

Congrès AFSP Paris 2013

ST66 Le partage public-privé : généalogie et recompositions

Camille Froidevaux-Metterie - Université de Reims Champagne-Ardenne
cfroidevaux.metterie@free.fr

La révolution féministe ou la déssexualisation du partage public-privé

Comme l'ont montré les quelques auteurs à s'être penchés sur le sort des femmes dans les grands textes de la pensée politique¹, la définition d'un ordre d'existence «privé» articulé autour de la famille et de l'éducation des enfants, a permis que, siècle après siècle, les femmes demeurent exclues de toute insertion dans les dispositifs théoriques et pratiques ordonnant la vie commune. La dichotomie domestique/politique a formé le socle conceptuel sur lequel s'est fondée cette relégation : à l'implication des hommes dans la direction des affaires publiques correspondait le dévouement des femmes aux nécessités du renouvellement des générations. La distinction entre le domaine de la vie conjugale et familiale et le domaine de la vie civile et politique a ainsi produit une organisation sociale durablement ordonnée selon la division sexuée des ordres de l'existence. Le plus frappant, c'est que ce partage public-privé est demeuré valide au-delà de la révolution moderne qui a vu les sociétés occidentales s'approprier la maîtrise de leur destin collectif. Le processus d'autonomisation par lequel les hommes se sont octroyés le pouvoir de se donner à eux-mêmes leurs propres lois n'a pas atteint la fondation patriarcale de l'ordre social. L'enracinement des droits individuels et des principes démocratiques s'est effectué selon une dynamique inquestionnée d'assimilation de l'universel au masculin : si les femmes sont en théorie des sujets de droit, elles ne se voient pas pour autant reconnaître le statut de citoyen actif et demeurent cantonnées hors de la sphère du vivre-ensemble. Selon une logique aussi implacable qu'elle est proprement aberrante pour des esprits modernes, on dénie aux femmes toute légitimité à participer à la vie de la cité en vertu de leur supposée «nature». L'accès au droit de vote dans la première moitié du XX^{ème} siècle a pu paraître ouvrir la voie d'une appropriation féminine de la chose publique, il n'a en rien entamé la division sexuée du travail social, les femmes demeurant assignées à l'espace du foyer.

Ce n'est ainsi nullement un hasard si c'est à la remise en question de cette partition que le féminisme de la Seconde vague s'est attelé pour porter la double revendication de l'égalité des sexes et de l'émancipation féminine ; il fallait s'attaquer à la racine du mal, soit l'enfermement féminin dans l'ordre domestique. Au-delà de la dynamique irrésistible d'égalisation des conditions féminine et masculine que ce mouvement a enclenché, c'est la structuration même du vivre ensemble qui s'en est trouvée affectée. La ligne de séparation pluriséculaire entre un domaine privé féminin et un domaine public masculin s'est progressivement effacée au point de disparaître dans la période récente. C'est ainsi que, un peu plus de quarante ans après ses premières expressions, on peut dire que le projet de libération des femmes a produit un bouleversement d'ampleur : on ne peut plus aujourd'hui raisonner dans les termes d'un partage des sphères privée et publique parce qu'il n'y

¹ Par ordre chronologique : Lynda Lange, *The Sexism of Social and Political Theory : Women and Reproduction from Plato to Nietzsche*, Toronto, University of Toronto Press, 1979 ; Susan Moller Okin, *Women in Western Political Thought* (1979), Princeton, Princeton University Press, 1992 ; Jean Bethke Elshtain, *Public man, Private Woman. Women in Social and Political Thought* (1981), Princeton, Princeton University Press, 1993 ; Genevieve Lloyd, *The Man of Reason: 'Male' and 'Female' in Western Philosophy*, Londres, Routledge, 1984 ; Carol Pateman, *Le contrat sexuel* (1988), Paris, La Découverte, 2010 ; Diana Coole, *Women in Political Theory. From Ancient Misogyny to Contemporary Feminism*, New York, Harvester Wheatsheaf, 1993 ; Ann Phillips, *Engendering Democracy*, Cambridge, Polity Press, 1991 ; Geneviève Fraisse, *Les deux gouvernements : la famille et la cité*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 2001.

a plus d'assignation sexuée des ordres de l'existence. Il faut pouvoir repérer l'immense nouveauté de ce processus : après des siècles de dichotomie, nous assistons à un mouvement de décloisonnement du partage public-privé qui s'accompagne d'un réordonnement social redéfinissant en profondeur les conditions de la vie commune. La première étape a été celle d'une inversion du primat du public sur le privé : l'Etat a été repensé en tant qu'institution émanant de et se mettant au service de la société civile. Ouverte dans les années 1980, l'étape suivante a été celle d'une extraordinaire valorisation de l'individu et de l'apparition d'un troisième pôle, le pôle de l'intime. Au terme de ce mouvement de redéfinition libérale de l'existence, un monde nouveau se dessine, un monde qui n'oppose plus deux ordres distincts et hiérarchiquement sexués mais qui combine trois ordres non pas séparés mais imbriqués, le public-politique, le privé-social et l'intime, lesquels se trouvent semblablement composés d'hommes et de femmes sur la base d'une appréhension de plus en plus égalitaire de leurs responsabilités. A l'origine de cette recomposition décisive, il faut placer la révolution féministe des années 1970 qui, en érigeant le corps et la sexualité en enjeux politiques, a ébranlé le mur qui séparait les deux domaines privé et public. Si l'on devait condenser d'une formule les conquêtes féministes de la fin du XX^{ème} siècle, on pourrait dire qu'elles ont initié et porté une puissante dynamique de déssexualisation des rôles familiaux et des fonctions sociales. La démultiplication des domaines de légitimité féminine qui en a résulté a produit cet effet décisif pour ce qui concerne la structuration même du vivre-ensemble selon lequel aucun ordre n'apparaît plus réservé à une catégorie sexuée d'individus.

