevaux-Metterie, *Un corps à soi*, Paris, Seuil, 2021.

⁶ Pierre Bourdieu, Yvette Delsaut, « Le couturier et sa griffe : contribution à une théorie de la magie », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 1, n° 1, 1975, pp. 7-36.

⁷ Emanuele Coccia, *La vie sensible* [2010], trad. Martin Rueff, Paris, Payot et Rivages, 2013.

⁸ Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, *op. cit.*, p. 645.

Mais cette citation est également très mystérieuse. Quels sont ces vêtements que la femme doit vêtir pour s'émanciper ? Et qu'entend Beauvoir par l'action de faire peau neuve ?

La deuxième partie s'attache à étudier l'objet masque qui nous semble être l'outil privilégié pour penser une féminité authentique, non injonctive, libre. Cette étude se place en continuité avec la conception du masque développée par Jean Starobinski faisant de cet objet un vecteur de liberté⁹. Sous le masque, l'individu est protégé (du jugement, des lois, etc.), il peut agir en toute liberté sans que rien ne puisse lui arriver. Notre point de départ dans cette deuxième partie est qu'en vertu de cette protection, on ne peut pas enlever le masque. Se mettre à nu est dangereux, presque impossible. Nous sommes condamnés à vivre parmi les masques. À côté de la protection, le masque peut parfois dépasser son porteur et l'assujettir. Le porteur joue alors le rôle que son masque lui fait jouer. Mais si le porteur se laisse dépasser par le masque, c'est parce qu'il le veut bien. Il ne veut plus se poser la question de ce qu'il a à être, il veut être et le masque le lui permet. Le masque a ainsi un grand rapport avec la mauvaise foi. Le lien entre masque et mauvaise foi a été étudié par Alexis Philonenko dans un article de 1981 consacré à la mauvaise foi sartrienne¹⁰. Philonenko y affirme qu'on ne peut pas se débarrasser de la mauvaise foi et, par conséquent, du masque. Serait-il donc impossible d'imaginer un masque authentique, dépourvu de mauvaise foi ? Si tel est le cas, alors, notre perspective de masque authentique de la féminité comme libération féminine se révélerait impossible. Il nous faudra donc trouver, contre Philonenko, les conditions de possibilité d'un masque exempt de mauvaise foi.

Dans la troisième partie de ce travail, nous reprendrons les considérations sur le masque pour les appliquer aux perspectives de libération que Beauvoir entrevoit à la fin du *Deuxième Sexe*. Cette entreprise posera de nouvelles questions. Que cache exactement le masque ? Est-ce qu'il cache la peau dont parle Beauvoir ? Ou est-ce autre chose ? Est-ce que le masque peut être les vêtements que Beauvoir imagine ? Si c'est le cas, faut-il tailler le masque comme elle le suggère ? Pour répondre à ces questions, nous ferons appel à différents concepts. D'abord, le concept de chair chez Sartre (qui est la dimension de pure présence, de pure facticité du corps) et le mythe de la chair que dénonce Beauvoir (selon lequel seules les femmes possèdent une chair, alors que les hommes ne sont que transcendance) nous permettront de voir ce que cache le masque et ce qu'il fait apparaître. Nous examinerons ce qui est authentique et ce qui

⁹ Jean Starobinski, *Interrogatoire du masque*, Paris, Galilée, 2015.

¹⁰ Alexis Philonenko, « Liberté et mauvaise foi chez Sartre », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 86, n° 2, 1981, p. 145-163.

ne l'est pas dans ce double mouvement de caché/montré. Ensuite, nous mobiliserons le concept de grâce chez Sartre, qu'il utilise lorsqu'il décrit la conduite du sadique. La grâce est ce que le sadique veut détruire puisque celle-ci masque la facticité du corps, la chair, alors que le sadique cherche justement à saisir cette facticité. Le concept de corps prothétique de Coccia fera également l'objet d'une étude. Le corps prothétique est un lieu vide sur le corps qui doit être comblé par un vêtement. Les concepts de grâce et de corps prothétique ont donc en commun de représenter une certaine transcendance. Nous les rapprocherons pour donner une interprétation à un autre concept : celui de peau, mobilisé par Simone de Beauvoir lorsqu'elle appelle les femmes à faire peau neuve pour s'émanciper de la domination patriarcale. Ce concept de peau étant très abstrait, il nous faudra prendre un exemple extrême pour le comprendre : les « gueules cassées » et la transcendance dont celles-ci sont privées en raison de leur visage. Grâce à ces développements, nous pourrions finalement, espérons-nous, répondre à la question de savoir s'il est possible d'être en même temps féminine et féministe.

Première partie : Le traitement de la féminité par le féminisme, l'histoire d'un refus

Introduction

Dans cette première partie, nous nous intéressons de près à l'histoire du refus de la féminité par les féministes. Comme l'a justement montré Camille Froidevaux-Metterie, dans un ouvrage de 2015, *La révolution du féminin*, ou encore dans *Un corps à soi*, paru en 2021, l'émancipation féminine s'est accompagnée d'un rejet du corps féminin. Afin de comprendre ce refus, nous nous pencherons sur la façon dont les féministes ont traité la dichotomie homme-femme. Cet angle nous permettra de voir les mouvements opérés par les féministes ainsi que leurs impasses. En effet, cette dichotomie est hiérarchisée par des termes associés à chaque catégorie. Il y a d'un côté les termes corps-femme-immanence, synonymes de sujétion, et de l'autre esprit-homme-transcendance, équivalents à la liberté. Devant l'homme s'ouvre une infinité de possibles, devant la femme ne se trouve que l'avenir fermé du mariage, du foyer et de la gestation. C'est face à ce cruel manque de futur que les féministes, à partir de Simone de Beauvoir, se sont dressées. Pour débarrasser les femmes de leur sujétion, il fallait désintriquer les termes de la dichotomie. Refuser le corps, c'était refuser tout ce qu'il représentait : sa domesticité, sa capacité reproductrice et maternelle, son rôle d'objet sexuel. Or, c'est ce refus qui a mené au rejet du corps féminin pointé par C. Froidevaux-Metterie.

Ici, nous n'étudierons pas le rejet du corps mais le rejet de l'apparence féminine. Se pencher sur ce rejet, c'est comprendre ce qui a poussé certaines féministes à critiquer un type de femmes qui gardaient un mode de vie traditionnel. En effet, depuis environ les années 1970, une tension se fait sentir entre deux types de femmes, celles qui refusent la féminité et celles qui l'embrassent. C'est ce que montre le texte suivant de Jacqueline Feldman, écrit en 1984 mais repris dans un article de 2009, où elle témoigne de l'histoire du féminisme qu'elle a personnellement vécue.

Enfin, je rencontrais les femmes auxquelles j'avais rêvé : non ces timides femmes au foyer repliées sur leur famille, leur beauté, leurs enfants, non ces individualistes qui, parce qu'elles s'étaient fait une place dans la société, parce qu'elles s'en tiraient, pensaient-elles, proclamaient qu'il n'y a pas de problème, non ces exclues, vieilles filles renfermées, femmes tellement abîmées qu'elles ne pouvaient que vivoter, qu'elles n'osaient rien. Mais cela, précisément : des femmes vivantes qui voulaient vivre selon leurs désirs, qui prétendaient faire ce qu'elles avaient

envie de faire, des femmes qui n'avaient pas de tabous sexuels, des femmes *solidaires, chaleureuses entre elles*, et qui découvraient ensemble de *nouvelles possibilités de vie*¹¹.

La solidarité dont parle J. Feldman n'est que de demi-teinte car toutes les femmes n'y ont pas droit. Ce rejet des femmes qui restent du mauvais côté de la dichotomie peut être compris comme une colère de ces féministes suscitée par l'incompréhension quant au fait que certaines femmes préfèrent le foyer à la liberté. Ainsi, à la suite de ce refus, les femmes ont vécu écartelées entre l'injonction patriarcale à une féminité irréalisable et irréaliste et l'injonction féministe à la neutralité, entendue comme *non-féminité*. Être féminine, c'est chercher la validation masculine, donc, *ne pas être* féministe. Être féministe, c'est refuser la domination masculine, donc, *ne pas être* féminine.

Dans cette première partie, nous allons d'abord étudier de plus près ce refus de la féminité opéré par les féministes des années 1970, aussi nommées féministes de « la deuxième vague ». Il s'agira d'examiner les enjeux et les conséquences de ce refus et de voir en quoi la deuxième vague hérite de Simone de Beauvoir lorsqu'elle opère ce refus. Ensuite, il nous faudra remonter le temps pour faire un retour à Simone de Beauvoir et ce, pour deux raisons qui semblent s'opposer. La première raison est que Beauvoir sert de moteur à ces féministes, qui tirent du *Deuxième Sexe* la conclusion que la femme est une invention sociale qui sert à mettre une moitié de l'humanité en situation de soumission. Il s'agira donc de voir en quoi Simone de Beauvoir leur permet d'opérer un refus de la féminité. La deuxième raison, sur laquelle nous nous attarderons plus longuement, est que Simone de Beauvoir s'est, au contraire de ses héritières, opposée au refus de la féminité d'une façon bien ambiguë, en ne la refusant pas entièrement. Certes, Beauvoir critique certains aspects de la féminité, mais elle refuse d'atomiser celle-ci. Elle semble même imaginer une certaine féminité qui pourrait être une perspective de libération. Par conséquent, il nous faudra examiner l'ambiguïté de ce refus, et voir quelles solutions sont proposées par Beauvoir pour sortir les femmes de leur sujétion. Grâce à ces considérations sur le refus ambigu de la féminité par Beauvoir, nous ferons le point sur le refus de la féminité de la deuxième vague. Nous verrons alors que la pure négativité de leur refus peut s'apparenter à une sorte de mauvaise foi. Ce temps consacré à la mauvaise foi émanant du refus de la féminité fermera cette première partie et servira d'ouverture à la deuxième partie de ce travail.

¹¹ Jacqueline Feldman, « De FMA au MLF », *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, n°29, 2009, p. 203. Nous soulignons.

I. Le refus de la féminité par la deuxième vague féministe

Tout d'abord, il nous faut préciser ce qu'est une vague dans le féminisme et l'époque que recouvre la deuxième vague. Pour ce faire, nous nous appuyons sur les articles de Diane Lamoureux¹² et Bibia Pavard¹³ que chacune consacre à l'étude des vagues féministes. Les vagues féministes indiquent les moments de luttes actives qui contrastent avec les moments de creux de la vague où les luttes semblent s'essouffler. La première vague (largement essentialiste) s'attache à la conquête des droits civiques fondamentaux (fin du XIX^e siècle jusqu'aux années 1930). Cette conquête se fait *en tant que* femme, en tant que mère. La deuxième vague débute dans les années 1960 dans le prolongement des mouvements sociaux de 1968. Ainsi, la première et la deuxième vague sont séparées par la Deuxième Guerre mondiale. La distinction entre ces deux vagues est donc très claire, tant sur leurs revendications que sur leur datation. En revanche, la distinction entre la deuxième et la troisième vague est beaucoup moins apparente. C'est ce que Lamoureux et Pavard soutiennent chacune dans leur article. En effet, le début de la troisième vague, qu'elles situent dans les années 1990, chevauche la deuxième vague. Le défi de la troisième vague est d'opérer un retournement sur la deuxième, d'en faire le bilan, et tenter d'en hériter. Ces deux vagues se distinguent surtout sur le plan de l'action, la troisième vague retournant à un féminisme militant dans la rue, moins universitaire. La troisième vague dépasse également la deuxième en ce qu'elle se veut plus intersectionnelle, prenant ainsi en compte la « race », la classe, etc. Enfin, la troisième vague est marquée par les *Gender Studies*, faisant droit aux personnes *queer*, élargissant ainsi le sujet du féminisme et ses préoccupations, et cassant, encore plus que la deuxième vague, le schéma binaire des sexes. L'idée de la troisième vague n'est pas tant de bouleverser le féminisme en profondeur, comme cela a pu être le cas entre la première vague, largement essentialiste, et la deuxième, défendant un constructivisme hérité de Simone de Beauvoir. La troisième vague propose plutôt un « *lifting* » au féminisme.

Dans ses ouvrages, C. Froidevaux-Metterie remet à plat l'histoire du féminisme, afin d'en tirer certaines conclusions. Elle traite ainsi de la maternité, du corps féminin, de l'histoire irréversible de ce corps et de la sexualité. C. Froidevaux-Metterie s'est néanmoins intéressée dans ses ouvrages à des sujets qui nous regardent, tels que la disparition du corps féminin dans

¹² Diane Lamoureux, « Y a-t-il une troisième vague féministe ? », *Cahiers du genre*, 2006/3, n°1 p. 57-74.

¹³ Bibia Pavard, « Faire naître et mourir les vagues. Comment s'écrit l'histoire des féminismes », *Itinéraires*, n° 2017-2, p. 1-17 (dans la version électronique disponible sur OpenEdition Journals).

le féminisme et l'apparence féminine. C. Froidevaux-Metterie inscrit cette disparition des sujets féminins lors de la deuxième vague dans la lecture que cette vague a pu faire de Beauvoir.

Nourri de la critique virulente par Simone de Beauvoir des ressorts incarnés et sexués de la « souveraineté mâle », le féminisme de la deuxième vague a enraciné en France le postulat d'un lien inextricable entre corporéité féminine et aliénation¹⁴.

En face de cette lecture de Beauvoir par la deuxième vague, C. Froidevaux-Metterie en propose une autre. C'est principalement dans l'étude de la fameuse phrase de Beauvoir « on ne naît pas femme : on le devient¹⁵ » que C. Froidevaux-Metterie se distingue de la deuxième vague. La deuxième vague semble voir dans cette phrase la possibilité de refuser le devenir femme. Selon cette lecture, si on ne naît pas femme mais que la société nous fait le devenir, il doit être possible de refuser ce devenir en changeant la société. Disons-le une première fois, le principal projet de la deuxième vague sera d'abolir la distinction des sexes en tant qu'elle n'est qu'une réalité sociale et non biologique. Or, C. Froidevaux-Metterie affirme que cette lecture manque une part considérable de la pensée beauvoirienne. Selon Beauvoir, le corps féminin est à la fois la source de l'aliénation des femmes, mais aussi la source de leur émancipation. Cette signification paradoxale du corps féminin chez Beauvoir est à l'origine d'un drame que C. Froidevaux-Metterie relève et qui sera l'objet principal de la deuxième section de notre première partie. Ce drame, c'est l'écart qu'il y a chez les femmes entre leur sexuation et leur humanité. C. Froidevaux-Metterie le résume en une question, qui était celle de Beauvoir : « comment faire pour que les femmes s'affirment comme des sujets à la fois sexués et libres¹⁶? »

Cependant, les féministes de la deuxième vague vont à peine se poser cette question. Il s'agira plutôt pour elles d'affirmer qu'il n'y a pas de sexe féminin, que la catégorie de sexe est construite aux dépens des femmes. Les points suivants se chargent de retracer l'histoire de cette deuxième vague, de ses sujets incontournables et de ses inévitables divisions. Nous n'aurons cependant pas l'occasion d'aborder toutes ces divisions. Nous porterons notre attention sur les courants radicaux et matérialistes qui se créent lors de ces années de révolution féministe. Cette section s'achèvera sur l'examen de la conséquence du refus de la féminité : un universalisme abstrait qui n'accepte aucune différence. Nous verrons également où en est aujourd'hui le débat de l'universalisme en discutant un article de Nancy Fraser.

¹⁴ Camille Froidevaux-Metterie, *Un corps à soi*, op. cit., p. 56.

¹⁵ Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, vol. II, op. cit., p. 13.

¹⁶ Camille Froidevaux-Metterie, *Un corps à soi*, op. cit., p. 74.

1. Les débuts du MLF, des revendications communes et des séparations fondamentales

La deuxième vague féministe naît des mouvements sociaux de Mai 68. C'est le contexte revendicateur de l'époque, doublé d'un manque d'intérêt des mouvements existants vis-à-vis des questions féminines qui poussent les femmes à se réunir entre elles. De ce regroupement émerge le MLF, dont les revendications concernent surtout le droit à la contraception, à l'avortement, et à une sortie générale de l'oppression féminine. Il s'agit donc de « libérer les femmes de l'assignation domestique et [de] leur restituer la libre disposition de leur corps¹⁷. » C'est la prise de conscience de leur condition duale qui fait bondir les féministes : elles ont enfin accès à la sphère masculine du travail, mais la sphère intime garde son lot de domination masculine, ce qui engendre notamment la fameuse double journée de travail et toute une flopée d'inégalités inédites. C. Froidevaux-Metterie explique que découle de cette prise de conscience un *refus* de l'hétérosexualité et de la maternité obligatoire¹⁸. C'est notamment par ce refus que la sexualité des femmes va pouvoir se libérer, en s'acquittant de la servitude à leurs corps, par l'accès à la contraception ainsi qu'à l'avortement. D'ailleurs, nous pouvons largement constater qu'elles y sont parvenues, puisque la loi Veil est acceptée en 1975¹⁹.

Néanmoins, malgré tous les apports de cette vague décisive dans l'histoire des femmes, un sujet, celui du corps, a été traité d'une manière telle qu'elle a fini par desservir les femmes. Parce que le corps féminin est le vecteur privilégié de la domination masculine, il a été totalement déconsidéré, mais du même coup, il « souffre de se trouver systématiquement associé au cadre patriarcal qu'il s'agit de renverser²⁰. » En effet, la deuxième vague se caractérise par « un effacement progressif des sujets corporels au profit de nouveaux enjeux, dans le monde du travail notamment²¹. » Ce qui doit être entendu comme la déconsidération des sujets corporels, c'est aussi, et surtout dans ce travail, le discrédit et la stigmatisation des manifestations traditionnelles de la féminité. Cette critique est mobilisée par le fait que celles qui ne s'éloignent pas de la féminité traditionnelle « jouissent des privilèges du régime dominant de sexualité²². » Ainsi, les féministes de la deuxième vague ont tendance à considérer

¹⁷ *Ibid.*, p. 33.

¹⁸ *Ibid.*, p. 33.

¹⁹ En Belgique, il faut attendre 1990 pour voir une dépénalisation partielle de l'avortement être votée. C'est un sujet qui fait, encore aujourd'hui, l'objet de débats, notamment sur la longueur du délai autorisé, qui est de douze semaines, et sur la criminalisation des personnes ne respectant pas les conditions relatives à l'IVG.

²⁰ *Ibid.*, p. 56.

²¹ *Ibid.*, p. 17.

²² *Ibid.*, p. 58. C. Froidevaux-Metterie tire ce constat grâce à la thèse de Stéphanie Mayer, *Regards féministes sur l'hétérosexualité contemporaine occidentale. Essai sur le dispositif hétérosexuel et ses limites pour l'égalité et la libération des femmes*, Thèse de science politique, Université de Laval, Québec, Canada, 2018.

les femmes comme dépourvues d'agentivité face à leur féminité, les reléguant, encore, à la passivité. Revêtir les attributs de la féminité, c'est, en somme, s'objectifier. « Des deux côtés de l'Atlantique, la revendication d'un corps-sujet reste minoritaire et c'est alors à travers le seul prisme du corps-objet que les problématiques incarnées sont appréhendées²³. »

Toutefois, bien que ses revendications principales soient unanimes, le féminisme des années 1970 connaît des divisions. La principale division s'effectue en raison du statut que les féministes vont donner à la différence sexuelle : faut-il la maintenir ou l'évacuer ? La réponse à cette question divise en deux les féministes, avec d'un côté celle que nous appelons grossièrement une première fois, les égalitaristes, de l'autre, les différentialistes. Le différentialisme, porté par Antoinette Fouque, pense le potentiel maternel des femmes (autrement dit, leur différence vis-à-vis des hommes) comme étant synonyme de puissance. Ce mouvement réclame en même temps l'accès au monde et le droit à la différence. Cependant, nous ne nous attardons pas sur ce féminisme. Il nous faut en effet comprendre comment le refus de la féminité s'est opéré et c'est le versant égalitariste – ou universaliste – qui en est l'origine. Ce courant se subdivise lui-même en différentes branches, notamment les matérialistes et les radicales, dont les arguments sont très proches puisqu'ils visent à parvenir à un universalisme. Autrement dit, l'idée est d'aboutir à une indifférence entre les hommes et les femmes, afin d'accéder à l'égalité. Étudions donc les revendications des féminismes matérialistes et radicaux, et leur réunion dans l'universalisme.

1.1. Le féminisme matérialiste : la femme prolétaire et l'homme bourgeois

En premier lieu, abordons le féminisme matérialiste, qui naît d'une influence d'Engels sur la lutte des femmes. C. Froidevaux-Metterie explique que certaines féministes vont reprendre les analyses de ce dernier sur la famille, constituant le couple comme la première des oppressions (le mari est un bourgeois, la femme une prolétaire). Ces féministes, telles que Christine Delphy ou Colette Guillaumin, dénoncent l'hétérosexualité comme étant la première cause de l'oppression des femmes. Les femmes sont en effet utilisées en premier lieu par leurs maris pour la production d'une lignée, pour leur travail domestique et pour leur travail productif peu rémunéré dont ils perçoivent l'intérêt. Selon les matérialistes, les femmes sont réduites par les hommes au rang d'objets. C'est dans cette veine que C. Guillaumin fabrique le concept de « sexage », qui « renvoie à l'appropriation des femmes, de leur corps, de leur travail et des fruits de leur travail, un rapport qui comporte un travail d'entretien physique, émotionnel et

²³ Camille Froidevaux-Metterie, *Un corps à soi, op. cit.*, p. 57.

intellectuel des êtres humains, effectué hors salariat dans le cadre de la famille et dans d'autres institutions²⁴. » Cette critique de l'hétérosexualité se suit d'une piste de solution : refuser tous les présupposés du patriarcat, à commencer par ce qui en fait le socle, les catégories homme-femme. « Se trouve là dessinée la perspective de la déconstruction des différences que portera la notion de genre²⁵ ». Les matérialistes envisagent donc un monde où les femmes doivent cesser de se faire objet, notamment objet sexuel. Il n'est donc pas difficile de comprendre en quoi les femmes doivent abandonner le jeu de la féminité, car, l'idée est largement ancrée, ce jeu est à destination des hommes.

1.2. Le féminisme radical : « On ne naît pas femme », on naît humain

En deuxième lieu, il y a les féministes radicales, parmi lesquelles on compte Monique Wittig ou Catherine Mackinnon, qui ne se distinguent que peu des matérialistes. Leur point de départ est sensiblement le même : l'hétérosexualité cause l'oppression des femmes car par-là, les femmes se font objets pour les hommes. « En acceptant de se faire objet, les femmes en viennent à *être* des objets, des fétiches, des biens possédés par les hommes²⁶ ». Pour se libérer du joug de l'homme sur la femme, la solution paraît trop simple, c'est de refuser l'hétérosexualité. C'est notamment ce que soutient Monique Wittig, dans son célèbre texte de 1980, « On ne naît pas femme », où elle comprend la fameuse citation de Beauvoir comme révélant le mythe de la femme, affirmant ainsi qu'en dehors de la représentation qu'on en a, la femme n'existe pas²⁷. Wittig voit la possibilité de refuser le devenir femme, sans toutefois devenir un homme²⁸. Il s'agit donc bien de refuser la féminité, mais cela ne peut se faire qu'en refusant l'hétérosexualité, c'est-à-dire, ce rapport à l'homme, rapport *miroir*, où la femme se définit par rapport à lui – ou par lui – comme étant tout ce qu'il n'est pas. En effet, la société hétérosexuelle se fonde sur la différence. Ainsi, proposer une société lesbienne, sans différence, c'est faire tomber la catégorie de sexe. Or, C. Froidevaux-Metterie pointe la limite de cette proposition.

Ses théoriciennes [du féminisme radical] convergent toutes vers l'idéal d'une société débarrassée de ses fondements biologiques et hétérosexués : que ce soit l'ordre totalisant de l'élite cybernétique ou la communauté sororale du séparatisme lesbien, la réponse est

²⁴ Maira Abreu, Jules Falquet, Dominique Fougeyrollas-Schwebel, Camille Nous, « Colette Guillaumin. Penser la race et le sexe, hier et aujourd'hui », *Cahiers du Genre*, n° 68, 2020, vol. 1, p. 24.

²⁵ Camille Froidevaux-Metterie, *La révolution du féminin*, op. cit., p. 147. En italiques dans le texte.

²⁶ *Ibid.*, p. 136.

²⁷ Monique Wittig, « On ne naît pas femme », *Questions Féministes*, n° 7, 1980, p. 76.

²⁸ « Mais même si elle le voulait de toutes ses forces, elle ne pourrait pas devenir un homme. Car devenir un homme exigerait d'une femme qu'elle ait non seulement l'apparence extérieure d'un homme, ce qui est aisé, mais aussi sa conscience, c'est-à-dire la conscience de quelqu'un qui dispose par droit d'au moins deux esclaves "naturelles" durant son temps de vie. » (*Ibid.*, p. 78.)

systematiquement moniste, une seule et unique sphère englobante doit se substituer au dualisme séculaire²⁹.

Camille Froidevaux-Metterie affirme que les propositions de sociétés monistes sont limitées en ce que, même dans une « société lesbienne », les femmes continuent de vivre avec les hommes. La philosophe aperçoit une aporie dans le fait de se débarrasser des rapports avec les hommes simplement en refusant l'hétérosexualité. En réalité, la deuxième vague va même bien plus loin qu'une simple proposition de société moniste. Il s'agit d'abolir la catégorie de sexe elle-même.

Pour mieux comprendre ce qui se joue ici, nous nous éloignons de l'analyse de Froidevaux-Metterie pour aborder la pensée que Monique Wittig afin de saisir plus précisément quels sont les termes dans lesquels se passe le refus de la féminité. Nous nous penchons sur la proposition faite par M. Wittig dans un texte de 1990, *Homo Sum*³⁰. Bien que ce texte soit postérieur à l'effervescence du féminisme de la deuxième vague lors des années 1970, il nous permet de comprendre l'objectif universaliste de ce féminisme qui est à la base du refus de la féminité. Dans ce texte, Monique Wittig confronte les dialectiques hégéliennes et marxistes pour sortir de la dialectique des sexes. M. Wittig y affirme qu'il n'est pas possible de vivre librement dans la dichotomie homme-femme. En effet, chaque dichotomie suppose un individu sur lequel un autre a l'ascendant, un maître et un esclave. M. Wittig fait remonter cette pensée dichotomique à Platon et Aristote, qui ont opposé des termes en leur associant des valeurs, tels qu'Homme et Femme, Être et Non-Être ou encore, Un et Autre.

Platon a joué avec les notions de l'Un et du Même (comme étant Dieu et le Bien) et avec les notions de l'Autre (ce qui n'est pas le même que Dieu, qui est le non-Être, le Mal). [...] De notre point de vue, Hegel, avec sa dialectique maître/esclave, ne procède pas très différemment. Marx lui-même, alors qu'il a tenté d'historiciser les oppositions sous forme de conflits (des conflits sociaux, pratiques) est resté prisonnier de la série métaphysique, de la série dialectique. La bourgeoisie est du côté de l'Un, de l'Être ; le prolétariat est du côté de l'Autre, du non-Être³¹.

La dialectique est alors censée faire passer le prolétaire du côté de l'Un, pour devenir l'égal du bourgeois. Or, Wittig pointe le problème de cette mécanique en prenant l'exemple de la Révolution française. Celle-ci, pour libérer la bourgeoisie de l'aristocratie, l'a fait passer vers l'Un. Or, la dichotomie ne peut pas fonctionner sans son deuxième terme. Il a donc fallu trouver

²⁹ *Ibid.*, p. 139

³⁰ Monique Wittig, « Homo Sum » [1990], trad. Sam Bourcier, dans *La pensée Straight* [2001], Paris, Éditions Amsterdam, 2018, p. 88-100. Ce texte est d'abord paru en anglais sous le même titre dans *Feminist Issues*, vol. x, n° 2. M. Wittig a revu ce texte pour sa parution en français dans *La pensée Straight*.

³¹ *Ibid.*, p. 94.

un Autre, que Wittig identifie comme étant les femmes et les esclaves des colonies. Ainsi, rendre les femmes égales aux hommes, les faire passer du côté de l'Un, c'est forcément chercher un Autre sur lequel l'Un pourra exercer sa domination. Il n'y a pas de maître sans esclave. C'est pourquoi il faut faire un retour dialectique sur la dialectique elle-même, afin de la supprimer. Il n'y a plus d'Autre, s'il n'y a plus d'Un. Pour ce faire, il faut nier l'existence de différences entre ces termes. Pour supprimer la dialectique, il faut supprimer la dichotomie homme-femme. Il ne doit exister aucun droit à la différence. M. Wittig fustige la fierté qui accompagne la revendication d'une différence, selon laquelle le Bien doit passer de l'Un vers l'Autre, pour enfin, le magnifier. Ces « carnivals³² » sont encore prisonniers de la « pensée straight », hétérosexuelle, qui a besoin d'un Autre-différent pour exister. Il faut donc qu'hommes et femmes rentrent dans l'ère de l'humain. « Ni la Pensée de l'Autre ni la pensée de la Différence ne devraient être possibles pour nous, parce que "rien de ce qui est humain est étranger"³³. » S'il n'y a pas de catégorie naturelle de sexe, elle doit cesser d'exister socialement. Le dualisme homme-femme doit laisser place à un monisme humain. Il faut donc refuser la féminité en tant qu'elle est un particulier qui écarte la femme de l'humanité donc, de la liberté.

1.3. L'universalisme et les difficultés posées par l'indifférence

Le dernier point de cette section se penche plus précisément sur le courant universaliste qui rassemble les féminismes matérialistes et radicaux, afin de discuter le problème que soulèvent ces approches : l'abolition de la différence. Il est question ici de voir en quoi ce projet d'indifférence s'est avéré être problématique selon Camille Froidevaux-Metterie en abordant la lecture qu'elle fait de l'article de Nancy Fraser sur les impasses de l'universalisme³⁴. Ce projet d'indifférence est celui de l'universalisme, courant anti-essentialiste (en ce qu'il ne reconnaît aucune différence entre homme et femme). Le but de ce féminisme est de faire parvenir la société à une égalité *totale* entre hommes et femmes. Pour ce faire, la lutte s'est entre autres dirigée vers la libération sexuelle des femmes, passant par l'obtention du droit à l'avortement et à la contraception, les libérant de leur corps (ou de la servitude à celui-ci). Le projet est donc de construire un monde *neutre* vis-à-vis de la sexuation, de ne plus faire de différences entre hommes et femmes, considérés comme des individus.

Cependant, Froidevaux-Metterie estime que le projet d'indifférence est problématique à plusieurs égards. La perspective universaliste touche de près notre problématique en ce

³² *Ibid.*, p. 99.

³³ *Ibid.*

³⁴ Nancy Fraser, « Multiculturalisme, anti-essentialisme et démocratie radicale », *Cahiers du genre*, 2005/2, n° 39, p. 27-50.

qu'elle enjoint à rejeter une spécificité féminine. C'est en effet la conclusion qu'en tire C. Froidevaux-Metterie, selon laquelle l'universalisme a conduit à faire des femmes des sujets de droits, égales aux hommes sur un plan juridique et économique, refusant toute manifestation de différence entre les sexes. L'idée de cette égalité est de dire aux femmes que si elles veulent intégrer le citoyen ou l'homme universel de la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen, elles doivent devenir cet homme universel, un homme qui ne se distingue pas des autres. C'est ainsi que, toujours selon Froidevaux-Metterie, le féminisme de la deuxième vague a conduit à un déni du corps des femmes, de ses particularités, ainsi qu'à un aveuglement sur les charges qui restaient malgré tout au soin des femmes, tel que le travail du *care* par exemple.

Si la déconstruction des stéréotypes de genre et le rejet de l'enfermement dans la binarité sexuée permettent de penser un horizon d'existences débarrassées des injonctions hétéronormées, ils discréditent aussi les choix de vie souscrivant aux attentes traditionnelles dans les trois domaines corporels que sont l'apparence, la sexualité et la maternité. [...] On ne trouve alors plus aucune réflexion ni aucune proposition prenant en considération les modalités incarnées de l'existence quotidienne des femmes. Ces sujets sont devenus des tabous féministes. Et ce d'autant plus aisément que nous sommes dans le cadre français d'un égalitarisme républicain qui se refuse à catégoriser les individus et s'interdit de penser les particularités, qu'elles soient individuelles ou collectives³⁵.

Ainsi, il n'y a ni femme ni homme, uniquement des individus. Mais, et c'est ce que pointe l'auteurice de *La révolution du féminin*, sont rejetés avec la pulvérisation de la catégorie de sexe tous les soucis féminins, notamment, et c'est ce qui nous intéresse, les soucis esthétiques.

C. Froidevaux-Metterie explique ensuite, armée de l'analyse qu'en fait Nancy Fraser dans son article « Multiculturalisme, anti-essentialisme et démocratie radicale », en quoi le choix de l'universalisme conduit en réalité à une impasse. L'analyse de N. Fraser vient complexifier ce que nous avons dit de l'universalisme de la deuxième vague. Dans son article, N. Fraser reconnaît l'existence d'une tension entre un anti-essentialisme qui voit les singularités comme des fictions et un multiculturalisme abusif. Il y a selon elle trois phases chronologiques dans ce débat. La première phase se situe entre les années 1960 et les années 1980, et concerne la différence de genre, entre l'égalitarisme et le différentialisme. L'égalitarisme considère l'inégalité comme construite et tend à la supprimer. Cependant, il a pour inconvénient de déprécier le monde féminin pour ne valoriser que le masculin, soi-disant neutre. Il s'agit donc moins de supprimer la dichotomie que de choisir un terme de celle-ci. Il s'agira donc d'abolir la catégorie des femmes pour intégrer tous les individus dans celle des

³⁵ Camille Froidevaux-Metterie, *Un corps à soi*, op. cit., p. 58, 59.

hommes. Le différentialisme, quant à lui, reconnaît une différence sans hiérarchie entre les genres mais nie l'idée d'une construction de ceux-ci. Autrement dit, les deux sexes ont une existence biologique mais sont égaux. La deuxième phase, entre les années 1980 et 1990, théorise l'existence de différences entre les femmes, que les féministes égalitaristes et différentialistes avaient omis de remarquer, pensant l'expérience des femmes comme unique. Ces débats enjoignent les féministes blanches hétérosexuelles et bourgeoises à abandonner leurs seules préoccupations pour se diriger vers une intersectionnalité de la lutte. Enfin, la phase actuelle du débat cherche à construire une démocratie radicale dans laquelle les différences, bien que construites, seraient reconnues. N. Fraser développe ensuite le débat actuel dont le premier acteur est l'anti-essentialisme, qu'elle nomme *anti-essentialisme déconstructionniste*, à qui elle reproche d'être trop simpliste dans l'idée de défaire les différences et de n'envisager qu'une lutte négative contre le sexisme. Le second protagoniste du débat est la *version pluraliste du multiculturalisme*, très proche du différentialisme, qui ne voit que les différences culturelles et non économiques, et qui accepte toutes les différences sans esprit critique.

Enfin, la question est celle de la dose de particularités qu'il faut intégrer dans l'universalisme. Simone de Beauvoir se posera également la question et y répondra non sans difficulté. Nous le verrons plus en détails dans la section suivante mais disons-en quelques mots ici. Beauvoir est entre le différentialisme et l'universalisme. En effet, elle reconnaît l'existence de deux sexes qui font partie de la situation des individus et qui conditionnent leur vie. Mais cette sexuation, sans jamais pouvoir être niée, peut être dépassée par la transcendance. Ainsi, la différence qu'elle reconnaît ne doit pas être glorifiée, mais doit tenter d'être réduite même si elle ne peut l'être entièrement. Il y a donc un décalage entre Beauvoir et la vague de 1970. Aidons-nous du schéma dichotomique pour comprendre le déplacement. Là où Beauvoir maintient les deux catégories de sexe tout en voulant que celles-ci soient composées des mêmes termes (la transcendance par exemple), la deuxième vague pulvérise carrément les catégories. Or, cette pulvérisation ne peut s'opérer sans faille. Dans les faits, cela a bien souvent mené les femmes à intégrer la catégorie de l'homme.

Ce refus de la féminité, dont l'objectif théorique est louable, conduit à des drames dans la pratique. La première conséquence de ce refus est que devenir un homme comme les autres n'amène qu'à une fausse libération puisque dans ce schéma, le monde masculin reste supérieur au monde féminin. Pire encore, dans ce schéma, le monde masculin engloutit et réduit en cendres le monde féminin. La deuxième conséquence, inhérente à la première, est que ce refus de toute expressivité féminine, en tant qu'elle est une non-reconnaissance de la différence

menace le processus démocratique³⁶. L'assimilation, comme l'a montré Nancy Fraser, est contraire à la démocratie en ce qu'elle nie certains de ses individus.

Cette perspective de libération par la destruction des catégories de sexes ou par le devenir homme a été relevée longtemps avant les années 1970³⁷. Mais, c'est précisément ce que Beauvoir va critiquer en vertu du fait que renoncer à sa sexualité est une manœuvre inauthentique. Comment se fait-il que renoncer à une sexualité qui nous empêche d'être libre soit inauthentique ? Existe-t-il une voie authentique de libération, ou sommes-nous dans une impasse ? La deuxième partie de ce premier chapitre tente de répondre à ces questions en opérant un retour au *Deuxième Sexe*, qu'il nous faut lire de près.

II. L'ambigüe féminité de Simone de Beauvoir

Le Deuxième Sexe paraît dans une période joliment nommée « le creux de la vague³⁸ », entre la première et la deuxième vague. Simone de Beauvoir n'inaugure pas à proprement parler la deuxième vague, mais elle en ouvre les sujets fondamentaux, à savoir le contrôle des grossesses, la libération sexuelle et l'investissement de la sphère sociale. En clair, il s'agit pour Beauvoir de désenpêtrer les femmes de l'immanence de leur corps. Ainsi, Beauvoir est-elle considérée comme l'élan et la source principale du féminisme de la deuxième vague, la première à éventrer la dichotomie des rapports hommes-femmes, la première à refuser la féminité. C'est elle qui écrit le texte qui donne aux femmes un regard réflexif sur leur expérience, ainsi qu'en témoigne Michelle Perrot dans un article qui relate la réception du *Deuxième Sexe* : « *Le Deuxième Sexe* nous avait soulagées, presque effrayées par son audace, fourni des arguments et des justifications, dévoilé les raisons de notre mal être³⁹. »

Cependant, dire que Simone de Beauvoir est la première à refuser la féminité, c'est manquer une part considérable de son œuvre, et c'est aussi éviter des sujets épineux toujours en discussion, de façon à lisser sa pensée. En effet, le refus de la féminité que Simone de Beauvoir appelle n'est pas aussi univoque qu'on peut le penser en première lecture de son texte.

³⁶ N. Fraser explique que se réclamer de la démocratie radicale, c'est être capable d'identifier deux obstacles à la démocratie : la non-reconnaissance de la différence et l'inégalité sociale.

³⁷ Déjà Olympe de Gouges ou encore Madeleine Pelletier enjoignaient à renoncer à la féminité. « Madeleine Pelletier regrettait d'être née femme. Habillée de vêtements masculins, elle aimait passer pour un homme. Bien des femmes, dont nous ne connaissons jamais le nombre, ont opté pour le sexe opposé. L'attrait pour le pantalon, pour l'uniforme souvent accompagnait leur désir de liberté et d'aventure. » (Christine Bard, *Ce que soulève la jupe. Identités, transgressions, résistances*, Paris, Éditions Autrement, 2010, p. 15.)

³⁸ Nous retrouvons cette expression dans l'article de Bibia Pavard sur les vagues féministes. Bibia Pavard, « Faire naître et mourir les vagues. Comment s'écrit l'histoire des féminismes », *loc.cit.*, p. 4.

³⁹ Michelle Perrot, « Simone de Beauvoir et l'histoire des femmes », *Les Temps Modernes*, 2008/1, n° 647-648, p. 165.

C'est pourquoi il nous faut plonger en profondeur dans son ouvrage, afin de comprendre en quoi la féminité y fait l'objet d'une critique ambiguë. Nous allons d'abord voir en quoi son ouvrage ne peut pas être défini trop rapidement comme un traitement de la condition féminine sous un angle constructiviste total. Ensuite, nous étudierons la manière dont elle rejette les stéréotypes de la féminité tout en refusant d'évacuer entièrement cette dernière. Enfin, nous aborderons une première fois les pistes de libération féminine proposées par Beauvoir.

1. Un constructivisme ambigu

Le refus de la féminité par Beauvoir est énigmatique par beaucoup d'aspects, mais un point semble indubitable : Simone de Beauvoir refuse la féminité comme étant un donné naturel. C'est notamment ce qu'exprime la citation de Beauvoir « on ne naît pas femme : on le devient⁴⁰. » La féminité et tout ce qu'elle comporte (les appareils, le comportement spécifique féminin, etc.) n'est pas une nature que *la* femme reçoit à la naissance. C'est plutôt la société qui, en faisant peser sur les femmes diverses injonctions et en réduisant leur champ des possibles, les fait être ces individus spécifiques. Pour Beauvoir, être femme n'est pas une nature mais une situation. Cette phrase semble véhiculer l'idée que la nature des femmes ne suppose pas qu'elles soient asservies puisque cette nature n'existe pas. En vertu de cette lecture, on comprend pourquoi les féministes de la deuxième vague ont jugé bon de rejeter la féminité : si elle n'est pas une nature, il est possible de faire sans. Or, *Le Deuxième Sexe* comporte un essentialisme assez prégnant. Nous allons étudier ici deux postulats essentialistes présents chez Beauvoir. Le premier vise à dire que la différence de sexe existe bien réellement, et n'est pas simplement une invention sociale. Nous étudierons ce point en nous aidant d'un article de Sylvie Chaperon qui montre que la pensée beauvoirienne se situe entre nature et culture. Le second point concerne le traitement de la maternité par Beauvoir, qui semble, comme le soutient Manon Garcia, être à l'origine de la situation d'infériorité de la femme. Nous verrons comment, en lisant Hegel, Beauvoir fait de l'oppression féminine une oppression de nature.