Avant d'envisager les implications de ce remodelage en profondeur de nos sociétés occidentales, il faut faire le détour nécessaire par l'histoire de la bipartition du monde social et exhumer les racines théoriques de l'exclusion des femmes hors du vivre-ensemble. Il faut en premier lieu repérer la rigoureuse coïncidence des modèles traditionnel et moderne en matière de structuration du vivre-ensemble. C'est à partir du même postulat d'une «nature» déterminant les femmes à se consacrer de façon exclusive aux affaires du foyer que les théoriciens du politique ont continué de penser la chose publique au travers du seul prisme masculin, des penseurs grecs aux philosophes du Contrat social et jusqu'aux fondateurs de la démocratie libérale, une même ligne interprétative court à travers l'histoire qui voit le monde partagé entre une sphère privée, féminine et subordonnée, et une sphère publique, masculine et prééminente.

Les fondements traditionnel et moderne de la bipartition sexuée de l'ordre social

Le partage public-privé se trouve solidement campé sur deux pieds que sont les traditions antique et chrétienne d'une part, et la pensée moderne libérale d'autre part. La force d'imprégnation de la bipartition de l'espace commun s'origine dans ce double fondement. Les contours du schéma patriarcal, celui qui pose une hiérarchie de nature entre l'homme et la femme, enfermant cette dernière dans les limites étroites de la sphère domestique, ont d'abord été dessinés dans le style classique des deux antiquités grecque et romaine. Ce schéma a ensuite été mis en couleurs selon une version chrétienne qui l'a en quelque sorte augmenté de l'argument divin et nuancé d'une certaine forme de revalorisation féminine. Il a ensuite été recopié, tel quel, par les théoriciens de la modernité qui se sont contentés d'en reproduire les formes dans un horizon de pensée pourtant radicalement nouveau. Cela dit, en raison même de l'inédit du cadre libéral, le schéma bipartite a été implicitement redéfini par l'adjonction d'un troisième pôle, celui de l'intime, qui constituera le ferment du réordonnement contemporain. Mais, jusqu'à la révolution féministe des années 1970, c'est bien le schéma bipartite juxtaposant un ordre privé féminin et un ordre public masculin qui prévaut, en dépit des avancées conceptuelles et institutionnelles de la modernité. Il convient donc de présenter ensemble les justifications traditionnelle et moderne de la séparation sexuée des ordres de l'existence, de façon à faire ressortir la portée de rupture du moment féministe qui autorise, pour la première fois dans l'histoire occidentale, une pensée réunifiée de l'être-ensemble.

Les origines grecques et chrétiennes de l'assignation domestique des femmes

La distinction des sphères domestique et politique appliquée et théorisée dans la Grèce antique est à l'origine de la relégation séculaire des femmes hors du domaine des affaires publiques. La philosophe américaine Susan Moller Okin l'a montré, dans l'un des rares ouvrages consacrés à la place des femmes dans la pensée politique, l'assignation des femmes au foyer est une constante de la littérature grecque, de la période héroïque à l'âge classique¹. Les déesses elles-mêmes apparaissent requises par des tâches domestiques, faisant la lessive, préparant les repas et tissant la laine ; quant aux simples mortelles, les seules vertus exigées d'elles sont intimement associées aux fonctions qu'elles assument auprès des hommes et de leurs enfants, selon une conception sexuellement différenciée de la vertu. Les qualités que l'on exige des femmes sont d'une autre nature que celles que l'on attend des hommes, elles ont toutes trait à leur assignation domestique, le pire crime qu'une femme puisse commettre, dans les récits homériques, est ainsi l'adultère. Qu'elle soit justifiée mythologiquement ou biologiquement, la séparation des deux ordres recouvre ultimement une définition fonctionnelle de l'infériorité féminine.

Parce qu'elle justifie l'ordre des choses selon un raisonnement qui associe essence et fonction, la philosophie aristotélicienne peut être considérée comme la matrice de la thèse fonctionnaliste de la différence des sexes. Et parce qu'elle s'enracine dans une conception du monde éminemment hiérarchique où chaque chose et chaque être s'ordonnent au regard d'une fin supérieure, elle peut être envisagée comme le socle de la doctrine de la supériorité masculine. C'est la raison pour laquelle je laisserai ici de côté l'appréhension platonicienne de la question, guère différente dans ses conclusions. Aristote développe un argument à la fois erroné et imparable : les femmes sont différentes par nature des hommes en ce qu'elles ne possèdent pas la capacité de réaliser l'humain, n'étant capables que de recevoir en elles l'homoncule déposé par l'homme, sans rien lui apporter d'essentiel. Elles en sont ensuite le réceptacle jusqu'à sa maturité, puis les nourricières jusqu'à ce que l'enfant soit en âge de recevoir un autre type de nourriture véhiculée par le langage. Dans sa version aristotélicienne, l'infériorité féminine est radicale : la femme, comparée à un « mâle infertile », se définit par son inaptitude particulière dans le processus procréatif, quand l'homme apparaît comme le seul véritable acteur et créateur. Les femmes se trouvent de fait cantonnées aux soins nécessaires à la reproduction de la vie, responsables de la bonne santé des enfants et de leurs pères, et devant être pour cela tenues éloignées des occupations de l'esprit qui gaspilleraient inutilement leurs forces. Aristote théorise les implications sociales de cette conception foncièrement inégalitaire : la femme vit dans le royaume de la nécessité, une vie inférieure en son essence, son contenu et son but à la vie politique. Complètement absorbée dans le foyer, elle est par définition un individu non-public qui se voit dénier toute possibilité de participer à la gestion des affaires de la cité.