1.1. Un enchevêtrement entre nature et culture

Le Deuxième Sexe, par ses critiques de la passivité féminine, par ses développements astucieux proposés afin de sortir les femmes de leur condition, est en fait plus ambigu qu'on ne peut le penser à première vue sur les questions de nature et de culture. C'est l'hypothèse que propose Sylvie Chaperon dans un article de 1997, « La deuxième Simone de Beauvoir »⁴¹. Cet article vise à nuancer la position sociologique de Beauvoir en la réinscrivant dans son époque,

⁴⁰ Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, vol. II, *op.cit.*, p. 13.

⁴¹ Sylvie Chaperon. « La deuxième Simone de Beauvoir », *Les Temps Modernes*, n° 593, 1997, p. 9.

et montre qu'on ne peut pas faire une lecture constructiviste univoque du *Deuxième Sexe*⁴². S. Chaperon développe son propos en deux temps. D'abord, elle rappelle que Simone de Beauvoir est attachée à l'idée qu'il existe une différence sexuelle qu'elle n'a jamais tenté de nier, que du contraire. Ensuite, elle discute la tension qui existe chez Beauvoir entre les concepts de situation et de liberté en convoquant plusieurs extraits du *Deuxième Sexe*.

Tout d'abord, bien que celles qui en ont hérité y ont surtout vu des arguments constructivistes, S. Chaperon voit dans *Le Deuxième Sexe* l'expression d'un naturalisme à la dure. Plusieurs extraits vont dans ce sens, notamment le suivant :

Il n'y a pas toujours eu des prolétaires : il y a toujours eu des femmes ; elles sont femmes par leur structure physiologique ; aussi loin que l'histoire remonte, elles ont toujours été subordonnées à l'homme : leur dépendance n'est pas la conséquence d'un événement ou d'un devenir, elle n'est pas arrivée. C'est en partie parce qu'elle échappe au caractère accidentel du fait historique que l'altérité apparaît ici comme un absolu⁴³.

Certes, Sylvie Chaperon affirme que Beauvoir défend une position constructiviste de la féminité : la femme n'est passive que parce que sa situation lui enjoint de l'être et non en vertu d'une prétendue nature féminine. Toutefois, elle s'arrête aussi sur des extraits du *Deuxième Sexe*, tel que celui qui vient d'être cité, qui rendent une interprétation constructiviste totale bancable. C'est également ce qu'affirme C. Froidevaux-Metterie : il est anachronique de penser que Beauvoir considère les catégories de sexe comme construites par la notion sociale de genre⁴⁴. Le sexe existe chez Beauvoir, il conditionne la situation des individus. Nous y reviendrons : chez Beauvoir, il est impossible d'exister par-delà sa sexuation, de nier son sexe.

Toutefois, la position de Beauvoir n'est pas qu'essentialiste. Il y a un enchevêtrement entre la nature (différence des sexes) et la culture (les significations culturelles données à ces différences) chez Beauvoir. Cet enchevêtrement semble « supposer une véritable amputation somatique, ou du moins une transformation des corps par les progrès médicaux⁴⁵ » dans le sens

⁴² *Ibid.*, p. 9.

⁴³ Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, vol. I, *op. cit.*, p. 20. La soumission des femmes n'ayant pas de début, Simone de Beauvoir semble ici considérer que cet événement n'est pas contingent, que cet état de chose a toujours existé. Nous pouvons donc interpréter cette situation comme étant naturelle et non construite. Chaperon ne cite que le début de l'extrait. Sylvie Chaperon, « La deuxième Simone de Beauvoir », *loc.cit.*, p. 7.

⁴⁴ « Réduite à sa trop fameuse formule "on ne naît pas femme on le devient", *Le Deuxième Sexe* est communément présenté comme offrant la première conceptualisation de la notion de genre sans la nommer. Par-delà l'anachronisme intellectuel qui croit déceler dans un texte de 1949 les linéaments d'une approche qui était alors tout bonnement *impensable* [...], il faut surtout observer en quoi l'assimilation de la pensée beauvoirienne à l'appréhension constructiviste de la différence sexuelle en amoindrit singulièrement le contenu et la portée. » (Camille Froidevaux-Metterie, *Un corps à soi*, *op. cit.*, p. 65.)

⁴⁵ Sylvie Chaperon, « La deuxième Simone de Beauvoir », *loc.cit.*, p. 8.

où les femmes doivent nier leur corps, ou du moins le dépasser pour accéder à la liberté. L'autrice entend ici que le corps, la biologie des femmes, les empêche d'accéder à la libération puisqu'il les confine à la nature. Elles sont aliénées dans leur corps, elles ne sont que le corps. C'est seulement après la ménopause que leur corps cesse d'être un frein. C'est pourquoi Beauvoir réclame une avancée des techniques afin de les libérer de leurs servitudes biologiques (tel l'exemple fameux des fœtus qui se formeraient dans des cuves pour libérer la femme de la grossesse). Leur corps ne peut pas être le point de départ d'une conquête de la liberté. S. Chaperon nuance cette lecture trop essentialiste, citant Beauvoir pour qui la femme est, certes, la plus aliénée des femelles, mais aussi celle qui cherche le plus à *refuser* cette condition.

C'est là la conclusion la plus frappante de cet examen : elle est de toutes les femelles mammifères celle qui est le plus profondément aliénée, et celle qui refuse le plus violemment cette aliénation ; en aucune l'asservissement de l'organisme à la fonction reproductrice n'est plus impérieux ni plus difficilement accepté : crises de la puberté et de la ménopause, « malédiction » mensuelle, grossesse longue et souvent difficile, accouchement douloureux et parfois dangereux, maladies, accidents sont caractéristiques de la femelle humaine : on dirait que son destin se fait d'autant plus lourd qu'elle se rebelle contre lui davantage en s'affirmant comme individu⁴⁶.

Ainsi S. Chaperon montre-t-elle que Simone de Beauvoir n'annonce pas – seulement – une révolte contre un conditionnement social, mais un soulèvement contre la biologie même. Selon Chaperon, cette ambiguïté du constructivisme beauvoirien vient notamment du fait que Beauvoir tente de concilier le concept de situation qu'elle hérite du marxisme avec la liberté que suppose l'existentialisme. S. Chaperon distingue deux états féminins dans *Le Deuxième Sexe*. Les femmes sont soit complètement enfermées dans leur situation (sociale et/ou biologique) sans possibilité d'en sortir, soit complètement responsables de cette situation. Or, toujours selon Chaperon, « cette synthèse est difficilement tenable⁴⁷ ». C'est en effet ce que montre ce passage de son article, qui reprend plusieurs extraits de l'ouvrage de Beauvoir, allant dans le sens d'une passivité inévitable.

Elles sont l'aliénation incarnée, sans plus aucune marge de manœuvre "Elle n'a pas de prise même en pensée sur cette réalité qui l'investit" (II, 308). Jamais elles n'ont pu agir sur le cours de l'histoire : "L'action des femmes n'a jamais été qu'une agitation symbolique ; elles n'ont gagné que ce que les hommes ont bien voulu leur concéder ; elles n'ont rien pris : elles ont reçu" (I, 20) et elle réaffirme plus loin "toute l'histoire des femmes a été faite par les hommes

⁴⁶ Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, vol. I, *op.cit.*, p. 72.

⁴⁷ Sylvie Chaperon, « La deuxième Simone de Beauvoir », *loc.cit.*, p. 8.

(...) jamais les femmes ne leur ont disputé cet empire" (I, 170) ; le féminisme même n'a jamais été un "mouvement autonome" (I, 171)⁴⁸.

S. Chaperon rassemble ensuite plusieurs autres extraits, allant dans le sens contraire des précédents, témoignant de la marge de manœuvre possible à l'individu, rendant par là quelques espoirs aux femmes de sortir de leur condition.

En conséquence de quoi les femmes sont parfois présentées comme responsables de leur situation : "L'homme qui constitue la femme comme une Autre rencontrera donc en elle de profondes complicités (...) souvent elle se complaît dans son rôle" (I, 23) ; "elle se vautre dans l'immanence" (II, 306) ; "elle renonce donc à critiquer, à examiner et juger sur son compte. Elle s'en remet à la caste supérieure" (II, 310)⁴⁹.

Cet extrait montre effectivement que les femmes ont la capacité et la responsabilité de sortir de cette condition d'infériorité, mais qu'elles préfèrent la soumission. Elles *préfèrent* laisser à d'autres le soin de décider de leur vie. Ainsi, bien qu'elles se complaisent dans la passivité, elles ont la possibilité ontologique d'en sortir, puisque, comme l'homme, elles sont libres.

Bien que Beauvoir ne déconstruise pas totalement le naturalisme de l'époque, *Le Deuxième Sexe* est apparu pour ses lectrices comme un monument anti-essentialiste. En effet, la lecture la plus retenue sera celle d'un refus de la féminité comme destin figé, ainsi que l'écrit Michelle Perrot dans son article déjà cité de 2008 : « Simone de Beauvoir dissipait les mirages de "l'éternel féminin" qui fait de "La Femme" le *masque immobile* des existences singulières, anticipant les propos de Lacan, formulés près de trente ans plus tard : "La Femme n'existe pas"⁵⁰. » Or, comme nous venons de le voir, on ne peut nier l'empreinte essentialiste du *Deuxième Sexe*, surtout en ce qui concerne la maternité. En effet, l'utérus semble être ce qui condamne les femmes à la passivité. Voyons plus en détails les termes du rapprochement entre maternité et soumission.

1.2. La femme comme esclave de la maternité

La maternité fait l'objet d'une critique sans ménagement par Simone de Beauvoir. Si elle est si critique et ne parvient pas à dépasser un certain essentialisme, c'est en raison d'une interprétation particulière qu'elle fait de la maternité, qui repose sur la dialectique hégélienne. En effet, la maternité semble être ce qui coince la femme dans une position inférieure. Dans ce point, nous examinons plus en détails le traitement de la maternité par Beauvoir comme étant une différence de nature qui empêche la femme de participer à la lutte pour la reconnaissance

⁴⁸ *Ibid.*, p. 10.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 10, 11.

⁵⁰ Michelle Perrot, « Simone de Beauvoir et l'histoire des femmes », *loc. cit.*, p. 166. C'est nous qui soulignons.

et donc, de devenir l'égale de l'homme. C'est par la lecture que Manon Garcia fait du rapport de Beauvoir à Hegel, dans son ouvrage *On ne naît pas soumise, on le devient*⁵¹ que nous comprendrons la raison exacte du si mauvais traitement que Beauvoir inflige à la maternité.

La maternité est vue par Beauvoir comme un handicap, qui empêche les femmes de s'élever au-dessus de l'humanité, se bornant à la reproduire. Elle écrit à ce sujet une phrase jugée, à titre personnel, comme étant l'une des plus puissantes du *Deuxième Sexe* : « C'est parce que l'humanité se met en question dans son être c'est-à-dire *préfère à la vie des raisons de vivre* qu'en face de la femme l'homme s'est posé comme le maître ; le projet de l'homme n'est pas de se répéter dans le temps : c'est de régner sur l'instant et de forger l'avenir⁵². » Cette citation résume l'attitude de Beauvoir vis-à-vis de ce que la maternité fait aux femmes. On a vu dans le point précédent que la philosophe rapproche les femmes de l'animalité en ce qu'elles sont asservies à l'espèce (la femme est la plus aliénée des femelles). Avant la contraception, les femmes n'avaient que l'option du mariage et donc, de la grossesse. Elles étaient condamnées à reproduire la vie, encore et encore. L'homme en revanche, bien qu'il ne soit pas pour rien dans la reproduction, peut s'en distancier et vaquer à d'autres occupations. Cette configuration n'est pas pleinement naturelle, elle est produite. Mais produite par quoi ?

La philosophe et féministe Manon Garcia répond à cette question en étudiant l'influence hégélienne présente dans *Le Deuxième Sexe*. M. Garcia pointe notamment que la dialectique du Maître et de l'Esclave est particulière dans les rapports de sexe. Elle rappelle d'abord que, chez Hegel, la connaissance de soi passe par la médiation d'un autrui. Cet autrui nous apparaît menaçant, c'est pourquoi il faut le détruire. Se lance ainsi une lutte pour la reconnaissance. Au terme de cette lutte, deux solutions sont possibles : soit un des deux protagonistes de la lutte est mort, soit l'un des deux règne sur l'autre. Autrement dit, s'ils sont en vie à la fin du combat, nous ne sommes plus en présence de deux individus égaux, mais d'un Maître et d'un Esclave. Dans cette situation, l'Esclave est assujéti au Maître et le reconnaît comme tel. Si le Maître a vaincu, c'est parce que l'Esclave a préféré vivre que mourir. C'est de cette manière qu'Alexandre Kojève décrit cette lutte dans ses leçons sur Hegel.

L'Esclave est asservi au monde naturel, puisqu'il a préféré vivre. Le maître, qui a risqué sa vie, a triomphé du monde naturel et donc de l'Esclave. Le Maître a accepté la mort consciemment, l'Esclave l'a rejeté⁵³.

⁵¹ Manon Garcia, *On ne naît pas soumise, on le devient*, Paris, Flammarion, 2021.

⁵² Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, vol.1, *op. cit.*, p. 117. Nous soulignons.

⁵³ Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel* [1947], Paris, Gallimard, 1980, p. 65.

Assurément, les deux protagonistes ont lutté, tout en sachant qu'ils pourraient tous les deux mourir. Mais *préférant la vie aux raisons de vivre*, la femme a abandonné la lutte, le rendant Maître. En devenant Esclave, elle est devenue l'Autre rejetée de l'humanité par l'homme, rejetée dans ce qu'elle a préféré à la mort, c'est-à-dire la nature, la vie.

M. Garcia complique cette interprétation et constate que cet Autre qu'est la femme est un Autre particulier. Dans cette dialectique, la femme n'est pas simplement un autre, rejeté du groupe et destiné à servir le Maître, mais un *Autre absolu*. De fait, la lutte doit s'accomplir entre deux individus égaux. Or, la femme a toujours été inférieure. Son asservissement n'est pas arrivé, il n'est pas accidentel, comme l'oppression des Noirs ou des Juifs. Et comme le constate justement M. Garcia, la raison de cette inégalité initiale n'est autre que la nature de la femme : son utérus. C'est ce qui fait que la dialectique du Maître et de l'Esclave est irréalisable dans le cas de la différence de sexe. En général, le Maître souffre d'une reconnaissance insuffisante puisque c'est un « non-libre » qui le reconnaît, alors que l'Esclave peut, par le travail, par la transformation de la nature, se libérer. Or la femme est écartée du travail productif, confinée au reproductif. C'est le sens de la phrase de Beauvoir citée plus haut⁵⁴ : elle se borne à répéter la vie, mais elle ne transforme pas la nature. Elle n'a donc aucun moyen de prendre conscience de sa liberté.

Par cette analyse, on comprend pourquoi Beauvoir invite les femmes à entrer dans le monde de la production, du travail, vu que c'est celui-ci qui semble être l'élément principal de la libération. Or, Beauvoir sait qu'une libération économique n'est rien sans une libération sociale pour la compléter. Malgré la libération sociale, qui fait l'objet des points suivants, la grossesse est un point que Beauvoir a du mal à dépasser. Il n'est pas difficile de comprendre, en vertu de ces considérations sur la maternité, pourquoi celle-ci est restée, après Beauvoir, un impensé du féminisme⁵⁵. Enfin, son traitement de la maternité ainsi que son maintien d'une différence des sexes démontrent le fait que la position de Beauvoir se situe entre nature et culture. Évidemment, Beauvoir n'en reste pas à cet essentialisme qui, bien qu'il soit repérable,

⁵⁴ « C'est parce que l'humanité se met en question dans son être c'est-à-dire *préfère à la vie des raisons de vivre* qu'en face de la femme l'homme s'est posé comme le maître ; le projet de l'homme n'est pas de se répéter dans le temps : c'est de régner sur l'instant et de forger l'avenir. » (Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, vol. I, *op. cit.*, p. 117. Nous soulignons.)

⁵⁵ Camille Froidevaux-Metterie souligne que la deuxième vague lutte pleinement pour l'accès à l'avortement et à la contraception, mais exclut de ses préoccupations d'autres versants de la maternité, en tant qu'elle peut être heureusement vécue. Elle s'attarde notamment, dans *Un corps à soi*, à voir comment la question de l'accouchement est esquivée par les féministes. Ce thème de la maternité fait aujourd'hui l'objet de nombreuses publications. Camille Froidevaux-Metterie va d'ailleurs publier un ouvrage sur la question en septembre 2023, aux éditions Stock, sous le titre *Un si gros ventre : Expériences vécues du corps enceint*.

reste assez minime dans son œuvre. *Le Deuxième Sexe* s'engage surtout à critiquer la prétendue essence féminine et tous les stéréotypes qui l'accompagnent, ainsi que l'attitude des femmes vis-à-vis de cette féminité. Le point suivant s'attache à voir de quelle façon Beauvoir opère cette critique.

2. Simone de Beauvoir et le rejet des stéréotypes

Une affirmation fondamentale parcourt tout *Le Deuxième Sexe* : la féminité, en ce qu'elle porte le sceau de l'immanence, n'est pas conciliable avec la liberté. Ainsi, se maquiller, porter une robe, se vernir les ongles, etc. sont des activités qui vouent les femmes à l'asservissement, qui les pétrifient en objets ; elles sont dominées par la matière, l'apparence, elles restent dans les termes corps-femme-immanence de la dichotomie, liés à la sujétion. Le thème de l'apparence des femmes est traité tout au long du *Deuxième Sexe*, parfois de manière un peu rapide, mais parfois aussi un peu plus en profondeur. C'est le cas notamment de deux chapitres du deuxième tome, très intéressants à cet égard : « La vie de société » et « La femme indépendante ». Nous étudierons ces chapitres grâce aux précieux commentaires qu'en font Anne-Marie Sohn et Naomi Schor dans l'ouvrage collectif, *Simone de Beauvoir : Le Deuxième Sexe. Le livre fondateur du féminisme moderne en situation*, paru en 2004 et dirigé par Ingrid Galster⁵⁶. Cet ouvrage nous intéresse tout particulièrement en ce qu'il donne une chair nouvelle à des problématiques abordées par l'autrice du *Deuxième Sexe*. Il se situe dans une époque particulière, celle de la troisième vague, tout en étant qu'il est rédigé par des autrices de la deuxième vague, et vise à commenter un ouvrage antérieur à cette même deuxième vague. Cet ouvrage mobilise exclusivement des féministes nées avant 1970, faisant donc partie de la deuxième vague⁵⁷. Ainsi, l'ouvrage tout entier se veut inscrit dans un temps long du féminisme, ce qui en fait la richesse.

Dans les points suivants, nous étudierons d'abord la critique de la féminité que fait Beauvoir dans « La vie de société » grâce à l'étude que fait Anne-Marie Sohn de ce chapitre. Il s'agira d'abord de voir en quoi, par une étude de la conception de l'image chez Sartre, Beauvoir peut soutenir que la femme se fait *analogon* d'un autre objet plus parfait. Ensuite,

⁵⁶ Ingrid Galster (dir.), *Simone de Beauvoir : Le Deuxième Sexe. Le livre fondateur du féminisme moderne en situation*, Paris, Editions Champion, 2004. Cet ouvrage émane d'un colloque organisé dans le cadre du cinquantenaire du *Deuxième Sexe*. Les différentes collaboratrices de ce projet ont pour ambition de réaliser une relecture du texte de Beauvoir, en le situant dans les problématiques de son époque et notamment, en nuanciant les reproches de misogynie lancés à Beauvoir. L'enjeu du texte est de reconstruire les questions auxquelles Beauvoir a tenté de répondre via son essai.

⁵⁷ À l'exclusion de Katja Suren, née en 1975, qui a contribué à l'ouvrage d'Ingrid Galster en tant qu'étudiante en lettres à l'Université de Paderborn. Toutefois, sa contribution, sur la ponctuation chez Beauvoir, ne témoigne aucunement des apports de la troisième vague.

nous compléterons et nuancerons le propos qu'elle tient dans ce chapitre en abordant la mode comme phénomène social (avec un article de Bourdieu et Delsaut), paradoxal (avec un exposé de la mode féminine comme technique du corps paradoxale, déployée par Catherine Tourre-Malen) et existentiel (en suivant le développement d'Emanuele Coccia dans son ouvrage *La vie sensible*). Dans un deuxième temps, il s'agira de voir comment la féminité chez Beauvoir ne désigne pas seulement une apparence mais aussi une sexuation qui, elle, ne peut pas être rejetée. Nous étudierons alors comment la philosophe tente de s'en sortir avec l'impasse que pose la non-concordance entre l'humanité et la féminité, en passant d'abord par l'Amérique puis en proposant aux femmes une nouvelle peau. Pour ce faire, nous nous aiderons de l'analyse que Naomi Schor fait du chapitre « La femme indépendante ».

2.1. S'habiller pour se faire objet : Beauvoir critique de la féminité

Premièrement, il faut noter, comme l'a montré Anne-Marie Sohn, que « La vie de société » est un chapitre traversé par plusieurs thèmes : la toilette, les amitiés féminines, les hommes confidents et l'adultère⁵⁸. La féminité fait donc l'objet d'une seule partie, néanmoins très riche, de ce chapitre. Simone de Beauvoir commence ce chapitre en évoquant les réceptions qu'il incombe à la femme d'organiser. Lors de ces événements, la femme qui est chez elle simplement vêtue « s'habille ». Beauvoir entend par l'habillement un parage qui *reflète* le statut social. La femme devient alors, en s'habillant, une simple *représentation*, à la manière d'un tableau. « S'habiller » lui permet aussi de montrer son attitude à l'égard des normes de la féminité, et par extension de la société – se soumet-elle aux normes ou les défie-elle ? Mais au-delà de l'utilité sociale de la tenue, Beauvoir ajoute que s'habiller a également pour but d'illusionner les femmes : en s'habillant, les femmes pensent exprimer leur être – expression qui n'a apparemment pas lieu lorsqu'elles sont simplement *vêtues*⁵⁹. Chez Beauvoir, il n'y a

⁵⁸ Anne-Marie Sohn, « Chapitre VII : La vie de société », dans Ingrid Galster (dir.), *Simone de Beauvoir : Le Deuxième Sexe. Le livre fondateur du féminisme moderne en situation, op.cit.*, p. 365-380.

⁵⁹ Nous faisons l'hypothèse que lorsqu'une femme est vêtue, son vêtement ne diffère pas de celui de l'homme. Non dans le sens du style, mais dans le sens de la fonctionnalité de celui-ci. Être vêtu(e) est à entendre dans le sens d'une uniformité, d'une *utilité*, c'est-à-dire sans artifice. L'apparence d'un homme ne doit pas d'abord refléter son être, mais indiquer sa transcendance. Une femme vêtue serait, dans ces termes, plus libre qu'une femme habillée. Cette distinction entre être vêtue ou être habillée est également remarquée par Catherine Tourre-Malen, dans un article consacré aux talons hauts. Elle note que le port de hauts talons a souvent lieu dans des circonstances particulières où l'on « s'habille ». Les talons hauts, en vertu de leur inconfort, sont rarement portés de manière quotidienne. (Catherine Tourre-Malen, « Des chaussures, des talons et des femmes », *Ethnologie française*, vol. 41, 2011/4, p. 727-739.) Ainsi, nous pouvons noter que le fait de s'habiller est risqué d'inconfort, de blessures. Ainsi, se vêtir, c'est porter quelque chose d'utile, de confortable, là où dans l'habillement, c'est la beauté de l'objet qui prime sur le confort de sa porteuse.

aucune création authentique dans le fait de « s’habiller », au contraire, il s’agit de « s’aliéner [...] dans son image⁶⁰. »

2.1.1. L’image de la féminité, se faire *analogon*

La pensée de Simone de Beauvoir sur la mode féminine semble se résumer à de la répugnance. D’une part parce que celle-ci coupe la femme de sa transcendance, l’empêchant littéralement de bouger et, d’autre part, parce qu’elle la constitue en objet érotique *pour* les hommes. Ainsi, revêtir les normes de la féminité, c’est se présenter telle une statue, « un analogon à travers lequel est suggéré un sujet absent qui est son personnage mais qu’elle n’est pas⁶¹. » La féminité plonge alors la femme dans une comédie où elle représente un personnage qu’elle n’est pas, une passivité.

Afin de mieux comprendre de quoi il retourne ici, citons plus longuement l’extrait de Simone de Beauvoir, dans lequel elle fait de la femme un *analogon*.

Cette signification sociale de la toilette permet à la femme d’exprimer par sa manière de s’habiller son attitude à l’égard de la société ; soumise à l’ordre établi, elle se confère une personnalité discrète et de bon ton ; beaucoup de nuances sont possibles : elle se fera fragile, enfantine, mystérieuse, candide, austère, gaie, posée, un peu hardie, effacée selon son choix. Ou, au contraire, elle affirmera par son originalité son refus des conventions. Il est frappant que dans beaucoup de romans la femme « affranchie » se singularise par une audace de toilette qui souligne son caractère d’objet sexuel, donc sa dépendance : ainsi, dans *This age of innocence* d’Édith Wharton, la jeune divorcée au passé aventureux, au cœur audacieux, est d’abord présentée comme exagérément décolletée ; le frisson de scandale qu’elle suscite lui renvoie le reflet tangible de son mépris pour le conformisme. Ainsi, la jeune fille s’amusera à s’habiller en femme, la femme âgée en petite fille, la courtisane en femme du monde et celle-ci en vamp. Même si chacune s’habille selon sa condition, il y a encore là un jeu. L’artifice comme l’art se situent dans l’imaginaire. Non seulement gaine, soutien-gorge, teintures, maquillages déguisent corps et visage ; mais la femme la moins sophistiquée dès qu’elle est « habillée » ne se propose pas à la perception : elle est comme le tableau, la statue, comme l’acteur sur la scène, un analogon à travers lequel est suggéré un sujet absent qui est son personnage mais qu’elle n’est pas. C’est cette confusion avec un objet irréel, nécessaire, parfait comme un héros de roman, comme un portrait ou un buste, qui la flatte ; elle s’efforce de s’aliéner en lui et de s’apparaître ainsi à elle-même pétrifiée, justifiée⁶².

Ainsi, une femme qui s’habille se fait objet, *analogon* d’un autre objet plus parfait. Elle s’habille de la perfection de cet objet qu’elle n’est pas. Elle rend présente cette perfection en s’absentant elle-même.

⁶⁰ Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, vol. II, *op. cit.*, p. 388.

⁶¹ *Ibid.*, p. 393.

⁶² *Ibid.*, pp. 392, 393.

Notons que cette façon de singer son statut social en anéantissant sa singularité, en ne faisant apparaître *que* son statut social a été largement exemplifiée dans *La Nausée* de Sartre. Il y présente quelques personnages qui semblent avoir la tête vide, être absents d'eux-mêmes pour n'être plus que des portraits ou des mimes. Il décrit notamment un moment où Roquentin offusque les clients d'un restaurant en sortant du rôle qu'il lui est prescrit de jouer. Il les choque, il ne *convient* pas. Il se met à se comporter comme s'il pouvait faire n'importe quoi. Il est devenu *imprévisible*. Bien que nous n'ayons pas le détail de son action, on sait que tout le monde se met à le regarder, comme dérouté de voir enfin une personne, et plus seulement un déguisement de personne. C'est seulement quand il part que ces gens se remettent à prétendre être. Alors, « la séance continue⁶³ ». Sartre nous présente ensuite quelques images :

Il y a des femmes en clair, qui ont mis leur toilette du printemps dernier ; elles passent longues et blanches comme des gants de chevreau glacé ; il y a aussi de grands garçons qui vont au lycée, à l'École de commerce, des vieillards décorés. Ils ne se connaissent pas, mais ils se regardent d'un air de connivence, parce qu'il fait beau et qu'ils sont des hommes. Les hommes s'embrassent sans se connaître, les jours de déclaration de guerre ; ils se sourient à chaque printemps. Un prêtre s'avance à pas lents, en lisant son bréviaire. Par instants il lève la tête et regarde la mer d'un air approbateur : la mer aussi est un bréviaire, elle parle de Dieu⁶⁴.

On sent toute la comédie de la scène, qui semble être fausse à force d'être trop vraie. Ces personnes semblent être absentes d'elles-mêmes. Tous ces gestes *trop* bien réglés sont inquiétants. Sont-ils des vraies personnes ou des comédiens tout droit sortis de *The Truman Show* ? En effet, on sent bien là qu'ils jouent, toutes leurs conduites semblent venir d'un scénario bien préparé. Mais Roquentin, qui a la maladie de voir les *vraies* choses, redirige son regard vers le laid qu'est la vérité. « La *vraie* mer est froide et noire, pleine de bêtes ; elle rampe sous cette mine de pellicule verte qui est faite pour tromper les gens⁶⁵. » L'attitude des femmes que décrit Beauvoir n'est pas fort différente de cette galerie de portraits. Figées en image par leurs vêtements, ces femmes sont aussi immobiles et prévisibles que les personnages décrit par Sartre. Dans les deux cas, les vraies personnes semblent s'absenter d'elles-mêmes pour ne plus montrer qu'une comédie bien réglée et parfaite.

Mais comment est-ce possible de s'anéantir soi-même pour singer une perfection idéale ? Pour le comprendre, nous devons nous tourner une autre fois vers Sartre, à qui Simone de Beauvoir emprunte le terme d'*analogon*. On le sait, Sartre a amplement travaillé le thème

⁶³ Jean-Paul Sartre, *La Nausée* [1938], Paris, Gallimard, 1972, p. 177.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Ibid.*

de l'imaginaire. C'est grâce à sa théorie de l'image qu'il convient d'étudier ce que Beauvoir fait de l'artificialité féminine.

Dans *L'imaginaire*⁶⁶, Sartre s'applique à décrire une conscience particulière, la conscience imageante, presque entièrement négation, en ce que qu'elle nie le monde pour faire apparaître un objet irréel, l'image. Autrement dit, Sartre s'attache à décrire la fonction irréalisante de la conscience. Il commence pour ce faire par se détacher de l'idée d'une conscience-réceptacle contenant images et autres contenus. Ainsi, comme il vidait en 1936, dans *La transcendance de l'Ego*, la conscience d'un moi intérieur qui y règnerait en maître, il défait, en 1940, la conscience d'une intériorité qui y renfermerait des images. Déconstruire sur tous les plans l'idée d'une intériorité de la conscience permet à Sartre d'assurer l'idée d'une conscience purement dirigée vers l'extérieur, intentionnelle donc. Sartre est en effet définitivement résolu à en finir avec l'illusion d'immanence. Dès lors, il propose une théorie de l'image où celle-ci n'est plus un objet, mais la conscience elle-même, ou plutôt, un type de conscience, qui existe aux côtés de deux autres types de consciences : la perception et la conception. Ainsi, l'image est « une certaine façon qu'a l'objet de paraître à la conscience, ou, si l'on préfère, une certaine façon qu'a la conscience de se donner un objet⁶⁷. »

La distinction entre perception et imagination est cruciale pour comprendre l'extrait de Beauvoir, car il s'agit de deux manières radicalement différentes de se rapporter aux choses sur lesquelles la femme féminine compte pour exister comme telle. La perception saisit l'objet en multipliant sur lui les points de vue. Et ce n'est que par cette multiplication d'apparitions que le savoir sur l'objet se forme, lentement. Dans la perception, le savoir est toujours en train de se faire. Au contraire, dans l'imagination, le savoir est immédiat puisqu'il est déjà fait. Quand j'imagine Pierre, je ne l'imagine pas dans des configurations que je ne connais pas de lui. Je l'imagine avec les éléments de Pierre que je connais déjà. Plus question de retourner l'objet encore et encore pour l'apprendre, l'image se donne « d'un bloc⁶⁸ », elle ne nous apprend rien que l'on ne sache déjà sur l'objet et c'est ce qui en fait la pauvreté. Sartre ajoute d'ailleurs que l'on ne se rapporte pas à l'image par l'observation, mais par la quasi-observation, qui n'est autre qu'une observation qui n'apprend rien. Ainsi, « le monde des images est un monde où il *n'arrive rien*⁶⁹. »

⁶⁶ Jean-Paul Sartre, *L'imaginaire* [1940], Paris, Gallimard, 2005.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 21.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 27.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 29. En italiques dans le texte.

Mais la caractéristique de la conscience imageante qui nous intéresse davantage ici, c'est son rapport avec le néant. Cette conscience a effectivement plusieurs modalités de positionnement de son objet : elle le pose comme inexistant, absent, existant ailleurs, ou neutralise le jugement d'existence en ne le posant pas comme existant. Par conséquent, l'image pose son objet comme un néant d'être. L'image *rend présent* un objet qui n'est pas là en visant cet objet dans une intention particulière, qui n'est pas celle de la perception, mais de l'imagination. Or l'image, même l'image mentale, ne vise pas cet objet dans le vide, elle le saisit *à travers* un contenu qui doit forcément présenter quelque analogie avec l'objet visé. Sartre prend un exemple si évident qu'il en est amusant : si je veux saisir Pierre en image, je me dirige vers une photographie de lui, plutôt que vers un stylo. Ce contenu, c'est l'*analogon*, « un objet interposé qui fonctionne comme substitut de la chose⁷⁰ ». Pour résumer, Sartre définit la conscience imageante comme suit :

L'image est un acte qui vise dans sa corporéité un objet absent ou inexistant, à travers un contenu physique ou psychique qui ne se donne pas en propre, mais à titre de « *représentant analogique* » de l'objet visé⁷¹.

Ces considérations sur la théorie sartrienne de l'image permettent de comprendre l'analyse que Beauvoir fait de l'apparence des femmes. Selon Beauvoir, la femme qui s'habille « est comme un analogon ». Celle-ci – et c'est capital – ne demande plus à être saisie par la perception, mais par l'imagination. Elle est tableau, statue, mime, portrait de l'objet qu'elle cherche à représenter. Mais quel est cet objet ? C'est « son personnage qu'elle n'est pas », c'est sa perfection. Reprenons un exemple de l'extrait de Beauvoir pour saisir cela. En se faisant *analogon* de femme, la jeune fille qui se veut femme se transforme, elle s'irréalise pour devenir l'objet qu'elle convoite. Si elle devait être saisie par la perception, on ne verrait plus *sur* elle qu'un pathétique déguisement. Mais précisément, elle ne demande pas qu'on voit *sur* elle mais *à travers* elle. On ne doit plus voir, par la perception, l'objet-*analogon*, mais voir, par l'imagination, l'objet rendu présent à travers cet *analogon*.

Pour reprendre un exemple de Sartre quant à l'imitation, Claire Franconay, en accomplissant ses gestes sur scène ne demande pas que l'on voie Claire Franconay, ou une série de gestes. Elle demande que l'on voie, *à travers* elle et une série de gestes, un autre objet, qui est un néant présent, et qui n'est autre que Maurice Chevalier. Notons d'ailleurs la particularité du geste ici, en ce que c'est une femme qui imite un homme. On le sait, pendant

⁷⁰ *Ibid.*, p. 172.

⁷¹ *Ibid.*, p. 46. En italiques dans le texte.

longtemps, les femmes ont été écartées du monde du spectacle. Le théâtre grec était exclusivement masculin et les femmes n'étaient présentes qu'à *travers* les masques que les hommes portaient. Aujourd'hui, bien que les rôles masculins soient encore majoritaires, elles ont gagné leur place sur scène. Cependant, les prouesses de Claire Franconay restent isolées. Serait-il plus difficile d'imiter un homme en ce que celui-ci, étant le *neutre*, l'Être Humain, n'a pas de qualités distinctives qu'une femme pourrait revêtir. Là où la femme, en fonction de ses particularités, de son artificialité, serait plus facilement revêtue par un homme ? En effet, l'imitation d'homme par des femmes est encore timide aujourd'hui, bien qu'existante.

Si nous sortons de la fiction pour revenir au *Deuxième Sexe*, on voit que l'imitation du masculin est là encore problématique. C'est notamment ce que pointe son autrice dans le chapitre consacré à la lesbienne. Les lesbiennes ont longtemps fait l'objet d'une division : les « masculines » et les « féminines ». Mais, cette division n'existe que parce que sur le couple lesbien se colle la comédie sociale du couple hétérosexuel. Par conséquent, cette division est donc arbitraire. Beauvoir explique également que si la lesbienne est souvent qualifiée de masculine, c'est en vertu d'une confusion entre la masculinité et le neutre. En effet, la lesbienne – comme l'hétérosexuelle – qui cherche simplement à s'affranchir de ses chaînes, à investir le monde, est taxée de masculinité. La raison en est que l'être humain libre est aujourd'hui représenté par le masculin. Certes, Beauvoir ne considère pas la masculinité comme plus naturelle que la féminité. Cependant, elle est, selon elle, plus « commode », elle permet mieux le mouvement. Imiter le masculin serait donc, pour les femmes, une perspective de libération. Cependant, l'imitation du masculin, bien que Beauvoir en reconnaisse les perspectives avantageuses, est critiquée en vertu de son manque d'authenticité. Cette critique fait l'objet d'un développement plus loin dans ce travail.

La société transforme les femmes en objets (sexuels, reproducteurs). Mais les femmes, en se parant, se font, semble-t-il, objet également. Néanmoins il ne s'agit pas d'un objet en tant que tel, mais d'un objet qui représente autre chose que lui-même. La femme qui s'habille se fait objet et, se faisant, elle se modèle de façon que cet objet qu'elle est en représente un autre qu'elle n'est pas, à savoir sa valeur, son attitude, son caractère, sa situation. Et c'est cette valeur, cette attitude, ce caractère, dans lesquels elle se pétrifie, s'immobilise, s'irréalise elle-même, qui la justifie. Le projet de la femme féminine n'est pas qu'on perçoive le déguisement de la féminité, mais bien la féminité elle-même à *travers* le déguisement. Dans un exemple où elle évoque la robe du soir, Simone de Beauvoir affirme que percevoir la robe en tant que telle n'a

aucun intérêt, il faut saisir à travers elle son caractère érotique, élégant⁷². Et c'est justement là, à l'instant même où en l'apercevant, on passe de la perception à l'imagination, que s'opère la magie, ou plutôt l'illusion. Reprenons l'exemple de Sartre. Certes, Claire Franconay n'est pas Maurice Chevalier, mais elle l'est d'une certaine manière en l'imitant. Sartre parle d'un rapport de possession : « un imitateur est un possédé⁷³. » Claire Franconay *se fait* être possédée par Maurice Chevalier. Elle s'irréalise dans Maurice Chevalier, elle se fait n'être plus pour être Maurice Chevalier. De même, la femme habillée se fait être un caractère, une attitude, une valeur, un objet. Elle s'irréalise pour être *totale*ment ce qu'elle veut représenter. C'est d'ailleurs là le sens d'une autre citation de Beauvoir, qui apparaît un peu plus loin que l'extrait que nous étudions : « Si la toilette a pour beaucoup de femmes une importance si considérable, c'est qu'elle leur livre illusoirement à la fois le monde et leur propre moi⁷⁴. » Les femmes, qui sont déjà objectifiées par la société, s'objectifient davantage pour se faire être. Elles se font être des objets en se faisant *analogon* d'un objet plus parfait. Ainsi, c'est en s'irréalisant que la femme se réalise. C'est en se défaisant qu'elle se fait. Elle s'anéantit, elle se nie elle-même pour apparaître ce qu'elle n'est pas, ce qu'elle ne pourra jamais être : une synthèse⁷⁵. Cette synthèse qu'elle n'est pas, c'est *la* femme, un objet inexistant, qui compte en lui une multitude de caractéristiques contradictoires qu'il incombe aux femmes de représenter. La femme habillée se donne en image, comme une synthèse qui est forcément autre qu'elle-même, étant donné qu'elle n'est pas une synthèse, mais un être singulier qui s'exprime dans une infinité d'apparitions, de mimiques, de particularités, un être mouvant et non figé dans une totalité impossible.

Ainsi, La femme habillée s'apparente à une imitatrice, une comédienne. Par une série de gestes et de costumes, elle se fait objet. Mais il s'agit là d'un objet bien particulier : un objet imaginaire. Face à la femme habillée, c'est la conscience imageante qui s'active, car son apparat et sa comédie demandent que l'on voie à travers elle, pour y voir autre chose : *la* perfection, *la* féminité, *la* femme.

Ce détour par le fonctionnement de l'imaginaire chez Sartre nous permet de voir sous un autre aspect la rudesse de l'interprétation de la féminité faite par Beauvoir : la femme se fait

⁷² Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, vol. II, *op. cit.*, p. 392.

⁷³ *Ibid.*, p. 64.

⁷⁴ Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, vol. II, *op. cit.*, p. 394.

⁷⁵ Nous nous référons ici à la description du portrait faite par Sartre. « Ce que nous cherchons à travers le tableau, ce n'est pas Pierre tel qu'il a pu nous apparaître avant-hier ou tel jour de l'année dernière : c'est *Pierre en général*, un prototype qui sert d'unité thématique à toutes les apparitions individuelles de Pierre. » (Jean-Paul Sartre, *L'imaginaire*, *op. cit.*, p. 106.)

objet, se coule dans l'immanence en s'habillant. N'y aurait-il donc aucune utilité à s'habiller ? Aucune valeur positive autour de cet artifice ? La réponse à cette question fait l'objet du point suivant.

2.1.2. La mode féminine, l'histoire d'un mépris

Tout d'abord, nous nous devons de rappeler, pour introduire notre propos, que Simone de Beauvoir associe presque systématiquement les obligations de l'apparence féminine à des freins à la transcendance. Cette interprétation a d'ailleurs largement influencé les féministes de la deuxième vague jusqu'à aujourd'hui, conduisant par exemple à l'épisode de la « poubelle de la liberté » en 1968, où, exaspérées par le concours Miss America, et plus précisément par l'épreuve du maillot de bain, plusieurs féministes décident de jeter à la poubelle les objets qui témoignent de leur oppression, tels que des fers à boucler, des hauts talons, ou encore des soutiens-gorges.

Dans son analyse du chapitre sur la vie de société, A.-M. Sohn reproche à Beauvoir de peindre un tableau bien négatif de la mode féminine, faisant au contraire remarquer que la mode a souvent été l'alliée des femmes lors des périodes d'émancipation. Nous allons ici montrer en quoi ces deux interprétations sont valables, bien qu'elles semblent se contredire, en pointant l'ambivalence de la mode féminine dans le rapport que les femmes ont à leur condition et à leur corps. Il s'agira d'abord de montrer, avec Pierre Bourdieu et Yvette Delsaut, que la mode suit, soutient, et même forme les transformations sociales. Ensuite, nous reprendrons l'analyse que Catherine Tourre-Malen fait du port paradoxal de vêtements qui ont pour but d'empêcher la femme dans ses mouvements, afin de montrer que ces appareils ont une réelle utilité sociale et politique. Enfin, nous étudierons la façon dont Emanuele Coccia fait du vêtement une part non négligeable de l'identité, en tant que celui-ci nous fait apparaître dans le monde sous une certaine forme. Ces trois points auront pour objectif de montrer que la mode est à la fois une forme d'aliénation et un outil crucial d'émancipation et d'expression de soi.

Bourdieu et Delsaut : La mode transforme la société

Tout d'abord, il nous faut souligner l'importance culturelle et sociale de ce domaine qu'est la mode, qui fut à l'origine portée par la classe dominante et par la haute couture. C'est ce que remarquent Pierre Bourdieu et Yvette Delsaut dans leur article de 1975 ouvrant la revue créée par Bourdieu *Actes de la recherche en sciences sociales*, « Le couturier et sa griffe : contribution à une théorie de la magie ». La mode a, selon les deux auteurs, un lien important avec la production de valeurs collectives. Mais la mode est vicieuse en tant qu'elle n'avoue pas ce lien. Ils illustrent ce rapport entre mode et politique avec le phénomène de l'arrivée d'une

nouvelle bourgeoisie dans les années 1960 et, avec elle, d'une nouvelle mode, portée par de nouveaux créateurs. Ces nouveaux créateurs veulent représenter ce renouveau, cette transformation sociale, ils ne peuvent donc pas s'appuyer sur les anciens codes vestimentaires, ils doivent les transformer. En début d'article, les auteurs insistent sur le fait que le nouveau créateur doit faire des vagues pour se rendre légitime, il doit bouleverser le jeu, sans en remettre en question les règles, là où l'ancien doit miser sur la stabilité.

À chaque époque, les couturiers jouent à l'intérieur d'un univers de contraintes explicites (comme celles qui concernent les combinaisons de couleurs ou la longueur des robes) ou implicites (telles celles qui, jusqu'à une date récente, excluaient le pantalon des collections). Le jeu des nouveaux entrants consiste à peu près toujours à rompre avec certaines des conventions en vigueur (en introduisant par exemple des mélanges de couleurs ou de matières jusque-là exclus), mais dans les limites des convenances et sans mettre en question la règle du jeu et le jeu lui-même. Ils ont partie liée avec la liberté, la fantaisie, la nouveauté (souvent identifiées à la jeunesse) tandis que les institutions dominantes ont en commun de refuser les outrances et de rechercher l'art dans le refus de la recherche et de l'effet, c'est-à-dire dans la double négation, la litote, l'understatement, « l'équilibre » et le « raffinement »⁷⁶.

Ainsi, ces nouveaux créateurs ne peuvent pas entièrement bouleverser la mode. Ils doivent en changer uniquement certains codes, montrer une forme de libération vis-à-vis de ceux-ci. C'est notamment ce qui se passe quand de nouvelles sphères de la société commencent à s'embourgeoiser, à une époque où les femmes accèdent à des postes importants. En effet, un nouveau style vestimentaire s'imagine au moment où se créent de nouvelles vies. Ces nouveaux couturiers se passionnent pour ces nouvelles perspectives d'avenir qui chamboulent la société et souhaite, par leurs créations, représenter ce changement. C'est l'idée qu'exprime Yves Saint-Laurent, cité par Bourdieu et Delsaut, lorsqu'il évoque l'apparence de ces nouvelles femmes qui sortent de leur foyer pour accéder au monde du travail, et sont dignes d'être *habillées*.

Les couturiers d'aujourd'hui ne doivent plus réserver leurs créations à quelques femmes privilégiées. D'ailleurs la vie que les femmes menaient autrefois était-elle vraiment intéressante, je dirais inspirante pour les couturiers ? À présent, c'est la vie de tout le monde tous les jours qui nous passionne. Le temps est passé où les couturiers ne pouvaient s'exalter qu'en créant des modèles uniquement réservés à une clientèle de femmes riches. [...]. Je veux m'adresser aux jeunes, à celles qui mènent, par la force des choses et le rythme de la vie quotidienne, une existence à la fois plus sportive et plus détendue. Je veux que ma boutique soit accessible, et que ce que l'on y achètera ne soit pas trop cher. Il faut pouvoir équilibrer des prix qui ne fassent pas peur à des étudiantes⁷⁷.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 12.

⁷⁷ Yves Saint Laurent, dans Claude Cézán, *La mode, phénomène humain*, Paris, Privat, 1967, p. 129, cité dans *ibid.*, p. 34

Ce sont les nouveaux modes de vie qui passionnent ces nouveaux créateurs et qui leur donnent l'inspiration pour créer. De plus, il semble que ce soutien soit à double sens. En effet, les créateurs s'inspirent de ces nouvelles femmes, et ces nouvelles femmes sont soutenues dans leur effort de libération grâce à la mode⁷⁸. Dans l'exemple des nouvelles femmes que les créateurs veulent habiller, il s'agit de rendre accessibles des vêtements de meilleure qualité, représentant un symbole d'accomplissement social, en en baissant le prix. D'ailleurs, à cette époque, le vêtement de haute-couture hors de prix ne fait plus l'objet d'une admiration sans borne. Bourdieu et Delsaut remarquent que la nouvelle bourgeoisie tend à abandonner les symboles de richesses de la vieille classe dominante pour privilégier une exaltation du « corps naturel⁷⁹ », évoquant une « bourgeoisie du sauna, de la salle de gymnastique », toujours rappelée et encouragée par la presse, les médecins⁸⁰.

En dernier lieu, il faut remarquer que selon les auteurs, le vêtement n'existe pas pour lui-même, il est dépendant de la griffe de celui qui le crée et y appose sa légitimité, ainsi que de ce qui en est fait une fois mis en vente (la réception par la presse qui influence les consommatrices). Participer à cette industrie, c'est finalement se rendre *complices* d'une entreprise culturelle de laquelle nous sommes plus ou moins *victimes*.

L'imposition de légitimité est la forme achevée de la violence symbolique, violence douce qui ne peut s'exercer qu'avec la complicité de ses victimes et qui peut de ce fait donner à l'imposition arbitraire de besoins arbitraires les apparences d'une action libératrice, appelée du plus profond de ceux qui la subissent⁸¹.

Les termes de victime et de complicité utilisés dans cet extrait sont récurrents lorsqu'on parle de la mode. D'ailleurs, ces deux termes sont également amplement utilisés lorsqu'on évoque la condition féminine, en ce que les femmes sont, par exemple, complices et victimes de l'ordre

⁷⁸ C'est notamment ce qu'explique Rebecca Benhamou dans son ouvrage consacré au rouge à lèvres, lorsqu'elle évoque les changements de modes des années 1960 : « L'élitisme du vêtement et du maquillage, jugé snob, est combattu sur tous les fronts par André Courrèges, Emanuel Ungaro et Paco Rabane. "Tuons la couture, renchérit Ungaro. Tuons-là dans son aspect actuel." Cette nouvelle génération de designers déconstruit les uns après les autres les codes de la féminité tels qu'on les connaissait : les longues et onéreuses robes de soirée sont remplacées par des tenues faites de disques de plastique ou de métal ainsi que par des pantalons, à l'heure où moult restaurants et bureaux refusent encore le port du pantalon par les femmes ; les escarpins à talons hauts cèdent du terrain aux bottes vernies, surnommées *go-go boots*, et aux ballerines de Mary Quant. La mode tirée à quatre épingles laisse place au plaisir et au jeu. » (Rebecca Benhamou, *Sur la bouche. Une histoire insolente du rouge à lèvres*, Paris, Premier Parallèle, 2021, p. 112, 113.)

⁷⁹ Pierre Bourdieu, Yvette Delsaut, « Le couturier et sa griffe : contribution à une théorie de la magie », *loc.cit.*, p. 34.

⁸⁰ Cette mode du corps sportif va créer des complexes, ou ce que Bourdieu et Delsaut nomment « la honte corporelle ». (Ibid., p. 36.) Cette honte émane du fait qu'on pense naturel des corps qui sont en fait de produits de conditionnements, de la mode. Dans ces conditions, vivre dans un corps qui n'est pas à la mode, c'est vivre sur le mode du « péché originel ».

⁸¹ *Ibid.*, p. 35.

patriarcal si elles cherchent l'attention des hommes, ou encore lorsqu'elles décident de rester au foyer, sans chercher la libération. Mais la mode semble être l'endroit le plus visible où cette double caractérisation contradictoire se fait jour pour les femmes en ce qu'elles portent des vêtements qui les oppressent, qui peuvent même être dangereux, mais auxquels elles sont manifestement attachées. Catherine Tourre-Malen a étudié ce phénomène. Nous lui donnons la parole.

Catherine Tourre-Malen : la mode et ses fonctions contradictoires

Catherine Tourre-Malen déploie la problématique des modes qui empêchent les femmes de bouger dans le sillage de l'exposé de Marcel Mauss sur les techniques du corps. Celui-ci fait du corps notre premier outil et définit les techniques du corps comme « les façons dont les hommes, société par société, d'une façon traditionnelle, savent se servir de leur corps⁸². » Évidemment, ces techniques doivent avoir pour qualité d'être efficaces (produire un résultat) et optimales (de la façon la plus rentable possible). Or, C. Tourre-Malen remarque que beaucoup de techniques féminines font l'impasse sur ces deux qualités, par exemple, la monte en amazone, le bandage des pieds en Chine ou le port des hauts-talons. Refusant le simple caractère de bizarrerie de ces pratiques, C. Tourre-Malen y voit une fonction bien réelle : une forme de différenciation entre des catégories au sein d'une société, ici entre hommes et femmes.

C'est qu'en effet au-delà de la fonction manifeste (marcher pour les talons, monter à cheval pour la monte en amazone), il existe une fonction latente, qui est cette démarcation genrée surmontée d'une fonction esthétique, érotisante, etc. Cette fonction permet entre autres aux femmes de trouver un mari et donc de s'insérer dans la société. C'est dans cette fonction latente que le paradoxe de l'apparence féminine semble être enfermé. En effet, selon C. Tourre-Malen, la fonction démarcative tient à un « maintien de la distinction entre les sexes, mais encore à la hiérarchisation des sexes puisqu'elles pénalisent l'un d'eux d'une emprise moins grande sur la nature⁸³. » Autrement dit, en rejoignant Simone de Beauvoir, cette fonction a pour effet de couper ces femmes de leur transcendance, de les empêcher. Ces modes les rendent effectivement vulnérables (incapacité de courir face à un danger, déformation, dangerosité des

⁸² Marcel Mauss, « Les techniques du corps » [1936], dans *Sociologie et Anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, édition électronique par J.-M. Tremblay, 2002, p. 5. Version électronique disponible sur : http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/6_Techniques_corps/Techniques_corps.html.

⁸³ Catherine Tourre-Malen, « Les techniques paradoxales ou l'inefficacité technique voulue », *L'Homme* [En ligne], n° 200, 2011, mis en ligne le 9 novembre 2013. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/22906>, p. 10.

composants cosmétiques, etc.) Dans le même temps, cette fonction latente donne aux femmes un sentiment de puissance, de confiance en soi et un monde à partager. Cependant, ce sentiment de puissance n'est que la résultante de la validation masculine de leur féminité, elle n'est donc qu'une preuve de plus apportée au fait que la fonction latente est d'assoir sur elle une domination.

Le vêtement, en plus d'être porteur de valeurs culturelles, nous informe et nous constitue. Le choix d'un vêtement n'est jamais anodin, jamais neutre, n'en déplaît à ceux qui le prétendent en se rangeant du côté de « l'uniformité ». Le vêtement n'a pas l'unique objectif de prolonger sur certains individus une domination déjà présente dans la société. En effet, il est faux de penser que l'individu est entièrement déterminé par le vêtement, lui-même conditionné par la société. L'individu se sert aussi du vêtement pour se faire apparaître. Le vêtement est un prolongement de la singularité qui le revêt. C'est l'idée que nous développons dans le point suivant, qui permet de relativiser le fait que le vêtement est un outil d'aliénation. Celui-ci est, sinon un outil de libération, un moyen de se manifester.

Emanuele Coccia : La manifestation de soi à travers le sensible

Emanuele Coccia soutient, dans *La vie sensible*, que le vêtement est une part de notre identité. Il est une représentation du choix de la façon dont nous avons décidé de faire avec le monde. En reprenant la citation de Beauvoir mobilisée plus haut, la femme qui se choisit le fera aussi dans son apparence, étant « fragile, enfantine, mystérieuse, candide, austère, gaie, posée, un peu hardie, effacée selon son choix ». Coccia appuie l'idée que vivre se résume à apparaître et que le choix de cette apparence reflète un choix de soi, un choix de ce qu'on a décidé de faire de ce qu'on a fait de nous. Il y a, d'ailleurs, une dimension très sartrienne dans l'exposé de Coccia. C'est effectivement ce qui se dégage lorsqu'il écrit : « Grâce à notre nudité, nous sommes condamnés à changer de peau, de vêtement, à vivre de costume et non de nature : aucun vêtement ne pourra jamais se transformer en nature, parce que nous ne pourrions jamais nous approprier véritablement aucun habit⁸⁴. » Cette citation nous fait penser à celle, très célèbre, de Sartre, selon laquelle l'homme est « condamné à être libre⁸⁵ ». Ces deux citations avancent l'idée d'une humanité dépourvue d'essence, et par conséquent, toujours obligée de se faire. Ce rapprochement de Coccia à Sartre marque une première fois la dimension de liberté

⁸⁴ Emanuele Coccia, *La vie sensible, op. cit.*, p. 147.

⁸⁵ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant* [1943], Paris, Gallimard, 1976, p. 598.

du vêtement en ce qu'il est un choix que nous avons toujours à faire ou, plutôt, un choix de nous-mêmes que nous avons *toujours* à faire.

Coccia avance également l'idée selon laquelle, par la mode, nous devenons un *medium* qui accueille du sensible (tel le tableau accueille son contenu, l'image). Ainsi, par ces choix de nous-mêmes, nous créons notre image. *Inlassablement*, il faut toujours se créer *en image* pour pouvoir apparaître à autrui. Cela nous rappelle le développement de Sartre sur l'*analogon*. Dans l'imitation, chez Sartre, l'imitateur s'irréalise pour faire apparaître autre chose que lui. Il devient le lieu de cette apparition, l'imitateur accueille cet autre qu'il imite. Il faut donc saisir à travers l'imitateur ce qu'il tente de nous montrer. Coccia va cependant plus loin que Sartre lorsqu'il affirme que la mode nous fait être « le *medium* de notre propre existence en tant qu'image⁸⁶. » Le vêtement devient en quelque sorte l'*analogon* de notre propre existence. Le vêtement est la traduction en sensible du choix de ce qu'on fait de nous. Ce qu'il faut comprendre, c'est que le sensible nous *fait* exister.

Mais comment se fait-il que le sensible soit d'une si grande importance pour l'existence ? E. Coccia explique que le sensible est ce qui permet de se saisir comme individu. Coccia repart du stade du miroir lacanien, qui est la première expérience que nous faisons de nous-mêmes⁸⁷. L'enfant, avant de se saisir dans le miroir, se sent morcelé, il ne sait pas qu'il est lui et ce qui est lui. En se voyant apparaître dans le miroir, il voit la forme sensible de ce qu'il est. Ainsi, pour prendre conscience de lui-même, il a besoin d'une image de lui, il doit se voir *en image*. Il ne peut pas seulement se voir du point de vue de ses propres yeux, il doit se voir par les yeux d'un autre. Et ce lui en image n'est autre que du sensible. Dans le miroir, il apparaît sur un *medium* sur lequel apparaît une forme, la sienne, qui est un sensible. Ainsi, c'est le soi-en-image qui lui permet de saisir son unité.

Cependant, E. Coccia nous fait remarquer que Lacan a accordé trop d'importance au miroir quant à son rôle dans la reconnaissance de soi, et a oublié ce qui fait l'étrangeté de cette expérience⁸⁸. Quand l'enfant se regarde dans le miroir, il s'y reconnaît mais sait que cette image n'est pas réellement *lui*. Le sensible n'est pas le lieu où *il* est. Autrement dit, je ne suis pas ce moi que je vois dans le miroir. Ce moi qui me permet de *me* saisir n'est pas moi. C'est là que réside l'étrangeté de cette expérience. C'est d'ailleurs ce qui se passe dans l'imitation. En effet,

⁸⁶ Emanuele Coccia, *La vie sensible, op. cit.*, p. 149.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 93.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 96.

le sensible est une forme qui peut voyager, se multiplier, être accaparée par d'autres. Parce que j'ai une traduction sensible, il est possible que quelqu'un accapare ce moi sensible qui n'est qu'une forme et procède à mon imitation. En effet, par cette transformation de moi en forme sensible, je peux m'identifier à quelque chose que je ne suis pas. Or, soutient Coccia, cette possibilité est ce qui fait naître des doutes sur l'honnêteté de la nature humaine : on sait qu'elle peut générer du *faux*, un « double contrefait inférieur au réel⁸⁹ ».

Il en va de même pour les sensibles que sont les divers ornements que pour l'expérience du miroir. Ces sensibles ont pour but de me représenter. Bien que les vêtements soient des objets extérieurs qui me représentent, je ne m'y confonds pas, je sais qu'ils ne sont pas moi (comme je sais que mon image dans le miroir n'est pas *moi*). Je porte des vêtements tout en sachant qu'il y a de la chair dessous, comme je sais que je continue à exister lorsque je ne me regarde pas dans le miroir. Répétons-le, bien que nous sachions que nous ne sommes pas ce sensible que nous revêtons, il reste d'une importance capitale pour nous exprimer. Coccia évoque un autre trait du sensible qu'est le vêtement : le vêtement est impersonnel. En effet, il n'a *a priori* aucun rapport avec nous. Il est confectionné par d'autres, nous le trouvons ailleurs que chez nous, et pourtant, il finit par nous manifester plus que ce « que notre propre corps ne saurait le faire⁹⁰. » E. Coccia explique cela par le fait que nous nous y reconnaissons et que nous les habitons. C'est à *travers* ce sensible que nous existons. Les vêtements expriment quelque chose (fragilité, mystère, etc.⁹¹). En les choisissant, nous nous choisissons. Apparaître nu devant autrui, c'est présenter un tableau vide, ou un cadre *troué*, sans toile, car, pour Coccia, le corps a besoin d'un sensible pour apparaître. Nous verrons d'ailleurs dans la deuxième partie de ce travail la violence dont peut témoigner le fait de vouloir arracher ce sensible.

Ayant présenté ces considérations, on peut conclure que le vêtement est à la fois une source d'aliénation et de libération, mais que dans tous les cas, nous sommes condamnés à vivre avec. En effet, lorsqu'un individu se vêt, il se fait image. Mais pouvons-nous dire qu'il se fait objet ? Nous l'avons vu avec Sartre, l'être en image devient un *analogon* d'un objet absent. L'interprétation de Coccia n'est pas très différente puisque, par l'imitation, nous nous accaparons la forme sensible d'un autre objet. Qu'en est-il du vêtement ? Revêtir un vêtement,

⁸⁹ *Ibid.*, p. 98.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 141.

⁹¹ Nous faisons une référence à l'extrait de Simone de Beauvoir cité plus haut. « Cette signification sociale de la toilette permet à la femme d'exprimer par sa manière de s'habiller son attitude à l'égard de la société ; soumise à l'ordre établi, elle se confère une personnalité discrète et de bon ton ; beaucoup de nuances sont possibles : elle se fera fragile, infantine, mystérieuse, candide, austère, gaie, posée, un peu hardie, effacée selon son choix. »

c'est revêtir un sensible, c'est se donner en image de façon à pouvoir nous exprimer. En effet, nous ne pouvons pas exister sans faire le choix d'une image pour témoigner de cette existence et du choix qu'on en fait, nous engageant dans le monde. Or cette image par laquelle on apparaît est toujours un choix de la manière dont on a décidé d'apparaître. Dans ce cas, le vêtement a ceci de particulier qu'il fait apparaître quelque chose sans nous anéantir. Certes, le vêtement est autre chose que lui, mais l'individu ne s'y aliène pas complètement. Or, nous avons également vu que la mode poussait les individus à revêtir des vêtements qui emprisonnent leur mouvement, dans le but de marquer sur eux le fer de la domination. Dans ce cas, on peut dire que l'individu est anéanti par son vêtement. D'abord dans le sens où ce vêtement, inconfortable et dangereux, a des effets sur son corps. Ensuite, dans le sens où l'individu est complètement aliéné dans ce vêtement. Il n'est plus que ce que son vêtement fait de lui. Cette fonction latente est une fonction démarcative, qui agit aussi bien pour différencier les sexes que les classes sociales. Le vêtement représente une condition sociale et exerce un pouvoir sur les individus dominés. Il est donc vecteur d'aliénation et de soumission. De plus, le vêtement, bien qu'il soit l'objet privilégié de la manifestation de soi dépend également de la société qui le fait naître. Il représente, comme Bourdieu et Delsaut l'ont affirmé, les bouleversements sociaux, il les traduit et, même, il les soutient. Ainsi, partant de ces considérations et revenant à Coccia, on peut dire que ce qui s'exprime dans le vêtement, c'est un soi qu'on fabrique, mais qui n'est aucunement indépendant du contexte social. Le vêtement est un choix à faire *en situation*. En fonction donc, de notre classe sociale, de ce qu'il nous est permis de porter, du risque qu'on prend en portant une tenue transgressive, etc.

Il nous faut maintenant revenir à Beauvoir. En effet, nous avons vu que celle-ci associait la femme qui se pare à un *analogon* qui s'irréalise afin d'apparaître comme une image d'un objet parfait. Mais le traitement de Beauvoir vis-à-vis de la féminité se complexifie lorsqu'elle envisage celle-ci comme une perspective de libération. Évidemment, elle n'entend pas ici la féminité au sens injonctif du terme, faite de corset et de talons-hauts. La féminité est ici à entendre au sens plus général de la sexuation et de la manière de vivre authentiquement cette sexuation. Ainsi, nous nous attacherons dans le point suivant à voir comment Beauvoir a traité l'apparence féminine dans la perspective d'une libération féminine. En effet, on sait que Beauvoir place l'accès à une égalité économique en premier plan, mais elle affirme aussi qu'une égalité complète ne pourra s'accomplir que si elle est également sociale. Il faut par conséquent trouver un moyen de rendre compatible féminité et liberté. Ainsi, dans le point suivant, développons-nous la manière dont Beauvoir tente de faire face au drame féminin. Nous

verrons qu'elle aboutit à l'idée que c'est seulement en étant reconnue comme une semblable par les hommes et en revêtant une nouvelle peau qui traduit sa liberté que la femme pourra enfin vivre authentiquement sa sexualité. Pour comprendre cette conclusion, il nous faudra faire un détour par le voyage de Beauvoir en Amérique et par sa conception de l'universalité. Enfin, nous concluons cette partie en comparant les traitements de la féminité par Beauvoir et par les féministes universalistes de la deuxième vague.

2.2.S'habiller pour se faire sujet

C'est dans le chapitre sur la femme indépendante et dans la conclusion du *Deuxième Sexe* que Beauvoir nous donne de nouvelles cartes pour penser la féminité, que Naomi Schor ne manque pas de relever dans son étude du chapitre XIV de l'essai de Beauvoir. Ce chapitre renferme une phrase tout à fait paradoxale au premier abord : « Renoncer à sa féminité, c'est renoncer à une part de son humanité⁹². » Cette citation semble venir contredire l'entièreté des pages précédentes où Beauvoir enjoint les femmes à se délester du carcan de la féminité. Or, ce que Beauvoir veut dire ici, c'est qu'en tant qu'être humain, la femme est sexuée, elle ne peut donc pas « répudier son sexe »⁹³. Sa sexualité est une composante essentielle de son existence, de sa situation. Par ce propos, Beauvoir se situe en marge de la volonté d'abolir la catégorie de sexe, tel que le feront les féministes radicales ou matérialistes plus tard. La différence sexuelle existe pour Beauvoir, simplement, elle ne doit pas s'accompagner de diverses significations sociales qui risqueraient d'enfermer l'un ou l'autre sexe. La suite du passage sur l'impossibilité de refuser sa sexualité s'attarde sur la féminité comme manière de vivre cette sexualité.

Précisément parce que l'idée de féminité est définie artificiellement par les coutumes et les modes, elle s'impose du dehors à chaque femme ; elle peut évoluer de manière que ses canons se rapprochent de ceux adoptés par les mâles : sur les plages, le pantalon est devenu féminin. Cela ne change rien au fond de la question : l'individu n'est pas libre de la modeler à sa guise. Celle qui ne s'y conforme pas se dévalue sexuellement et par conséquent socialement puisque la société a intégré les valeurs sexuelles. En refusant des attributs féminins, on n'acquiert pas des attributs virils ; même la travestie ne réussit pas à faire d'elle-même un homme : c'est une travestie. On a vu que l'homosexualité constitue aussi une spécification : la neutralité est impossible. Il n'est aucune attitude négative qui n'implique une contrepartie positive⁹⁴.

Il y a plusieurs choses à dire à propos de cet extrait. Tout d'abord, la féminité ne sera jamais une manière authentique de vivre parce que, n'étant pas *modelable* par celles qui la revêtent, elle ne peut être libre. En effet, la féminité est constituée par des canons esthétiques collectifs.

⁹² Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, vol. II, *op. cit.*, p. 591.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.*

Certes, ces canons peuvent évoluer, mais, s'ils sont choisis, c'est dans leurs formes actuelles. Nous entendons par là qu'il y a des codes esthétiques à respecter pour être dans *la* norme. Ces codes évoluent grâce aux différentes modes, mais en chaque époque, la féminité ne peut s'embrasser que sous très peu de formes. Ainsi, choisir la féminité, c'est forcément rentrer dans une norme, même si le spectre de celle-ci a tendance aujourd'hui à s'élargir, rendant acceptable plus de féminités. Il reste qu'on ne peut être féminine que si on respecte ces codes. Ne pas les respecter, c'est se rendre moins visible, moins intéressante aux yeux de la société.

Ensuite, la féminité est *toujours* un carcan, non forcément dans le sens où elle empêche le mouvement, mais dans le sens où aucun autre horizon ne semble être possible pour les femmes. Ainsi, la citation « Renoncer à sa féminité, c'est renoncer à une part de son humanité » signifie que l'être humain, étant sexué, et la féminité étant la seule manière possible d'exprimer cette sexuation pour la femme, il lui est impossible d'y renoncer. Même si elle semble la *refuser*, comme c'est le cas pour la lesbienne⁹⁵ ou la « travestie », elle ne la refuse pas mais la conteste, en se définissant exclusivement *contre* elle, ce qui correspond à se définir *par* elle. La féminité ne peut se refuser que sous la forme d'une comédie. Ainsi, les femmes sont toujours avec ou contre la féminité, mais en tous les cas, celle-ci leur *colle à la peau*. Mais alors, cela veut dire que le processus de devenir femme dont nous parlions plus haut ne peut être *refusé* comme semblait le penser les féministes de la deuxième vague. Voyons cela plus en détails.

2.2.1. L'Amérique et le manque de projet positif des femmes

Naomi Schor délivre un apport précieux pour comprendre ce que souhaite Beauvoir pour les femmes à la fin du *Deuxième Sexe*. S'il est impossible pour le Castor d'envisager un refus authentique de la féminité et que l'immanence n'est pas non plus une voie viable, nous sommes dans une *impasse*. Nous avons déjà évoqué le problème de cette impasse lorsque nous avons abordé, dans le premier point de cette première partie, la manière dont C. Froidevaux-Metterie reçoit *Le Deuxième Sexe*. Ce que fait N. Schor n'est pas autre chose que tenter de résoudre l'impasse que pose le drame féminin. Elle procède en faisant dialoguer le chapitre qu'elle étudie (« La femme indépendant ») avec un autre ouvrage de Beauvoir, *L'Amérique au jour le jour*. Il s'agit d'un ouvrage que Beauvoir publie en 1948, soit un an avant *Le Deuxième Sexe*. Il résulte de son voyage de quatre mois sur le nouveau continent et prend la forme d'un journal où elle décrit l'Amérique, les Américains, les Américaines, leurs luttes, et les diverses

⁹⁵ Nous avons déjà évoqué le traitement de la lesbienne par Beauvoir. Rappelons simplement que la lesbienne ne refuse pas toujours la féminité, et que, si elle le fait, ce n'est pas forcément pour embrasser la masculinité, mais la liberté. Cependant, lorsqu'elle refuse, avec un homme comme une femme, « d'abdiquer », de se laisser aller à la passivité, privilégiant coûte que coûte sa liberté, elle prend l'allure mâle pour affirmer sa supériorité.

rencontres qu'elle y fait. Elle réserve souvent un espace pour décrire la conduite et l'apparence des femmes aux États-Unis. Durant ces quatre mois – puis les quelques-uns qui ont suivi – elle suspend l'écriture du *Deuxième Sexe* pour se consacrer entièrement à cet ouvrage. Notons que *Le Deuxième Sexe* aurait sans nul doute été bien différent si ce voyage n'avait pas eu lieu. Nous allons ici voir en quoi la femme américaine a détruit un certain espoir qu'avait Beauvoir de voir de ses propres yeux, en Amérique, un exemple de femme indépendante.

En arrivant en Amérique, Simone de Beauvoir est déçue. Elle pensait y trouver des femmes ayant réussi à accomplir leur émancipation. Or, elle ne trouve que des femmes agressives et toujours prisonnières de leur féminité-carcan. Elle voit, certes, qu'elles se sont hissées économiquement, mais cette émancipation partielle ne concorde pas avec ce qu'elles font d'elles-mêmes. Elles restent pour la plupart très attachées à leur féminité et sont agressives envers les hommes. Ainsi, il y a d'un côté de l'Atlantique de l'agressivité et de l'autre de la régressivité. Cela s'explique. Selon Beauvoir, le problème de la femme est qu'elle est un individu scindé entre son humanité et sa sexualité, scission qui est beaucoup plus *dramatique* que chez l'homme, pour qui humanité et sexualité ne se contredisent pas.

La femme indépendante est donc un sujet clivé ; être une femme indépendante est pour Beauvoir une contradiction dans les termes, car l'être-femme est irréconciliable avec l'être indépendant puisque qui dit femme, dit passivité. Et aucune femme ne veut renoncer à sa féminité ni à son aspiration à la liberté. *Comment donc s'en sortir*⁹⁶ ?

N. Schor nous fait remarquer que le problème dans la libération selon Beauvoir est le manque d'un projet positif : les femmes « s'agrippent à la lutte pour l'émancipation féminine⁹⁷ ». Il faut entendre par là que les Américaines se bornent à refuser leur condition par une certaine agressivité envers les hommes, dans une « attitude de revendication et de défi⁹⁸ ». Ainsi, elles manquent de projet positif dans le sens où elles passent plus de temps à déplorer leur condition qu'à essayer de concilier leur féminité et leur humanité. Cette importance d'un projet positif est aussi exprimée dans une perspective plus générale dans *Pour une morale de l'ambiguïté* :

Mais la révolte en tant que pur mouvement négatif demeure abstraite ; elle ne s'accomplit comme liberté qu'en retournant au positif, c'est-à-dire en se donnant un contenu à travers une action : évasion, lutte, politique, révolution ; alors la transcendance humaine vise avec la

⁹⁶ Naomi Schor, « Chapitre XIV : La femme indépendante », dans Ingrid Galster (dir.), *Simone de Beauvoir : Le Deuxième Sexe. Le livre fondateur du féminisme moderne en situation*, op. cit., p. 471. Nous soulignons.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 471.

⁹⁸ Simone de Beauvoir, *L'Amérique au jour le jour* [1948], Paris, Gallimard, 1997, p. 454.

destruction de la situation donnée tout l'avenir qui découlera de sa victoire ; elle renoue son rapport indéfini avec elle-même⁹⁹.

Au contraire, la révolte des femmes n'a pas de contenu, elle n'est qu'une volonté de destruction, de négation d'une situation, sans projet positif. C'est l'idée de tout détruire, sans perspective de reconstruction. Par conséquent, la possibilité de libération des femmes chez Beauvoir semble compromise.

Sartre nous fournit, dans sa psychanalyse existentielle de Mallarmé, un autre exemple de révolte négative. L'époque de Mallarmé est marquée par l'absence de Dieu. Ce dernier a été mis à mort par les parents de cette génération, qui n'a pas eu le choix de vivre sans ciel au-dessus de la tête. Leur attitude envers cette mise à mort est une forme de *bouderie*, de deuil sans témoin. Leurs poésies contradictoires visent à parler d'une absence, c'est une poésie du non-Être. « Il leur semble pourtant que leur refus exerce sur l'Univers une sorte d'action mystique et que, s'ils cessaient de dire Non, la Matière serait davantage matière et l'Homme davantage néant¹⁰⁰. » Ainsi, cette génération de poètes refuse-t-elle l'absence de Dieu sans pouvoir le ramener à la vie, ou du moins, le remplacer. Par conséquent, ils se bornent à refuser, à nier, leur attitude est toute négative. Une impuissance marque cette époque. Impuissance qu'on retrouve chez les femmes américaines qui ne parviennent pas à s'émanciper, à trouver à leur attitude un projet positif de conciliation entre leur sexualité et leur liberté. Est-il possible que ce projet positif soit l'abandon de la féminité pour le neutre (autrement dit, la masculinité) ? Cette voie, nous le verrons, n'est pas authentique. Que peuvent donc faire les femmes si ni la féminité ni la masculinité ne semblent être des voies viables pour leur libération ?

Dans un point nommé « à l'ombre de Sartre », N. Schor tente d'expliquer ce qui se cache derrière cette position beauvoirienne qui refuse que la femme endosse la masculinité ou garde son traditionnel habit féminin qui fait d'elle un particulier en face de l'universel. Ce point complexe qui aborde l'universalisme du XX^e siècle chez les penseurs que sont Beauvoir, Sartre et Fanon fait l'objet de la suite de cette première partie.

2.2.2. La femme universelle de Simone de Beauvoir

Selon N. Schor, c'est un certain universalisme d'après-guerre qui conduit Beauvoir à cette impasse qu'est la volonté de rejeter le stéréotype, tout en considérant le refus de celui-ci comme une attitude inauthentique. Afin de mieux comprendre ce qui se joue ici, nous

⁹⁹ Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté* [1947], Paris, Gallimard, 2003, p. 41.

¹⁰⁰ Jean-Paul Sartre, *Mallarmé. La lucidité et sa face d'ombre* [inachevé et paru pour la première fois dans *Obliques* en 1979 avec pour titre « L'engagement de Mallarmé »], Paris, Gallimard, 1986, p. 26.

proposons d'étudier, via le texte de N. Schor, les universalismes de Sartre et de Fanon, pour ensuite, voir où Beauvoir se place dans ce champ. Soulignons toutefois que ce texte, ainsi que le problème qu'il soulève, est très complexe, fort emmêlé. Nous ne prétendons donc pas en défaire le nœud ici, mais simplement apporter des éclairages sur la façon dont Beauvoir tente de résoudre l'impasse. Nous avons déjà fait un point dans la première partie sur l'universalisme, en réaction à la pensée de Wittig selon laquelle toute particularité est à abolir. Nous en avons conclu qu'encore à l'heure actuelle, nous rencontrons des difficultés à concilier différences et humanité. Dans ce point, nous allons donc venir apporter de nouveaux éclairages sur cette problématique et tenter d'en apporter des conclusions. Nous allons aborder le texte de Schor en le découpant de manière à dérouler, partie par partie, les conceptions des trois auteurs. Nous commencerons par Sartre, puis nous irons vers Fanon, pour finir avec Beauvoir.

Si le voyage en Amérique constitue la toile de fond de l'analyse de la femme indépendante, les écrits de Sartre constituent le contexte de l'élaboration de celle que l'on pourrait appeler la femme universelle¹⁰¹.

Le début du texte de Schor donne lieu à une distinction fondamentale entre la femme indépendante et la femme universelle. Cette distinction est déjà exposée dans les points précédents de son texte, nommés « La fausse femme indépendante » et « Vers la femme universelle ». La femme indépendante, c'est l'Américaine, qui n'est en réalité qu'une fausse femme indépendante. Certes, elle devient indépendante financièrement, mais elle reste dépendante de sa condition par l'agressivité qu'elle dégage et par son refus de lâcher sa féminité. Elle n'est pas dépendante car, bien qu'elle travaille, une grande partie de son argent est perdu dans son apparence. « Aussi, selon Beauvoir, ce n'est pas en conservant leur particularité féminine que les femmes peuvent le mieux gérer leur indépendance ; c'est au contraire en abandonnant la cause des femmes pour mener le combat pour un avenir plus radieux que les femmes peuvent surmonter les apories de leur condition¹⁰². » Ainsi, Beauvoir prescrit l'universalisme comme moyen de sortir de l'impasse. Avant de comprendre ce qu'est l'universalisme de Beauvoir, attardons-nous sur la conception que s'en fait Sartre.

Sartre est celui qui centre ses réflexions sur l'universalisme à partir de l'exclusion des Noirs, des femmes, et des juifs. L'universalisme est dans (ou depuis) l'après-guerre la catégorie maîtresse de la pensée sur la politique française. Dans le milieu des *Temps modernes*, aussi bien dans les écrits de Beauvoir que de Fanon, l'inclusion problématique des exclus de la République se donne à penser à partir de l'universel. Or, comme le fait remarquer Toril Moi : « D'accord sur le fait que l'oppression entraîne une exclusion de l'universel, Sartre, Beauvoir et Fanon

¹⁰¹ Naomi Schor, « Chapitre XIV : La femme indépendante », *loc. cit.*, p. 473.

¹⁰² *Ibid.*, p. 472.

diffèrent sensiblement lorsqu'il s'agit de la valeur qu'ils donnent à la subjectivité des opprimés »¹⁰³.

Sartre défend la position d'une sorte d'universalisme sans sujet universel. Tout d'abord, rappelons un fait évident : il n'y pas chez Sartre d'essentialisme. C'est la facticité, ou la situation d'un individu qui lui donne un caractère, des conditions sociales, qu'il est toujours capable de nier grâce au pouvoir néantisant de sa liberté. Mais bien que l'homme puisse toujours nier ces déterminations, Sartre ne considère pas celles-ci comme flottantes, sans importance. Nous entendons par là que Sartre n'est pas le démocrate qu'il critique dans les *Réflexions sur la question juive*, celui qui ne voit que l'homme, sans aucune particularité, l'homme dans son sens le plus universel. Pour le démocrate, un individu est « une incarnation singulière des traits universels qui font la nature humaine¹⁰⁴ ». Et comme il n'existe que des traits universels, il ne peut pas exister de conscience communautaire (nous entendons par là une conscience d'être juif, d'être femme, d'être noir, etc.), uniquement une conscience d'homme. Pour le démocrate, il n'y a pas de juif. Le démocrate est donc un partisan de l'assimilation : lisser les différences pour rejoindre la communauté des hommes, de l'Homme.