Ramenée à ses fonctions de gestatrice et de nourricière, la femme se trouve non seulement enfermée dans la sphère domestique mais privée même de toute faculté rationnelle. Dans l'*Ethique à Nicomaque*, Aristote fait de la possession de la raison le propre de l'être humain, ce qui le distingue des autres animaux et le rapproche des dieux. Pour atteindre le bonheur qui réside dans l'activité de la raison, l'homme (*anthropos*) doit être débarrassé du poids des contingences matérielles et disposer des ressources lui permettant de se dédier à la seule contemplation des choses de l'esprit. C'est ainsi que les femmes, tout comme les esclaves, les artisans et les commerçants, apparaissent comme des instruments subsidiaires œuvrant à l'accomplissement du bonheur de quelques-uns, le dévouement des unes et des autres servant la visée supérieure de la réalisation de l'essence de l'être humain. L'argument fonctionnaliste recouvre une dimension normative, le « naturel » s'opposant alors au corrompu et équivalant au bien : à chaque individu correspond un rôle et une position dans la société lesquels désignent à la fois sa nature et sa perfection. L'existence « naturelle » de la famille (incluant la fonction qu'y occupe la femme) doit ainsi être comprise au regard de sa nécessité comme entité assurant la satisfaction des besoins quotidiens. Elle apparaît comme un réquisit fonctionnel à l'existence de la cité qui est la *fin* de

¹ Susan Moller Okin, *Women in Western Political Thought* (1979), Princeton, Princeton University Press, 1992, p. 16.

l'association humaine, c'est-à-dire *ce pour quoi* les hommes se rassemblent : c'est dans la cité, et seulement là, que l'homme peut atteindre l'état d'épanouissement qu'Aristote désigne par l'expression de «bien-vivre». Ce sont donc seulement les citoyens, individus libres de sexe masculin, qui peuvent prétendre au bonheur de la condition rationnelle et aux satisfactions de l'égalité ; les femmes, pouvons-nous remarquer avec Susan Moller Okin, se trouvent «reléguées à une position foncièrement infra-humaine (*subhuman*)»¹. Les voilà rabaisées à une condition de servilité et d'ignorance qui les prive de toutes les capacités et de toutes les possibilités définissant une existence proprement humaine. Si la sagesse et l'intelligence sont des qualités requises pour ceux qui dirigent, on n'attend de ceux qui sont soumis qu'une «opinion droite», c'est-à-dire en accord avec leur fonction «naturelle» dans l'ordre hiérarchisé de la cité.

Le modèle grec circonscrivant deux domaines disjoints et hiérarchisés au sein d'une appréhension englobante du *cosmos* a fondé la tradition multiséculaire de la division sexuelle du travail social : aux acteurs du privé, les femmes, la charge d'assurer la survie de la collectivité par le renouvellement des générations, aux acteurs du public, les hommes-citoyens, la responsabilité supérieure de déterminer les lois régissant la cité. Si le cadre romain diffère de la civilisation grecque par les formes originales qu'y prend l'organisation politique de la cité, il la recoupe parfaitement quant aux principes qui fondent l'ordre domestique. Il en va de même dans les premiers siècles de notre ère, mais selon une reformulation chrétienne qui ébranle la supériorité jusque-là inquestionnée des affaires publiques et de ceux qui les tiennent. Saint Augustin ouvre une perspective décisive du point de vue du partage domestique/politique : Royaume du mal ou, à tout le moins, d'une malheureuse nécessité, la vie mondaine est appréhendée en vis-à-vis de la figure christique et de l'idéal chrétien d'amour. C'est désormais à l'aune de cet impératif moral que l'ordre temporel se trouve évalué, une véritable révolution qui permet de reconsidérer la femme en tant qu'elle est, tout comme l'homme, créature divine. Pour l'évêque d'Hippone, les créatures de Dieu apparaissent égales devant lui, sans aucune distinction ; reprenant les mots de saint Paul : «vous tous qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez été revêtus du Christ. Il n'y a plus ni Juif ni Grec, plus d'esclave ni de libre, plus d'homme ni de femme ; car vous n'êtes tous qu'une seule chose dans le Christ Jésus»². Saint Augustin peut ainsi rompre avec la distinction grecque des sphères privée et publique. Sa définition des «deux cités» ne renvoie à aucune séparation entre le royaume de Dieu et le royaume des hommes, pas plus qu'elle ne recoupe la dualité des pouvoirs temporel et spirituel ; chaque domaine de l'existence apparaît soumis aux deux logiques que sont la logique divine (la vie selon Dieu) et la logique proprement humaine (la vie selon l'homme). De la même façon, il n'existe pas de différence de nature entre le domaine privé de la famille et le domaine public de la vie sociale : dans l'un et l'autre, l'œuvre de Dieu est à l'œuvre, comme celle du diable... Les élus et les damnés coexistent de sorte que les deux cités se trouvent «mêlées et enchevêtrées l'une dans l'autre en ce siècle»³ ; on trouve ainsi des saints et des réprouvés chez les femmes comme chez les hommes. A cette égalité spirituelle correspond une certaine forme d'égalité au sein de la famille : si celle-ci est placée sous l'autorité du père de famille, elle est tout entière soumise à l'impératif d'amour et de compassion, la supériorité du pouvoir paternel n'étant ni absolue ni arbitraire. Tout en justifiant la subordination des femmes par le poids de la tradition et la nécessité de la concorde domestique, saint Augustin les associe au projet d'un ordre de vie chrétien. Il relativise par là-même la misogynie antique et contribue à nuancer la thèse d'une infériorité féminine naturellement fondée. C'est ainsi que le christianisme introduit une première forme de réévaluation de la fonction féminine en valorisant la portée éthique de l'activité maternelle. Dans la *respublica christiana*, les mères incarnent une éthique de la responsabilité envers les plus vulnérables, elle véhiculent les valeurs de compassion et d'attention à autrui caractéristiques de l'amour christique. En un mot, les femmes participent de l'ordre social en en garantissant les fondements éthiques au premier niveau qu'est la famille.

¹ Susan Moller Okin, *op. cit.*, p. 87.

² Saint Augustin, *Epître aux Galates*, III, 26, 28.

³ Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, I, 35.

Sautons quelques siècles, traversons la nuit du Haut Moyen Age et l'âge de la féodalité pour nous arrêter au modèle thomiste qui fixera pour longtemps le cadre du vivre-ensemble occidental. Au XIII^{ème} siècle, l'éthique chrétienne est à l'apogée de son rayonnement, fondant une unité chrétienne de civilisation. Dans ce contexte, saint Thomas définit ce qui demeurera la doctrine sociale du christianisme jusqu'au XX^{ème} siècle. En reconnaissant la valeur propre de la vie intramondaine comme étape préparatoire à la béatitude future, le théologien peut englober tous les aspects de l'existence dans le *Corpus christianum*, pas un domaine n'échappe à sa double condition, spirituelle et mondaine. Le thomisme conçoit la société comme un organisme constitué de groupes variés, la domination de certains d'entre eux sur les autres étant justifiée par la logique patriarcale. Le modèle familial est érigé en archétype de l'organisation sociale : aux vertus paternelles de dévouement, de souci pour les membres du corps et de responsabilité, répondent les vertus féminines et enfantines de l'obéissance, de la révérence et de l'amour dévoué. Ce «patriarcalisme d'amour» sous-tend une définition de la famille comme lieu de réalisation de l'idéal chrétien d'accomplissement de la justice par l'obéissance à la loi morale. Elle est comme un petit royaume chrétien qui, tout en refusant la coercition et la contrainte, doit permettre l'expression des vertus et des valeurs chrétiennes. Ceci étant posé, saint Thomas s'efforce de justifier la condition de sujétion qui est selon lui celle des femmes. S'inspirant très explicitement de la pensée aristotélicienne, il reprend l'argument de la passivité féminine dans le processus de reproduction pour l'associer à la démonstration proprement chrétienne de la nature dérivée de la femme : si celle-ci a été faite à partir de l'homme, c'est d'abord pour assurer à ce dernier une certaine dignité en tant que première image de Dieu, c'est ensuite pour renforcer l'amour de l'homme pour sa conjointe qu'il sait avoir été façonnée à partir de lui, c'est enfin parce que, au-delà de la reproduction, le mâle et la femelle forment une famille et qu'au sein de celle-ci, chacun accomplit son devoir particulier, l'homme étant «la tête de la femme»¹. «On trouve l'image de Dieu en l'homme et pas en la femme : car l'homme est le début et la fin de la femme, comme Dieu est le début et la fin de chaque créature»², et voilà comment l'infériorité de la femme se trouve divinement fondée en même temps que son assignation au domestique chrétiennement justifiée. Remarquons toutefois ce que les réappropriations chrétiennes de la forclusion gréco-romaine des femmes signalent de nouveau, soit l'introduction d'une certaine forme de valorisation de la condition féminine en tant qu'instrument du devoir d'amour chrétien.

La continuité moderne de la hiérarchie sexuée des ordres de l'existence

Quand, à partir du XVI^{ème} siècle, les affaires humaines commencent d'être pensées indépendamment de toute considération morale, le fossé entre les sphères privée et publique se creuse, les femmes se trouvant rejetées au plus loin du vivre-ensemble. Ce n'est sans doute pas un hasard si on doit à Machiavel, dans *Le prince* (1513), d'avoir introduit une stricte distinction entre le domaine privé des sentiments et le domaine public du gouvernement. Ce dernier possède selon le Florentin ses propres fins, soit la conquête du pouvoir et son maintien dans la plus grande prospérité possible. La *virtù* que doit posséder le Prince est virile en son essence : elle se définit comme la capacité d'un souverain à supporter et à s'adapter aux coups de la Fortune, inconstante femelle, en même temps qu'elle renvoie à son aptitude à conquérir l'honneur et la gloire pour lui même, et la sécurité pour son État. Or, dans le monde politique où règne le soupçon et la trahison, la nature du pouvoir étant de susciter conspirations et tentatives d'appropriation, le Prince doit avant tout être guidé par ce que lui dicte la nécessité, il doit par conséquent «savoir entrer dans le mal s'il le faut». La ruse et la force sont les ressources centrales de l'action politique ; plus encore, c'est le libre usage de la violence qui fonde la transcendance de l'autorité du Prince. Une telle réinterprétation de la sphère publique au prisme de la nature humaine creuse l'écart avec la sphère privée : la moralité qui prévaut dans la seconde n'est en rien adéquate aux exigences de la première. C'est ainsi que Machiavel accentue la séparation des deux ordres, en circonscrivant les qualités chrétiennes au

¹ Saint Thomas, *Somme théologique*, I, qu. 92, art. 2.

² *Ibid.*, I, qu. 93, art. 4-1.

cadre étroit de la famille, excluant par là-même la femme de toute participation à la vie publique. Selon la formule de Jean Bethke Elshtain, dans la pensée machiavélienne, «les femmes sont moralement supérieures *parce qu'elles* sont publiquement inférieures»¹. Soumise aux seules lois des sentiments et de la morale, la sphère domestique est non seulement distincte de la sphère publique, elle apparaît aussi comme étant de moindre valeur au regard des principes qui caractérisent l'activité masculine par essence qu'est l'exercice du pouvoir. Par un curieux retournement, la force, la volonté et la liberté qui meuvent l'action du Prince l'emportent d'un point de vue éthique sur la douceur, la piété et la compassion qui caractérisent l'action des femmes dans l'ordre domestique. Inaugurant une tradition pérenne, la pensée machiavélienne n'exclut pas seulement la femme de la vie politique, elle dévalue la sphère privée traditionnellement féminine, comme domaine des moindres vertus. Le Florentin ira jusqu'à accabler les femmes de la responsabilité des guerres désastreuses du passé ; dans un chapitre du *Discours sur la première décade de Tite-Live*, il l'affirme sans détours : «les femmes ont été cause de beaucoup de divisions et de calamités publiques»². La réévaluation chrétienne de la vie des femmes par son association aux desseins supérieurs de la moralité chrétienne se trouve ainsi durablement mise à mal par la minoration des affaires privées et la condamnation des turpitudes féminines.