Cet universalisme abstrait est vivement critiqué par Sartre qui affirme au contraire que le monde est fait de sociétés, de communautés bien réelles, comprenant des individus tout aussi réels, avec leurs particularités, leur situation. Ainsi, il faut s'intégrer dans une communauté sans s'y assimiler : *en tant que* juif. De cette manière, être français n'implique pas de se débarrasser de sa judéité, puisque, de toute façon, cette essence juive n'existe pas, mais le juif doit être français *en tant que* juif. Le juif inauthentique est celui qui se nie juif. Sartre prend également l'exemple de femmes, qui ne deviennent pas homme quand elles se rapprochent de l'urne, mais votent avec leurs voix de femmes, en tant que femmes, avec leurs problèmes de femmes. « Dans les sociétés où la femme vote, on ne demande pas aux électrices de changer de sexe en approchant de l'urne : la voix de la femme vaut rigoureusement celle de l'homme, mais c'est en tant que femme qu'elle vote, avec ses passions et ses soucis de femme, avec son caractère de femme¹⁰⁵. » Est-ce à dire que les femmes sont des individus essentialisés chez Sartre ? Voter en tant que femme ce n'est pas voter avec une essence de femme, auquel cas les femmes voteraient toutes la même chose. Voter en tant que femme, en tant que juif, en tant que noir, voire, exister en tant que femme, en tant que juif, en tant que noir, en tant que personne

¹⁰³ *Ibid.*, p. 473, 474. La citation de Toril Moi se trouve dans l'ouvrage suivant, Toril Moi, *Simone de Beauvoir. Conflits d'une intellectuelle* [1994], trad. Guillemette Belleteste, Paris, Diderot Editeur, 1995, p. 335.

¹⁰⁴ Jean-Paul Sartre, *Réflexions sur la question juive* [1954], Paris, Gallimard, 1985, p. 59.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 156.

défigurée, en tant qu'intouchable, c'est vivre avec ses particularités, ses soucis, ses croyances, son identité, bref, *faire* avec sa situation. C'est pourquoi Sartre pense l'universalisme à partir de l'exclusion : l'universalité se trouve dans l'acceptation de la particularité, sans pour autant y être aliéné.

Ensuite, N. Schor distingue l'universalisme de Sartre de celui de Fanon en citant une phrase de Toril Moi qui affirme que pour Fanon, « la libération consiste à accéder à l'universel en tant qu'être humain noir¹⁰⁶ ». Selon Fanon, les noirs ne doivent perdre de temps ni à créer une histoire noire ni à chercher à venger les noirs du passé. « Le nègre n'est pas. Pas plus que le Blanc¹⁰⁷. » Certes, c'est en tant qu'homme de couleur, c'est-à-dire à partir de sa situation d'opprimé racisé dans l'instant, que l'homme noir doit chercher à sortir de son asphyxie. Ce qu'il faut entendre par là, c'est que l'homme noir doit lutter pour obtenir la réciprocité de la reconnaissance par l'homme blanc sans affirmer une particularité ou une identité noire. Il lutte à partir de son corps, de sa situation, mais il ne doit pas revendiquer sa spécificité noire. Il lutte *en tant qu'homme de couleur* pour un avenir sans asservissement, pas pour une reconnaissance de l'Être noir. « Ma peau noire n'est pas dépositaire de valeur spécifique¹⁰⁸. » Cela ne veut pas dire qu'il doit devenir un homme blanc comme les autres, vu que le blanc n'existe pas non plus, il n'est pas la valeur de l'universel. C'est par cette lutte pour la reconnaissance que pourra être dépassé cet Être (noir ou blanc) pour parvenir à l'universel.

Tout comme Sartre, dans *Réflexions sur la question juive* – ignorant comme il l'était du judaïsme –, se trouve incapable d'opter pour la spécificité juive, Beauvoir, dans *Le Deuxième Sexe*, se trouve incapable d'imaginer une différence féminine valorisante, une « féminitude », oserais-je dire, qui se situerait sur le même plan que la « négritude ». Le dépassement de la question féminine que Beauvoir avait annoncé dans son texte *L'Amérique au jour le jour* est prématuré ; la voie qui mène la femme indépendante à la femme universelle est semé d'embûches¹⁰⁹.

Tout d'abord, cet extrait nous donne l'occasion de préciser la position de Sartre. En effet, bien qu'il refuse un pur universalisme, il nie l'existence d'une essence juive. Selon lui, le juif est formé par celui qui le nomme comme tel. Francesco Caddeo, dans son ouvrage *Sartre antihumaniste. Antisubjectivisme, marxisme critique, postcolonialisme*, apporte une précision fondamentale pour notre propos. En effet, il développe l'idée selon laquelle la particularité

¹⁰⁶ Toril Moi, *Simone de Beauvoir. Conflits d'une intellectuelle*, op.cit., p. 335. Dans Naomi Schor, « Chapitre XIV : La femme indépendante », loc. cit., p. 474.

¹⁰⁷ Franz Fanon, *Peau noire, masques blancs* [1952], Paris, Seuil, 2015, p. 225.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 221.

¹⁰⁹ Naomi Schor, « Chapitre XIV : La femme indépendante », loc. cit., p. 473, 474.

(juif, femme, etc.) n'existe que parce que c'est autrui qui me la pose sur le dos. Autrement dit, le juif n'est pas juif parce qu'il *est* juif, mais parce que les autres le désignent comme tel. « Le "juif" est donc un *être-pour-autrui*, c'est-à-dire un corps désigné par le regard de tous ceux qui veulent en faire un objet cerné¹¹⁰. » Ainsi, le juif n'est pas juif par lui-même, il n'a pas d'identité juive, on le fait juif. Certes, sa conception est antiuniversaliste dans la mesure où il ne s'agit pas de nier les différences pour intégrer le rang de l'Homme universel, qui, de toute façon n'existe pas. Cependant, Sartre soutient tout de même un certain universalisme dans la mesure où il n'affirme pas l'existence de différences positives, qui ne sont pas le fruit d'une exclusion ou d'une détermination par autrui¹¹¹.

En ce qui concerne la position de Beauvoir, elle semble se situer entre celles de Sartre et de Fanon, bien qu'elle penche du côté de Fanon. Selon elle, la femme ne doit pas chercher à devenir un homme comme les autres (tout comme, chez Fanon, l'homme noir ne doit pas chercher à devenir un homme blanc). L'homme n'est pas l'être humain universel, bien qu'il s'en rapproche plus qu'elle. Les femmes doivent lutter à partir de leur situation de femme. Cette lutte ne doit pas se faire contre leur oppression spécifique, ce qui ne reviendrait qu'à une lutte négative, mais elles doivent lutter « pour un avenir plus radieux », pour s'assumer comme des sujets universels. Or pour s'assumer comme sujet universel, il faut en finir avec le particularisme.

Ainsi, il ne faut ni parodier l'homme ni jouer la femme, mais viser l'universalité par-delà la division sexuelle. Il n'est pas possible d'exister authentiquement *en tant que* femme, en tant qu'il s'agirait de se différencier des hommes. Certes, les femmes sont naturellement différentes des hommes de par leur sexuation. Mais cette différence biologique n'a pas à être marquée au niveau social (dans le sens où les femmes devraient se renfermer au foyer, porter des artifices féminins, etc.). La situation des femmes est d'être enfermée dans l'immanence de leur corps et de leur apparence. Cependant, elles doivent *se désincarner* de cette situation pour accéder au statut de la « femme universelle¹¹² », dépourvue de qualités qui la particularisent et qui l'enferment. Ainsi chez Beauvoir, il y a un homme universel et une femme universelle qui sont différents mais semblables. Simplement chercher à refuser la féminité pour atteindre le statut de la femme universelle est un mouvement négatif et vide. Par-là, elle ne se

¹¹⁰ Francesco Caddeo, *Sartre antihumaniste. Antisubjectivisme, marxisme critique, postcolonialisme*, Paris, L'Harmattan, 2020, p. 158.

¹¹¹ Nous remercions Fabio Recchia pour son éclairage sur l'universalisme ambigu de Sartre et nous reprenons ses mots selon lesquels, Sartre est antiuniversaliste par sa méthode, mais universaliste par ses objectifs.

¹¹² Naomi Schor, « Chapitre XIV : La femme indépendante », *loc. cit.*, p. 473.

défait pas de sa particularité puisqu'en la combattant, elle y est toujours liée. De plus, ce n'est pas seulement ses particularités ornementales féminines qui l'assujettissent, c'est son manque de transcendance. Vêtir des attributs masculins, ce n'est pas vivre sa transcendance, c'est simplement la mimer. Le vrai moment positif de la lutte des femmes, c'est quand elles arrêtent de se penser femme mais vivent leur humanité par leur transcendance. Pour Beauvoir, un projet d'émancipation féminine n'est pas un simple rejet des stéréotypes, mais ce rejet est forcément une étape pour qui souhaite se libérer. L'objectif est de parvenir au niveau du sujet universel. Toutefois, il faut viser ce but sans nier sa sexuation, il s'agit donc moins de viser le sujet universel que la *femme universelle*.

Ainsi, alors que Sartre cherche à valoriser l'exclusion de l'universel (bien qu'il n'aille pas jusqu'au bout), Fanon et Beauvoir veulent supprimer le singulier pour inclure les opprimés dans l'universel. Un point commun à ces auteurs est toutefois à soulever : nous ne pouvons pas nier notre situation, faire comme si elle n'existait pas. Refuser de prendre en compte sa situation, penser qu'on est libre de tout, c'est s'enfermer dans l'inauthenticité, et ce n'est pas ce que recommande Beauvoir.

Toutefois, N. Schor relève aussi que chez Beauvoir, en plus de la volonté d'universaliser les femmes, il y a la volonté de désuniversaliser les hommes. Également, elle aborde la possibilité de l'existence d'une particularité féminine. N. Schor évoque ces deux possibilités en disant que Beauvoir « hésite » à les appliquer.

Beauvoir hésite à désuniversaliser l'homme, ce par quoi j'entends non pas, ou non pas uniquement, désimbriquer l'homme et l'Homme, mais aussi démythifier l'homme. Il n'y a pas plus d'Homme qu'il n'y a de Femme. Par ailleurs, elle hésite à admettre la possibilité que l'universel puisse, pour emprunter un vocabulaire hégélien, relever des particularismes, y compris le particulier féminin¹¹³.

Il y a, selon Schor, une hésitation de Beauvoir à désuniversaliser l'homme et à rendre possible la particularité féminine. Selon nous, Beauvoir n'hésite pas à désuniversaliser l'homme, elle le fait franchement. L'homme mythifié n'est pas l'homme universel. L'homme mythifié, c'est celui qui n'est que transcendance et esprit (selon les termes de la dichotomie), celui qui est toujours en avant de lui-même, qui n'a pas de corps. Beauvoir n'hésite pas à casser ce mythe pour révéler l'existence incarnée de l'homme qui est également une facticité. L'homme ne naît pas sous la forme de cet homme mythifié, il le devient. Nous revenons plus en détails sur ce thème de l'homme comme étant également une facticité dans la troisième partie de ce travail.

¹¹³ *Ibid.*, p. 474.

En ce qui concerne la particularité féminine, il est vrai que Beauvoir semble être plus hésitante à l'accepter¹¹⁴. Pourtant, c'est ce qu'elle va en partie faire dans sa conclusion, avec une perspective toute particulière d'émancipation. Nous déployons ce sujet dans le point suivant.

2.2.3. « Se tailler ses propres vêtements », un pas vers la libération

La féminité, chez Beauvoir, c'est l'idée que la femme ne peut pas être transcendance car elle ne se distingue pas de son apparence – quelle qu'elle soit, c'est-à-dire conforme ou subversive. Beauvoir propose d'abord une piste de libération par les hommes eux-mêmes : c'est parce qu'ils ne la regardent pas comme une semblable mais comme une esclave qu'elle ne peut exister librement. Nous faisons ici écho à un passage du *Deuxième Sexe* :

Mais l'attitude de défi, si fréquente entre autres chez les Américaines, agace les hommes plus souvent qu'elle ne les domine ; ce sont eux d'ailleurs qui l'attirent par leur propre défiance ; s'ils acceptaient d'aimer au lieu d'une esclave une semblable – comme le font d'ailleurs ceux d'entre eux qui sont à la fois dénués d'arrogance et de complexe d'infériorité –, les femmes seraient beaucoup moins hantées par le souci de leur féminité ; elles y gagneraient du naturel, de la simplicité, et elles se retrouveraient femmes sans tant de peine puisque, après tout, elles le sont¹¹⁵.

Le poids de la libération ne peut donc pas reposer entièrement sur les femmes. Les hommes doivent forcément y participer. Beauvoir n'appelle pas les hommes à participer à des manifestations féministes, mais simplement à reconnaître les femmes comme des semblables. C'est par cette reconnaissance que les femmes pourront enfin vivre paisiblement et authentiquement leur sexualité. C'est en fonction de cette sexualité qu'elles subissent la domination. C'est pourquoi elles ont un rapport si particulier avec cette sexualité. Si la domination cesse, le rapport entre féminité et humanité cesse d'être dramatique. Cette proposition de faire du dominant un acteur de la libération ressemble à celle que fait Sartre dans les *Réflexions sur la question juive*. Selon Sartre, ce n'est pas le juif, l'opprimé, qui doit se libérer tout seul, la responsabilité de sa délivrance ne doit pas seulement dépendre de lui. Il

¹¹⁴ En comprenant l'existence d'une particularité, comme Schor le suggère, avec Hegel, il s'agirait du dernier moment de la dialectique, où le particulier est ramené dans l'universel, tout en étant que ce particulier ne se distingue pas de l'universel. Il s'agit donc de reconnaître la différence au sein de l'universel, sans que cette différence ne nie l'universel. En ce sens, la différence des sexes doit se comprendre comme intégrée à l'universalité de l'État hégélien. « L'État est la réalité en acte de la liberté concrète ; or, la liberté concrète consiste en ceci que l'individualité personnelle et ses intérêts particuliers reçoivent leur plein développement et la reconnaissance de leurs droits pour soi (dans les systèmes de la famille et de la société civile), en même temps que d'eux-mêmes ils s'intègrent à l'intérêt général, ou bien le reconnaissant consciemment et volontairement comme la substance de leur propre esprit, et agissent pour lui, comme leur but final. Il en résulte que, ni l'universel ne vaut et n'est accompli sans l'intérêt particulier, la conscience et la volonté, ni les individus ne vivent comme des personnes privées, orientées uniquement vers leur intérêt sans vouloir l'universel ; elles ont une activité consciente de ce but. » (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit* [1820], trad. André Kaan, Paris, Gallimard, 1989, p. 277.)

¹¹⁵ Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, vol. II, *op. cit.*, p. 595.

appelle tous les non-juifs à se battre aux côtés des juifs. « Ce n'est pas d'abord aux Juifs qu'il appartient de faire une ligue militante contre l'antisémitisme, c'est à nous. [...] Pas un Français ne sera libre tant que les Juifs ne jouiront pas de la plénitude de leurs droits¹¹⁶. » Ce n'est d'ailleurs pas la seule fois où Sartre prend cette posture de responsabilisation de l'opresseur. Il le fait également dans sa préface aux *Damnés de la terre* de Fanon, lorsqu'il enjoint les Européens à lire cet ouvrage, pour prendre conscience de leur barbarie, afin d'en tirer de la honte. Il montre la responsabilité qu'ont ceux qui ne sont pas directement colons dans le décolonialisme de l'époque. « Mais si le régime tout entier et jusqu'à vos non-violentes pensées sont conditionnés par une oppression millénaire, votre passivité ne sert qu'à vous ranger du côté des oppresseurs¹¹⁷. »

Cependant, bien que la libération par la reconnaissance d'une réciprocité par les hommes soit nécessaire, celle-ci est difficile. Le regard des hommes, leur domination, agit comme un carcan pour les femmes. Ce carcan, les femmes n'ont que peu de pouvoir pour le détruire, bien que cela ne soit pas impossible. Beauvoir exprime au sujet des hommes l'idée selon laquelle la femme doit cesser de vouloir *abolir* la supériorité virile, projet négatif et simplement *agir* dans le monde, positivement. Pour la paraphraser, on peut dire : au lieu de vouloir enfermer l'homme dans un carcan, elle doit s'évader du sien¹¹⁸. L'attitude d'agressivité des Américaines ne peut donc pas trouver de justification selon Beauvoir. La seule issue pour Beauvoir est que les deux sexes, tout en admettant leurs différences, se reconnaissent comme des semblables, que tous deux prennent la responsabilité de leur existence.

Bien que cette reconnaissance soit la seule issue pour une véritable égalité, nous ne pouvons pas attendre la reconnaissance des hommes pour exister librement, il nous faut agir dès maintenant sur notre situation, afin de la rendre à la fois plus confortable et plus authentique. Ainsi, la perspective de libération qui nous intéresse surtout ici est celle développée dans l'extrait suivant de la conclusion du *Deuxième Sexe*.

Certainement, il ne faut pas croire qu'il suffise de modifier sa condition économique pour que la femme soit transformée : ce facteur a été et demeure le facteur primordial de son évolution ; mais tant qu'il n'a pas entraîné les conséquences morales, sociales, culturelles, etc., qu'il annonce et qu'il exige, la femme nouvelle ne saurait apparaître ; à l'heure qu'il est elles ne se sont réalisées nulle part, pas plus en U.R.S.S. qu'en France ou aux U.S.A. ; et c'est pourquoi la femme d'aujourd'hui est écartelée entre le passé et l'avenir ; elle apparaît le plus souvent

¹¹⁶ Jean-Paul Sartre, *Réflexions sur la question juive*, op. cit., p. 161-163.

¹¹⁷ Jean-Paul Sartre, « Préface », dans Franz Fanon, *Les damnés de la terre* [1961], Paris, La Découverte, 2002, p. 32.

¹¹⁸ Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, vol. II, op. cit., p. 635.

comme une « vraie femme » déguisée en homme, et elle se sent mal à l'aise aussi bien dans sa chair de femme que dans son habit masculin. *Il faut qu'elle fasse peau neuve et qu'elle se taille ses propres vêtements*¹¹⁹.

Beauvoir commence par dire que l'amélioration des conditions économiques des femmes est insuffisant. Les femmes doivent aussi se concentrer sur les autres aspects qui font leur passivité et Beauvoir montre bien ici que l'apparence de la femme est un élément primordial à son émancipation. Autrement dit, l'apparence féminine comme sujet de discussion n'est frivole que lorsqu'elle sert à son assujettissement. Elle devient essentielle lorsqu'elle concerne sa libération. Mais la femme féminine reste la figure antagonique de la femme émancipée¹²⁰. La femme ne peut pas se libérer sous la forme de la « vraie femme », elle ne peut pas se démythifier si elle revêt l'apparence du mythe. Alors, la dernière phrase de l'extrait prend toute sa signification. Si la femme veut se libérer de sa condition, elle doit *fabriquer* sa nouvelle apparence, en dehors du féminin qui l'opprime et du masculin qu'elle ne peut qu'imiter sans jamais réellement se l'approprier. Il s'agit donc moins de refuser que de construire. Beauvoir ne dit pas quelle est cette nouvelle peau, mais la perspective qu'elle ouvre nous intéresse tout particulièrement. Cependant, la réponse à cette question ne sera donnée ni par Beauvoir, ni dans la suite de l'histoire du féminisme. La question ne se posera même plus, tant l'apparence des femmes, ayant été reléguée dans le camp de la domination masculine, deviendra un non-sujet du féminisme.

Ainsi, le projet de Beauvoir n'est pas de refuser la féminité, et ce, pour deux raisons. D'abord parce que ce mouvement est purement négatif, alors que Beauvoir appelle à des aspirations positives. Ensuite parce qu'elle ne refuse pas entièrement, bien qu'elle essaie de le faire, l'idée qu'il y a une expressivité féminine particulière, qui ne peut pas exister sur le mode de la masculinité, mais qui ne peut pas non plus continuer de vivre dans la gangue de la féminité. Il s'agit donc, pour être une femme libre, d'inventer une nouvelle féminité, une nouvelle peau non oppressive. Si nous reprenons les termes de la dichotomie, Beauvoir propose, non de la pulvériser comme le font les féministes de la deuxième vague, mais de la repenser. Il s'agit d'évacuer de la catégorie « femme » les termes d'immanence et de corps, afin que se trouve aussi dans sa case les termes habituellement associés à l'homme, d'esprit et de transcendance. Or, pour se désempêtrer de son immanence, elle doit se vêtir d'éléments qui

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 645. C'est nous qui soulignons.

¹²⁰ « Cette différence d'attitude se marque sur le plan sexuel comme sur le plan spirituel ; la femme "féminine" essaie en se faisant une proie passive de réduire aussi le mâle à sa passivité charnelle ; elle s'emploie à le prendre au piège, à l'enchaîner par le désir qu'elle suscite en se faisant docilement chose ; au contraire la femme "émancipée" se veut active, préhensive et refuse la passivité que l'homme prétend lui imposer. » (*Ibid.*, p. 635.)

ne la freinent pas. Pour accéder à la transcendance, elle doit cesser d'accorder autant de soin à son apparence (ce qui lui prend du temps qu'elle ne consacre pas à sa libération) et doit porter des vêtements qui ne la détourneront pas de ses activités. Enfin, ces vêtements ne doivent pas être en opposition avec sa sexuation. C'est pourquoi au lieu de simplement modifier sa peau ou prendre celle d'un autre, elle doit en fabriquer une nouvelle compatible avec ses nouveaux projets. La libération totale, Beauvoir la pense en réarrangeant les relations entre les catégories de sexe. En effet, si la femme n'est plus associée à ses anciens termes mais à la liberté, si elle montre sa nouvelle peau, à la fois semblable (humanité) mais différente (sexuation) de celle de l'homme, alors l'homme ne peut que la reconnaître comme une semblable différente de lui.

Deuxième partie : Jouer la féminité. Le prisme du masque

Introduction

Avant d'entreprendre notre étude de la mauvaise foi des féministes, il nous faut présenter l'objet clé de ce chapitre : le masque. Le masque est un objet artificiel créé par l'humain afin de remplir diverses fonctions. Parmi ces fonctions, on compte la communication avec le surnaturel, la protection lors des combats, le rappel des morts (masque mortuaire), la dissimulation de défauts ou de blessures (masques créés pour les « gueules cassées » de la Première Guerre mondiale), ou encore les masques de fête et de purge sociale des carnivals. À la fois complexe et simple, enfantin et sérieux, le sens du masque est polysémique, son usage est multiple et son origine semble être aussi ancienne que la nôtre. C'est l'idée qu'exprime Jean Starobinski dans un texte nommé « Les pouvoirs du masque »¹²¹.

La présence du masque, si fréquente, et dans de si nombreuses cultures (mais pour nous, Européens, surtout dans le passé gréco-latin), atteste qu'il est, comme le langage articulé, l'une des manifestations révélatrices de la condition humaine¹²².

Sa présence de longue date témoigne de la relation particulière que nous entretenons avec lui : nous en avons besoin. Et, dans son infinie bonté, le masque s'offre à nous. Il nous laisse voir la splendeur que nous lui avons fabriquée, mais qu'il s'est approprié pour lui seul. Le masque semble avoir une existence autonome. Il est un sur-visage qui ne s'arrête jamais de transmettre, qu'il s'agisse de forces, de liberté ou d'émotions ; il vit parmi nous, avec nous.

Le masque est également un lieu de mystères. Il est « empreint à la fois de l'*inquiétante étrangeté* d'une feinte du visage et du jeu sur les apparences¹²³. » C'est sans doute cette étrangeté ou sa trop grande complicité avec l'apparence qui peut en faire un objet de détestation. Le masque flirte avec le faux, il est illusion de visage, voile sur la réalité, saboteur de la connaissance du Vrai. C'est pourquoi est née avec lui une obsession : démasquer. Il existe une longue tradition philosophique qui fait de cette quête son activité principale. On peut prendre en exemple Platon, dont l'ambition est de démasquer le monde d'ici-bas. Platon montre

¹²¹ Ce texte a été rédigé afin d'introduire le catalogue de l'exposition *Masques, mascarades, mascarons*, qui s'est tenue au Louvre de juin à septembre 2014. Le texte a ensuite été repris dans un recueil paru en 2015, *Interrogatoire du masque*, qui rassemble deux autres textes de Jean Starobinski sur le masque. « Les pouvoirs du masque » ouvre ce recueil (p. 11-19). Le deuxième texte, « Interrogatoire du masque » est paru initialement en 1946 dans la revue *Suisse Contemporaine* et a été retravaillé par l'auteur pour cette republication (p. 21-80). Le troisième et dernier texte, « La dissimulation tragique » (p. 81-86), est paru en 1992 dans la revue *Sphera*.

¹²² Jean Starobinski, *Interrogatoire du masque*, *op. cit.*, p. 11.

¹²³ Édouard Papet, « Un regard sur le masque », dans Édouard Papet (dir.), *Masques. De Carpeaux à Picasso*, Paris, Hazan, 2008, p. 10.

qu'il y a duperie quant à la réalité des choses, que ce qui se dresse devant nous ne sont pas les *Vraies* choses, mais des imitations. Il répudie les apparences trompeuses pour se rapprocher de l'être sans masque, sans voile, l'être Vrai. On peut également citer Rousseau, pour qui tous les hommes sont bons, alors que la société les « déprave et les pervertit¹²⁴ ». Selon Rousseau, la société fait porter aux hommes un masque hideux et similaire à tous. Pour lui, il faut arracher ce masque afin révéler la nature bonne de ces hommes.

Cette entreprise de démasquage a également été menée par les féministes de la deuxième vague. En effet, en dévoilant la construction et l'injustice de la catégorie de sexe, elles ont démasqué tous les artifices de la féminité. Selon les féministes radicales et matérialistes, la féminité est un masque qu'il faut arracher puisqu'il empêche les femmes de vivre librement. Selon ces deux mouvements, l'hétérosexualité est le cœur même de l'oppression féminine. Le système hétérosexuel façonne les femmes pour en faire des objets pour les hommes. La toilette féminine fait notamment l'objet de critiques en ce qu'il s'agit d'un dispositif qui entrave les femmes et les constitue en *objets* désirables. Mais c'est surtout le fait même de la catégorie de sexe que ce versant de la deuxième vague critique. Leur argument principal est que cette catégorie exclut les femmes de l'humanité. Il s'agit donc de pulvériser la catégorie de sexe. Pour ce faire, les individus ne doivent plus afficher de différences. Comme c'est surtout la féminité qui se distingue de l'humanité, c'est celle-ci qu'il faut rejeter. En effet, la masculinité se rapproche plus du « neutre », elle comporte moins d'artifices, moins de particularités. C'est en cela qu'une fois que le masque a été pointé (fait de montrer que la féminité n'est pas naturelle), il faut l'arracher. Cependant, ce démasquage violent a conduit à deux conséquences négatives. La première conséquence a fait l'objet d'une section dans la première partie de ce travail. Il s'agissait de dire que jeter le masque de la féminité a conduit à déconsidérer tous les sujets féminins. La seconde conséquence concerne le fait qu'en refusant les expressions traditionnelles de féminité sous prétexte que celle-ci indique une complicité avec le patriarcat, ces courants féministes en sont venus à promouvoir une non-féminité. Or, cette non-féminité ne semble être que *l'inverse* du masque de la féminité. Il s'agit plus de ne pas être féminine que de réellement se distancier de la féminité.

Dans cette deuxième partie, nous allons voir comment, en retirant le masque de la féminité, ces féministes ont promu un autre masque : celui de la non-féminité. Dans un deuxième temps, il s'agira d'examiner la possibilité d'un masque authentique de la féminité.

¹²⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, [1762], version électronique par le site PhiloSophie, disponible à l'adresse : [https://philo-labo.fr/fichiers/Rousseau%20-%20Emile%20\(Grenoble\).pdf](https://philo-labo.fr/fichiers/Rousseau%20-%20Emile%20(Grenoble).pdf), p. 253.

Pour ce faire, plusieurs détours seront nécessaires. Nous nous tournerons d'abord vers la psychanalyse qui semble condamner les femmes aux masques. Nous verrons les raisons que donnent Jacques Lacan et Joan Rivière à cette condamnation. Ensuite, nous étudierons quelles sont les caractéristiques qui font du masque une « tromperie morale¹²⁵ » afin de nous en éloigner. Dans la suite, nous verrons avec Sartre en quoi la réalité humaine est condamnée au masque en ce qu'il cache le trou angoissant de l'être. Nous refuserons toutefois l'analyse d'Alexis Philonenko qui fait du masque une mauvaise foi. En effet, nous verrons que le masque peut se rapprocher de l'authenticité s'il respecte certaines conditions. Dans le troisième temps de cette partie, nous reviendrons sur la quête du démasquage. Nous verrons que cette quête détruit ce qu'elle cherche à démasquer. Ce troisième temps sera l'occasion de nous poser la question de ce qui différencie la peau du masque et la chair qu'il cache. Cette question ouvrira la dernière partie de ce travail, qui se consacre à étudier la phrase de Beauvoir – selon laquelle la femme doit faire peau neuve et se tailler des nouveaux vêtements – avec l'outil masque que nous aurons décrit.

I. Autour d'une mauvaise foi particulière : la mauvaise foi inversée

1. Du garçon de café au masque

Afin de mieux comprendre en quoi la deuxième vague féministe porte les couleurs de la mauvaise foi, nous devons nous pencher sur la définition et le développement qu'en a donné Sartre. Nous repartirons pour ce faire d'une des pages les plus connues de son ouvrage de 1943, *L'être et le néant*, mais dont on ne se lassera sans doute jamais : la description du garçon de café, ou, comme l'a bien remarqué Alexis Philonenko, celui qui en fait trop¹²⁶.

Considérons ce garçon de café. Il a le geste vif et appuyé, un peu trop précis, un peu trop rapide, il vient vers les consommateurs d'un pas un peu trop vif, il s'incline avec un peu trop d'empressement, sa voix, ses yeux expriment un intérêt un peu trop plein de sollicitude pour la commande du client, enfin le voilà qui revient, en essayant d'imiter dans sa démarche la rigueur inflexible d'on ne sait quel automate, tout en portant son plateau avec une sorte de témérité de funambule, en le mettant dans un équilibre perpétuellement instable et perpétuellement rompu, qu'il rétablit perpétuellement d'un mouvement léger du bras et de la main. Toute sa conduite nous semble un jeu. Il s'applique à enchaîner ses mouvements comme s'ils étaient des mécanismes se commandant les uns les autres, sa mimique et sa voix même semblent des mécanismes ; il se donne la prestesse et la rapidité impitoyable des choses. Il joue, il s'amuse. Mais à quoi donc joue-t-il ? Il ne faut pas l'observer longtemps pour s'en rendre compte : il joue à *être* garçon de café¹²⁷.

¹²⁵ Jean Starobinski, *Interrogatoire du masque*, *op. cit.*, p. 56.

¹²⁶ Alexis Philonenko, « Liberté et mauvaise foi chez Sartre », *op. cit.*, p. 155.

¹²⁷ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 94. En italiques dans le texte.

Cette description insiste effectivement sur la lourdeur des gestes du garçon de café. Il en fait de trop. Mais qu'est-ce qui pousse Sartre à dire qu'il y a du *trop* dans cette attitude ? Nous pouvons directement répondre : c'est parce qu'il est un pas assez qu'il en fait de trop. La conscience sartrienne est « un être pour lequel il est dans son être question du néant de son être¹²⁸ ». Il faut entendre par là que la conscience comporte en elle un néant, comme un *trou* dans l'être. C'est ce qu'exprime Sartre lorsqu'il écrit dans son chapitre sur les structures du pour-soi : « Ainsi, le néant est ce trou d'être, cette chute de l'en-soi vers le soi par quoi se constitue le pour-soi¹²⁹. » Et c'est justement ce néant, ce trou, qui rend la réalité humaine libre. En surgissant, le pour-soi troue l'en-soi, la translucidité l'emporte sur l'opacité. Ce trou signifie que la facticité du pour-soi, sa condition qu'il n'a pas choisie, peut toujours être dépassée par la transcendance. En effet, cette condition ce n'est pas l'essence du pour-soi. Sa facticité n'existe pas par nécessité. En conséquence, il peut en changer. Ainsi fonctionne le couple facticité-transcendance constitutif du pour-soi. Ce couple doit faire l'objet d'une « coordination valable¹³⁰ ».

Cependant, cette coordination échoue bien souvent et donne naissance à la mauvaise foi. Juliette Simont, dans un article de 2013 paru dans *Les Temps Modernes*, distingue deux types de mauvaise coordination¹³¹. D'un côté, il y a la fusion, qui est le fait de se couler dans l'en-soi, dans l'être. C'est une « résorption de la transcendance dans la facticité¹³² ». C'est le diagnostic que J. Simont donne au garçon de café, qui se moule tout entier dans l'être « garçon de café ». Il *est* garçon de café, comme le caillou *est* un caillou. D'un autre côté, il y a l'esquive, que l'autrice attribue à l'exemple sartrien de la femme à un premier rendez-vous, qui refuse d'engager ou de retirer sa main lorsque son amant la lui prend. Cette femme met toute son énergie à oublier sa main, à ne l'être pas, « la transcendance sert à oublier la facticité¹³³ » de manière à « ne pas être cette main caressée de façon pressante¹³⁴ ».

Peut-on conclure que le garçon de café est une chose, comme le caillou ? Assurément, non. Ce garçon étant un pour-soi ne peut pas être sur le mode de l'en-soi. En revanche, comme les enfants jouent à être des princesses ou des pirates, il peut jouer à être garçon de café. C'est

¹²⁸ *Ibid.*, p. 81.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 115.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 91.

¹³¹ Juliette Simont, « Le choix originel : destin et liberté », *Les Temps Modernes*, vol. 3-4, n° 674-675, 2013, p. 68-94. Nous utilisons la version de Cairn.info dans ce travail (p. 1-17).

¹³² *Ibid.*, p. 9.

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ *Ibid.*

en jouant sa condition qu'il peut la réaliser. C'est en jouant qu'il se réalise. Ce jeu vise à anéantir sa transcendance afin de faire ressortir uniquement sa condition de garçon de café. Ce jeu est bien entendu visible, il s'agit de toute la série de gestes qu'il réalise afin de se faire garçon de café : son pas vif, son intérêt pour la commande des clients, son port du plateau, etc. en faisant tout cela sur le mode de l'un peu trop. Ces gestes sont des *analogia*. Comme l'enfant n'est pas pirate ou princesse, le garçon de café *n'est pas* garçon de café. L'enfant et le garçon de café ne sont ces attitudes et ces conduites que dans le sens où ils les représentent, où ils les miment. Leur corps, leurs gestes, leurs attitudes deviennent les *analogia* à travers lesquels apparaissent ces images. Ils sont princesse, pirate, garçon de café sur le mode de l'imaginaire car ils ne peuvent l'être effectivement pour la simple et bonne raison qu'ils ne peuvent être quoi que ce soit, sinon libres.

Étourdissante liberté qui nous empêche de nous fixer, de nous définir. L'inépuisable possibilité de se réinventer complètement à chaque instant nous plonge dans l'angoisse. Cette angoisse, c'est la prise de conscience du trou dans l'être. Plus précisément, c'est la prise de conscience de ce trou comme insupportable. C'est l'angoisse qui nous conduit à l'attitude inauthentique qu'est celle de boucher le trou, de s'opacifier. Autrement dit, c'est la fuite de l'angoisse dans la mauvaise foi. Maintenant que nous avons défini la mauvaise foi, nous devons préciser en quoi l'attitude des féministes de la deuxième vague est une forme de conduite de mauvaise foi.

2. La mauvaise foi *inversée* des féministes de la deuxième vague

Sartre rapproche souvent la mauvaise foi du jeu. Un jeu qui s'apparente à une représentation théâtrale, où la personne qui s'affecte de mauvaise foi – car la mauvaise foi n'est pas subie du dehors, mais est un libre choix spontané de la personne qui s'en affecte – se donne un rôle à jouer. Grâce à sa liberté, la personne de mauvaise foi peut se nier elle-même afin de se fondre complètement dans ce rôle, de manière à s'irréaliser pour se réaliser. « S'irréaliser pour se réaliser », exactement comme la femme féminine – ou qui s'affecte de féminité –, dont il était question dans une section de notre premier chapitre consacrée à la féminité en tant qu'elle est une image suscitée par la femme qui la revêt. Est-ce à dire que la femme féminine est de mauvaise foi ? C'est l'idée que semble avoir léguée Simone de Beauvoir à la deuxième vague féministe. Le reproche de la deuxième vague tient en ceci qu'une femme féminine est une femme qui se fait *objet* pour l'homme. Ainsi, la femme féminine ne prend pas son destin en main pour se libérer du mâle. Elle préfère *être* plutôt que *faire*. La femme féminine préfère se couler dans la chose, elle fuit sa responsabilité et son angoisse dans la mauvaise foi.

Maintenant que nous venons de dire en quoi l'attitude de la femme féminine est de mauvaise foi, il faut expliquer en quoi l'attitude des féministes universalistes de la deuxième vague l'est également. Pour y parvenir, il nous faut revenir à celui qui a fini par devenir l'emblème de la mauvaise foi, ce tristement célèbre garçon de café. Ainsi que nous l'avons rappelé, ce dernier joue avec sa condition pour la réaliser. Sartre ajoute à cette affirmation la précision suivante, qui se révèle être fondamentale dans le fonctionnement de la mauvaise foi.

Cette obligation [de jouer sa condition pour la réaliser] ne diffère pas de celle qui s'impose à tous les commerçants : leur condition est toute de cérémonie, le public réclame d'eux qu'ils la réalisent comme une cérémonie, il y a la danse de l'épicier, du tailleur, du commissaire-priseur, par quoi ils s'efforcent de persuader à leur clientèle qu'ils ne sont rien autre qu'un épicier, qu'un commissaire-priseur, qu'un tailleur. Un épicier qui rêve est offensant pour l'acheteur, parce qu'il n'est plus tout à fait un épicier. La politesse exige qu'il se contienne dans sa fonction d'épicier [...]. Voilà bien des précautions pour emprisonner l'homme dans ce qu'il est. Comme si nous vivions dans la crainte perpétuelle qu'il n'y échappe, qu'il ne déborde et n'élude tout à coup sa condition¹³⁵.

Cet extrait nous apprend que c'est autrui qui réclame de moi que je joue ce jeu. C'est autrui qui me coince dans l'être, qui tient à être rassuré que je suis bien ce que je suis. Ainsi, la mauvaise foi est rassurante à double titre : elle rassure le menteur et celui à qui il ment. On sait en effet que la mauvaise foi est un mensonge à soi (il n'y a pas de dualité du trompeur et du trompé, qui sont en fait la même personne). Mais, comme le montre justement Fabio Caprio Leite de Castro, dans un article consacré à la portée pratique de la mauvaise foi, elle touche aussi autrui¹³⁶. L'auteur distingue trois types de mauvaise foi : l'autodéfinition réfléchie, la sincérité et la prorogation des décisions, qui ont toutes une incidence sur la vie d'autrui. Il en donne des exemples puisés dans la littérature sartrienne. Mais c'est surtout la première qui fait écho à ce que nous disons ici, en ce que le garçon de café (ou Garcin dans *Huis clos*) se définit par sa fonction de manière à n'être plus qu'elle afin qu'autrui ne perçoive que cela de lui et en soit, du même coup, rassuré.

Ce rôle qu'on joue, c'est celui d'un autrui idéal, parfait, plein, qui en a fini avec la question de son être. Sans doute, chez nos féministes, la douleur de leur condition les a-t-elle poussées à inventer cette femme idéale, débarrassée de son statut d'objet et donc de la domination masculine. Le portrait de cette femme ne pouvait que se rapprocher de celui de l'homme. Mais leur invention, cette *chose*, cet idéal qu'elles, et d'autres encore après elles, et

¹³⁵ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, op. cit., p. 94.

¹³⁶ Fabio Caprio Leite De Castro, « Le refus de la théorie et le sens pratique de la mauvaise foi chez Jean-Paul Sartre », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. 4, n° 3, 2008, p. 189-201.

aujourd'hui encore, n'ont cessé de jouer s'est avéré être un leurre. En tentant de sortir de leur statut de chose, elles se sont engluées dans une autre chose, dans un autre *être*. Autrement dit, en sortant de la féminité, elles se sont figées dans la non-féminité. Certes, dire que les féministes de la deuxième vague se sont figées dans la chose est une hypothèse radicale. Nous faisons cette hypothèse car l'attitude des féministes de la deuxième vague est comme en miroir avec celle des femmes féminines. En ce sens, ces deux attitudes se ressemblent bien plus qu'on ne peut le croire à première vue. Nous précisons également qu'il s'agit surtout de critiquer la portée universaliste de leur féminisme qui tend à rejeter toute particularité féminine.

Les féministes de la deuxième vague ont bien vu que la féminité n'est pas l'essence de la femme. Et nous avons insisté sur le fait qu'être féminine, c'est jouer la féminité par une série de gestes et de costumes qui nous font endosser l'image de cette féminité. Autrement dit, une femme ne peut pas réellement *être* féminine, elle ne peut que jouer la féminité. Or, ce que le versant universaliste de la deuxième vague n'a pas vu, c'est qu'il n'est pas non plus possible d'être « non féminine ». Il n'est possible de l'être que sur le mode de ne l'être pas, en le *jouant* également. Autrement dit, elles ont fui un être sur le mode de ne l'être pas. Mais ce néant, ce refus d'être, a fini par *être*, en devenant aussi figé que l'être refusé. Pour le dire encore autrement, elles ont opacifié le néant. Elles ne sont plus qu'un « non », pur projet négatif. En un mot, bien sartrien, elles boudent.

La conduite de ces féministes ressemble à celle de Mallarmé décrite par Sartre. Mallarmé décide de refuser le monde et lui-même. Il finit par mourir et renaître dans sa poésie, comme poésie de la mort ou de l'impossibilité de vivre.