Surtout, avec Machiavel, un gouffre s'ouvre entre la sphère domestique et la sphère publique, il n'aura de cesse de s'élargir au fur et à mesure que le politique sera défini en termes de souveraineté, d'obéissance et de coercition durant le siècle des guerres de religion. La dichotomie public/privé s'enracine alors dans la conception d'un domaine des affaires temporelles doté d'une dignité et d'une légitimité propres. En vis-à-vis, le domaine des affaires familiales se trouve rabaisé et les femmes perdent le rôle traditionnel d'éducatrices morales qu'elles tiraient de leur capacité maternelle. On doit aux théoriciens de la monarchie absolue d'avoir porté à ses ultimes conséquences le mouvement machiavélien de déliaison du politique et du religieux. Avec Jean Bodin, la doctrine du droit divin des rois change de sens : le souverain est toujours rapporté à Dieu, puisqu'il tire sa légitimité d'une délégation divine, mais il ne participe en rien de l'au-delà, il ne comporte plus rien de surnaturel, en un mot, il n'est plus sacré³. La notion de souveraineté condense ce nouveau statut : puissance absolue, inconditionnée et perpétuelle, elle apparaît comme le moyen d'une indépendance et d'une supériorité du roi par rapport à toute autorité religieuse⁴. La figure monarchique en vient à incarner une suréminence toute terrestre, laquelle confère à la sphère publique une centralité et une dignité inégalées depuis la Grèce antique. La nature de l'autorité exercée par le monarque est décrite par analogie avec celle du père de famille : l'un et l'autre sont en droit d'attendre obéissance et révérence de la part de leurs «sujets». Bodin reconnaît ainsi aux hommes un pouvoir de vie et de mort sur leurs femmes et enfants en vertu d'un «droit naturel à commander» conféré par Dieu⁵. Mais la comparaison s'arrête là, la famille étant présentée dans son essentielle infériorité vis-à-vis de l'ordre étatique, le patriarcalisme du *Pater familias* n'équivaut pas celui du monarque.

Avec la fondation contractualiste du pouvoir disparaît sa justification patriarcaliste, le basculement s'opère de l'obéissance passive au consentement actif sur fond d'une redéfinition individualiste de la relation du souverain à ses sujets. C'est en cherchant à restaurer la légitimité d'un pouvoir monarchique ébranlé par les conflits religieux que Hobbes réalise ce geste décisif qui consiste à faire descendre la source de l'autorité de l'au-delà divin dans l'ici-bas humain (*Léviathan*, 1651). Toute la portée de rupture de son œuvre est d'avoir logé l'origine du gouvernement commun dans un monde formé d'individus que plus rien ne distingue entre eux. Ce n'est pas le lieu d'analyser en détail la nature de ce pacte social, ce qui nous intéresse ici, c'est la

¹ Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman. Women in Social and Political Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1993, p. 94. C'est l'auteur qui souligne.

² Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live* (1531), livre 3, chap. XXVI «Comment les femmes sont la cause de la ruine d'un Etat», Paris, Bibliothèque Berger-Levrault, Stratégies, 1980, p.

³ Nous empruntons cette analyse à Marcel Gauchet, séminaire 2008-2009.

⁴ Jean Bodin, *De la république*, I, chap. 8

⁵ Jean Bethke Elshtain, *op. cit.*, note 1 p. 101.

place que Hobbes réserve à la sphère privée dans cette opération. Dans l'état de nature anté-politique que le philosophe imagine, les hommes vivent comme des sauvages animés par la peur et l'agressivité. Les familles qui s'y forment par naissance des enfants n'échappent pas à ce règne de la violence mais, comme il est difficile à une mère, sans les lois du mariage, de savoir qui est le père de ses enfants, ces derniers se trouvent d'abord soumis au pouvoir de celle qui les protège et qui les nourrit¹. Dans l'état politique, c'est-à-dire au sein de la République qui résulte du pacte par lequel les hommes ont renoncé à leur droit de nature (le droit de tous à tout) au profit d'un souverain qui leur offre en échange la paix et la sécurité, la famille se trouve englobée dans l'orbite de domination absolue du Léviathan. S'il doit y avoir en son sein une force de commandement, celle-ci peut indifféremment émaner du père ou de la mère, nous dit Hobbes, car la force ou la sagesse peuvent être également partagées entre eux. Mais un sujet ne pouvant obéir à deux maîtres, il faut nécessairement en désigner un et un seul ; ce sera le père «parce que la plupart des républiques ont été érigés par les pères et non par les mères de famille»². Singulier retournement de logique qui fait dériver le patriarcalisme de la fondation par les hommes d'un corps social placé sous la domination d'un seul quand Filmer inscrivait le pouvoir monarchique dans la continuité et l'imitation de l'autorité paternelle. Le modèle ici, c'est le monarque régnant de façon absolue sur ses sujets, le père ne faisant que reproduire à l'échelle de la famille la logique d'une autorité sans partage ni contestation. De la même façon que les sujets consentent à la soumission, les membres de la famille acceptent la règle patriarcale, l'obéissance ne provenant «pas tant de la génération, comme si donc le parent avait domination sur son enfant parce qu'il l'avait engendré, que du consentement»³. L'homologie est parfaite, la mère et l'enfant se soumettent au père par acceptation tacite, obtenant de lui la sécurité et la protection indispensables à leur survie. Quoique nuancé par cette idée nouvelle du consentement, le patriarcalisme hobbesien ne diffère finalement que très peu dans ses conséquences des versions antérieures qui reposaient sur la justification divine de la nécessaire soumission au pouvoir paternel et monarchique. Quant à une éventuelle valorisation de la femme comme éducatrice morale, il ne faut pas y compter tant le tableau hobbesien des attributs féminins la contredit : sujette à l'abattement et aux pleurs qui l'accompagnent, peureuse et réticente aux «actions pénibles», elle n'est bonne qu'à nourrir sa famille dans le silence qu'impose sa condition subordonnée. Le langage éthique hobbesien n'est que public (devoir, justice, égalité, légitimité), jamais privé (responsabilité, amour, compassion, affection).

Avec John Locke, le mouvement par lequel le contractualisme isole une sphère privée de plus en plus indigne face à la glorieuse sphère publique franchit encore une étape. La démonstration lockéenne repose, dans le premier de ses deux *Traité sur le gouvernement civil* (1690), sur une réfutation des thèses patriarcalistes. Contre Robert Filmer qui pose que l'homme n'est pas libre et que seul les descendants adamiques ont droit au *Dominion*, Locke élève l'individu, en tant qu'être rationnel capable de discriminer le juste de l'injuste, au statut quasi divin de créateur de normes. Parce que tous les hommes ont été également créés à l'image de Dieu, ils jouissent tous de la liberté et de l'égalité. Où l'on remarque que la première formulation des droits subjectifs la fait dépendre de la Loi naturelle émanée de Dieu. Dans le second traité, Locke peut ainsi fonder le pouvoir sur le principe de la liberté et du consentement humains. En bon contractualiste, le philosophe part du postulat d'un état de nature originel; dans celui-ci, à rebours de la conception pessimiste de Hobbes, les hommes vivent libres et heureux, en dehors de toute conflictualité, convaincus qu'ils sont que l'atteinte à la vie ou aux biens d'autrui contredit le droit de nature qui est un droit de tous à la liberté et à la sécurité. Pourquoi alors sortir de cet état bienheureux ? Parce que la nécessité de trancher les différends et de punir les criminels ne peut se faire en l'absence d'un juge commun, chacun étant toujours juge et partie. Là encore donc, il s'agit de sortir de «l'incessant conflit qui naît de la loi de nature elle-même», c'est-à-dire du droit de chacun à faire ce qui lui semble convenable pour assurer sa conservation : «le gouvernement civil est le remède propre aux inconvénients de l'état de nature,

¹ Hobbes, *Léviathan* (1651), 2ème partie, chap. XX, «Des dominations paternelle et despotique».

² Ibid.

³ Ibid.

qui, sans doute, ne peuvent être que grands partout où les hommes sont juges dans leur propre cause»¹. La grande différence d'avec Hobbes, c'est qu'à l'issue du contrat tous les hommes sans exception perdent leur liberté naturelle et tous sont semblablement soumis aux lois, c'est-à-dire qu'aucun ne se trouve en position de dominer l'ensemble. Le pouvoir s'exerce toujours avec le consentement du peuple et reste encadré par les limites que posent la liberté des individus. S'il devait arriver qu'un prince transgresse les limites de son autorité, le peuple serait donc en droit de lui résister et de refuser sa domination. Doués de raison, les individus sont souverains, leur liberté est un droit opposable à l'interférence d'autrui comme à celle de l'autorité politique. Ce droit de résistance à l'oppression signale qu'aucune relation contractuelle ne lie le peuple et les titulaires des pouvoirs publics, «les gouvernants bénéficient du gouvernement seulement comme membres du corps politique» et ne l'exercent qu'au regard de la fin pour laquelle il leur a été confié, soit assurer la sécurité du peuple, c'est l'idée d'une *trust*, d'une mission de confiance qui oblige à la réalisation de certaines fins. On a là l'une des premières formulations du régime représentatif : le peuple est l'instance suprême qui juge des actions des gouvernants, lesquels disposent du pouvoir législatif par délégation. Locke parvient ainsi à accorder le concept de souveraineté avec la limitation des pouvoirs en faisant dépendre les pouvoirs public de l'accomplissement des fins déterminées par le peuple.

S'il ne dit rien de la participation des femmes à l'acte de consentement par lequel la société politique est créée, il les intègre néanmoins dans son schéma anthropologique qui fait de la liberté le socle de toute existence individuelle. Le mariage doit répondre à cette exigence libérale et se présenter comme un contrat entre deux égaux. Locke y insiste, le pouvoir du mari n'est pas celui d'un monarque absolu et sa femme possède la liberté de se séparer de lui, dans le respect du contrat qui a d'abord uni les mariés. La critique lockéenne du patriarcalisme s'étend ainsi à la sphère privée, la figure du *pater familias* disparaissant au profit d'une conception du pouvoir parental qui met le père et la mère sur un pied d'égalité pour ce qui concerne l'éducation des enfants, soit cette entreprise visant ultimement à former les futurs individus à la liberté. Mais, en raison des différences d'esprit, d'inclination et d'humeur, «parfois si opposées», il s'avère nécessaire nous dit Locke «que le droit de gouverner et de décider soit placé quelque part, ce droit est naturellement le partage du mari, la nature le lui donne comme au plus capable et au plus fort»². C'est donc en se contentant de souligner les supposées moindres qualités de la femme que Locke confère d'une pichenette l'autorité parentale à l'homme seul. Certes, le père n'a pas sur ses enfants l'autorité d'un monarque ; son pouvoir est limité dans le temps, s'arrêtant au moment où l'enfant devient «capable d'entendre et d'observer les lois», il est aussi limité dans son étendue, ne pouvant priver de vie ni assujettir ceux sur lesquels il s'exerce : « Le pouvoir d'un père ne regarde point ce qui appartient en propre à ses enfants, qui ont droit seuls d'en disposer»³. Il n'en reste pas moins que, tant que le père est en vie ou présent, la mère lui est subordonnée. Ce que cela signale, c'est qu'au-delà de la définition abstraite d'un individu de droits, il subsiste chez Locke un substrat inégalitaire enraciné dans la nature : c'est en vertu de sa plus grande force que l'homme ravit à la femme le pouvoir parental dont elle est pourtant titulaire en droit au même titre que lui. Si les bases du patriarcalisme politique ont été sapées par la délégitimation d'un pouvoir venu d'en-haut, sa logique demeure au niveau de la sphère domestique toujours définie selon le principe de hiérarchie et la dialectique de commandement/obéissance qui l'accompagne.