L'oblat témoigne, par son définitif refus d'exister nulle part et jamais, d'un Être, le plus pur, qui miroite au terme de cette dématérialisation systématique. Mais cet Être n'est que sa propre négation : sa perfection même – preuve ontologique à l'envers – implique sa non-existence. Cet Être est cause de soi mais en ce sens qu'il *est* ce qui s'empêche d'exister par son impossibilité même. En un mot, il n'a d'être que pour se nier, de la même façon que, par exemple, nous prêtons un être au Vide ou au Néant par le simple fait de leur donner un nom. Ce miroitement fixe et terne, c'est le non-être de l'Être passant dans l'être du non-Être pour redevenir non-Être du néant¹³⁷.

Certes, l'attitude des féministes des années 1970 n'est pas aussi radicale que celle de Mallarmé. Mais tout de même. Ces féministes visent, dans leur apparence, à se faire négation complète de l'image des femmes qu'elles cherchent à fuir. Elles se dématérialisent aussi, elles font

¹³⁷ Jean-Paul Sartre, *Mallarmé. La lucidité et sa face d'ombre*, op. cit., p. 114.

mourir le corps. L'inverse de la femme féminine, son non-être en somme, devient leur être. Elles sont l'être du non-être. Elles sont à l'envers, au sens de, « côté opposé à l'endroit », ou, « en sens contraire », autrement dit, elles sont l'inverse. En niant la féminité, elles ne s'en distancient pas, elles y sont accrochées, dos à dos. Cette non-féminité a ainsi la même couleur que la féminité : celle la mauvaise foi. Ainsi, parce qu'il ne s'agit pas d'une mauvaise foi directe, mais d'une mauvaise foi en réaction à la mauvaise foi. D'une mauvaise foi qui, voulant s'en libérer, glisse par-dessous pour s'y installer. Nous qualifions cette mauvaise foi de mauvaise foi *inversée*, comme une mauvaise foi qui va en sens inverse de la mauvaise foi qu'elle condamne.

Alexis Philonenko, dans un très bel article consacré à la mauvaise foi, rapproche cette dernière du masque. La thèse principale de son article est qu'il n'y a aucun moyen pour le pour-soi de sortir de la mauvaise foi et donc, du masque. Cela l'amène à soutenir, de manière plutôt dramatique, que la mauvaise foi est « la reine dans ce monde¹³⁸. » Si nous acceptons cette idée, nous parvenons à un rebondissement intéressant. En effet, si on peut dire des femmes féminines qu'elles portent un masque (fait largement admis par la littérature, comme nous allons le voir), alors, peut-on dire que les féministes de la deuxième vague, de mauvaise foi inversée, portent le masque à l'envers ? Qu'est-ce qu'un masque porté à l'envers au juste ? Est-ce que la terminologie du masque permet de nous faire comprendre qu'au lieu de retourner le masque, elles auraient dû l'enlever, tout simplement ? Et d'ailleurs, est-ce que ce mouvement est possible ? Qu'y a-t-il de plus risqué entre masquer ou démasquer ? Quelle est la conduite la plus authentique ? Nous proposons de répondre à quelques-unes de ces questions dans les points suivants.

II. Vers l'authenticité du masque féminin

1. La mascarade féminine en psychanalyse

La question qui va principalement nous occuper dans ce point et dans les suivants est celle de la possibilité même d'enlever le masque. Nous allons voir, grâce à la lecture que fait Judith Butler du rapport des femmes aux masques chez Jacques Lacan et chez Joan Rivière, que les femmes semblent être, selon eux, condamnées à la mascarade. Le développement de la psychanalyse dans *Trouble dans le genre*¹³⁹ prend sa source dans le fait que les féministes¹⁴⁰ ont souvent imaginé une ère matriarcale pré-patriarcale. Or cette ère matriarcale fonctionne de

¹³⁸ Alexis Philonenko, « Liberté et mauvaise foi chez Sartre », *op. cit.*, p. 157.

¹³⁹ Judith Butler, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité* [1990], trad. Cynthia Krauss, Paris, La Découverte, 2006.

¹⁴⁰ Butler ne précise pas qui sont ces féministes.

la même façon que l'ère patriarcale. Ces féministes s'appuyaient notamment sur l'existence d'une femelle biologique qui précède la construction de la femme comme individu subordonné¹⁴¹. Dans les deux systèmes, la nature précède la culture et la justifie. Ce que Butler critique également, c'est la tendance féministe à vouloir retrouver un état de chose d'avant la loi (patriarcale) qui les détourne de la « lutte culturelle » actuelle. En étudiant la psychanalyse, Butler veut comprendre ce qu'est cette loi et comment elle agit pour former le genre. Son analyse expose le fait que chez Lacan, la loi définit des positions symboliques qui pose la différence sexuelle. Cette différence sexuelle s'inscrit dans un jeu de rôle (ou comédie) dans lequel la femme doit mettre un masque qui reflète l'homme, en étant tout ce qu'il n'est pas.

Chez Rivière, le masque féminin a pour but de résoudre les conflits que peut générer l'identification. Butler identifie la lecture de Stephen Heath pour qui la mascarade féminine de Rivière semble venir cacher une masculinité fondamentale et donc dissimuler une certaine forme d'homosexualité. Toutefois, nous ne nous intéresserons à la lecture de Butler que dans le cas de Lacan. La lecture qu'elle fait de Rivière, bien qu'elle soit très intéressante, se décale un peu de ce qui nous intéressera principalement dans cette mascarade. Butler s'intéresse surtout à la mascarade féminine comme résultant du développement anormal de la femme chez Rivière. Nous nous pencherons plutôt sur la ressemblance entre le développement normal et anormal de la femme puisqu'ils mènent tous les deux à la mascarade. Voyons plus en détails les théories de ces deux psychanalystes.

1.1. Jacques Lacan : être par le masque

Lacan s'est concentré sur le thème de la mascarade féminine dans une conférence de 1958 intitulée « La signification du phallus ». Selon Lacan, le sujet n'est pas tout entier lui-même, il est pénétré par l'altérité dès son origine. Cette altérité originelle provient du lieu même d'existence du sujet qu'est la société¹⁴². Il n'y a pas de moi pur qui viendrait s'opposer à la société. Le sujet a comme un trou¹⁴³ dans lequel est insérée la société, ou plutôt le symbolique, la Loi. Butler nous donne une définition du symbolique : « structure culturellement universelle

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 116.

¹⁴² « La dimension de l'altérité pénètre dans le sujet et révèle l'origine de ces dissociations négatives qu'on avait d'abord perçues seulement à l'extérieur de lui. Le sujet n'est pas si facilement saisi dans la totalité de son étendue par les déterminations de la culture que parce qu'il porte déjà en lui cette altérité, qui elle-même est l'effet de la présence du champ dans lequel il surgit et qui l'environne de toute part. » (Bertrand Ogilvie, *Lacan. La formation du concept de sujet (1932-1949)* [1987], Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 96, 97.)

¹⁴³ On voit ici un lexique qui semble être tiré de Sartre. Lacan pense effectivement le sujet comme manque à être. Lacan, nous explique Bertrand Ogilvie, semble même aller plus loin que Sartre en disant qu'il rejette toute philosophie partant du Cogito. Lacan reproche à Sartre de laisser au moi une autonomie vis-à-vis de la conscience même si sa philosophie « place le néant au centre de ses réflexions. » (*Ibid.*, p. 102.)

de la signification qui n'est jamais pleinement réalisée dans la réalité¹⁴⁴ ». Ainsi, le sujet naît dans un monde déjà réglé par un système symbolique, par une loi, « impérative en ses formes mais inconsciente en sa structure¹⁴⁵ », qui structure la vie, la pensée, le langage de l'individu. Ainsi le symbolique est signifiant et le réel est le signifié.

Pour étudier la mascarade féminine de Lacan, nous partirons d'une phrase de « La signification du phallus » qui indique la tension entre réel et symbolique. Nous donnerons une brève explication de cette phrase puis nous reviendrons à la lecture de Butler.

C'est ainsi que le désir n'est ni l'appétit de la satisfaction, ni la demande d'amour, mais la différence qui résulte de la soustraction du premier à la seconde, le phénomène même de leur refente (*Spaltung*)¹⁴⁶.

Le signifiant étant symbolique, et le signifié s'appuyant sur le langage, il y a une différence de nature entre ces structures qui provoque une perte de l'un à l'autre. Or cette perte, ce qui n'a pas pu être traduit et, qui par conséquent, est resté dans l'inconscient, va subir le refoulement qui va se muer en désir. En d'autres termes, le désir n'est pas l'envie d'un objet ou la demande de cet objet, c'est ce qui est perdu entre cette envie dans l'inconscient et sa traduction en mots dans la demande. Il y a quelque chose qui est intraductible, qui ne pourra pas être demandé et qui ne sera donc jamais satisfait. Nous le disons une première fois, le symbolique mène toujours à un échec.

Selon Butler, Lacan voit dans la distinction des sexes un effet du langage qui est structuré par la loi paternelle en passant par le signifiant « phallus ». Il ne s'agit pas de l'objet phallus mais bien de celui-ci comme fonction de signifiant. Le phallus permet la différenciation des sexes, dans le sens où l'un le possède, l'homme, et l'autre l'est, la femme. Être le phallus, c'est être « le signifiant du désir de l'Autre¹⁴⁷ ». Cela signifie que la femme représente ce désir en reflétant le pouvoir du phallus. Elle ne peut que le refléter car elle ne l'a pas, elle en *manque*. Ce manque est traduit ou comblé par un miroir où elle reflète le masculin en étant tout ce qu'il n'est pas ou, en n'étant pas tout ce qu'il est. « Pour les femmes, "être le Phallus" veut ainsi dire refléter le pouvoir du Phallus, signifier ce pouvoir, "incarner" le Phallus, procurer le lieu qu'il pénètre, et signifier le Phallus en "étant" son Autre, son absence, son manque¹⁴⁸. » Ainsi, pour

¹⁴⁴ Judith Butler, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, op. cit., p. 128.

¹⁴⁵ Jacques Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse » [1953], dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 276.

¹⁴⁶ Jacques Lacan, « La signification du phallus », [conférence prononcée en 1958], dans *Écrits*, op. cit., p. 691.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 694.

¹⁴⁸ Judith Butler, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, op. cit., p. 127.

incarner le phallus, la femme doit se faire être ce que l'homme n'est pas, ou du moins, paraître ce que l'homme n'est pas, et c'est le masque qui lui permet de faire cela. Le masque qu'elle porte n'est donc que le miroir qui, par inversion, reflète la masculinité.

Si paradoxale que puisse sembler cette formulation, nous disons que c'est pour être le phallus, c'est-à-dire le signifiant du désir de l'Autre, que la femme va rejeter une part essentielle de la féminité, nommément tous ses attributs dans la mascarade. C'est pour ce qu'elle n'est pas qu'elle entend être désirée en même temps qu'aimée¹⁴⁹.

Par cet extrait, Lacan nous explique en quoi consiste la mascarade féminine. Pour le comprendre, il faut garder en tête que la possession du phallus chez l'homme se fait sur le mode de la menace, de la peur de la castration. Et, pour prouver qu'il a le phallus, l'homme s'adonne à la parade virile. C'est pourquoi la femme ne doit pas chercher à le castrer, mais doit le confirmer dans son identité en étant son contraire, son miroir *inversé*. Comme le souligne Judith Butler, la femme n'est donc plus qu'un « être pour »¹⁵⁰. Ainsi, c'est sur un mode *performatif* que se réalise la féminité. Être le phallus, c'est donc porter un masque, autrement dit, c'est paraître. Cette indistinction entre être et apparaître pousse Butler à se poser deux questions. D'abord, elle se demande si l'être n'est qu'un apparaître. Ensuite, elle se demande s'il y a une féminité qui précède le masque. Ces deux questions sont à la source des deux stratégies féministes qu'elle développe et que nous abordons dans le paragraphe suivant. Avant de les aborder, nous voulons revenir sur la conduite d'échec que suppose l'écart entre symbolique et réel. En effet, il ne faut pas perdre de vue qu'être le phallus ou avoir le phallus sont des positions symboliques, qui ne peuvent donc être pas parfaitement traduites dans le réel. C'est pourquoi les signifiés de ces positions sont condamnés à être joués, sous la forme de masque ou de parade, et que leur réalisation parfaite sera toujours un *échec*. C'est la raison pour laquelle Lacan nomme la relation entre les sexes une « comédie ». Or cet échec symbolique auquel sont condamnés les individus peut parfois révéler les failles de la loi. C'est en tout cas ce que nous dit Butler lorsqu'elle évoque le fait qu'en vertu même de cet échec, il peut y avoir un « dévoilement de la nature fantasmatique de l'identification sexuelle elle-même¹⁵¹ ». Autrement dit, certain échec d'identification peut mener à montrer que ces identifications sont des comédies irréalisables dans leur entièreté. La loi semble venir

¹⁴⁹ Jacques Lacan, « La signification du Phallus », *loc. cit.*, p. 694.

¹⁵⁰ Judith Butler, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, *op. cit.*, p. 129. J. Butler soutient néanmoins que de cette relation où la femme reflète le pouvoir de l'homme, celle-ci tire « une position de pouvoir du non avoir ». Il faut entendre par là que, comme le maître a besoin de l'esclave, le masculin a besoin du féminin pour exister.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 145.

s'ébranler elle-même. Ainsi, la mascarade féminine n'est autre que le signifié d'un système symbolique qui structure les rapports des sexes, définissant l'attitude féminine *face* à l'attitude masculine, la première étant « pour » la seconde. Par conséquent, le féminin n'existe qu'en relation avec le masculin et inversement.

Voyons maintenant les pistes de stratégies féministes qu'élabore Butler grâce à ses considérations sur la mascarade féminine lacanienne. Premièrement, si le masque est un ajout pour réaliser la symbolique des sexes, il doit exister une féminité première, qui gît sous le masque et qu'il serait possible de retrouver. Il s'agirait donc de *démasquer* la comédie féminine pour retrouver une féminité authentique. Dans ce cas, la femme n'est pas condamnée au masque. Nous verrons lorsque nous analyserons ce qu'est le masque et ce qu'il cache, qu'il est en réalité impossible de vivre sans. De plus, par rapport à cette stratégie, Butler dit en note qu'elle ne s'intéresse pas à cette piste mais plutôt à la seconde qu'elle développe. La deuxième piste que Butler envisage est une « réflexion critique sur l'ontologie du genre vue comme une (dé)construction parodique¹⁵² ». J. Butler a effectivement souligné qu'en tant que mascarade, être le phallus ne peut se résumer qu'à une apparence d'être le phallus. Or, cette apparence peut être poussée plus loin, comme parodie, afin de déconstruire l'ontologie qui n'est, de toute façon, qu'une comédie. Dans la note où Butler dit qu'elle ne s'intéresse pas à démasquer pour obtenir la vraie féminité, elle distingue les deux attitudes féministes qu'elle développe dans une phrase qui mérite d'être citée : « il s'agit de savoir si la mascarade dissimule une féminité que l'on pourrait tenir pour véritable ou authentique, ou si la mascarade est le moyen par lequel la féminité et les luttes autour de son "authenticité" se font¹⁵³. » La première stratégie semble directement mener à certains problèmes. Cette stratégie soutient l'idée qu'il existe une vraie nature féminine sous le masque de la féminité que la société a créé pour les femmes afin qu'il puisse rassurer les hommes dans leur masculinité. Autrement dit, cette première piste implique l'idée d'une nature féminine que ni Butler ni nous ne voulons défendre. En revanche, la deuxième piste qu'elle propose est exactement ce que nous nous occupons à faire dans ce travail.

Aux deux questions que nous nous posions en début de ce point, nous pouvons d'abord répondre que pour Lacan, la femme semble être condamnée au masque à cause de la loi qui structure son vécu. Toutefois, cette condamnation contient en elle la source de son échec vu que la femme ne pourra jamais complètement être le phallus mais uniquement le paraître grâce

¹⁵² *Ibid.*, p. 132.

¹⁵³ *Ibid.*

au masque. Ensuite, ce que cache le masque de la féminité chez Lacan est le moyen même par lequel la féminité est établie. En effet, le masque est en fait une stratégie par laquelle le sujet peut accepter un rejet. Butler analyse la façon dont Lacan pense que c'est le rejet de la part de la personne désirée qui conduit à se masquer. C'est le sens de la phrase de Lacan citée par Butler : « la fonction du masque [...] domine les identifications où se résolvent les refus de la demande [d'amour]¹⁵⁴ ». Le masque dissimule la perte de l'objet aimé et la maintient en la dissimulant. Par cette perte et le masque qui la couvre, « c'est la signification du corps dans le moule de l'Autre qui a été refusée¹⁵⁵. » Autrement dit, l'identification sexuelle se fait dans le cadre d'une perte. Voyons maintenant quel est le sens, pour Joan Rivière, de la mascarade féminine.

1.2. Joan Rivière : le vrai masque féminin

La description de la mascarade féminine chez Rivière se fait dans un article paru en 1929 dans la revue *The international Journal of Psychoanalysis*, sous le titre original « Womanliness as Masquerade », traduit sous le titre de « La féminité en tant que mascarade »¹⁵⁶. Ce qui nous intéressera chez Rivière, c'est la différence entre le développement normal et anormal de la femme qui conduit pourtant au même résultat : le masque. Nous ne nous appuyons pas ici sur la lecture de Butler étant donné qu'elle en reste au développement « anormal » de la femme.

J. Rivière part de l'idée que les traits de caractère homosexuels ou hétérosexuels émanent de conflits traduits en angoisse. Autrement dit, les orientations et les identifications sexuelles ne sont pas innées. Rivière vise dans son article à étudier comment se construisent ces traits, à l'aide d'individus qu'elle a eu à analyser.

Le cas qui est le fil conducteur de son article est celui d'une femme intellectuelle, mariée, avec une bonne situation et, réussissant bien dans sa vie professionnelle. La psychanalyste nous informe directement qu'à la suite d'une prise de parole publique, cette femme est prise d'angoisses qui la poussent à rechercher l'attention des hommes. Cette attitude est le résultat d'un complexe d'Œdipe, matérialisé par une rivalité avec la mère (résolue) et avec le père (non résolue), qui s'est traduit par la volonté de castrer ce dernier. C'est pourquoi,

¹⁵⁴ Jacques Lacan, « La signification du Phallus », *loc.cit.*, p. 695, cité dans Judith Butler, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, *op. cit.*, p. 134.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 136.

¹⁵⁶ Joan Rivière, « La féminité en tant que mascarade » [1929], trad. Victor Smirnoff, dans Marie-Christine Hamon, *Féminité mascarade : études psychanalytiques réunies par Marie-Christine Hamon*, Paris, Seuil, 1994, p. 197-213.

après avoir parlé en public, devant des pairs masculins qu'elle désire également castrer, la patiente de Rivière, par peur de représailles, abandonne la masculinité de sa conduite pour mettre un masque, celui de la féminité, ou plutôt, un masque de soumission féminine. Concrètement, cela signifie qu'elle se soumet symboliquement à eux et sollicite leur amabilité, voire un désir sexuel. J. Rivière précise que cette conduite de mascarade se trouve chez toutes les femmes et fait partie de leur développement. Cependant, pour cette patiente, la « ligne principale de son développement¹⁵⁷ » a été la masculinité volée au père, la féminité étant devenue par-là un simple moyen d'éviter l'angoisse des représailles. Rivière prend ensuite d'autres exemples de cette mascarade, représentée notamment par une femme au foyer, étant capable de faire diverses activités « masculines », mais masquant ce savoir-faire. En effet, lorsqu'elle reçoit des ouvriers chez elle, elle joue le rôle de la femme ignorante. Elle cite également l'exemple de cette femme qui s'ultra-féminise et prend un ton désinvolte lorsqu'elle doit parler devant un auditoire de collègues. La raison en est qu'elle ne veut pas prendre ce moment au sérieux, elle transforme cette situation où elle a un rôle masculin en jeu, en « blague ».

Ce qu'il y a d'à la fois intéressant et énigmatique chez Rivière, c'est l'idée que ce masque de féminité ne se distingue, en aucun cas, de ce qu'on nomme habituellement la vraie féminité. La féminité est toujours déjà masque. L'origine du masque se trouve dans la situation œdipienne où la petite fille avec un développement « normal » comprend quel est son « mode primaire de jouissance sexuelle¹⁵⁸ » qui s'incarne dans la féminité. Elle met donc le masque de la féminité qui est un masque de soumission¹⁵⁹. Aucune perspective de féminité authentique ici. Cela nous fait nous demander si, en tant qu'elle est toujours un masque, la vraie féminité reste vraie. On peut se demander quel est le sens d'utiliser le terme de vrai s'il n'y a aucun faux pour s'y opposer. Il est par ailleurs étonnant de voir qu'en disant que la féminité est toujours masque, J. Rivière ne conclut pas qu'en ce sens, elle est toujours fausse. Au contraire, elle semble toujours être vraie, bien que toujours jouée. J. Rivière pose deux mascarades féminines, non une vraie et une fausse. Mais une mascarade qui se colle à la femme dans son développement « normal », on peut entendre, dès la résolution du complexe d'Œdipe, et une autre, qui est le fruit d'une angoisse née d'une non-résolution de ce complexe, qui a alors pour but de masquer la masculinité acquise par certaines femmes.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 203.

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 209.

Ainsi, Lacan et Rivière, par le motif du masque, avancent l'idée commune que la féminité n'est pas une donnée innée, mais acquise, jouée. Il est intéressant de voir qu'ils n'appellent pas, comme cela est souvent le cas, à retirer le masque, à cesser la comédie. Mais ce qu'il y a de plus captivant encore dans ces deux positions, c'est la relation entre l'artificiel et l'inévitable. Il y a chez ces deux auteurs l'idée selon laquelle la féminité n'est pas vraie, dans le sens d'une *essence*. Elle est masque, comédie, jeu, blague. Cependant, et c'est là où leur propos se complique, c'est que, bien qu'elle ne soit pas une essence, la féminité semble inévitable. En effet, chez Lacan, son institution remonte au symbolique qui précède l'individu, et dont la signification ne peut être traduite qu'en comédie, mais dans une comédie qui semble nécessaire, inévitable. Et, chez Rivière, la féminité est le développement soit normal soit anormal de l'individu femelle. Cette féminité est toujours jouée, soit sur un mode sain et naturel, soit pour éviter l'angoisse des représailles d'une femme qui rentre trop sur le terrain de la masculinité. Dans les deux cas, cette féminité reste vraie et inéluctable. Dans les deux cas également, parce qu'elle est vraie, la féminité ne semble pas pouvoir aboutir à une libération. On reconnaît qu'il y a un masque mais que le porter n'est pas un choix, mais la résultante – normale ou non – du développement de l'individu. Bien que ces discours soient apparemment défaitistes pour nous, ils nous apportent tout de même un peu de lumière. En effet, le masque féminin a souvent été considéré comme ayant une valeur négative, dissimulant la mauvaise nature des femmes ou les défauts qu'elles cherchent à cacher pour séduire le mâle. Lacan et Rivière se démarquent de cette interprétation. Le masque féminin n'est pas négatif, il joue simplement son rôle, artificiel mais inévitable, dans la distinction des sexes. Cependant, nous voulons faire un pas de plus et accorder à ce masque une véritable valeur positive. C'est l'objet des points suivants de ce travail.

2. Matérialité et immatérialité des masques

Dans la suite de ce travail, nous allons voir en quoi le masque, pourtant très proche de la mauvaise foi, peut contenir une dimension authentique. Or, si un masque authentique est possible, il doit forcément être différent du masque de la mauvaise foi. Il doit donc exister plusieurs types de masques dont les fonctionnements et les significations s'opposent. Ainsi, dans cette partie, il nous faudra examiner les caractéristiques de ces différents types de masques.

Il existe deux types de masques : le matériel et l'immatériel. Le masque matériel, celui du théâtre, du carnaval ou des rituels, est celui qui se voit. Il peut être très simple, telle une *bauta* blanche (masque qui part du front et se décroche du visage au niveau de la bouche et du

nez afin de laisser la possibilité à son porteur de manger et de boire). Le masque matériel peut également être très élaboré, orné de différents éléments, tel un magnifique Arlequin. Ce masque, souvent considéré comme une œuvre d'art, fait rarement l'objet de critique quant à sa valeur morale. Nous ne pouvons pas en dire autant du masque immatériel. Celui-ci, invisible, est le plus souvent porté par les hypocrites, les imposteurs, ceux qui veulent masquer leurs mauvaises intentions. L'exemple théâtral le plus emblématique de ce masque est sans doute le Tartuffe de Molière. Mais le masque immatériel, en s'éloignant de l'hypocrisie sans s'en détacher complètement, est aussi le masque social. Dans ces deux variantes de mascarade invisible, un trait ressort : le faux. C'est la raison pour laquelle la vie de ce masque est une cavale. Son histoire est marquée par le risque d'être démasqué.

Nous avons déjà évoqué quelques éminents ennemis du masque que sont Platon et Rousseau. Mais ses détracteurs sont partout. En effet, l'époque actuelle augmente ses moyens pour démasquer la moindre tentative de dissimulation, éclairer les zones d'ombre. Il faut voir, voir tout, ne rien laisser caché, tout montrer. Ce thème de la visibilité excessive à notre époque est abordé par Mona Chollet dans son livre sur la beauté. Selon elle, notre époque a développé une lumière particulière, « un éclairage impitoyable¹⁶⁰ », – bien que la culture occidentale eût déjà un rapport particulier à la lumière (lumière divine notamment) – qui a pour but d'effacer toute obscurité. Cette lumière, artificielle bien sûr, nous expose entièrement, ce qui est l'objectif de l'époque¹⁶¹. Or, le faux, le caché, sont inhérents également au masque visible et objectif. Qu'est-ce qui distingue ces masques, pour que le matériel soit appréciable, là où l'immatériel est intolérable ? Simplement, l'un s'avoue comme masque, l'autre prétend être vrai. L'un est un mensonge qui s'avoue comme tel, l'autre n'a l'intention que de mentir. Ainsi, un mensonge qui s'avoue mensonge est plus acceptable, c'est un mensonge qui ne trompe pas. Avec ce mensonge qui n'en est pas un, il est impossible de se sentir dupé. Mais est-ce qu'un mensonge qui ne ment pas reste un mensonge ? Nous répondons à cette question lorsque nous abordons

¹⁶⁰ Mona Chollet, *Beauté fatale. Les nouveaux visages de l'aliénation féminine*, op. cit., p. 178.

¹⁶¹ Mona Chollet évoque le cas très démonstratif de l'émission de télévision *Belle toute nue*, dont l'objectif était de montrer sur des écrans géants à Paris des femmes se définissant comme grosses, en sous-vêtements ou nues afin de les faire s'accepter. M. Chollet évoque également le problème du voile dans cette tendance au dévoilement en convoquant Alain Badiou, dont nous citons, après elle, les propos : « Une fille doit montrer ce qu'elle a à vendre. Elle doit exposer sa marchandise. [...] On croyait avoir compris qu'un droit féminin intangible est de ne se déshabiller que devant celui (ou celle) qu'on a choisi(e) pour ce faire. Mais non. Il est impératif d'esquisser le déshabillage à tout instant. Qui garde à couvert ce qu'il met sur le marché n'est pas un marchand loyal. On soutiendra ceci, qui est assez curieux : la loi sur le foulard est une loi capitaliste pure. Elle ordonne que la féminité soit exposée. Autrement dit, que la circulation sous paradigme marchand du corps féminin soit obligatoire. Elle interdit en la matière – et chez les adolescentes, plaque sensible de l'univers subjectif tout entier – toute réserve. » (Alain Badiou, « Derrière la loi foulardière, la peur », *Le Monde*, Février 2004, cité dans Mona Chollet, *Beauté fatale. Les nouveaux visages de l'aliénation féminine*, op. cit., p. 181).

la visibilité comme condition d'authenticité du masque. En revanche, le *vrai* mensonge est perfide. Lorsque la supercherie est découverte, le sentiment de trahison est tout proche. On croyait à quelque chose qui s'est avéré n'être qu'une illusion. Et, une fois qu'on a pris conscience d'une duperie, on commence à douter. C'est de là que naît l'envie de tout éclairer, de tout montrer, pour être sûr que jamais plus le faux ne pollue le monde. Ainsi, si le masque objectif est acceptable, c'est parce qu'il se montre, alors que l'immatériel n'est que mensonge. Néanmoins, les deux masques ont le même fonctionnement : cacher pour montrer. Mais que dissimulent-ils exactement ? Un visage, une personnalité, un défaut ? Et que montrent-ils ? Est-ce une nouvelle personne qu'il crée *ex nihilo* ?

Le masque, qu'il soit objectif ou soupçonné, fonctionne toujours de la même manière : il dissimule pour mieux montrer. Il est un mouvement négatif et positif à la fois. Dans le cas du masque matériel, le porteur adopte le rôle que ce masque le pousse à jouer ou, du moins, il rentre en relation avec ce rôle vis-à-vis duquel il est soit en décalage, soit en adéquation. Est-ce à dire que le porteur s'évanouit complètement au profit de son rôle ? Certainement pas, le masque ne dissimule pas le porteur, il l'exprime autrement. Par le masque, c'est le porteur qui s'exprime, ce sont ses gestes, ses paroles, son attitude.

Écartons surtout une erreur : croire que le masque ne sert qu'à dissimuler, tâche entièrement négative à quoi suffit une pièce d'étoffe monocolore, un mouchoir. S'il ne s'agissait, dans la vie commune, que de cacher un visage, de le dérober à une curiosité indue, c'est le *voile* qu'il faudrait préférer, non le masque. [...] Le masque a constitué la matérialisation mimétique du passage à un autre niveau d'existence. Avec sa matière, son volume, son relief, il a *figuré* un mode solennisé de présence au monde, – à un monde où la fable religieuse et le passé historique n'ont pas perdu leur place¹⁶².

De ce fait, le masque montre bien plus qu'il ne cache. Ce n'est pas une nouvelle présence qui se montre pour en faire taire une autre. Ce sont ces deux modes d'être qui dialoguent dans le but de faire naître une personnalité et une liberté inédites. Ainsi son premier mouvement de dissimulation est négatif. Le second mouvement, en tant qu'il fait apparaître quelque chose d'inédit est positif. On peut en dire autant du masque immatériel, dont le but est en effet de cacher une personnalité afin d'en faire naître une autre plus acceptable aux yeux de la société.

Cette économie du caché et du montré nous donne de nouveaux éléments pour commenter l'attitude des féministes de la deuxième vague. Rappelons que le postulat de celles-ci était de nier la féminité comme donnée naturelle. Cette constatation s'est suivie de

¹⁶² Jean Starobinski, *Interrogatoire du masque*, *op. cit.*, p. 38. En italiques dans le texte.

l'entreprise de refus de la féminité. En effet, la féminité a été interprétée par la vague de 1970 comme une expérience inauthentique, pas vraie donc fausse, en opposition avec le mouvement de libération. Autrement dit, elles aussi ont traduit la féminité dans les termes de la mascarade et ont jugé bon, une fois son faux naturel démasqué, de jeter le masque à la poubelle. Nous avons vu que, ce faisant, elles se sont coulées dans une non-féminité aussi figée que la féminité qu'elles critiquaient. Leur refus les a paralysées. En s'arrachant leur masque, elles s'en sont collé un autre (ou plutôt, le même, mais en l'inversant). Ceci nous permet de nuancer le propos de la première section de cette deuxième partie. En effet, nous avons dit que leur lutte était purement négative, pur refus. Or, elles n'ont pas seulement jeté le masque de la féminité. Elle se sont masquées du masque de la non-féminité. On ne peut donc pas dire que leur attitude n'est que refus. Il y a une dimension positive dans cette non-féminité. Le mouvement de refus, d'éradication du masque, de négation, est suivi d'un autre, involontaire certes, d'apparition d'un nouveau masque, un moment positif donc. Mais qu'est-ce à dire ? Que nous sommes condamnées à vivre parmi les masques ? Que tel un Sisyphé de la mascarade, après l'avoir arraché, un autre prend sa place ? Nous répondons par l'affirmative à ces questions, et ce, de la manière la plus optimiste qui soit.

Éclairons notre propos, qui peut paraître contradictoire avec la première partie de ce travail, en identifiant plusieurs temps. Tout d'abord, il y a une critique de la féminité (par Simone de Beauvoir, les féministes de la deuxième vague, et d'autres encore – tels les hommes qui la fustigent sans être féministes). Cette critique, que nous interprétons par le motif du masque, vise à dire que la féminité se colle sur un visage. Ce visage, métaphorique ici, est naturel, sans artifice, libre de ses mouvements. Mais se colle sur ce visage le masque de la féminité, qui l'entrave, l'empêche de bouger et prétend être le vrai visage, le visage *naturel*. Notons ici qu'on peut voir en quoi le masque de la féminité est particulier : c'est un masque matériel (maquillage, vêtement féminin, etc.), qui se voit. Cependant, il fonctionne comme un masque immatériel : il prétend être la vraie nature de ce visage. Dire qu'on ne naît pas femme, mais qu'on le devient, en somme, c'est démasquer le masque immatériel et, du même coup, se donner la possibilité de défaire le masque matériel. C'est une chose de pointer le masque, mais encore faut-il l'arracher. C'est ce que font vigoureusement les féministes de la deuxième vague.

Il est intéressant de noter qu'ici, comme dans bien d'autres luttes, les opprimés qui réfléchissent sur leur sort étirent en fait le masque qu'ils portent (ou plutôt, que la société leur a fait porter). Ainsi, ces féministes, comme Beauvoir elle-même, portent à l'origine ce masque de la féminité. En prenant conscience du masque, elles décident de l'arracher. C'est le moment

néгатif où elles font apparaître leur visage nu. Mais ce moment ne dure pas. Le visage, bien trop habitué à être caché ne supporte pas la lumière du jour. Elles viennent de faire un geste très dangereux : déboucher le trou au fondement de toute la condition humaine. Il faut vite le reboucher avant la crise. C'est alors qu'apparaît le sauveur : le masque suivant. Nous sommes encore dans le moment de la négation dans la lutte, vu qu'il s'agit de refuser sa condition féminine. Mais ce refus est lui-même un moment positif. Les féministes qui refusent la féminité ne se résignent pas à refuser, elles embrassent également la non-féminité. Les termes de « non » et de « féminité » nous font comprendre l'ambiguïté de leur situation. Elles refusent de vivre dans le faux, mais comme elles ne peuvent vivre dénudées, un nouveau « vrai » faux masque apparaît. Ce masque est celui de la non-féminité, de la femme débarrassée de ses entraves, de la femme qui n'en est plus une, qui n'est plus qu'un Homme parmi d'autres. Bref, elles portent (ou tentent de porter) le masque de l'universalité.

Maintenant que ce nouveau masque a été pointé¹⁶³, il nous reste à savoir ce qu'on en fait. Mais pour le savoir, une étude plus profonde est requise, sur ce qu'est le masque, ou ce qu'il peut être, ainsi que sur ses liens avec la liberté. Nous venons brièvement de dire que le masque bouchait le trou de la condition humaine. Mais est-ce que le masque bouche toujours le trou ? S'il existe, comme on l'a vu, un masque qui s'assume comme tel, est-il possible de masquer le trou du néant tout en l'assumant ? La question paraît saugrenue, mais un tel masque, s'il existe, pourrait être une solution idéale pour ne plus se retrouver prisonnières de la féminité, dans un sens comme dans l'autre. Afin de mener cette enquête, il convient de comprendre un peu mieux le fonctionnement de ce trou qu'on souhaite boucher, du visage qu'on souhaite cacher. Il nous faut donc étudier plus en détails le fonctionnement du mensonge et repérer quels types de masques se rapprochent de cette perspective libératrice.

3. Le carnaval sartrien, tuer le cortège de la mauvaise foi

Cette conception du néant dans l'être, c'est, on l'a vu, chez Sartre qu'on la retrouve – et bien sûr, chez Beauvoir. Mais comment Sartre en arrive-t-il à penser l'homme comme étant troué ? Chez Sartre, le non-être ne se trouve pas originellement dans l'être, il n'y a pas de chaos qui précède la naissance de l'être. Tout au contraire, c'est le non-être qui vient nier l'être. L'être, entendu comme l'en-soi qui précède le non-être, n'en est pas pour autant constitutif. En effet, l'être ne comprend aucune négation. Il *est*, avec toute l'opacité de l'être. Imaginons-le, pour mieux le comprendre, comme un carré fermé et dont l'intérieur est colorié de noir. Mais

¹⁶³ Et ce, merveilleusement par Camille Froidevaux-Metterie, comme nous en avons déjà fait état.

si ce n'est pas l'en-soi qui produit le néant, de quel type d'être ce néant peut-il provenir ? Selon Sartre, le néant vient au monde par l'être qui peut produire une question dont la réponse peut être une négation. Autrement dit, le néant vient au monde par l'homme. Mais comment l'homme peut-il produire du néant ? Sartre répond que pour produire du néant, l'homme doit lui-même être un néant. En effet, si le néant ne peut naître de l'être, il doit bien naître du non-être, or, si l'homme produit le néant, c'est qu'il comporte en lui du non-être. Ainsi, l'homme ne peut pas avoir pour caractéristique la plénitude de l'être.

Bref, l'homme n'est pas un plein. Si l'homme est un néant, c'est qu'il en produit, il est capable d'anéantir les choses, il est capable de produire du néant, il a la capacité de néantiser. Et cette capacité, c'est la liberté. Ainsi, là où l'en-soi est un carré plein, nous imaginons le pour-soi comme un carré (il a tout de même la structure de l'être, vu que « le néant ne peut se néantiser que sur fond d'être¹⁶⁴ »), dont les côtés sont en pointillés (traduction d'une ouverture vers le dehors), et dont l'intérieur n'est pas colorié (autrement dit, est vide), avec, jaillissant de l'intérieur vide et traversant les pointillés, des lignes courant vers le dehors (matérialisation de l'intentionnalité). Et c'est justement parce que le carré est vide, qu'il est troué, que le pour-soi est libre. En effet, le carré est vide. En effet, le pour-soi est troué. Et cela en est trop pour lui. Ou peut-être, pas assez. Cette translucidité, cette indétermination, cette liberté, il ne peut la supporter. « L'homme est toujours séparé de ce qu'il est par toute la largeur de ce qu'il n'est pas¹⁶⁵. » Et c'est quand il constate ce fait que naît l'angoisse. Or, l'angoisse le pousse à fuir sa liberté. Et, cette fuite, ce « recul désordonné devant le rien qui me constitue transcendentale¹⁶⁶ », s'achève dans la mauvaise foi. Pour résumer : c'est la prise de conscience du trou d'être à l'origine de la réalité humaine qui la pousse dans la mauvaise foi, car la mauvaise foi *masque* l'angoisse. Double mascarade dans la mauvaise foi donc, qui masque le trou et l'angoisse qui en émane. Une phrase présente dans le premier chapitre de la quatrième partie de *L'être et le néant*, consacré à la liberté et l'action, résume bien ce qui vient d'être dit.

Dans la mesure où le pour-soi veut *se* masquer son propre néant et s'incorporer l'en-soi comme son véritable mode d'être, il tente aussi de *se* masquer sa liberté¹⁶⁷.

Cette citation nous permet de comprendre à quel type de masque nous avons affaire quand la conscience se fait être de mauvaise foi. Le masque qu'elle se met dans ce cas est lourd et

¹⁶⁴ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, op. cit., p. 56.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 52.

¹⁶⁶ Alexis Philonenko, « Liberté et mauvaise foi chez Sartre », loc. cit., p. 161.

¹⁶⁷ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, op. cit., p. 484. Nous soulignons.

immobile, il l'empêche de bouger. C'est un masque de chose, qui représente l'en-soi. *S'incorporer* l'en-soi ici, c'est boucher le trou avec du sable, afin de devenir plein, afin de se masquer la « vérité déplaisante¹⁶⁸ » qu'est son néant. Évidemment, étant dit que c'est de la possibilité de néantiser qu'émane la liberté, se masquer cette possibilité, c'est se masquer sa liberté. Or, se masquer sa liberté, c'est se rendre incapable d'action. C'est figer sa spontanéité au profit de l'immobilité.

Il nous faut maintenant répondre à une question fondamentale qui est celle de savoir s'il est possible de sortir de la mauvaise foi ou si nous y sommes *condamnés*. Nous avons affirmé plus haut que nous étions condamnés à vivre parmi les masques. Mais bien que nous ayons affirmé que la mauvaise foi est toujours une mascarade, nous n'avons pas dit que le masque était toujours de mauvaise foi. Pour répondre à cette question, nous allons parcourir l'article précédemment cité d'Alexis Philonenko portant sur la mauvaise foi.

3.1.La mauvaise foi, une damnation éternelle ?

Selon Alexis Philonenko, se masquer n'est pas une simple possibilité accordée à la réalité humaine, c'est son fonctionnement, sa structure même. Toute la thèse de Philonenko tient dans la réception d'une citation de Sartre qu'il juge « dévastatrice » dans laquelle celui-ci semble aller « trop loin¹⁶⁹ » : « je ne suis jamais aucune de mes attitudes, aucune de mes conduites¹⁷⁰. » Autrement dit, je ne peux jamais être moi-même, je suis toujours à distance de moi. Philonenko en conclut qu'il n'y a *aucune* issue à la mauvaise foi.

Le prix que devra payer Sartre est exorbitant : il se voit contraint d'éliminer la sincérité ou de la déclarer, nous l'avons vu, elle aussi comme conduite de mauvaise foi. Dès lors la « mauvaise foi » devient la reine de ce monde¹⁷¹.