La tradition libérale que Locke inaugure se trouve avec lui dotée de son concept essentiel, la définition d'une humanité abstraite et idéale. L'individu lockéen n'est situé ni dans le temps ni dans l'espace, il n'a pas de corps pas plus qu'il ne vieillit ni ne meurt. Il relève par ailleurs de deux ordres d'existence : la possession de la raison le fait participer de «l'esprit public», sa nature d'être de passion le soumet aux «désirs privés». Il va de soi qu'un lien hiérarchique sépare ces deux ordres, le premier étant supérieur au second en tant qu'il oppose le socle rationnel au flux

¹ Locke, *Traité du gouvernement civil* (1690), II, chap. II, §13.

² Ibid., chap. VII, §82.

³ Ibid., chap. XV, §170.

incontrôlable des pulsions sensuelles et des désirs immotivés. Locke fait de la sphère publique le lieu idéal où vivent des individus formellement libres et égaux, dont les droits sont protégés et dont les intérêts sont servis. Tout repose là sur le partage d'un savoir et d'un langage communs permettant de nouer des contrats et de résoudre des différends. C'est dans ce monde de la citoyenneté et du marché que l'individu advient pleinement en tant que tel, c'est-à-dire comme sujet politique et entrepreneur économique. C'est ainsi que, derrière l'universalité formelle de l'être de raison, se dissimule la délimitation de fait d'un individu que ne peut être que de sexe masculin. En vis-à-vis, cantonnées dans la sphère domestique, les femmes font figure de sous-individus, privées des capacités rationnelles, elles vivent dans un état de quasi nature où dominent les passions et l'arbitraire. Voilà comment le philosophe anglais achève de privatiser la sphère domestique et de circonscrire l'expression féminine au langage des sentiments propre à la vie familiale, accentuant encore la distinction hiérarchisée des deux ordres. Pour Jean Bethke Elshtain, l'opération libérale par laquelle le monde privé est en quelque sorte «réduit au silence» se révèle très dommageable, les femmes perdant le peu de poids que leur avait alloué l'éthique chrétienne du soin et de la responsabilité¹.

Rousseau s'inscrit dans la lignée des penseurs de la naturalité de la condition féminine, grossissant le cortège de ces théoriciens de la modernité politique qui n'ont pas su déployer jusqu'à leurs ultimes conséquences les principes fondateurs de l'autonomie. La démonstration rousseauiste est rien que très classique, elle repose sur l'assignation des femmes à leur fonction reproductive, une assignation qui définit leur place dans le monde, dans la sphère circonscrite des affaires du foyer. Les arguments que Rousseau mobilise à l'appui de cette thèse sont de différents ordres ; c'est parfois la nature dans son sens physiologique qui est invoquée, parfois la morale et les préjugés qui l'accompagnent, parfois l'histoire et la pensée politique. Dans tous les cas cependant, il s'agit toujours de présenter l'enfermement domestique des femmes comme une *nécessité*.

Pourtant, dans la fiction de l'état de nature que Rousseau élabore pour mettre au jour les étapes du passage à l'état social, nulle trace d'une quelconque infériorité féminine. Au commencement des âges, relate-t-il dans son *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* (1754), hommes et femmes vivent séparés et solitaires, sans autre souci que la conservation de leur existence. Les enfants naissent de rencontres hasardeuses et ponctuelles, sans que rien comme une famille ne se constitue, les mères pourvenant seules aux besoins de leurs rejetons jusqu'à ce qu'ils soient capables de le faire par eux-mêmes. A Locke qui affirme que l'homme de l'état de nature était tenu de demeurer auprès de la femme à laquelle il avait fait un enfant, Rousseau objecte qu'il ne s'agit là que de la justification morale d'une union qui n'a rien de naturel : «pourquoi lui aiderait-il à élever un enfant qu'il ne sait pas seulement lui appartenir, et dont il n'a résolu ni prévu la naissance ?»². Aucun signe de dépendance d'un sexe à l'égard de l'autre dans l'état de nature originel, pas d'inégalité non plus tant il est vrai que chacun se trouve dans la situation rigoureusement identique de devoir survivre par ses propres moyens. Et puis, parce que la perfectibilité est le propre de l'homme, les choses changent peu à peu. Dans un premier moment de développement, les progrès de l'esprit et de l'industrie (fabrication d'outils, construction de huttes...) conduisent les individus à se regrouper, des liens stables entre les êtres se mettent en place qui débouchent sur la *révolution* familiale et inaugurent le partage sexué des ordres de l'existence : «chaque famille devint une petite société d'autant mieux unie que l'attachement réciproque et la liberté en étaient les seuls liens ; et ce fut alors que s'établit la première différence dans la manière de vivre des deux sexes, qui jusqu'ici n'en avaient eu qu'une. Les femmes devinrent plus sédentaires et s'accoutumèrent à garder la cabane et les enfants, tandis que l'homme allait chercher la subsistance commune»³. Voilà comment, sur la base d'une conception arbitrairement

¹ J. B. Elshtain, *op. cit.*, p. 127.

² Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* (1754), Paris, Garnier Flammarion, 1971, note 1-d, p.188.