Ainsi, la liberté ne justifie pas mon identité puisqu'elle m'en éloigne. Je ne puis jamais être moi-même, au risque de me liquéfier dans la chose. Et comme je ne peux jamais être authentiquement moi-même, vu qu'assumer mon être, c'est-à-dire être sincère, n'est qu'une « mauvaise foi au carré », il ne me reste qu'à être de mauvaise foi. En effet, comme je suis écarté de moi-même par un néant, je ne peux être moi. Comme je ne puis être moi, je ne peux être que sur le mode de la mauvaise foi. Selon Philonenko, comme ma liberté ne peut me faire être que sur un mode inauthentique, je ne peux rien en faire d'autre que d'aller vers la mauvaise foi. Il est intéressant de reprendre la description de la mauvaise foi faite en début de cette

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 83.

¹⁶⁹ Alexis Philonenko, « Liberté et mauvaise foi chez Sartre », *loc. cit.*, p. 156.

¹⁷⁰ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 95.

¹⁷¹ Alexis Philonenko, « Liberté et mauvaise foi chez Sartre », *loc. cit.*, p. 157.

deuxième partie. Nous avons rappelé que Sartre définit la mauvaise foi comme étant une mauvaise coordination entre la transcendance et la facticité. Dans la mauvaise foi, ces deux notions ne sont pas coordonnées, il s'agit « d'affirmer leur identité tout en conservant leurs différences¹⁷². » Ainsi, la transcendance se prend pour la facticité et la facticité pour la transcendance. Le garçon de café pense qu'il est ce qu'il a à être. Mais précisément, parce qu'il n'est aucune de ses attitudes, il ne peut pas l'être. Si Philonenko pense que Sartre va trop loin en affirmant que je ne suis jamais aucune de mes conduites, lui aussi sembler aller trop loin lorsqu'il déclare ceci :

Mais quand Sartre écrit que je ne suis jamais aucune de mes attitudes, le mot : *jamais* ferme la porte à tout espoir (l'espoir n'étant peut-être à son tour qu'une conduite de mauvaise foi). Dans le fait je ne suis pas libre d'exister, je suis seulement libre de jouer¹⁷³.

Philonenko entend ici que la liberté est une malédiction au sens où elle se perd dès qu'elle se prend. L'homme naît libre. Mais, l'homme constate ensuite que ni lui ni le monde n'ont de justification. Peu importe le choix qu'il fera, ce choix lui-même ne sera pas non plus justifié. Ainsi, selon Philonenko, l'homme n'est pas libre d'exister puisqu'il rend toujours l'existence inauthentique en la coulant dans l'essence par ses choix afin de la justifier. Si Philonenko dit que je ne suis pas libre d'exister, c'est parce que je ne peux être que sur le mode de ne l'être pas. Je suis le garçon de café, tout en étant que « je ne suis aucune de mes attitudes », donc je ne le suis pas. Et, comme il n'est pas possible de vivre en sachant que je ne suis jamais ce que je suis, je dégrade ma liberté au niveau du jeu¹⁷⁴. La liberté se fuit elle-même. La liberté se voue originellement à la mauvaise foi. Je ne peux pas être, je ne peux que représenter l'être.

Là où Philonenko donne à l'affirmation de Sartre – « je ne suis jamais aucune de mes attitudes, aucune de mes conduites » – la conséquence dramatique que « je ne suis pas libre d'exister », nous affirmons que c'est parce que je ne peux pas être que je suis libre d'exister. Il semble qu'on puisse donner à la phrase de Sartre une autre interprétation qu'une éternelle fuite dans la mauvaise foi. Cette phrase s'explique par le fait que je dépasse toujours ce que je suis. Je suis toujours plus que le garçon de café. Vu que je ne peux l'être, il ne me reste qu'à le jouer, à le représenter, à paraître l'être. En ce sens, nous rejoignons l'interprétation de Philonenko. Mais si je ne suis libre que de jouer, est-ce que cela veut dire que je ne suis pas libre d'exister ? Que ma liberté se perd au moment où elle se crée ?

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ *Ibid.*, 161.

La mauvaise foi a une structure proche de l'imaginaire. Comme Claire Franconay est Maurice Chevalier sur le mode de ne l'être pas, le garçon de café est garçon de café sur le mode de ne l'être pas. Parce que je joue à être garçon de café, je me sépare de l'attitude « garçon de café ». Je ne suis pas cette attitude mais je m'imagine que je la suis. Or, la possibilité d'imaginer repose entièrement sur la liberté.

Pour qu'une conscience puisse imaginer il faut qu'elle échappe au monde par sa nature même, il faut qu'elle puisse tirer d'elle-même une position de recul par rapport à ce monde. En un mot il faut qu'elle soit libre¹⁷⁵.

Cette conscience libre est toujours dépassement. Ainsi, je ne suis pas le garçon de café car je peux toujours le dépasser. Le pour-soi a un trou dans l'être. Il manque d'être. Il n'est pas assez. C'est pourquoi, par un choix, il cherche à fuir sa liberté et à combler son manque d'être. Le pour-soi, parce qu'il est libre, fait le choix de la mauvaise foi. Or, « le choix est vivant et, par suite, peut toujours être *révoqué*¹⁷⁶ ». Et c'est dans cette possibilité *constante* de révocation que la liberté peut reprendre le dessus. Ma liberté permet d'introduire du *jeu* dans ma facticité. Elle permet de produire un écart à soi. Elle est une perpétuelle question. Ou plutôt, elle est toujours en question dans mon être, comme ce qui risque de me faire vaciller à chaque instant. Parce que cette liberté est néantisation (matérialisée par un trou dans l'être), alors, à chaque instant, je peux néantiser ma condition de garçon de café et imaginer un autre état de chose possible, un autre projet. Le projet de se faire être garçon de café est donc maintenu à chaque instant par la liberté. Et, à chacun de ces mêmes instants, la liberté peut révoquer ce choix. Cette liberté, c'est la réalité humaine elle-même.

Ainsi ma liberté est perpétuellement en question dans mon être ; elle n'est pas une qualité surajoutée ou une *propriété* de ma nature ; elle est très exactement l'étoffe de mon être ; et comme mon être est en question dans mon être, je dois nécessairement posséder une certaine compréhension de la liberté¹⁷⁷.

Ainsi, je suis non seulement libre d'exister, mais je ne suis libre que d'exister. Dire que je ne suis pas libre d'exister (ce que fait Philonenko), même si c'est entendu dans le sens d'exister authentiquement, c'est aller trop loin. En revanche, associer l'existence à un jeu (« je ne suis libre que de jouer ») aboutit à quelque chose. C'est le sens d'une remarque de Juliette Simont, qui décrit l'être du pour-soi comme étant toujours en question, toujours à définir, « enjeu donc jeu¹⁷⁸ ». La liberté n'est pas un simple trou angoissant. C'est ce qui nous offre une marge de

¹⁷⁵ Jean-Paul Sartre, *L'imaginaire*, *op. cit.*, p. 353.

¹⁷⁶ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 618. En italiques dans le texte.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 483. En italiques dans le texte.

¹⁷⁸ Juliette Simont, « Le choix originel : destin et liberté », *loc. cit.*, p. 4.

manœuvre, la possibilité d'un décalage, voire d'un retournement complet de son existence. J'ai toujours à décider de ce que je dois être et c'est une chance bien plus qu'une malédiction. Certes, « les jeux sont faits », mais nous avons encore des cartes à jouer¹⁷⁹.

Après avoir décrit la malédiction de la liberté, Philonenko poursuit son article en reprenant le motif du masque, qu'il lie à la mauvaise foi. Selon lui, étant donné que seule la mauvaise foi est possible, il est impossible de sortir du masque, qui est mon « destin¹⁸⁰ ». Alors, il entrevoit la *seule* utilité de la liberté sartrienne : changer de masque. Autrement dit, ma liberté ne me sert qu'à me masquer. Elle n'est que le choix du masque que je ne suis pas. C'est ce qui amène Philonenko à parler de « liberté-pour-le-masque¹⁸¹ ». La liberté sartrienne, une liberté-pour-le-masque ? N'est-elle pas plus, bien plus, que cela ? Nous répondrons à cette question dans la suite de cette partie consacrée au masque.

Bien que nous critiquions ici le pessimisme de l'article d'Alexis Philonenko, nous voulons souligner qu'il voit très justement dans la philosophie sartrienne une philosophie du malaise, en ce qu'elle barre toutes les certitudes, et dont le sol s'apparente à des sables mouvants. Lorsqu'on entre dans l'œuvre sartrienne, on ressent effectivement un malaise, presque un dégoût, une envie pressante d'en sortir mais, dans le même temps, une incapacité de s'en détourner. La philosophie de Sartre peut s'apparenter à un film d'horreur : on aimerait l'éteindre ou au moins se cacher les yeux, mais quelque chose de plus fort que nous nous pousse à regarder, la gorge serrée, le démon dévaler les escaliers sur les mains¹⁸².

Il nous faut maintenant répondre à la question de savoir si le masque porte toujours les couleurs de la mauvaise foi ou s'il peut s'en libérer. C'est le sujet du point suivant, dans lequel nous nous aidons de l'article déjà cité de Juliette Simont et où nous opérons un retour vers *La transcendance de l'Ego*, afin de tenter de mieux comprendre l'une des phrases les plus énigmatiques de toute l'œuvre sartrienne.

3.2. Une coordination valable, l'étrange devoir de la liberté

Nous avons déjà abordé à deux reprises la mauvaise coordination que suppose la mauvaise foi. Dans cette section, nous essayons de voir s'il est possible que cette coordination

¹⁷⁹ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, op. cit., p. 150.

¹⁸⁰ « Je suis, si cela est intelligible, une liberté dont le destin et la finalité est le masque. » (Alexis Philonenko, « Liberté et mauvaise foi chez Sartre », loc. cit., p. 159.)

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 159.

¹⁸² Un autre point relevé par Philonenko que nous trouvons très juste est l'idée selon laquelle, pour autrui, je ne suis jamais *que* le masque. Cette idée est bien évidemment à nuancer. Il ne s'agit pas de dire qu'autrui ne me saisit que comme un en-soi. Simplement, c'est l'idée qu'autrui ne me saisit que par ce que je concède à lui montrer.

s'opère de la bonne façon afin de sortir de la mauvaise foi. Selon Sartre, « ces deux aspects de la réalité-humaine [transcendance et facticité] sont, à vrai dire, et doivent être susceptibles d'une coordination valable¹⁸³. » Nous avons brièvement évoqué cette citation en évoquant les coordinations ratées que Juliette Simont relève dans son article. Nous nous intéressons ici à un autre plan de l'analyse de Juliette Simont, afin de nous demander si cette coordination est *possible*. Si elle est possible, alors l'idée que la mauvaise foi est « reine dans ce monde » ne tient plus.

Selon J. Simont, les termes « doivent » et « valable » indiquent la portée morale de l'énoncé. Autrement dit, « l'authenticité morale n'est sans doute rien d'autre que cette coordination¹⁸⁴. » À la suite de Philonenko, J. Simont se demande comment une authenticité est possible chez Sartre. La question que Philonenko et J. Simont partagent est celle d'une recherche dichotomique dans la morale sartrienne : comment est-il concevable qu'il n'y ait que du mauvais ? « Si le Pôle Sud n'existe pas, il n'y a aucun sens à parler de Pôle Nord¹⁸⁵. » Ainsi, chez Sartre il n'y aurait aucune perspective de *bon* choix, de choix authentique, purement libre. Mais ce que J. Simont ne manque pas de rappeler, c'est que les choix, les engagements, les projets ne se font pas dans un espace pur mais, dans le monde, *en situation*. J. Simont replace le sujet sartrien là où il doit être : dans le monde, puisque c'est uniquement dans le monde que la liberté a du sens. Afin de saisir la subtilité de la citation de Sartre, nous proposons de la superposer à une phrase bien connue de *La transcendance de l'Ego* que Sartre emprunte à Kant :

« Le Je Pense doit pouvoir accompagner toutes nos représentations¹⁸⁶. »

La grandeur de cette phrase, pour Sartre, réside surtout dans le « doit pouvoir ». Cette question du droit, il la poursuit de la question du fait. Il ne s'agit donc plus de se demander si le Je pense doit pouvoir accompagner toutes mes représentations, mais de savoir s'il les accompagne de fait. Autrement dit : est-ce que le Je pense accompagne toutes mes représentations ? Y a-t-il, comme le suggère Husserl dans les *Idées directrices pour une phénoménologie*, un Je

¹⁸³ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 91.

¹⁸⁴ Juliette Simont, « Le choix originel : destin et liberté », *op. cit.*, p. 9.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 10.

¹⁸⁶ Jean-Paul Sartre, *La transcendance de l'Ego* [1936], Paris, Vrin, 2012, p. 13. On sait l'importance de cette petite citation pour Sartre puisqu'elle se trouve au point de départ de ce livre et en guide la suite des développements. Nous n'avons pas l'occasion ici de nous déployer plus largement sur ce petit livre (qui fut originellement un article publié dans les *Recherches philosophiques*). Nous disons simplement que c'est cette phrase qui permet à Sartre d'expulser l'Ego, le Je, de la conscience afin de rendre à celle-ci sa translucidité. Autrement dit, c'est par cette opération que Sartre peut rendre le sujet libre de toute détermination.

transcendantal qui surplombe ma conscience et qui en garantit l'unité et l'identité ? Si tel est le cas, répond Sartre, la conscience s'alourdit, elle perd « ce caractère qui faisait d'elle l'existant absolu à *force d'inexistence*¹⁸⁷. » Ce caractère peut être entendu comme le vide, le trou dans la conscience. Faire rentrer un objet dans la conscience – en plus d'être impossible –, c'est la faire implorer. La conclusion en sera que le Je n'accompagne pas de fait toutes mes représentations. Mais dire cela n'empêche pas de continuer à se poser la question de s'il *doit pouvoir* le faire. C'est en développant les trois degrés de la conscience que Sartre semble répondre à cette question. En effet, la conscience a un fonctionnement tel que le Je n'est pas toujours présent, mais peut toujours être appelé. Ainsi, la conscience du premier degré est sans Je, impersonnelle. C'est la conscience spontanée, celle qui saisit les objets par un fil qu'elle envoie vers le monde, l'intentionnalité. Elle est donc pure extériorité, toujours tournée vers l'extérieur. C'est, par exemple, la conscience (de) changer la roue d'une voiture. Le Je n'est cependant pas très loin, vu que la conscience peut le rappeler en opérant un acte réflexif (un retournement vers elle-même) du second degré, la menant à la conscience réfléchie du troisième degré. On peut en conclure que le Je n'est pas un objet *dans* la conscience mais *pour* la conscience, que celle-ci fait naître en se réfléchissant sur elle-même prenant la forme de : conscience (de) *moi* en train de changer la roue de voiture. Autrement dit, le Je n'est pas toujours présent, mais il peut toujours être appelé. Cela signifie qu'il n'accompagne pas de fait toutes mes représentations, mais qu'il doit bien pouvoir le faire en droit puisqu'il peut toujours être rendu présent.

Rapportons maintenant cette analyse à la citation de *L'être et le néant* : « ces deux aspects de la réalité-humaine [...] doivent être susceptibles d'une coordination valable ». On peut dire que la coordination ne *doit pas toujours* être valable pour pouvoir être valable. La « morale » sartrienne n'est pas de viser à *chaque instant* l'authenticité de la bonne coordination. Au contraire, chercher à faire toujours s'allier valablement transcendance et facticité reviendrait à chercher à être ce qu'on est et tomber dans la sincérité. Ainsi, une mauvaise coordination donne la mauvaise foi et une recherche constante de bonne coordination aboutit aussi à la mauvaise foi. Est-ce à dire qu'il faut abandonner, comme Philonenko, toute possibilité de coordination valable ? Non, le sens de cette phrase de Sartre n'est pas de dire qu'il faut chercher la coordination mais qu'elle est possible. La réalité humaine est une liberté qui ne s'exprime pas à chaque instant.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 26. En italiques dans le texte.

Nous ne dirons pas que la mauvaise foi est reine dans ce monde. Certes, la liberté peut s'aliéner, se dédoubler. La liberté, même si elle peut se perdre dans cette aliénation, peut toujours se retrouver. Le premier moment où la liberté semble se perdre, c'est lors du premier choix : le choix originel. Puisque qu'il n'y a pas de Dieu pour me justifier, il faut tout de même que je crée un sens au monde et à ma vie. En reprenant le mot de J. Simont dans un autre article consacré à la liberté sartrienne, il faut que je me crée un « fond¹⁸⁸ » sur lequel mes choix pourront prendre leur signification. Nous n'avons malheureusement pas l'occasion de développer ici le thème du choix originel sartrien. Disons seulement que ce choix est la première réponse qu'on donne à la question de l'être. « Chez Sartre, chacun répond très tôt, dans l'enfance ou la basse enfance et de façon "pré-réflexive" à la question que lui pose l'Être ; et cette réponse, globale, engage au long cours celui qui l'a avancée¹⁸⁹. » Par ce choix fait en situation, la réalité humaine se donne un destin qu'elle sera toujours capable de révoquer par une conversion de ce choix originel. La liberté a le pouvoir d'anéantir des années d'aliénation, de s'affirmer face à un autrui oppressif, de reprendre en main son destin. Son pouvoir de néantisation est possible à chaque instant bien qu'il ne se manifeste pas toujours.

Cependant, on ne peut pas dire que qu'une réelle *bonne* conduite s'oppose à la mauvaise foi. Certes, Sartre opère une distinction entre authentique et inauthentique. L'inauthentique correspond à la mauvaise foi (ou à la sincérité). L'authentique est bien plus énigmatique. Sartre, dans une note qui clôturait le chapitre sur la mauvaise foi, affirme que bien que bonne et mauvaise foi sont similaires, cela ne veut pas dire que l'authenticité est impossible. Cette authenticité suppose « une reprise de l'être pourri par lui-même¹⁹⁰ ». Il s'agit donc de reprendre le choix originel, le choix de ce qu'on a décidé de ce qu'on allait faire de ce qu'on a fait de nous. L'authenticité est donc le résultat de la conversion, où les projets de mauvaise foi et de sincérité sont abandonnés. Or, l'authenticité, comme la liberté, se perd au moment où elle se prend. La conversion ne donne pas miraculeusement un être à l'homme. Il reste dans le manque. Et c'est ce manque qui lui permet de faire des projets.

Ainsi, bien que l'authenticité semble s'opposer à l'inauthenticité, on peut dire que ces concepts ne sont pas de commune mesure. Il ne s'agit pas d'une opposition morale entre le Bien et le Mal. On peut donc rejoindre Philonenko dans l'idée qu'il y a un pôle nord sans pôle

¹⁸⁸ Juliette Simont, « La liberté chez Sartre : ontologie et/ou morale ? », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. 16, n° 2, 2020 (Actes 11), p. 87.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 88.

¹⁹⁰ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, op. cit., p. 106.

sud. Et nous ne pouvons que nous en réjouir. En effet, dans ce travail, nous avons abordé la dichotomie homme-femme et les termes qui lui sont associés. Nous avons vu à quel point il est difficile de se sortir indemne de cette dichotomie oppressante. Nous n’y sommes d’ailleurs pas encore parvenue. Sartre, en prenant le pari de ne pas construire une morale manichéenne, nous offre la possibilité, non de pouvoir aller vers le Bien, mais de pouvoir aller *ailleurs*. Nous proposons de voir en quoi l’outil masque permet de cheminer vers cet ailleurs.

4. Deux conditions pour un masque authentique

Nous affirmons qu’il est possible de dissocier masque et mauvaise foi. Pour ce faire, il faut dégager les conditions qui donnent au masque de l’authenticité. Ce qui répugne dans la mauvaise foi, c’est son immobilité qui fige et son invisibilité (le fait qu’on ne la soupçonne pas). Ainsi, dans la mauvaise foi, la réalité humaine veut *être*, dans toute l’opacité et l’immobilité que cela comporte. Cette rigidité finit par la prendre au piège et à la rendre captive, la faisant statue. L’objectif de cette partie est de montrer que le masque peut être rendu mobile et visible et donc, authentique.

4.1.La mobilité

Le masque se divise encore en deux autres catégories : l’immobile et le mobile. L’immobile, en tant qu’il est figé comme la chose, est tout chargé de mauvaise foi. C’est le masque de la tragédie grecque, que Jean Starobinski décrit comme étant immobile par essence.

L’immobilité de la face du masque n’est pas accidentelle mais essentielle. Je me risque à dire que dès sa première apparition, pour qui sait voir et écouter, cette face résume tout un sort advenu et tout ce qui va fatalement survenir encore, – l’irrévocable auquel les spectateurs savent d’avance que le héros a été soumis [...]. Son *immobilité* s’harmonise avec le caractère *irrévocable* du destin imposé aux personnages de la tragédie¹⁹¹.

On le sait, les tragédies grecques sont marquées par les prophéties. Les héros sont en proie au destin, tel Œdipe qui, bien qu’il tente de tout faire pour y échapper, finit tout de même par tuer son père et avoir des relations sexuelles avec sa mère. Les masques de ces personnages en annoncent les traits ainsi que la destinée. Le personnage est captif du masque et inversement. De plus, le héros grec ne s’est pas créé son propre destin, il le reçoit du dehors. C’est le sort qui lui met le masque, il ne le choisit pas. On voit bien la ressemblance avec la mauvaise foi (en ce que c’est autrui qui nous oblige à mettre le masque pour le rassurer). Comme Œdipe, qui cherche à échapper à son destin, celui qui se vêt de mauvaise foi cherche aussi à faire quelque chose de lui-même. L’individu cherche, si ce n’est à remettre en question, au moins à

¹⁹¹ Jean Starobinski, *Interrogatoire du masque*, *op. cit.*, p. 40. Nous soulignons.

s'approprier pour lui-même, la *persona* qu'on lui a construite. Il en va par exemple du personnage de Lucien dans *L'enfance d'un chef*¹⁹², qui finit par embrasser sa destinée de chef, mais non sans l'avoir reprise à son compte. Lucien dépasse effectivement son sentiment d'exister pour rien en se parant de toutes les responsabilités qui incombent à sa fonction. Ce n'est pas le destin qui l'a placé là, c'est son propre choix. En effet, « nous ne sommes pas des mottes de terre glaise et l'important n'est pas ce qu'on fait de nous mais ce que nous faisons nous-mêmes de ce qu'on a fait de nous¹⁹³. » Mais, Lucien, bien qu'il choisisse son masque, s'en fait le prisonnier¹⁹⁴. Il va porter un masque immobile, qui finira par l'asphyxier, tout en lui assurant un certain apaisement. Finalement, ce masque n'est rien d'autre que la destinée qu'il se choisit. Il est plus libre, par nature, que le héros grec, mais il décide de lui ressembler. Cependant, Starobinski pointe un masque qui semble, non faire vaciller la mauvaise foi, mais l'emmenner assez loin de son lieu de résidence habituelle, vers cet ailleurs que nous cherchons. Il s'agit du masque de l'imprévisibilité, de la spontanéité, de la mobilité.

L'épreuve passionnelle ne culmine pas dans les brèves limites de l'instant, comme le visage de l'acteur nu, toujours soumis au changement, donc au temps « ordinaire », et faisant face à un futur imprévisible¹⁹⁵.

Assurément, Starobinski parle ici d'un visage nu. Mais comme nous l'avons affirmé, nous ne pouvons sortir du masque, il est impossible de vivre nu. Et ce pour deux raisons qu'il est bon de rappeler : la société nous en empêche, c'est la première à nous masquer ; et vivre nu, c'est exposer et prendre conscience du trou béant qui déchire notre chair, dont la vue est bien trop angoissante. Mais le masque mobile peut fonctionner de la même manière que le visage nu, c'est-à-dire en se faisant la proie de l'imprévisibilité et de la spontanéité. Le masque mobile est ambigu. Il représente à la fois un type d'humain tout droit sorti d'une catégorie (homme, femme, ouvrier, intellectuel, etc.) et il est en même temps dépourvu de singularité. C'est Starobinski encore qui nous aide à penser ce masque, lorsqu'il aborde, dans son ouvrage *Les enchanteresses*, l'opéra de Mozart, *Così fan tutte*.

Dans un site légendaire comme Naples, l'emploi de personnages typés dispense le dramaturge d'avoir à les construire *ex nihilo* selon les lois de la vraisemblance psychologique. Les figures sont données d'avance. Leur psychologie est celle qu'impose leur costume. [...] Il faut au contraire accueillir sans restriction le plaisir qui résulte de la décompression de l'exigence réaliste. La servante, le philosophe sont ce qu'ils doivent être selon la convention reçue. Ils

¹⁹² Jean-Paul Sartre, *L'enfance d'un chef* [1939], Paris, Gallimard, 2003.

¹⁹³ Jean-Paul Sartre, *Saint Genet, comédien et martyr* [1952], Paris, Gallimard, 2011, p. 63.

¹⁹⁴ On reconnaît ici le discours de Philonenko. Il s'agit d'une liberté-pour-le-masque à visée, toujours, inauthentique. Seul le moment du choix du masque serait libre.

¹⁹⁵ Jean Starobinski, *Interrogatoire du masque*, *op. cit.*, p. 40. Cet extrait est la suite directe du précédent.

n'ont aucune singularité individuelle, sauf celle qui se développera au cours de l'intrigue et du fait de l'action¹⁹⁶.

Certes, Mozart se sert de masques. Ses personnages n'ont pas, à l'origine, une psychologie des plus recherchées, ils sont des clichés. Mais, en réalité, cela importe peu puisque ce n'est pas leurs caractères qui font l'histoire, mais leurs actions. Ce n'est que rétrospectivement que leur individualité se dessine. Starobinski souligne d'ailleurs que ce n'est pas la psychologie du personnage qui fonde l'intérêt du spectateur, mais les rebondissements de sa vie. De plus, le personnage lui-même ne peut se contenter de sa simple personnalité, il doit agir pour exister dans la pièce. Dans le cas contraire, il ne s'agit plus de théâtre – d'opéra ici – mais d'une peinture représentant une nature morte. Il en va de même, et de façon plus visible encore, hors de la fiction : le sujet qui vient de se former, qui vient de se masquer, réclame « un espace d'action¹⁹⁷ ». Ainsi, il n'y a pas de singularité individuelle, mais de l'action. Autrement dit, ce masque n'empêche pas de bouger, il n'empêche pas l'action, il n'empêche pas. Il n'y a donc pas besoin d'être un pur vide, pur néant pour exister car ce masque assume le trou du néant. Il assume effectivement la béance, tout en nous protégeant de l'angoisse. En effet, s'il assume le trou, ce n'est pas sans le cacher. C'est en quelque sorte un masque de « sur-vie¹⁹⁸ ». Puisqu'il nous protège en nous plaçant au-delà de la question fondamentale de l'existence (l'être), sans nous empêcher de nous la poser.

Malgré ces indications, l'identité de ce masque n'est pas encore très claire. Que doit-il être pour me permettre d'être protégé de l'angoisse tout en revêtant une couleur d'authenticité ? On sait qu'il n'est pas figé. On peut déduire de son caractère mobile qu'au lieu de paraître être, il manifeste. Que manifeste-t-il ? Peut-on dire qu'il manifeste le soi ? En étant vigilante, nous répondons par l'affirmative. Le problème du masque immobile que pose la société, c'est que bien qu'on le porte en le reprenant à notre compte, on ne peut dire qu'on l'invente. Le masque mobile est aussi une création de la société, mais au sens où la société représente les individus qui la composent. Il ne s'agit dès lors plus de schèmes dominants qui indiquent la normalité, ayant très peu de masques différents pour l'immensité d'individus qui en font partie. Les masques mobiles sont infinis, pouvant toujours être créés, repris et modifiés, pervertis, détruits, puis recréés. La conséquence en est que le choix du masque sera forcément plus authentique, puisque modifiable à l'infini. Ce masque manifeste ce qu'on *veut* être. Et cette manifestation a

¹⁹⁶ Jean Starobinski, *Les enchanteresses*. Précédé de *La séduction des origines*, Paris, Seuil, 2005, p. 168.

¹⁹⁷ Francesco Caddeo, *Sartre antihumaniste. Antisubjectivisme, marxisme critique, postcolonialisme*, op. cit., p. 93.

¹⁹⁸ Jean Starobinski, *Interrogatoire du masque*, op. cit., p. 45.

toujours lieu sous la forme du jeu : comme on sait qu'il est artificiel, on sait qu'on peut l'enlever (ce qui est tout de même source d'angoisse, mais dans une bien moindre mesure que si l'on devait assumer un visage nu). Ainsi, ce masque ne nous fait pas être un soi, mais il manifeste ce qu'on en fait.

Il existe un masque objectif qui peut représenter ce masque métaphorique. C'est le masque du Kathakali. Le Kathakali est un genre théâtral de l'Inde du sud présentant des acteurs vêtus de masques surprenants. Ces masques sont en réalité des maquillages qui donnent l'illusion du masque, tout en garantissant au visage une mobilité infinie, traduisant par-là la constante possibilité de changements, de devenir. Le maquillage a pour fonction d'alourdir certains traits et de souligner les mouvements. Les acteurs du Kathakali entraînent énormément leur visage et le rendent capable de faire une infinité de mouvements très subtils et précis.

Avec le Kathakali, nous abordons un exemple type de théâtre traditionnel où le visage de l'acteur constitue la matière même du masque. Par le jeu incessant de ses émotions mettant en action jusqu'aux plus infimes réseaux musculaires, l'acteur de Kathakali créera des masques à l'infini : masques fixes ou fugitifs dont il est à la fois l'artisan et l'instrument¹⁹⁹.

Ainsi, l'acteur crée son masque afin que celui-ci puisse au mieux le représenter. C'est exactement ce lien entre le masque et l'acteur qui permet de rendre son jeu authentique tout en s'avouant, par les couleurs éclatantes de son maquillage, être masqué. La demi-coupole – souvent – placée à l'orée de la mâchoire de l'acteur vient également souligner le trop que constitue le masque par rapport à un visage nu. Ce trop, cet artifice, lui est pourtant nécessaire pour le réaliser²⁰⁰. C'est pourquoi la deuxième condition de visibilité est importante.

4.2.La visibilité

Lorsque Sartre décrit la conduite du garçon de café, il sent bien qu'il y a quelque chose en trop. Cependant, saisir ce trop comme trop implique d'être très attentif à la conduite de celui-ci. Le trop ne se donne pas à voir directement, il faut le traquer. D'ailleurs, le garçon de café lui-même ne sait sûrement pas qu'il en fait de trop. C'est l'objectif du mensonge à soi dans la mauvaise foi. L'ambiguïté de ce mensonge, c'est que le menteur et sa victime sont la même personne. Ainsi, la victime a conscience d'être bercée d'illusions mais décide d'y croire. Elle s'aveugle, et son aveuglement la rend captive de son propre mensonge. Dans la mauvaise foi,

¹⁹⁹ Milena Salvini, « Les masques vivants du Kathakali », dans Odette Aslan, Denis Bablet, *Le masque. Du rite au théâtre* [1985] Paris, CNRS Editions, 1999, p. 93.

²⁰⁰ Pour plus d'informations et d'images sur cet art épatant, nous renvoyons vers les vidéos suivantes : <https://www.youtube.com/watch?v=4WmgIyg6rY&t=93s> et https://www.youtube.com/watch?v=6HRON_6vPII.

la victime n'est pas seulement le menteur, c'est également tous ceux à qui il ment. Nous avons déjà évoqué ce qu'étaient les conséquences de la mauvaise foi sur autrui. Nous ajoutons maintenant que c'est sans doute le fait d'être trompé qui pousse l'humanité à sans cesse vouloir démasquer. Mais que serait un mensonge qui ne ment pas ? Que serait la mauvaise foi si c'était un mensonge à soi qui s'avoue mensonge ? On peut dire qu'un mensonge qui s'avoue mensonge n'en est plus vraiment un. Au contraire, un masque qui s'annonce comme masque reste un masque. Pointer le masque, c'est rendre son potentiel trompeur inactif, tout en bénéficiant de ses qualités. Dénoncer le masque empêche de tromper. Ainsi, il n'y a pas besoin de démasquer pour sortir du mensonge. Il suffit de pointer celui-ci pour qu'il cesse de mentir, faisant alors du masque un simple ornement, une manifestation de soi, plutôt qu'une illusion d'identité. Savoir qu'on ment en mettant le masque donne aussi, comme dans la mauvaise foi, la possibilité d'en sortir. La différence entre masque et mauvaise foi tient ici au fait que la mauvaise foi implique un menteur et une victime, alors que le masque est un menteur qui ne fait pas de victime. Pour reprendre les mots de Jean Starobinski, « il suffit de dénoncer la présence du masque pour le rendre inoffensif²⁰¹ », nul besoin de l'arracher violement. Cependant, Starobinski soutient qu'en le dénonçant, celui-ci tombe. Il faut préciser dans quel sens nous entendons ce masque. Nous rejoignons Starobinski lorsqu'il s'agit du masque immobile : le geôlier qui rend difficile la libération est lui-même à enfermer. Mais le masque mobile peut bien rester là où il est, tant qu'il s'avoue lui-même. Tant qu'il ne dupe pas, il n'y a aucune raison de le punir.

III. Trouble dans le démasquage

Nous avons vu que la quête du démasquage est impossible. Nous avons identifié deux raisons à cela, nous les rappelons ici. D'abord, tenter d'abolir le règne du masque est vain, puisqu'une fois qu'il tombe, un autre prend sa place. Ensuite, cette quête est impossible en raison du trou que cache le masque. Enlever le masque, c'est se présenter face à un rien avec lequel nous ne pouvons rien faire. Le trou du néant donne des possibilités, il n'en est pas lui-même une. Mais la quête du démasquage ne veut rien entendre, elle veut toujours aller plus loin. Quand bien même cette quête se trouve face à la peau nue d'un visage, qui ne lui donnera rien de plus que ce qu'il n'est, elle veut aller plus loin encore. Sa quête infinie ne la mènera pas à la Vérité mais détruira beaucoup de choses sur son passage. Elle arrachera le masque, déchirera la chair pour se retrouver en face d'un squelette qui ne saura rien lui donner de plus que la nausée. Il y a une violence dans le fait de vouloir trop exposer. C'est ce que démontre

²⁰¹ Jean Starobinski, *Interrogatoire du masque*, op. cit., p. 59.

Mona Chollet, dans son ouvrage *Beauté fatale. Les nouveaux visages de l'aliénation féminine*, lorsqu'elle évoque la lumière de la modernité, dans un passage évoqué en début de cette deuxième partie. Mais c'est également le sens du propos de Michel Butor, dans un chapitre nommé « Transfiguration » dans son ouvrage de 1974 *Répertoire IV*²⁰². Michel Butor y affirme que l'envie de représenter un objet nous pousse à la connaissance de celui-ci, mais cette connaissance détruit l'objet. Il prend entre autres l'exemple de la représentation d'un cœur, qui nécessite l'action du chirurgien qui taillera la chair jusqu'à l'atteindre. La connaissance implique de creuser, creuser implique de détruire.

Cette intrusion au cœur des choses implique habituellement une violence : comment connaître l'intérieur du corps sans le détruire ? Ces représentations de choses écorchées ne sont-elles pas inévitablement représentations de choses détruites ? Et comme cela sera plus vrai des humains ! Ce visage creusé, ne sera-t-il pas fatalement la ruine d'un visage, ce corps exploré comme avec un scalpel un cadavre²⁰³ ?

C'est en raison de la destruction qu'elle provoque que l'envie de tout montrer est dangereuse. Nous renvoyons en note à une autre description d'Annie Leclerc de la dangerosité de cette tendance à tout dévoiler²⁰⁴. L'injonction au « naturel », si tant est qu'il existe est aussi violente. La manifestation de soi par l'artifice n'est pas une ruse, c'est l'expression d'une identité qui est toujours en train de se faire. Le masque en tant que manifestation de soi ne se différencie pas tellement du soi. La peau du masque, si elle nous exprime bien, finit par ne faire qu'une avec notre propre peau. Toutefois, bien que cette peau soit la nôtre, elle n'est pas notre chair. Cette trilogie chair, peau, masque est compliquée à comprendre en raison de la signification de ces termes qui semblent très proche l'un de l'autre. La peau, chez Beauvoir, est bien différente de la chair. Faire peau neuve ne signifie pas de récuser sa chair, ce qui serait inauthentique – comme nier sa sexualité.

²⁰² C'est dans un article de Sophie Guermès qui présente une réflexion sur le masque durant la pandémie de Covid-19 que nous avons découvert l'ouvrage de Michel Butor. Elle y développe un autre chapitre du livre de Butor nommé « La parade des sournois », dans lequel il parle de l'artiste Saul Steinberg qui dénonce le mensonge du masque social. Sophie Guermès, « L'annulation du visage : une "morale substitutive" ? », *Cahiers ERTA*, n°28, 2021, p. 14-40.

²⁰³ Michel Butor, *Répertoire IV*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1974, pp. 332, 333.

²⁰⁴ Nous ajoutons un autre extrait témoignant de la dangerosité du procédé de la mise à nu. Il s'agit ici d'une citation d'Annie Leclerc dans *Hommes et femmes* mobilisée par Nancy Huston lorsqu'elle parle, dans son ouvrage *Reflets dans un œil d'homme*, de la pornographie et de l'importance que celle-ci accorde à tout montrer, à ne rien cacher : « Ils disent que c'est grande audace, libération, ils disent, les porcs qui s'en engraisent, que c'est le progrès, la fin du péché et de la honte, ils disent qu'ils pourfendent les anciens tabous du plaisir... Si l'intime se défait, si l'on assassine le secret, le caché, le dedans, le noir silence de l'origine et de la fin, le sang épais des entrailles, les viscères du monde, c'est la catastrophe. Le dehors n'est plus le dehors, plus rien n'est rien. Et ça basculerait dans le non-sens, la folie, l'aphonie, l'impossible réel, la non-pensée, le non-désir. Ce serait rien. De nouveau rien. Le chaos, les ténèbres. » (Annie Leclerc, *Hommes et femmes*, Grasset, 1985, p. 47, dans Nancy Huston, *Reflets dans un œil d'homme*, Paris, Actes Sud, 2012, p. 187.)

Dans la partie suivante, nous voulons donner une réponse moins symbolique que ce que nous avons fait jusqu'à présent (en parlant du trou dans l'être caché par le masque). Nous nous intéresserons dans la partie suivante à la matérialité du masque et à la chair qu'il cache. La réponse à cette question et nos conclusions sur le masque immatériel nous permettront de mieux comprendre la perspective de libération féminine envisagée par Beauvoir (peau neuve) qui implique l'usage d'un masque matériel *authentique*.

Troisième partie : La chair universelle et le masque particulier comme pistes de libération féminine

Introduction

Dans cette partie, nous reprenons les conditions d'authenticité que nous avons dégagées pour le masque immatériel afin de les appliquer au masque matériel. L'objectif final de cette partie est de parvenir à répondre à une question que nous posions en introduction de ce travail : peut-on être féminine et féministe ? Autrement dit, existe-t-il un masque tel qu'il soit féminin et féministe ? Cette dernière partie est aussi celle où nous revenons sur les deux perspectives de libération imaginée par Beauvoir : que les hommes reconnaissent les femmes comme des semblables et que les femmes se taillent une nouvelle peau et de nouveaux vêtements. Ainsi, avant de se lancer dans l'étude du masque féminin, qui fait l'objet de la deuxième section de cette dernière partie, nous aimerions savoir ce que cache le masque objectif. Nous avons vu dans la partie précédente que le masque immatériel dissimule le trou du néant. Ici, nous voulons être moins métaphorique et plus concrète. Que cache les vêtements et le maquillage des femmes ?

Pour répondre à cette question, nous allons utiliser le concept sartrien de chair, comme étant ce qui révèle la pure facticité du corps, mais qui est bien souvent cachée par le masque que sont les vêtements ou les mouvements. Ce concept de chair nous emmènera vers une étude de la chair spécifique des femmes. On dit des femmes qu'elles sont des êtres de chair, des êtres charnels, qu'il est possible de les posséder dans leur chair. Nous sommes donc en droit que nous demander si c'est parce cette chair est spécifique qu'elle réclame un masque tout aussi spécifique. La chair féminine réclame-t-elle un masque féminin ? Il s'agira alors d'étudier la façon dont Beauvoir a dénoncé le fameux mythe de la Chair et d'en tirer les conclusions pour notre élaboration du masque féminin authentique. Grâce à ces considérations, nous pourrons apporter de nouveaux éléments d'interprétation de la première piste de libération des femmes que sont les hommes. La deuxième section de cette troisième partie se consacrera à l'étude de la phrase de Beauvoir « Il faut qu'elle fasse peau neuve et qu'elle se taille ses propres vêtements. » Nous avons déjà relevé et brièvement commenté cette citation. Ici, nous voulons l'étudier plus en détails afin de voir ce que Beauvoir avait en tête pour la libération des femmes quant à leurs apparences. Nous diviserons alors cette phrase et la section qui l'étudie en deux parties de façon à examiner plus précisément ces deux propositions. Dans un premier temps, nous réfléchirons au concept de peau comme étant une pure surface vide. Il s'agira alors de

dire que c'est ce vide même qui permet la transcendance. Nous rapprocherons la peau des concepts de *grâce* chez Sartre et de *corps prothétique* chez Coccia. Dans un deuxième temps, nous nous demanderons quels vêtements la femme doit se tailler, autrement dit, à quoi ressemble le masque de la féminité authentique. Enfin, il nous faudra rassembler les deux propositions et les étudier ensemble.

I. Peau de chair

Dans cette première partie, nous nous penchons sur ce qui est caché par le masque : la chair (telle que la conçoit Sartre) ou la Chair (telle que la conçoit Beauvoir lorsqu'elle analyse le mythe de la Chair). Nous étudions la manière dont ce concept de chair permet de penser la non-particularité des femmes, autrement dit, l'universalité de la réalité humaine. Ce sera l'occasion pour nous de revenir sur la première perspective de libération pensée par Beauvoir : les hommes. Le premier point est consacré au traitement sartrien du concept de chair. Le second point étudie la façon dont Beauvoir a dénoncé le mythe de la Chair et la manière dont elle traite ce concept hors du mythe.

1. La chair chez Sartre, l'objet du désir

Dans ce point, nous étudions les deux épaisseurs que Sartre distingue sur le corps humain : la chair et la grâce. L'objectif est de voir en quoi la première se présente comme une pure facticité et la seconde comme une transcendance. Le concept de grâce et l'idée de liberté qu'il comporte nous sera utile pour forger un autre concept qui nous servira dans la deuxième section de ce travail : la peau.

1.1. Une première couche : la chair

C'est dans le chapitre sur les relations avec autrui, plus précisément, la relation à autrui par le désir, que Sartre semble nous expliquer le mieux ce qu'il entend par le concept de chair. Selon Sartre, le désir est une conscience, une manière pour celle-ci d'exister. La conscience qui désire se choisit comme désir²⁰⁵. Dans le désir, la conscience essaie de se faire corps. Sartre parle d'une conscience qui s'empâte, qui se fond dans sa facticité. Cela est étonnant puisqu'on a vu que la conscience cherche à fuir sa facticité par sa transcendance. Or, ici, elle cherche à ne faire qu'un avec cette facticité qu'est son corps. C'est ce qu'explique le philosophe dans l'extrait suivant.

²⁰⁵ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, op. cit., p. 427.

Il n'est pour chacun que de consulter son expérience : on sait que dans le désir sexuel la conscience est comme empâtée, il semble qu'on se laisse envahir par la facticité, qu'on cesse de la fuir et qu'on glisse vers un consentement *passif* au désir²⁰⁶.

Dans le désir, la conscience change de plan d'existence. Et c'est par autrui que ce changement de plan d'existence s'opère. C'est par autrui que ce pour-soi qui désire accède à sa facticité. En effet, l'objet de mon désir est dirigé vers un objet transcendant. Le désir n'est pas une volonté d'assouvissement d'une passion sexuelle ou d'une volonté de posséder l'autre. Le désir est un rapport particulier que j'ai à mon corps et au corps d'autrui. Ou, plutôt, il s'agit d'un rapport particulier à mon corps *par* le corps d'autrui. La conscience ne semble pas pouvoir se faire corps par elle-même, il lui faut un intermédiaire. En effet, par le corps d'autrui, je peux saisir mon propre corps dans sa pure facticité, dans sa *chair*.

Ainsi le désir est désir d'appropriation d'un corps en tant que cette appropriation me révèle mon corps comme chair. Mais ce corps que je veux m'approprier, je veux me l'approprier *comme chair*. Or, c'est ce qu'il n'est pas d'abord pour moi : le corps d'autrui apparaît comme forme synthétique en acte ; nous l'avons vu, on ne saurait percevoir le corps d'autrui comme chair pure, c'est-à-dire à titre d'objet isolé ayant avec les autres *ceci* des relations d'extériorité. Le corps d'autrui est originellement corps en situation ; la chair au contraire apparaît comme *contingence pure de la présence*. Elle est ordinairement masquée par les fards, les vêtements, etc. ; surtout, elle est masquée par les *mouvements* ; rien n'est moins « en chair » qu'une danseuse, fût-elle nue. Le désir est une tentative pour déshabiller le corps de ses mouvements comme de ses vêtements et de le faire exister comme pure chair ; c'est une tentative d'*incarnation* du corps d'autrui²⁰⁷.

Selon Sartre, ce rapport à la chair d'autrui n'est pas le premier rapport que j'ai à autrui. Lorsque je saisis autrui, c'est d'abord au milieu d'un monde, en situation. Je ne saisis pas d'abord autrui comme chair mais comme corps. Ce corps est un ceci en relation avec les autres. Ainsi, autrui apparaît comme un centre de référence vis-à-vis duquel je peux dire qu'il n'est pas moi, qu'il est un transcendant. En ce que cet autrui n'est pas moi, il m'indique mon corps. Et comme autrui apparaît au milieu des autres ustensiles, je le saisis également comme tel. « Il [le corps d'autrui] se présente à moi originellement avec un certain coefficient objectif d'utilité et d'adversité²⁰⁸. » Ce rapport à autrui est dû au fait que je peux le dépasser vers mes propres possibilités, l'utiliser (il peut faire de même avec moi, d'où l'adversité).

Cependant, dans le désir, je ne saisis plus autrui comme pouvant être dépassé vers mes possibilités. Dans l'attitude désirante, autrui se décolle du fond de monde pour apparaître isolé

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 428. En italiques dans le texte.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 429, 430. En italiques dans le texte.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 380.

de celui-ci, dans sa pure facticité. Je déshabille le corps d'autrui afin d'en faire ressortir la chair, qui n'est rien d'autre que son être-là, sa pure facticité. Ce déshabillage ne concerne pas que les vêtements, il s'agit de défaire le corps d'une fine couche qui l'entoure et qui nous empêche d'accéder à la facticité pure. Sartre prend l'exemple de la caresse comme tentative de déshabiller autrui. En caressant autrui, je le fais exister comme chair, je l'incorpore à sa chair, je l'incarne. De cette façon, je ne le saisis plus comme un instrument mais comme une chair. Et en l'incarnant, je m'incarne également. C'est dans ce contact de corps à corps que naît la chair. Ces chairs ne sont plus transcendées vers des possibles, elles sont simplement *là*, dans toute la contingence de leur présence, sans rien de plus qu'elles-mêmes. La fine couche qu'il s'agit de déshabiller est donc quelque chose de l'ordre de la transcendance. Ainsi, par ma main qui caresse je fais naître la chair d'autrui qui, en retour, me fait naître comme chair. Dans ce rapport, les deux consciences sont empâtées, alourdis. Cependant, ce rapport s'arrête lorsque l'un finit par vouloir posséder l'autre, le prendre. Alors, son corps cesse d'exister comme chair pour redevenir ustensile. Ainsi, la chair est le corps déshabillé de tout : de ses mouvements, de ses vêtements, de ses ornements, mais aussi de ses projets. La chair, c'est l'être-là du corps, sans raison, dans sa pure facticité. Et cette pure facticité donne la nausée, en tant que cette nausée est la saisie d'une chose sans justification.

1.2. Une fine couche : la grâce

Néanmoins, il existe des cas où cette facticité de la chair se rapproche de la transcendance sans redevenir ustensile. Il s'agit de ce que Sartre appelle l'expérience de la grâce. La grâce est un voile très fin et invisible qui vient couvrir la chair tout en la dévoilant. Disons-le grossièrement une première fois, ce voile, c'est la liberté. Dans ce cas, la chair n'est pas encore instrumentale, c'est la grâce qui l'est. Cette chair nue est recouverte d'une sorte de *peau*, toute aussi nue, mais qui en habille et en *masque* la facticité²⁰⁹. Dans un article concernant le lieu d'une nouvelle violence sur le corps des femmes, Grégory Cormann utilise la distinction sartrienne entre grâce et pesanteur²¹⁰. Dans ses termes, la pesanteur représente la lourdeur de la chair et la grâce la possibilité pour cette chair de s'élever à un état d'apesanteur qui la rend légère et libre.

La grâce apparaît donc comme le voile de la facticité, elle désigne le jeu des apparences qui circulent à la surface du corps. La grâce n'est dès lors pas, comme le désir, l'image de la facticité

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 441.

²¹⁰ Grégory Cormann, « La fin du bal », *Eigensinn*, n° 1, 2022, p. 181-201. Nous soulignons.

pure, mais *l'image purifiée* de la facticité ou, peut-être mieux encore, la facticité pure transformée en image(s)²¹¹.

Ainsi, la grâce est une pellicule assez fine pour ne pas effacer la chair, mais assez épaisse pour en masquer la facticité. Elle est cette chair drainée, « *purifiée* de la facticité », ou facticité translucide. La grâce est comme une peau qui transforme la chair en image. Dans cette image (ou ces images), la chair n'apparaît plus dans sa pure gratuité mais comme « le fondement de soi-même²¹² ». La grâce vient *irréaliser* la chair (sans faire en sorte que cette chair soit invisible) de façon à *faire apparaître* une image de nécessité et de liberté, dans un mouvement précis et imprévisible. Sartre prend l'exemple d'une main qu'un individu caresse²¹³. Cette main qu'il caresse apparaît comme devant être prise. Par conséquent, sa main à lui apparaît comme devant prendre. Son geste est donc nécessaire et imprévisible par la liberté qui s'y manifeste. La main de chair de cet individu se drape de grâce lorsqu'il la met en mouvement dans cet élan précis et imprévisible vers cette autre main. La chair étant « transformée en image(s) », elle est nue mais invisible.

Nous sommes ici en présence de deux épaisseurs corporelles : la chair et la grâce. La chair nue est drapée par la grâce. Ainsi, sauf lors d'exceptions (dans le désir) où la chair se laisse voir, on peut dire que celle-ci est bien plus souvent masquée que révélée. Même dans le cas où elle est nue, un vêtement finit toujours par l'habiller. Nous répondons une première fois à la question de savoir ce que cache le masque objectif : la chair. Il est intéressant de voir que le masque immatériel cache le trou du néant, alors que le masque objectif cache la pure facticité. Mais dans les deux cas, il s'agit de dissimuler des choses dont nous ne savons que faire tant elles sont injustifiées. Nous mettons provisoirement de côté cette conclusion pour la reprendre un peu plus loin lorsque nous aurons fourni d'autres considérations sur la chair. Après avoir vu ce qu'en dit Sartre, nous nous tournons maintenant vers Simone de Beauvoir car celle-ci nous apporte des précisions sur le lien particuliers de la chair aux femmes.

²¹¹ *Ibid.*, p. 191.

²¹² Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, op. cit., p. 441.

²¹³ On peut se demander si cet individu est l'amant de la femme à son rendez-vous que Sartre prend en exemple dans son chapitre sur la mauvaise foi. Rappelons-le, cette femme ne veut pas décider si elle abandonne sa main ou si elle la retire lorsque son amant la lui prend. Elle décide donc de ne pas prendre la décision et de ne plus être cette main que son amant caresse. Sa transcendance lui fait ne plus être cette partie de son corps qu'est sa main. Cela pourrait être intéressant de voir ces deux situations comme étant la même. Il s'agirait alors d'un homme qui tente, par une caresse sur la main, de transformer la femme en chair (et lui-même), mais cette femme, ne sachant que faire, décide de se désolidariser de sa propre main pour éviter de l'engager dans la caresse ou de la retirer. Mettre ces deux situations en miroir, c'est se poser la question de savoir si une tentative de faire chair de façon noble (nous verrons que le sadique tente également de faire cela, mais par la violence) est possible si l'autre ne veut pas rentrer dans ce rapport. Malheureusement, nous n'avons pas l'occasion de développer cette question.

2. La chair ou la Chair des femmes

La chair que décrit Sartre est un attribut de tout individu. Qu'ils soient des hommes ou des femmes, blancs ou noirs, bourgeois ou prolétaires, tous possèdent une chair. Cette chair comme pure présence de la contingence est également décrite par Beauvoir. Or, dans son ouvrage, Beauvoir s'attache à dénoncer le mythe qui entoure la chair des femmes. Dans les points suivants, nous nous penchons sur la façon dont Beauvoir a dénoncé ce mythe. Il s'agira de voir comment Beauvoir a réduit la Chair spécifique des femmes à la chair universelle. Ce mouvement beauvoirien permettra d'apporter de nouvelles considérations sur la première perspective de libération qu'elle aborde : que les hommes reconnaissent les femmes comme des semblables.

2.1. La chair des hommes et la Chair des femmes

Selon ce mythe, les femmes ne seraient pas seulement des êtres de chair, elles seraient la Chair même. Elles sont la Chair parce qu'elles sont la nature, elles sont la terre, dans toute l'immobilité et l'immanence que cela comporte. Elles ne sont que des êtres-là, sans projet, sinon celui de répéter la chair. Alors que l'homme est l'esprit parce qu'il s'est élevé au-delà de la nature pour forger la culture. Et, parce qu'il est maître de la femme, ce que l'homme détient, c'est la chair de celle-ci. Parce qu'elle est une conscience inerte, il peut la posséder dans sa chair. Nous allons d'abord voir en quoi la chair des femmes ne diffère pas de celle des hommes. Ensuite, nous reviendrons à la dialectique hégélienne pour voir comment le mythe de la Chair s'est fondé. L'objectif est ici de montrer que l'homme doit reconnaître la femme comme une semblable puisque, en réalité, *ils le sont*. C'est dans un extrait du chapitre sur l'initiation sexuelle que nous décidons d'aborder la manière dont Beauvoir conçoit la chair et les rapports qu'y entretiennent les deux sexes.

Sa pudeur [de la femme qui se montre nue devant un homme] est en partie apprise ; mais elle a aussi des racines profondes ; hommes et femmes connaissent tous la honte de leur chair ; dans sa pure présence immobile, son immanence injustifiée, la chair existe sous le regard d'autrui comme l'absurde contingence de la facticité et cependant elle est *soi-même* : on veut l'empêcher d'exister pour autrui ; on veut la nier. Il y a des hommes qui disent ne pas supporter de se montrer nus à une femme autrement qu'en état d'érection ; par l'érection en effet la chair devient activité, puissance [...]²¹⁴.

Ici, Beauvoir aborde le thème de la chair un peu différemment que ne le fait Sartre lorsqu'il étudie la conscience désirante. Beauvoir en parle dans le cadre d'un rapport sexuel. Il n'est pas question de désirer se faire chair, tout au contraire, il faudrait la nier. Pourtant, cela finit par

²¹⁴ Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, vol. II, *op. cit.*, p. 158. En italiques dans le texte.

arriver car l'homme comme la femme sont obligés de se dénuder. Cependant, la nudité de l'homme n'est pas tout à fait nue. Le pénis en érection de l'homme semble fonctionner comme le voile de grâce dont il est question chez Sartre. Il indique une transcendance, il voile la gratuité de sa chair par un élément en activité. La femme étant dépourvue de tout voile biologique – son sexe ne peut se mettre en activité pour transcender son corps –, elle n'a d'autre choix que d'exister pleinement comme chair. On dit de la femme qu'elle est un être qu'il est possible de *posséder* dans sa chair. Ce vocabulaire utilisé pour parler de la sexualité des femmes – par le langage commun et par Beauvoir qui le dénonce – semble venir contredire les propos de Sartre sur la possession. En effet, selon Sartre, cette possession est toujours un échec. On a vu que le désir était le fait de se faire chair pour incarner l'autre dans sa chair et s'incarner en retour, dans un mouvement d'incarnation réciproque. Or, l'homme en érection n'est plus en chair, il est mouvement, activité, alors que la femme reste chair. Comment cela est-il possible ? Pour le savoir, nous nous penchons sur la conduite du sadique décrite par Sartre.

2.2.L'asservissement de la chair des femmes dans la lutte hégélienne : le mythe

Le désir en tant qu'incorporation réciproque meurt dès qu'il veut posséder. L'homme en érection dépasse son corps vers ses possibilités. L'homme redevient alors corps. Est-ce à dire que la femme doit se faire corps également ? Non. Elle peut rester chair *pour elle*, mais l'homme ne la saisira plus comme telle. Il la saisira comme un corps-objet. Elle devient pour lui « une chair qui n'est plus que la *propriété* d'un autre-objet et non l'incarnation d'une autre-conscience²¹⁵. » Il y a là une déception pour l'homme. En se dépassant vers ses possibles, il voulait garder en face de lui une chair, pas un objet. En rompant l'incarnation réciproque, la chair qu'il touchait fond entre ses doigts pour redevenir objet.

De là émane l'attitude du sadique qui « s'éprouve face à l'autre comme pure transcendance ; il a en horreur *pour lui* le trouble [provoqué par ce devenir chair dans le désir], il le considère comme un état humiliant²¹⁶. » Le sadique n'incarne pas l'autre par des caresses mais par la violence, en arrachant à autrui son *masque* de force. Ce masque, ce sont d'abord les vêtements, les mouvements et, d'une certaine manière, la peau²¹⁷. Le sadique veut donc arracher la peau de l'autre afin de l'exposer dans sa nudité la plus nue. Il ne veut ni saisir l'autre comme un corps-ustensile, ni que la chair soit recouverte du voile de grâce. Il veut faire face à la chair sans s'incarner. Bien sûr, le sadique ne veut pas simplement voir la chair d'autrui. Son

²¹⁵ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, op. cit., p. 438.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 439. En italiques dans le texte.

²¹⁷ Nous nuancions le rapport entre masque et peau dans le point suivant. Ces deux termes ne sont pas à entendre comme des synonymes.

attitude vise à faire d'autrui une liberté asservie, une conscience soumise et pas simplement un objet dont il peut faire ce qu'il veut. Le sadique « ne cherche pas à supprimer la liberté de celui qu'il torture mais à contraindre cette liberté à s'identifier librement à la chair torturée²¹⁸. » Il veut contraindre cette liberté à n'être que sa facticité. Ainsi, lors de la rupture de l'incarnation réciproque, nous avons dit que la femme restait chair pour elle, mais corps pour lui. Or, le sadique ne veut pas être chair, mais il veut qu'elle le soit²¹⁹. Il veut se saisir d'une « transcendance incarnée²²⁰ ». C'est exactement ce rapport que Beauvoir décrit lorsqu'elle évoque la lutte hégélienne spéciale entre l'homme et la femme.

Mais il [l'homme] n'aime pas la difficulté [que provoque la lutte pour la reconnaissance] ; il a peur du danger. [...] il rêve de quiétude dans l'inquiétude et d'une plénitude opaque qu'habiterait cependant la conscience. Ce rêve incarné, c'est justement la femme ; elle est l'intermédiaire souhaité entre la nature étrangère à l'homme et le semblable qui lui est trop identique. [...] par un privilège unique elle est une conscience et cependant il semble possible de la posséder dans sa chair. Grâce à elle, il y a un moyen d'échapper à l'implacable dialectique du maître et de l'esclave qui a sa source dans la réciprocité des libertés²²¹.

La lutte pour la reconnaissance s'effectue en présence de deux consciences identiques mais séparées. Or, bien que la femme soit également une conscience, c'est une conscience qui n'entre pas dans la lutte car c'est une conscience sans liberté, une conscience « naturellement soumise²²² ». Elle est entre nature et conscience. Elle a la plénitude d'être de l'en-soi, pure immanence, tout en étant pourvue de conscience. C'est en ce sens qu'elle est l'Autre. Elle n'est pas l'autre à qui l'homme s'oppose dans la lutte. Elle est l'Autre du genre humain, du pour-soi. Jamais elle ne lutte pour être reconnue par lui, elle ne lui oppose pas de résistance.

Son corps aussi est particulier. Il est constamment « *empâté* dans son immanence²²³ ». C'est de cette manière que l'homme saisit le corps de la femme. Ainsi, « quand la femme est livrée au mâle comme son bien, ce que celui-ci réclame, c'est que chez elle la chair soit présente dans sa pure facticité²²⁴. » Et le corps de la femme, naturellement, semble venir remplir ces

²¹⁸ *Ibid.*, p. 443.

²¹⁹ Notons que Sartre ne fait pas référence à un rapport sexuel entre un homme et une femme lorsqu'il décrit l'attitude du sadique. Cependant, nous décidons de lire sa description dans ces termes pour pouvoir directement les rapprocher de l'affirmation de Beauvoir selon laquelle la femme est un être qu'il est possible de posséder dans sa chair.

²²⁰ *Ibid.*

²²¹ Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, vol. I, *op. cit.*, p. 239-241.

²²² *Ibid.*, p. 242.

²²³ *Ibid.*, p. 266. Rappelons que cet empâtement commence lors de la puberté. Ce sont les regards des autres sur son corps qui figent la jeune fille en statue. Elle voit sur son corps pousser des excroissances qu'elle ne comprend pas et qu'elle ne veut pas. La jeune fille vit l'entrée dans la féminité, dans son sexe féminin, comme un drame : le corps enfantin fait son entrée dans la chair.

²²⁴ *Ibid.*

exigences. Ses formes apparaissent dans toute leur facticité en vertu de leur gratuité. Là où le corps de l'homme semble directement taillé pour l'action, celui de la femme est rempli d'inertie. Beauvoir identifie cette gratuité dans les formes telles que les seins et les fesses. Elle affirme que c'est surtout dans cette gratuité que son corps apparaît comme un pur être-là. À ce propos, elle rappelle, en citant le philosophe et ethnographe Georges-Henri Luquet, les pratiques des Hottentotes qui malaxent les fesses des filles dès leur plus jeune âge afin que leurs fesses se développent davantage et apparaissent plus grosses et donc, plus gratuites²²⁵. La raison en est que plus elle paraît être dans son corps (ou être son corps), plus elle paraît séparée de sa transcendance. Beauvoir cite quelques-unes de ces modes qui ont coupé les femmes de leur transcendance.

Les coutumes, les modes se sont souvent appliquées à couper le corps féminin de sa transcendance : la Chinoise aux pieds bandés peut à peine marcher, les griffes vernies de la star d'Hollywood la privent de ses mains, les hauts talons, les corsets, les paniers, les vertugadins, les crinolines étaient destinés moins à accentuer la cambrure du corps féminin qu'à en augmenter *l'impotence*. [...] Le maquillage, les bijoux servent aussi à cette pétrification du corps et du visage. La fonction de la parure est très complexe ; elle a chez certains primitifs un caractère sacré ; mais son rôle le plus habituel est d'achever la métamorphose de la femme en *idole*²²⁶.

Nous avons vu, en abordant la lecture faite par Manon Garcia de l'influence hégélienne de Beauvoir, qu'en vertu de son corps (sa capacité maternelle), la femme était éloignée de la lutte pour la reconnaissance. Dès l'origine, elle est asservie à la nature, à son corps, elle n'est pas une liberté comme l'homme ; elle ne peut transcender son corps. L'extrait sur les modes contraignantes nous apporte un complément d'information. Sa liberté n'est pas seulement pétrifiée par son corps, son corps est lui-même pétrifié par ces modes. Son corps, déjà plein de chair gratuite, gagne encore en gratuité et en objectivité par ces appareils qui la transforme en idole²²⁷. Cette transformation d'elle-même en image n'est pas comparable avec le voile de grâce qui masque la facticité du corps. C'est même l'inverse. Sa transformation en idole, c'est le but même de sa pétrification. Là où la grâce irréalise la chair pour réaliser un voile de transcendance, ces modes irréalise la femme pour réaliser un objet. Ces appareils ornent sa chair mais ne la masquent pas. Si l'homme la couvre d'artifices, c'est parce que la nature qu'elle incarne est inquiétante pour lui. Il faut couvrir cette chair bestiale, il faut rendre la nature

²²⁵ *Ibid.* L'article que Beauvoir cite de Luquet est nommé « Les vénus des cavernes ». Il est paru dans le *Journal de psychologie* en 1934.

²²⁶ *Ibid.*, p. 266, 267. Nous soulignons.

²²⁷ Évidemment, cette idole n'est rien d'autre que le désir de l'homme matérialisé en images. C'est parce qu'il la désire maquillée qu'elle se maquille, c'est parce qu'il la préfère en jupe qu'elle en porte, etc.

« captive²²⁸ ». La nature est imprévisible et indomptable. C'est pourquoi il faut la serrer assez fort pour l'empêcher de bouger. Beauvoir expose un des paradoxes de la condition féminine : « souhaitant saisir dans la femme la nature, mais transfigurée, l'homme voue la femme à l'artifice²²⁹. » L'artifice rend cette chair moins inquiétante pour l'homme.

Ainsi, parce qu'elle est d'abord chair et qu'elle ne peut jamais complètement s'élever au-dessus de son corps, elle reste à jamais cette chair. Et, parce qu'elle est – presque – uniquement cette chair, il est possible de la posséder dans sa chair. Le développement de Sartre ne fonctionne donc pas dans le cas de la femme : elle est toujours déjà cette Chair, nul besoin de l'y réduire. Or, Sartre n'a tort que si on saisit la femme dans le mythe de la chair. Il nous faut maintenant voir ce qu'il en est si on analyse la femme « de chair et d'os », autrement dit, le vrai individu hors du mythe.

2.3.Sortir du mythe : l'impossible possession de la chair

La femme n'est pas *que* chair et il est impossible de la posséder dans sa chair. C'est le mythe de la Chair qui laisse penser que cela est vrai. Ce sera en grande partie l'objectif du premier tome du *Deuxième Sexe* de détruire ce mythe. Nous nous arrêtons sur le point que Beauvoir développe dans le troisième chapitre de ce premier tome. Elle semble déjà affirmer, avec d'autres mots et à un autre titre, une des deux perspectives de libération qu'elle propose dans la conclusion de son ouvrage, celle qui concerne les hommes.

Mais dire que la Femme, c'est la Chair, dire que la Chair est Nuit et Mort, ou qu'elle est la splendeur du Cosmos, c'est quitter la vérité de la terre et s'envoler vers un ciel vide. Car l'homme aussi est chair pour la femme ; et celle-ci est autre qu'un objet charnel ; et la chair revêt pour chacun et dans chaque expérience des significations singulières. Il est de même tout à fait vrai que la femme est – comme l'homme – un être enraciné dans la nature ; elle est plus que le mâle asservie à l'espèce, son animalité est la plus manifeste ; mais en elle comme en lui le donné est assumé par l'existence, elle appartient aussi au règne humain. L'assimiler à la Nature c'est un simple parti pris²³⁰.

Nous savons que Beauvoir insiste sur le fait qu'il existe une différence sexuelle et que certains aspects biologiques de la femme (maternité) la confinent naturellement au foyer, à l'immanence. Nous ne devons donc pas nous étonner quand la philosophe dit que la femme est plus enracinée dans la nature que l'homme. Toutefois, Beauvoir affirme le fait que les deux sexes ont les mêmes caractéristiques : ils sont à la fois transcendance et facticité. Plus encore, elle dit que l'homme est également une chair pour la femme. C'est le mythe de la Chair qui fait

²²⁸ *Ibid.*, p. 267.

²²⁹ *Ibid.*, p. 268.

²³⁰ *Ibid.*, p. 398.

croire à l'homme qu'il peut la posséder alors que cela est ontologiquement impossible. Le développement de Sartre est donc bien valide. Dans le rapport hétérosexuel, il est faux de dire que l'homme possède la femme et réalise l'ambition sadique. Et cette fausseté s'explique par deux raisons, qui sont les deux causes de l'échec du sadisme que Sartre dévoile. Premièrement, quand bien même l'homme arrive à faire de la femme une chair, il ne peut rien faire avec, notamment la *posséder*. Cette chair est un être-là. En appréhender la possession, c'est déjà en faire un ustensile. Cette chair qui n'en est plus une se comprend alors dans un complexe instable « chair-ustensile²³¹ » qui ne peut que se désagrèger au vu de la contradiction des termes. Certes, l'homme peut posséder la femme en tant qu'autre-objet. Mais jamais cette possession n'atteindra sa chair. La deuxième raison de cette impossible possession tient au fait que la femme est libre. Ce que l'homme cherche à posséder n'est pas un simple morceau de chair, mais une liberté faite chair. Or, quand bien même il malmène le corps de cette femme, jamais il n'atteindra sa liberté. Par son regard, la femme constitue l'homme (sadique) en transcendance-transcendée. Il est ramené à son être-pour-autrui, à sa possible aliénation dans la liberté d'autrui. Autrement dit, même s'il la viole ou torture sa chair, si elle le regarde, il voit bien qu'il n'a pas réussi à l'asservir complètement.

Par le développement sartrien de l'impossibilité de réussite du sadisme, on peut dire que la possession de la chair de la femme par l'homme est impossible. C'est un mythe. D'abord parce que l'homme est chair également. S'il veut atteindre sa chair, il doit se faire chair aussi. Or, la coexistence ou réciprocité de ces deux chairs dans le désir montre leur ressemblance. Ensuite, même s'il parvient à faire d'elle un pantin, il suffit qu'elle le regarde pour qu'il prenne conscience qu'il ne parviendra jamais complètement à l'asservir puisque, comme lui, elle est libre. Ainsi, une prise de conscience par l'homme de sa ressemblance avec la femme en tant qu'ils sont tous les deux des transcendances et des facticités permettrait qu'il la reconnaisse enfin comme une semblable. « Dans les deux sexes se joue le même drame de la chair et de l'esprit²³² ». L'authenticité se joue dans les deux aspects de la réalité humaine, pas uniquement dans la transcendance. Nier sa transcendance pour se faire chose et nier sa facticité en ne pensant être qu'une transcendance sont deux mauvaises foi. Ainsi, il est vrai que l'homme vit sa transcendance de manière plus authentique, mais celui-ci a un rapport inauthentique vis-à-vis de sa facticité – là où pour la femme, c'est le contraire –, « il hésite à se reconnaître

²³¹ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, op. cit., p. 445.

²³² Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, vol. II, op. cit., p. 648.

facilement comme chair²³³. » C'est notamment le sens d'une citation précédente de Beauvoir où l'homme qui refuse de se faire chair utilise son pénis en érection pour réinstrumentaliser son corps. Ainsi, tous les deux ont à gagner le champ de l'authenticité et à accepter leur double condition.

Pour conclure ce point sur la chair, on peut dire que celle-ci reste un terrain que l'homme doit conquérir et dont la femme doit s'émanciper (sans le renier) s'ils se veulent tous les deux plus authentiques. Mais, ce que nous retenons surtout de ce point, c'est la distinction entre chair et grâce. Nous remplacerons dans la suite le terme sartrien de grâce par celui de peau (ou masque de peau)²³⁴. La peau est ce qui vient masquer la chair ou plutôt, la facticité de la chair. Ainsi, là où le masque immatériel cache le trou du néant, le masque matériel (visible) cache la chair. Or, ce masque peut parfois être complice du mythe de la Chair lorsque ce masque se matérialise en appareils encombrants et gratuits qui exacerbent la visibilité de la facticité de l'existence féminine. Il est vrai que la chair n'est accessible que par un corps à corps qui fait naître l'incarnation. Cependant, les appareils font exister la femme également sur le niveau de la facticité et de la gratuité. Ce masque, la femme ne le choisit pas même si elle jouit des pouvoirs qu'il lui apporte (l'attention des hommes). C'est l'homme qui modèle ce masque et le pose sur elle. Par conséquent, la perspective d'un masque objectif authentique relève de deux conditions : il doit être modelé et posé par la femme elle-même – librement donc – et, même s'il reste gratuit, il ne doit pas piéger sa facticité.

II. Masque de peau

Dans ce point, nous partons d'un postulat que l'être n'est que ce qu'il paraît. Il nous faudra être vigilants dans l'emploi d'un mot qui pourrait prêter à confusion : la peau. Nous l'avons déjà dit, la peau n'est pas la chair. Elle n'est pas non plus une simple frontière entre l'intérieur et l'extérieur du corps. À ce titre, nous reprenons ce que Sartre énonce au début de son ouvrage de 1943 pour éviter la croyance d'une intériorité du sujet : « Il n'y a plus d'extérieur de l'existant, si l'on entend par là une *peau* superficielle qui dissimulerait aux regards la véritable nature de l'objet²³⁵. » La peau n'est pas la limite de quelque chose d'intérieur, elle est moins une couche qui couvre quelque chose qu'une couche qui fait apparaître quelque chose. En ce sens, la peau diffère du masque. Celui-ci cache pour faire apparaître quelque chose alors que la peau, n'ayant rien à cacher, n'est qu'une surface qui

²³³ *Ibid.*, p. 188.

²³⁴ Nous verrons toutefois que comme masque et peau, grâce et peau ne sont pas tout à fait à entendre comme des synonymes.

²³⁵ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, op. cit., p. 11. Nous soulignons.

témoigne de quelque chose. Cela peut paraître venir contredire ce que nous avons dit précédemment. Nous avons rapproché la grâce de la peau en disant que celle-ci venait cacher la chair. Or, la différence entre peau et grâce tient au fait que la peau n'a pas pour but d'indiquer une liberté effective. Nous verrons que la peau, sans être la transcendance, en est d'une certaine manière le lieu de possibilité. En revanche, peau et grâce se rejoignent dans la manière dont elles couvrent la chair. Il s'agit moins d'une couverture opaque que d'un drap translucide qui voile et dévoile la chair dans le même temps. Ainsi, la peau cache la chair sans réellement la dissimuler. Toutefois, la peau ne couvre pas comme le masque dans le sens où il n'y a pas de réel enfoui sous la surface de la peau. Le réel, c'est la surface. « L'apparence ne cache pas l'essence, elle la révèle : elle *est* l'essence²³⁶. »

Dans la deuxième partie du travail, nous nous sommes surtout consacrée à dégager les conditions de possibilités d'un masque authentique. Ici, nous voulons examiner la façon dont on passe d'un masque inauthentique à un masque authentique. L'objectif de cette dernière partie est d'interpréter la citation de Simone de Beauvoir, « il faut qu'elle fasse peau neuve et qu'elle se taille ses propres vêtements. » Pour ce faire, nous divisons cette phrase en deux parties auxquelles nous consacrons pour chacune un point. Dans la conclusion, nous réassemblerons la phrase et nous en donnerons une interprétation définitive.

1. Faire peau neuve

Nous avons vu que la chair était une pure facticité, une pure contingence. En ce sens, on ne peut la choisir, elle nous est donnée – comme la vie – sans raison, de façon complètement gratuite. En revanche, la peau est la traduction d'un choix : celui de ce qu'on a décidé de ce qu'on allait faire de soi. La chair est interchangeable, c'est pourquoi elle est doublée d'une fine épaisseur plus malléable qu'est la peau. Sans utiliser les termes de chair et de peau, Emanuele Coccia opère la même distinction entre le corps anatomique et le corps « prothétique » dans son ouvrage déjà cité, *La vie sensible*.

C'est comme si le corps de l'homme était séparé en deux : une portion anatomique et une portion prothétique, purement surnuméraire, qui consiste en une portion quelconque de monde, en un objet, et qui se donne à connaître et existe avant tout comme un lieu vide qui doit être occupé par quelque chose²³⁷.

Ainsi, le corps anatomique est la chair, pure contingence, simple être-là. Alors que le corps prothétique est une sorte d'excédent vide qui doit être comblé par quelque chose. Même si nous

²³⁶ *Ibid.*, p. 12. En italiques dans le texte.

²³⁷ Emanuele Coccia, *La vie sensible, op. cit.*, p. 148.

pouvons avoir une saisie intuitive de ce qu'est ce corps prothétique, il nous faut détailler ce que Coccia entend par là. Ce concept est en réalité plus compliqué qu'il ne paraît. En effet, il est assez difficile d'imaginer un lieu qui existe en étant vide, mais dont l'existence même est un appel à être rempli. Pourquoi ce lieu doit-il être rempli ? Qu'est-ce qu'il y a de si gênant à ne pas empêtrer ce lieu de vêtement par exemple ? Et comment comprendre que ce corps n'est pas le corps anatomique, n'est pas non plus le vêtement, mais un corps vide sur le corps anatomique que le vêtement doit remplir ? Afin de mieux comprendre ce qu'est ce corps prothétique et la façon dont il s'articule avec le concept de grâce pour faire naître la peau, nous proposons de prendre un exemple extrême : les « gueules cassées » de la Grande Guerre que nous étudions grâce à un remarquable article de France Renucci²³⁸.

1.1. La peau dérobée des « gueules cassées »

Les « gueules cassées » sont les soldats revenus de la guerre avec le visage ou le crâne complètement détruit, bien souvent troué. En plus de cette condition déjà difficile à vivre, ils doivent encaisser les regards (ou détournements de regard) d'autrui, jusqu'à leur famille. Ce que nous fait comprendre l'exemple extrême de ces blessés, c'est l'impossibilité – surtout pour autrui – de se trouver face à la contingence pure, *absolue*, d'une facticité. Dans ce cas, c'est la non-conformité de ces visages qui nous met en face de leur facticité. Le soldat à la face blessée porte sur son visage l'accident qui est venu le défigurer. Leurs défigurations les déshumanisent aux yeux d'autrui : ils ne sont plus que *ce* visage. Autrui leur refuse la possibilité d'exister au-delà de leur visage, au-delà de leur facticité, au-delà de leur chair. Toute leur vie leur est refusée, ils n'ont plus de travail, plus de famille, plus d'interaction sociale. D'une certaine manière, ils vivent avec un visage incomplet, comme s'il leur manquait quelque chose pour exister. Ce n'est que grâce aux masques²³⁹ ou à l'avènement de chirurgie maxillo-faciale (et/ou esthétique)²⁴⁰ que ces soldats vont retrouver leur vie, n'étant alors plus réduits au rang de sous-humains ou d'objets de dégoût par le regard d'autrui. Ce que nous voulons démontrer par cet exemple, c'est que ces visages semblent être vêtus d'un vide. La mutilation qu'ils ont subi leur a enlevé quelque chose. Il y a comme une couche creuse qui sépare les « gueules cassées » d'autrui. Il leur manque la peau. France Renucci, dans son article consacré à l'histoire de ces hommes,

²³⁸ France Renucci, « La construction des Gueules cassées », *Les cahiers de médiologie*, 2003/1, n° 15, p. 103-111.

²³⁹ Notamment ceux de Anna Coleman Ladd ou de Francis Derwent Wood.

²⁴⁰ C'est surtout au remarquable chirurgien Hyppolite Morestin qu'on doit diverses techniques de réparation des visages. On peut également citer Suzanne Noël, chirurgienne et féministe, qui a opéré nombreux de ces visages mutilés et qui a été une actrice importante de la création de la chirurgie esthétique.

explique ce qui se joue – ou ce qui n’arrive plus à se jouer – dans leur reconnaissance de la part d’autrui.

Alors commencent les opérations et les greffes, suite graduée de supplices où interviennent *prothésistes*, mécanothérapeutes et autres chirurgiens maxillo-faciaux mais l’essentiel pour ces blessés, véritables cobayes humains, reste le regard du médecin, épié à chaque visite – ni pitié, ni complicité. Il faut un regard froid, le seul qui rassure, prédit le futur, donne de l’espoir. L’infirmière, elle, a pour mission de faire disparaître les miroirs, c’est dans ses yeux seulement que le blessé doit pouvoir reconnaître qu’il garde sa place au sein des vivants puisque, même au moment des soins, on le regarde comme un homme. L’infirmière est la première épreuve de la reconnaissance sociale, celle qui transforme *l’être-là* du patient en *être pour les autres*, qui lui rend sa *conscience*. Qu’elles ne cèdent ni à la répulsion, ni à la pitié, qu’elles soient seulement présentes. À la Maison des gueules cassées, nombre de blessés de 14-18 épouseront leur infirmière. Quoi de plus normal ? Elles leur ont rendu leur *présence au monde*, elles ont fait cesser l’isolement de la victime dans la solitude de l’horreur²⁴¹.

Ces visages ne font plus signe d’humanité pour autrui. Ils sont à la fois trop existants (c’est comme si dès leur apparition sur la scène publique, on ne pouvait voir qu’eux) et irrémédiablement transparents dans le sens où les personnes à qui appartiennent ces visages n’existent plus. C’est pourquoi le regard humain des infirmières qui voient au-delà du visage est si vital. Dans les yeux des infirmières, ils existent en tant qu’humain, en tant que transcendances, ils ne sont plus prisonniers de leur visage. Ils peuvent exister au-delà de leur visage, s’inventer une nouvelle vie, communiquer, se transcender. Mais pour le monde extérieur au milieu médical qui les suit, ce sont les prothèses et les chirurgies reconstructrices qui leur rendront leur vie. En effet, c’est surtout de cela dont ils manquent : la doublure de leur visage qui les arrache à leur être-là. Les visages normaux ne sont pas non plus effectivement couverts. Tous les visages ne portent pas des maquillages ou des lunettes. Mais la couverture dont il est question ici est différente. Elle s’apparente à la grâce sartrienne et au corps prothétique de Coccia. Le visage, même « nu », est toujours couvert par l’infinité de ses mouvements.

Dans un petit texte consacré aux visages, Sartre nous donne quelques précieuses indications pour comprendre ce dont il est question ici²⁴². Nous retenons de ce texte deux attributs principaux du visage : il est indécomposable (ce ne sont pas juste les lèvres qui sourient, c’est tout le visage) et irrémédiablement plongé dans l’avenir (les mouvements qu’il produit sont l’image même de la transcendance). Ainsi, le visage est saisi comme un tout se

²⁴¹ France Renucci, « La construction des Gueules cassées », *loc. cit.*, p. 105, 106. Nous soulignons.

²⁴² Jean-Paul Sartre, « Visages » [1939], dans Michel Contat, Michel Rybalka, *Les écrits de Sartre. Chronologie, bibliographie commentée*, Paris, Gallimard, 1970, p. 560-564.

projetant toujours vers l'avenir, une transcendance donc. Ces mouvements, cette transcendance, c'est cela la couche vide remplie. Lorsque nous sommes face à un visage, on ne voit pas le visage dans sa nudité, on voit ses mouvements, ses expressions, ses émotions. Toutefois, Sartre ajoute que cette transcendance peut parfois se laisser empâter par la chair. C'est ce qu'il semble arriver aux « gueules cassées ».

Ainsi, le corps prothétique est l'espace vide qui double la chair et qui ne demande qu'à être occupé par autre chose, qu'il s'agisse d'un mouvement, d'un maquillage ou d'un masque. La peau est entre la grâce et le corps prothétique. Elle est un espace vide qui couvre la chair, un espace qui est le lieu de la transcendance, qu'ils s'agissent comme le dit Coccia de vêtements ou d'ornements, mais également, comme la grâce, de mouvement. La peau n'est pas l'image même mais elle est le lieu qui permet l'image. Le sujet ne peut pas exister sans se faire image. L'être passe par l'apparence. Or, les « gueules cassées » ne sont pas une image. Ils ne sont rien de plus qu'une « gueule cassée », une chair brutalisée et arrachée. En tout cas, lorsqu'autrui les regarde, il ne peut voir que cela. La violence de la guerre les a privés de leur peau, les a privés de ce qui leur permet d'apparaître à autrui comme des pour-soi et non comme des en-soi. Par conséquent, le projet des « gueules cassées » était de *récupérer* leur peau pour exister comme humains. Leur projet était de passer de la chair à la peau. Le projet des femmes à partir de Beauvoir est de *changer* de peau pour se hisser au rang de l'humanité. Chez ces hommes, c'est la peau qui a entièrement été pulvérisée. Par conséquent, il s'agissait de refaire exister la possibilité même d'apparaître au-delà de sa pure présence. Il fallait leur construire une prothèse. Chez ces femmes, ce corps prothétique n'a jamais cessé d'exister, mais c'est la prothèse qui doit changer. En effet, la prothèse que portent les femmes à l'époque de Beauvoir les irrite, les pince, dans le but de les empêcher d'avancer. Nous émettons déjà l'idée que si cette prothèse ne leur convient pas, c'est sans doute parce qu'elles ne l'ont pas choisie elles-mêmes. Elles ont dû s'adapter à une prothèse standard. Dans tous les cas, l'individu n'est vraiment complet que lorsqu'il est vêtu de cette épaisseur nécessaire qu'est sa peau, son indispensable prothèse. Il nous faut maintenant comprendre ce que signifie le fait de faire peau neuve lorsque la peau est possédée.

1.2. La peau possédée des femmes

Emanuele Coccia est radical lorsqu'il évoque le lien entre apparence et existence. Selon lui, changer d'apparence, c'est carrément changer de nature. Et inversement, changer de nature, c'est faire nécessairement exister ce changement dans l'apparence. Et c'est dans ce double changement que s'opère le changement de peau.

Dans la définition de notre apparence, notre nature est toujours en jeu, et vice versa, chaque fois que nous modifions notre nature, nous modifions notre apparence, notre espèce même. À la lettre, nous changeons de peau. [...] Si vivre signifie apparaître, c'est parce que tout ce qui vit a une peau : vit à *fleur de peau*²⁴³.

Comme nous l'avons déjà vu dans la première partie de ce travail où il était question de Coccia, ce corps rempli par le vêtement, c'est-à-dire par un objet qui nous est extérieur nous exprime mieux que notre corps anatomique. Avant de poursuivre en étudiant le rapport des femmes à leur peau, il nous faut maintenant préciser encore un peu plus ce que nous entendons par ce terme. Nous l'avons tantôt rapproché du concept sartrien de grâce, tantôt du concept de corps prothétique de Coccia. Selon nous, la peau est à la fois l'un et l'autre de ces termes. Elle est une couche translucide qui recouvre la chair et qui demande à être occupée par un sensible ou par un mouvement pour apparaître et faire être la personne. Cette peau peut être vidée par une expérience telle que le désir afin de la rendre si translucide qu'il est possible de passer à travers pour saisir la chair. Mais une fois le lien de chair à chair rompu, la peau, même vide, vient refermer sa couche sur la chair et l'empêche d'être saisie. La peau n'est pas entièrement comparable à la grâce (elle n'est pas une transcendance mais le lieu de celle-ci) ni le corps prothétique (elle peut être si vide qu'elle peut disparaître un moment comme elle peut être carrément pulvérisée). Elle est la réunion de ces deux concepts, formant sa propre existence. Ainsi, la peau peut disparaître comme elle peut changer, être abîmée. Également, la peau, avant même d'être remplie, est déjà un choix. Elle est souvent soutenue par du sensible mais elle peut en être indépendante, n'être qu'un mouvement ou une attitude, comme elle peut s'effacer pour faire apparaître la chair. La peau n'est pas un masque, mais c'est ce qui accueille le masque. La peau voile la chair sans la masquer.

Les femmes ont un rapport particulier à leur peau : pendant longtemps, il ne leur a pas été donné de la choisir. Pendant des siècles, leur peau a été abîmée, marquée par les hommes. Les hommes ne pouvaient pas posséder la chair des femmes, mais ils possédaient leur peau. Les grands mythes formaient leur existence, leur nature et, par conséquent, leur apparence. On a vu qu'elles préféraient souvent se laisser définir et justifier par l'homme au lieu de prendre en main ce choix. En définissant l'être féminin, l'homme choisissait également la peau qui allait habiller sa poupée. Ainsi, la peau des femmes n'était pas occupée par la transcendance de ces femmes mais par la transcendance des hommes. C'est ce dont témoigne Beauvoir quand

²⁴³ Emanuele Coccia, *La vie sensible, op. cit.*, p. 132.

elle dénonce le fait que la femme amoureuse ne peut exister que par les yeux de son amant qui la crée.

En ce cas, c'est une joie enivrante que de se sentir la proie d'une liberté étrangère : c'est pour un existant la plus surprenante aventure que de se trouver fondé par la volonté diverse et impérieuse d'un autre ; *on se fatigue d'habiter toujours la même peau* ; l'obéissance aveugle est la seule chance de changement radical que puisse connaître un être humain. Voilà la femme esclave, reine, fleur, biche, vitrail, paillason, servante, courtisane, muse, compagne, mère, sœur, enfant selon les rêves fugaces, les ordres impérieux de l'amant : elle se plie avec ravissement à ces métamorphoses tant qu'elle n'a pas reconnu qu'elle gardait toujours sur ses lèvres le goût identique de la soumission²⁴⁴.

La femme qui n'assume pas le projet de s'inventer se fait créer par un autre. Et cet autre lui apporte le grand bonheur de vouloir d'elle une image toujours différente. Mais dans toutes les images par lesquelles elle advient, elle reste soumise. Elle est aliénée dans sa peau *par autrui*. Par ennui d'une peau unique, elle se soumet à quelqu'un qui lui dictera ses métamorphoses. Dans ces conditions, « faire peau neuve », c'est d'abord s'émanciper du modelage de l'homme. En devenant la créatrice de sa propre image, elle pourra s'adonner à d'autres activités que le simple polissage de son apparence. Ainsi, la première condition pour que les femmes puissent faire peau neuve, c'est qu'elles choisissent elles-mêmes ce qu'elles font de cette peau. Cette peau était devenue la propriété de l'homme. Les femmes doivent donc se débarrasser de cette peau pour « faire peau neuve » dans une peau dont elles ont le contrôle. Nous donnons donc une interprétation assez simple de la première partie de la phrase de Beauvoir, qui est néanmoins cruciale. Faire peau neuve, c'est changer tout son rapport au sensible et à sa transcendance. C'est décider qu'il nous appartient de faire le choix de nous-mêmes et, donc, de notre apparence. Cependant, cette nouvelle peau n'est pas facile à gérer et il est difficile de savoir comment la remplir de manière authentique sans se calquer sur les vieilles idoles de l'homme. C'est pourquoi la deuxième partie de la phrase de Beauvoir, disant que la femme doit se tailler de nouveaux vêtements, est le lieu où réside toute la difficulté de la phrase.

2. Se tailler des nouveaux vêtements

C'est dans ce point que nous opérons un retour au masque. Dans le point précédent, il était surtout question de dire que les femmes doivent désormais se masquer elle-même, librement, et non plus recevoir le masque par autrui. Dans ce dernier point, nous revenons aux deux conditions du masque authentique (mobilité et visibilité) et en tirons les conclusions vis-à-vis des vêtements féminins et masculins. Il n'est donc plus ici question de peau mais de la

²⁴⁴ Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, vol. II, *op. cit.*, p. 552. Nous soulignons.

façon dont les femmes doivent user de leur transcendance pour remplir cette peau. Nous allons voir qu'hommes et femmes ne respectent pas les conditions d'authenticité du masque. En effet, nous reprochons aux masques masculins de ne pas s'avouer comme masques, de se rendre invisibles et nous reprochons aux masques féminins d'être fixes sur leur visage, en empêchant les femmes de changer de masques. Ces deux reproches nous permettront de lier les deux perspectives de libération dégagées par Beauvoir.

2.1.La visibilité

La visibilité est le fait que le masque doit s'avouer masque afin de ne pas mentir. Le masque qui ne s'avoue pas est souvent un masque qui se fait passer pour un attribut naturel de son porteur. De cette façon, ce masque ment à autrui et oppresse son porteur. Mais, depuis la Révolution française, la mode masculine se range sous un masque tout aussi inquiétant que celui de la nature : la neutralité. La mode masculine se traduit par une certaine stabilité. Les choses n'ont pourtant pas toujours été comme cela. Le XVII^e siècle de Louis XIV est marqué par une grande garde-robe donnant aux hommes un style androgyne. Or, ce siècle est celui qui précède la Révolution française, révolution politique *et* vestimentaire. La mode masculine aristocratique de la cour de Louis XIV est critiquée lors de la période prérévolutionnaire. Les hommes de cette cour sont accusés d'abord de fragilité notamment face au roi qu'ils courtisent dans leurs vêtements de femme. Olivia Gazalé, dans son ouvrage sur la virilité, explique l'opposition entre l'aristocrate pâle et guindé et le révolutionnaire bestial et enragé.

Tandis que les courtisans ont la langue molle et les lèvres flasques, qu'ils suçotent des sucreries dans les salons des femmes et chuchotent selon l'usage de la cour, les patriotes, eux, aboient, haranguent et déclament, de toute leur gueule de molosse, dans les comités révolutionnaires²⁴⁵.

Selon Olivia Gazalé, cette critique de l'homme androgyne tient à deux choses : son aristocratie donc sa différence et sa féminité donc sa faiblesse. C'est pourquoi ce style sera emporté avec la Révolution. Olivia Gazalé ajoute que les femmes seront considérées comme responsables de cette décadence vestimentaire masculine puisque ce style est largement inspiré d'elles. C'est aussi pour cela qu'elles seront « renvoyées à leurs fourneaux et réduites au silence par les Jacobins²⁴⁶. » Dans une note, O. Gazalé rappelle qu'en 1793, le gouvernement révolutionnaire avait dissout les lieux de rassemblements féminins, comme le Club des citoyennes républicaines. Ce sont ces deux critiques (différenciation et féminité) qui ont mené à la fin du XVIII^e siècle à ce que le psychanalyste John Carl Flügel a nommé la « Grande Renonciation ».

²⁴⁵ Olivia Gazalé, *Le mythe de la virilité. Un piège pour les deux sexes*, op. cit., p. 405.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 406.

Il s'agit de la renonciation des hommes à tous les habits ou comportements dits féminins pour rentrer dans l'idéal de sobriété et de neutralité post-révolutionnaire, compatible avec l'idée d'universalité. Ainsi, ils passent de l'exhibitionnisme au voyeurisme²⁴⁷.

Cependant, l'idée de neutralité du vêtement masculin n'est qu'un piège. En effet, tout comme les féministes de la deuxième vague ont remis un masque d'anti-féminité après avoir arraché celui de la féminité, ces révolutionnaires ont également remis un masque, celui de la neutralité. D'ailleurs, la liberté s'étant associée à cette renonciation vestimentaire durant la Révolution, les féministes de la deuxième vague ont voulu opérer ce mouvement de renonciation à la féminité pour accéder à la liberté. Rejeter la féminité, c'est accéder à la liberté. Or, le masque de la neutralité est masque d'autant plus vicieux qu'il se pense comme un visage nu. Ainsi, les femmes sont-elles considérées comme le particulier en vertu de leur artificialité et les hommes comme universel en raison de leur indifférence. Le vice de la masculinité est d'être un masque qui ne se montre pas, qui se prétend plus naturel. C'est un masque qui ment. Un masque inauthentique donc. Ainsi, le reproche que Beauvoir fait aux hommes de vivre leur chair sur un mode inauthentique peut s'étendre à l'artificialité. Les hommes doivent accepter qu'ils possèdent une chair et doivent accepter que leur garde-robe, tout sauf neutre, est au contraire éminemment politique. Le masque masculin est donc invisible là où le masque féminin est immobile (ici dans le sens où il empêche le mouvement). Il faut trouver un équilibre pour les rendre authentiques.

Une véritable révolution féministe du vêtement ne semble pas devoir déféminiser les femmes mais faire en sorte que les hommes se rendent compte de leur artificialité, de leur singularité, et cessent de se prétendre universels. Nous ne disons pas non plus que les hommes doivent se féminiser, mais nous pensons que s'ils acceptent le fait de leur particularité, la féminité sera vue comme moins particulière et l'écart entre sexuation et liberté s'en trouvera considérablement réduit. En effet, s'il y a deux particuliers, ces deux particuliers seront moins particuliers que s'il y a un particulier en face d'un universel. Vu que la seule perspective d'apparence sera la particularité, il n'y aura plus de particularité. Le seul universel qui existe est ce qui rassemble effectivement tous les individus : la chair. Beauvoir avait également signalé l'artificialité du vêtement masculin. Toutefois, elle lui reconnaissait une certaine commodité dont le vêtement féminin semblait manquer. C'est sur ce reproche de Beauvoir que s'ouvre le point sur la mobilité.

²⁴⁷ Christine Bard, *Ce que soulève la jupe. Identités, transgressions, résistances, op. cit.*, p. 164.

2.2. La mobilité

Poursuivons notre propos sur le vêtement-masque authentique en abordant cette fois la condition de la mobilité. C'est ici le vêtement féminin qui fait l'objet de notre attention. Nous l'avons déjà vu à plusieurs reprises dans ce travail : le vêtement féminin empêche les femmes. C'est une des raisons pour lesquelles la révolution féministe de 1970 avait décidé d'abandonner ces appareils.

Rien n'est moins naturel que de s'habiller en femme ; sans doute le vêtement masculin est-il artificiel lui aussi, mais il est plus commode et plus simple, il est fait pour favoriser l'action au lieu de l'entraver²⁴⁸.

Tout d'abord, nous pensons que ce reproche de Beauvoir est à modérer aujourd'hui. Même si la garde-robe féminine garde certains appareils qui semblent la torturer ou empêcher son mouvement, tels les hauts-talons, elle est devenue tout à fait commode à l'action²⁴⁹. Mais c'est surtout un autre point qui nous intéresse ici, qui s'attarde sur la mobilité en dédoublant cette condition. Pour que le masque soit authentique, il faut qu'il permette le mouvement et qu'on puisse en changer. Nous ne parlons pas davantage du premier point puisque'il nous semble que le vêtement a bien évolué et empêche moins. C'est la mobilité des masques eux-mêmes, leur interchangeabilité que nous visons ici. Le masque de la féminité peut devenir aussi commode que possible, s'il reste un destin pour les femmes et un interdit pour les hommes, il reste chargé d'inégalités. Le masque de la féminité n'est pas *le* masque de *la* femme. En effet, l'histoire féministe a mis en avant qu'il n'existait pas La femme, mais des femmes. Par conséquent, le masque authentique de la féminité doit traduire cette pluralité. Il ne s'agit donc plus de parler de normes féminines qui entourent le corps (plus féminin si elle est blanc et mince), l'âge (plus féminin s'il est plus jeune) ou encore la couleur des cheveux (plus féminins s'ils sont blonds). Le masque relève de la présentation de soi, pas de la facticité. Il n'y a pas un individu qui serait par nature plus féminin qu'un autre et aurait donc davantage le droit de porter ce masque. Les masques de la féminité ne doivent se refuser à personne, pas même aux féministes. Ainsi, une attitude féministe vis-à-vis du masque de la féminité serait non pas de le jeter, mais d'égaliser les masques masculins et féminins afin de permettre aux individus la liberté de se mouvoir entre ces deux terrains plutôt que de se coincer dans l'un ou l'autre. L'autre mission féministe

²⁴⁸ Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, vol. II, *op. cit.*, p. 213.

²⁴⁹ Mais bien que ses vêtements soient beaucoup plus commodes, beaucoup de ses appareils restent dangereux. Au-delà des talons-hauts qui déforment le pied, les cosmétiques sont composés de produits nocifs pour la santé des consommatrices et pour l'environnement. Ainsi, il faudrait actualiser la citation de Beauvoir. Il ne s'agit plus de dire que la mode masculine permet mieux le mouvement, mais qu'elle est moins dangereuse.

vis-à-vis de ce masque est de le rendre aussi multiple que possible pour rendre l'expression de soi plus conforme à soi.

Nous avons dit que les masques devaient être accessibles à tous les individus, mais il convient de préciser notre propos. Le masque relève de la mode et donc de la politique (dans un double mouvement où il l'influence en retour). Au niveau politique et social, *les* femmes se sont libérées et nous avons vu avec Bourdieu et Delsaut que cette libération s'était traduite dans la mode. Dans le sillage de la reconnaissance de la pluralité des femmes, il faut reconnaître qu'il n'existe pas qu'un seul type de femme libre. La femme libre n'existe pas. Il existe une infinité de façon d'être libre et la mode ne doit pas venir restreindre ces choix mais les représenter. Autrement dit, s'il y a *des* femmes libres, il faut *des* masques. La multiplicité des choix de masques possibles est ce qui rend le masque authentique (mobilité-interchangeabilité). Ainsi, s'il faut créer plus de masques féminins pour représenter les femmes de tous les horizons, si la garde-robe féminine doit pouvoir être embrassée par tous les individus, les féministes n'ont pas à s'exclure de cette garde-robe. Nous le répétons, il n'existe pas un seul type de femmes libres. Autrement dit, il n'y a pas une seule manière d'être féministe qui consisterait à délaissier la féminité.

2.3. Notre perspective de libération : refuser la féminité et garder les féminités

Lorsque Simone de Beauvoir affirme que les femmes doivent se tailler de nouveaux vêtements, elle ne donne pas de piste pour penser ce nouveau vêtement. En effet, elle poursuit son texte de façon un peu paradoxale en affirmant que les enfants doivent être éduqués de la même manière et qu'il existe une différence de sexuation. Elle souligne toutefois que, malgré cette différence, ils doivent se reconnaître comme semblables. C'est d'ailleurs la phrase qui termine son ouvrage : « C'est au sein du monde donné qu'il appartient à l'homme de faire triompher le règne de la liberté ; pour remporter cette suprême victoire, il est entre autres nécessaire que par-delà leurs différenciations naturelles hommes et femmes affirment sans équivoque leur fraternité²⁵⁰. » Nous pensons que si Beauvoir n'a donné aucune indication sur ces nouveaux vêtements féministes, c'est parce qu'il n'y en a aucune. Si indications il y a, elles sont données, en creux et de manière négative, par toutes ses critiques des femmes qui dépensent leur argent dans leur féminité, qui y perdent énormément de temps ou qui se pétrifient dans des vêtements qui les empêchent de bouger. Ainsi Beauvoir a souvent associé la féminité à la subordination féminine. Elle reconnaît le charme des appareils féminins mais

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 652.

elle affirme qu'ils doivent être abolis s'ils se payent au prix du sang. Mais, si la rose n'a plus d'épines, faut-il la jeter ?

Les féministes de la deuxième vague ont eu raison de rejeter la féminité, mais elles ont eu tort de balancer avec elle *les* féminités. La féminité, c'est la féminité standard que véhicule la presse féminine d'un corps mince, blanc, sans vergeture ni cicatrice et d'une apparence toujours dans un fragile équilibre entre le trop et le pas assez. C'est la féminité comme cette prothèse qui va mal aux femmes puisqu'elle est créée par les hommes. La féminité est un masque inauthentique. Mais les féminités qui ont été rejetées avec elle sont les différentes manières d'apparaître dans la société selon une certaine forme qui est le résultat d'un choix toujours déjà aliéné mais sans cesse repris. Repris chaque matin devant la glace ou la garde-robe. Ainsi, ce qu'il faut rejeter, c'est le modèle unique de la féminité injonctive, pas le choix lui-même de féminité. La nouvelle révolution vestimentaire féministe, ce n'est pas de jeter les accessoires féminins, mais d'interroger le genre de façon à rendre aux individus la possibilité d'être autre chose que ce qu'on attend d'eux et de façon à leur rendre un réel choix d'expression de soi. Il s'agit moins de féminiser le masculin que de rendre les masques féminins – et masculins – accessibles à tous les individus.

Nous sommes dépendants de la mode et la mode dépend de nous. Il y a un jeu entre mode et politique qui se renforce à double-sens. Rendre visibles des individus permet de les faire exister dans la sphère politique et les changements politiques donnent aux individus la possibilité de se représenter autrement. La politique est aussi une question d'images. Agir sur la politique, par exemple en permettant aux femmes d'intégrer la sphère masculine du travail, a considérablement changé l'apparence de ces femmes et donc la nature de ces femmes. En créant de nouvelles masculinités et de nouvelles féminités, nous irons toujours vers des vêtements qui traduisent de mieux en mieux la liberté et du même coup, qui réduisent l'écart entre humanité et sexuation.

Conclusion

Notre préoccupation majeure au sein de ce travail était de trouver le moyen de concilier féminisme et féminité. La féminité a souvent fait l'objet d'un mauvais traitement de la part des féministes. Ce mauvais traitement a mené à un délaissement de la féminité et à une critique des femmes féminines. Entre l'injonction patriarcale à la féminité et l'injonction féministe à la libération, il nous a semblé que la féminité était prise en tenaille. En raison de cette double injonction contradictoire, la féminité et les individus qui la vêtent sont toujours critiqués. Notre question principale était donc de savoir s'il pouvait exister une féminité qui ne soit plus le résultat d'une injonction patriarcale, mais qui soit libre. Nous cherchions une féminité plus authentique afin de trouver une voie médiane entre les deux injonctions patriarcale et féministe. Notre objectif était double. Il s'agissait d'abord de comprendre comment était née cette critique de la féminité par le féminisme, quels en étaient les enjeux et quel était le mode opératoire pour effectuer ce refus. Le second objectif était d'imaginer une féminité féministe.

La première partie de ce travail s'est concentrée sur le premier objectif. Nous avons cherché chez Beauvoir et dans la deuxième vague féministe où s'opérait le refus de la féminité. Il est vrai que Beauvoir est très critique envers la féminité mais nous avons vu qu'elle ne tenait pas à l'anéantir complètement. Son reproche principal tient au caractère entravant des appareils féminins. À côté de Beauvoir, la deuxième vague s'est montrée à la fois plus et moins brutale vis-à-vis de la féminité. Moins parce que le sujet est moins récurrent chez les féministes de la deuxième vague et fait l'objet de moins de commentaires. Alors que chez Beauvoir, il n'est qu'à ouvrir *Le Deuxième Sexe* au hasard pour tomber sur un paragraphe très sévère envers la féminité. Mais, la deuxième vague est plus brutale car c'est elle qui opère le véritable refus. C'est en raison du versant universaliste de cette vague que la féminité s'est vue éjectée. La deuxième vague partait d'un refus de l'hétérosexualité et, plus globalement, de la catégorie de sexe. Or, il nous a semblé que c'est une certaine lecture de Beauvoir qui a poussé les féministes de la deuxième vague à opérer ce refus. « On ne naît pas femme : on le devient » était pour elles le dévoilement du caractère construit des sexes et de leur rapport entre eux. Cette citation était une rampe de lancement pour éjecter la féminité (au sens de la sexuation et de l'apparence). Là où Beauvoir voulait réduire l'écart entre sexuation et humanité, elles ont atomisé la sexuation pour ne vivre que de leur humanité. Nous en avons conclu que Beauvoir semblait être plus appropriée pour penser une féminité authentique. Beauvoir avait déjà entrevu dans la conclusion de son texte les deux conditions d'une féminité authentique future. Tout

d'abord, l'homme devait reconnaître la femme comme sa semblable. Ensuite, la femme devait faire peau neuve et se créer des nouveaux vêtements compatibles avec sa liberté. Pour mieux comprendre ces deux propositions, il nous fallait passer par un outil qui nous permette de penser les conditions de possibilités d'une apparence authentique : le masque.

Notre hypothèse était une impossibilité de sortir des masques. Par conséquent, il était impossible de retirer le masque de la féminité (a) sans qu'un autre masque ne vienne le remplacer, (b) pour retrouver une féminité originelle authentique, (c) pour dévoiler le visage nu universel. Il nous fallait donc trouver les conditions d'authenticité du masque. Pour ce faire, nous avons étudié le masque immatériel, souvent l'attribut de l'hypocrite ou de la mauvaise foi, qui se révélait être l'inauthenticité même en vertu de son invisibilité (il ne s'avoue pas comme masque) et de son immobilité (il fige son porteur). Par opposition, le masque authentique devait être mobile et visible. Ces considérations sur le masque immatériel devaient ensuite se concrétiser dans le masque objectif qu'est l'apparence. Il nous fallait reprendre ces conclusions pour analyser les deux pistes de libération de Beauvoir. C'était l'objectif de la troisième partie.

En ce qui concerne la première piste (reconnaissance des femmes par les hommes comme leurs semblables), nous avons vu que le masque cachait l'universalité de la condition humaine, ce qui rend hommes et femmes effectivement semblables : la chair. Il était donc question de dire, avec Beauvoir, que les hommes doivent reconnaître leur existence charnelle. Par cette reconnaissance peut commencer à se défaire la dichotomie homme-femme. Si les hommes reconnaissent dans leur catégorie les traits présents dans la catégorie des femmes (corps-immanence), alors ces catégories peuvent s'égaliser et se rendre inopérantes dans une dialectique de domination. Toujours en ce qui concerne cette première perspective, nous avons vu que les hommes devaient également reconnaître l'artificialité qui habille leur chair. Cette reconnaissance a la même conséquence que la première : égaliser les catégories. Dans ce cas, il n'est plus question de l'existence d'un particulier en face d'un universel. Hommes et femmes existent sur le mode de l'universel par leur chair et sur le mode du particulier par leur artificialité, autrement dit, par leurs masques.

Ensuite, nous avons abordé la seconde perspective de libération. Nous avons dit d'abord que les femmes devaient reprendre le contrôle de leur peau, en faisant « peau neuve ». Cela consistait à affirmer que les femmes doivent assumer leur transcendance. En effet, là où l'homme vit sa chair sur un mode inauthentique, c'est la transcendance que la femme vit

inauthentiquement. Faire peau neuve, c'est ramener la femme vers son statut d'humaine égale à l'homme en tant qu'elle est semblable à lui. Nous avons également abordé le masque en lui-même en affirmant que le masque injonctif de la féminité devait être jeté (tel que l'a fait la deuxième vague) afin de « tailler » des masques presque sur-mesure pour chacun des individus afin de rendre l'expression de soi en meilleure coïncidence avec le soi. Ce qu'il y a de problématique dans la mode, c'est que nous en sommes dépendants. S'il n'existe qu'un petit nombre de choix de masques, alors l'expression de soi est restreinte et certains individus sont empêchés d'exister publiquement. Se tailler de nouveaux vêtements, c'est prendre en compte la pluralité des individus qui veulent se manifester dans des masques féminins et faire exister cette multiplicité.

Ainsi, les deux perspectives de libération de Beauvoir, vues dans ces termes, ont pour but d'égaliser les individus en rendant leur vie et leurs expériences à la fois semblables, dans le but d'effacer toute hiérarchie et, multiples, de façon à n'invisibiliser personne et à ne contraindre personne à adopter un style obligatoire. Finalement, ces perspectives de libération finiront par effacer progressivement et *en douceur* la dichotomie homme-femme d'elle-même. Nous disons en douceur car il n'est pas question d'atomiser cette dichotomie et de faire mourir brutalement tous les individus d'une des catégories, comme cela s'est vu avec la révolution féministe de 1970.

Lors de ce travail, nous avons pointé le fait que le masque était souvent critiqué en fonction de son artificialité. La mascarade spécifique qu'est la féminité fait aussi souvent l'objet de ces critiques. Les femmes doivent être belles et féminines, mais elles doivent l'être naturellement. Cette injonction à la beauté naturelle est sans doute l'une des plus perverses qui soit. Comment un corps ou un visage pourrait-il correspondre à des canons esthétiques propres à une culture sans se modifier ? Dans cette même veine, mais d'une façon plus radicale, il existe des visages qui ne peuvent pas exister dans l'espace public. C'est ce que nous avons vu avec l'exemple extrême des « gueules cassées ». Nous avons brièvement analysé leur situation en proposant l'idée selon laquelle autrui ne les percevait que dans leur facticité. Or, il semble que cet exemple vient remettre en question notre travail : on ne porte pas toujours un masque. Il y a des visages qui existent dans la nudité la plus extrême et qui, à cause de cette nudité, sont mis au ban de l'humanité. Ainsi, une ouverture intéressante de notre travail serait de le prolonger dans l'étude des visages privés de masque. Ces visages, parce qu'ils existent à l'état naturel, sont perçus par autrui comme monstrueux ou horribles. Certes, nous avons dit que nous étions condamnés à vivre masqués, mais l'exemple de ces visages démontrent que ce

positionnement est à nuancer. Examiner l'expérience vécue de ces individus, c'est aussi porter une réflexion sur les canons de beauté « naturelle » pour, également, défaire *en douceur* l'idée d'une beauté construite qui doit se retrouver sur la chair même, avec tous les accidents que cette chair peut manifester. Ainsi, après avoir tenté de relever les conditions de possibilité d'existence masquée authentique, il s'agirait de comprendre comment exister lorsque nous sommes dépourvus de masques. Aussi, l'existence même de ces visages révèle un paradoxe dans le lien déjà paradoxal qui existe entre le caché et le montré. Nous avons dit que la culture occidentale et sa « lumière impitoyable » avait tendance à vouloir tout montrer, quitte à détruire une surface pour en rendre visible l'intérieur. Or, cette même culture occidentale commercialise énormément de cosmétiques, d'artifices, et, même, de chirurgie esthétique. Il y a d'un côté l'injonction à se démasquer, et de l'autre, une injonction à se masquer. Les femmes sont prises encore en tenaille dans cette double injonction qui se traduit par l'idée de beauté naturelle. Il s'agit d'être naturelle (donc démasquée) tout en rentrant dans des codes de beauté matérialisés dans un masque-modèle. C'est pourquoi, pour satisfaire cette double injonction, beaucoup de femmes ont recours à la chirurgie esthétique. Cette chirurgie doit également se faire passer pour naturelle : il faut dissimuler le fait qu'on y a eu recours. L'existence des visages défigurés peut s'avérer intéressant pour comprendre ce paradoxe puisqu'ils en sont exclus. Pour ces visages, la société n'a pas de problème à ce qu'ils recourent à de la chirurgie qui n'est plus qualifiée d'esthétique – honteuse – mais de reconstructrice ou réparatrice. Là où la beauté naturelle porte la double injonction sur les femmes de se montrer belles sans masque, devant porter la beauté sur leur chair même. Les visages défigurés ne répondent qu'à l'injonction de devoir se cacher. Poursuivre une étude de la mascarade féminine authentique vers celle des visages qu'on n'envisage pas parce qu'ils ne portent pas de masque pourrait donc venir compliquer nos considérations sur l'outil masque en réinterrogeant son rôle au sein de la société.

Bibliographie

Ouvrages de Beauvoir

Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté* [1947], Paris, Gallimard, 2003.

— *L'Amérique au jour le jour* [1948], Paris, Gallimard, 1997.

— *Le Deuxième Sexe* [1949], Paris, Gallimard, 1976.

Autres ouvrages cités

Odette Aslan, Denis Bablet, *Le masque. Du rite au théâtre* [1985], Paris, CNRS Editions, 1999.

Christine Bard, *Ce que soulève la jupe. Identités, transgressions, résistances*, Paris, Éditions Autrement, 2010.

Rebecca Benhamou, *Sur la bouche. Une histoire insolente du rouge à lèvres*, Paris, Premier Parallèle, 2021.

Michel Butor, *Répertoire IV*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1974.

Judith Butler, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité* [1990], trad. Cynthia Krauss, Paris, La Découverte, 2006.

Francesco Caddeo, *Sartre antihumaniste. Antisubjectivisme, marxisme critique, postcolonialisme*, Paris, L'Harmattan, 2020.

Mona Chollet, *Beauté fatale. Les nouveaux visages de l'aliénation féministes*, Paris, La Découverte, 2015.

Emanuele Coccia, *La vie sensible* [2010], trad. Martin Rueff, Paris, Payot et Rivages, 2013.

Franz Fanon, *Peau noire, masques blancs* [1952], Paris, Seuil, 2015.

— *Les damnés de la terre*, [1961], Paris, La découverte, 2002.

Camille Froidevaux-Metterie, *La révolution du féminin* [2015], Paris, Gallimard, 2020.

— *Un corps à soi*, Paris, Seuil, 2021.

Ingrid Galster (dir.), *Simone de Beauvoir : Le Deuxième Sexe. Le livre fondateur du féminisme moderne en situation*, Paris, Editions Champion, 2004.

Manon Garcia, *On ne naît pas soumise, on le devient*, Paris, Flammarion, 2021.

Olivia Gazalé, *Le mythe de la virilité. Un piège pour les deux sexes*, Paris, Robert Laffont, 2017.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit* [1820], trad. André Kaan, Paris, Gallimard, 1989.

Nancy Huston, *Reflets dans un œil d'homme*, Paris, Actes Sud, 2012.

Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel* [1947], Paris, Gallimard, 1980.

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

Toril Moi, *Simone de Beauvoir. Conflits d'une intellectuelle* [1994], trad. Guillemette Belleteste, Paris, Diderot Editeur, 1995.

Bertrand Ogilvie, *Lacan. La formation du concept de sujet (1932-1949)* [1987], Paris, Presses Universitaires de France, 2005.

Édouard Papet (dir.), *Masques. De Carpeaux à Picasso*, Paris, Hazan, 2008.

Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, [1762], version électronique par le site PhiloSophie, disponible à l'adresse : [https://philo-labo.fr/fichiers/Rousseau%20-%20Emile%20\(Grenoble\).pdf](https://philo-labo.fr/fichiers/Rousseau%20-%20Emile%20(Grenoble).pdf).

Jean-Paul Sartre, *La transcendance de l'Ego* [1936], Paris, Vrin, 2012.

— *La Nausée* [1938], Paris, Gallimard, 1972.

— *L'enfance d'un chef* [1939], Paris, Gallimard, 2003.

— *L'imaginaire* [1940] Paris, Gallimard, 2005.

— *L'être et le néant* [1943], Paris, Gallimard, 1976.

— *Saint Genet, comédien et martyr* [1952], Paris, Gallimard, 2011.

— *Réflexions sur la question juive* [1954], Paris, Gallimard, 1985.

— *Mallarmé. La lucidité et sa face d'ombre* [1979], Paris, Gallimard, 1986.

Jean Starobinski, *Les enchanteresses*. Précédé de *La séduction des origines*, Paris, Seuil, 2005.

— *Interrogatoire du masque*, Paris, Galilée, 2015.

Articles cités

Maira Abreu, Jules Falquet, Dominique Fougeyrollas-Schwebel, Camille Nous, « Colette Guillaumin. Penser la race et le sexe, hier et aujourd'hui », *Cahiers du Genre*, n° 68, 2020, vol. 1, p. 15-53.

Pierre Bourdieu, Yvette Delsaut, « Le couturier et sa griffe : contribution à une théorie de la magie », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 1, n° 1, 1975, pp. 7-36.

Fabio Caprio Leite De Castro, « Le refus de la théorie et le sens pratique de la mauvaise foi chez Jean-Paul Sartre », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. 4, n° 3, 2008, p. 189-201.

Sylvie Chaperon. « La deuxième Simone de Beauvoir », *Les Temps Modernes*, n° 593, 1997, p. 112-143.

Grégory Cormann, « La fin du bal », *Eigensinn*, n° 1, 2022, p. 181-201.

Jacqueline Feldman, « De FMA au MLF », *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, n° 29, 2009, p. 193-203.

Nancy Fraser, « Multiculturalisme, anti-essentialisme et démocratie radicale », *Cahiers du genre*, 2005/2, n° 39, p. 27-50.

Diane Lamoureux, « Y a-t-il une troisième vague féministe ? », *Cahiers du genre*, n° 1, 2006/3, p. 57-74.

Marcel Mauss, « Les techniques du corps » [1936], dans *Sociologie et Anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, édition électronique par J.-M. Tremblay, 2002, p. 5-23.

Bibia Pavard, « Faire naître et mourir les vagues. Comment s'écrit l'histoire des féminismes », *Itinéraires*, 2017-2, p. 1-17 (dans la version électronique disponible sur OpenEdition Journals).

Michelle Perrot, « Simone de Beauvoir et l'histoire des femmes », *Les Temps Modernes*, n° 647-648, 2008/1, p. 162-168.

Alexis Philonenko, « Liberté et mauvaise foi chez Sartre », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 86^e année, n° 2, 1981, p. 145-163.

France Renucci, « La construction des Gueules cassées », *Les cahiers de médiologie*, 2003/1, n° 15, p. 103-111.

Joan Rivière, « La féminité en tant que mascarade [1929], trad. Victor Smirnoff, dans Marie-Christine Hamon, *Féminité mascarade : études psychanalytiques réunies par Marie-Christine Hamon*, Paris, Seuil, 1994, p. 197-213.

Jean-Paul Sartre, « Visages » [1939], dans Michel Contat, Michel Rybalka, *Les Écrits de Sartre. Chronologie, bibliographie commentée*, Paris, Gallimard, 1970, p. 560-564.

Juliette Simont, « Le choix originel : destin et liberté », *Les Temps Modernes*, vol. 3-4, n° 674-675, 2013, p. 68-94.

Juliette Simont, « La liberté chez Sartre : ontologie et/ou morale ? », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. 16, n° 2, 2020 (Actes 11), p. 79-91.

Catherine Tourre-Malen, « Les techniques paradoxales ou l'inefficacité technique voulue », *L'Homme* [En ligne], n° 200, 2011, mis en ligne le 9 novembre 2013. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/22906>, p. 1-20.

Catherine Tourre-Malen, « Des chaussures, des talons et des femmes », *Ethnologie française*, 2011/4, vol. 41, n°4, p. 727-739.

Monique Wittig, « On ne nait pas femme », *Questions Féministes*, n° 7, 1980, p. 75-84.

Monique Wittig, « Homo Sum » [1990], trad. Sam Bourcier, dans *La pensée Straight* [2001], Paris, Éditions Amsterdam, 2018, p. 88-100.

Table des matières

Remerciements	4
Introduction.....	5
Première partie : Le traitement de la féminité par le féminisme, l'histoire d'un refus	12
Introduction.....	12
I. Le refus de la féminité par la deuxième vague féministe	14
1. Les débuts du MLF, des revendications communes et des séparations fondamentales	16
1.1. Le féminisme matérialiste : la femme prolétaire et l'homme bourgeois	17
1.2. Le féminisme radical : « On ne naît pas femme », on naît humain	18
1.3. L'universalisme et les difficultés posées par l'indifférence	20
II. L'ambiguë féminité de Simone de Beauvoir.....	23
1. Un constructivisme ambigu.....	24
1.1. Un enchevêtrement entre nature et culture	24
1.2. La femme comme esclave de la maternité.....	27
2. Simone de Beauvoir et le rejet des stéréotypes	30
2.1. S'habiller pour se faire objet : Beauvoir critique de la féminité	31
2.2. S'habiller pour se faire sujet	46
Deuxième partie : Jouer la féminité. Le prisme du masque	59
Introduction.....	59
I. Autour d'une mauvaise foi particulière : la mauvaise foi inversée.....	61
1. Du garçon de café au masque	61
2. La mauvaise foi <i>inversée</i> des féministes de la deuxième vague	63
II. Vers l'authenticité du masque féminin.....	66
1. La mascarade féminine en psychanalyse	66
1.1. Jacques Lacan : être par le masque	67
1.2. Joan Rivière : le vrai masque féminin.....	71
2. Matérialité et immatérialité des masques	73
3. Le carnaval sartrien, tuer le cortège de la mauvaise foi.....	77
3.1. La mauvaise foi, une damnation éternelle ?.....	79
3.2. Une coordination valable, l'étrange devoir de la liberté.....	82
4. Deux conditions pour un masque authentique	86
4.1. La mobilité	86
4.2. La visibilité	89
III. Trouble dans le démasquage.....	90

Troisième partie : La chair universelle et le masque particulier comme pistes de libération féminine	93
Introduction	93
I. Peau de chair	94
1. La chair chez Sartre, l'objet du désir	94
1.1. Une première couche : la chair	94
1.2. Une fine couche : la grâce	96
2. La chair ou la Chair des femmes	98
2.1. La chair des hommes et la Chair des femmes	98
2.2. L'asservissement de la chair des femmes dans la lutte hégélienne : le mythe	99
2.3. Sortir du mythe : l'impossible possession de la chair	102
II. Masque de peau	104
1. Faire peau neuve	105
1.1. La peau dérobée des « gueules cassées »	106
1.2. La peau possédée des femmes	108
2. Se tailler des nouveaux vêtements	110
2.1. La visibilité	111
2.2. La mobilité	113
2.3. Notre perspective de libération : refuser la féminité et garder les féminités	114
Conclusion	116
Bibliographie	120