³ *Ibid.*, Seconde partie, p. 208.

fonctionnaliste, Rousseau prive la femme de son autonomie originelle pour la rendre définitivement dépendante de l'homme : attendant de lui sa nourriture, elle n'est plus auto-suffisante, elle n'est donc plus ni libre ni égale. Pour ce qui concerne la suite de l'histoire, elle est bien connue : les hommes étant passés de la cueillette et de la chasse à la culture des sols, c'est le développement de l'agriculture et, avec elle, de cette institution hautement sociale qu'est la propriété : «Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire : *Ceci est à moi*, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile»¹. La propriété engendre une généralisation du conflit des uns contre les autres, chaque homme ne regardant que son propre intérêt et vivant dans la crainte de l'autre. La loi du plus fort s'impose et l'esclavage se répand. De ce règne de la peur et de la domination arbitraire naît le besoin d'une *convention* assurant à tous la paix et la préservation des biens. Celle-ci est réalisée à l'instigation de ceux qui ont le plus à perdre, les riches ; c'est un pacte de soumission formé du concours de toutes les volontés pour instituer une magistrature qui reçoit «le dangereux dépôt de l'autorité publique». Malheureusement, précise Rousseau, les hommes restant dominés par leur ambition et leur amour-propre, le magistrat glisse sur la pente de la tyrannie et institue un ordre de maîtres et d'esclaves. On retrouve ainsi un état caractérisé par l'absence de lois communes et par la corruption. Pour restaurer la liberté, il faudra donc un second contrat, celui que Rousseau théorise dans *Du Contrat social* (1762). Afin de préserver leur intégrité physique et de conserver leurs possessions, les hommes mettent en commun leurs volontés individuelles pour former une *volonté générale* incarnée dans un pouvoir souverain auquel tous acceptent de se soumettre. Ce contrat est en même temps l'acte fondateur de l'autonomie du corps politique, les hommes se voyant remettre par Rousseau la souveraineté que Hobbes ne réservait qu'à la personne royale. Avec cette première théorisation de l'autonomie du monde humain, on assiste au surgissement de la figure *démocratique* du politique. En laissant de côté la portée de rupture d'une pensée qui rapatrie sur terre l'origine du pouvoir et qui confère au peuple en corps ce pouvoir quasi divin de se donner à lui-même ses propres lois, demandons-nous ce que deviennent les femmes dans cette histoire... C'est simple, elles n'ont pas bougé, elles sont restées là où le philosophe les avait laissées à la fin de son *Discours sur les origines de l'inégalité*, au sein de la famille, à s'occuper des enfants et de leur ménage. Le Contrat social est donc un contrat exclusivement masculin, les femmes ne sont pas des fractions de la volonté générale, elles n'y concourent pas et sont par là-même écartées de toute participation aux affaires publiques. Elles demeurent — c'est le cas de le dire — des individus exclusivement privés, c'est-à-dire aussi subordonnés et soumis. Ce paradoxe qui fait exclure la femme de l'horizon égalitaire dont Rousseau est le théoricien doit être compris au regard de l'ascendant qu'elle conserve selon lui en tant qu'être de désir. C'est ce véritable *pouvoir* sexuel qui justifie selon Rousseau que l'on écarte la femme de l'égalité reconnue à l'homme, «car la laisser au-dessus de nous dans les qualités propres à son sexe, et la rendre notre égale dans tout le reste, qu'est-ce autre chose que transporter à la femme la primauté que la nature donne au mari ?»².

C'est dans l'*Émile* (1762) que Rousseau définit les contours et les ressorts de cette condition inférieure. Dans le livre V de l'ouvrage, il introduit Sophie, la compagne qu'il destine à Émile, celle qui figurera la Femme comme il figure l'Homme. Condensant tous les attributs et toutes les qualités jugés indispensables au bon fonctionnement de la cellule familiale, Sophie révèle l'immensité de la différence hiérarchisée que Rousseau établit entre les sexes. Tout commence dès l'enfance : «Voyez une petite fille passer la journée autour de sa poupée, lui changer sans cesse d'ajustement, l'habiller, la déshabiller cent et cent fois (...). Elle est toute dans sa poupée, elle y met toute sa coquetterie. Elle ne l'y laissera pas toujours, elle attend le moment d'être sa poupée elle-même. (...) Cette première route ouverte est facile à suivre : la couture, la broderie, la dentelle viennent d'elles-mêmes»³. Et voilà son destin scellé, l'éducation de la fille visera à lui inculquer les savoirs techniques nécessaires à l'entretien de son intérieur ainsi que ceux visant aux «bonheur des

¹ *Ibid.*, Seconde partie, p. 205.

² Rousseau, *Émile*, *op. cit.*

³ Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation* (1762), livre V.

hommes». Par ailleurs, si les filles développent leurs aptitudes intellectuelles plus précocément que les garçons, leur raison est d'abord *pratique*, c'est-à-dire inapte à la conceptualisation. Elles sont bel et bien dépourvues des capacités rationnelles qui confèrent aux hommes leur puissance créatrice et intellectuelle. Raison de plus pour les soumettre à l'impératif fonctionnaliste de leur future assignation domestique. Il convient donc que les filles développent leurs «agrément», pour ce qui concerne la «culture du corps», et que, dans le registre de la «culture du discours», elles s'attachent à dire «ce qui plaît» tant il est vrai qu'elles dépendront toujours du jugement des hommes. Condamnées à la représentation perpétuelle, elles doivent veiller à produire un effet et se cantonner au répertoire des «choses agréables» en faisant preuve de «goût». La femme se trouve ainsi réduite à sa corporéité, tout dans son être vise à produire une *impression*, aussi charmante que possible, nécessairement fugace. Il y va là pour Rousseau du bonheur conjugal comme du bon fonctionnement social, car si l'épouse sait cultiver en elle les attraits qui lui valent l'attachement de son mari, elle l'empêchera d'aller chercher ailleurs ce qu'il ne trouvera plus chez lui. Susan Moller Okin relève ce paradoxe qui fait de Sophie à la fois une concubine et une nonne : encouragée à pratiquer l'art de la séduction et à maintenir l'intérêt sexuel de son époux, elle est simultanément enjointe à un comportement exemplaire¹.

Oubliant qu'il les avaient décrites libres et autonomes dans l'état de nature originel, Rousseau affirme dans l'*Émile* que la dépendance et l'obéissance forment la condition *naturelle* des femmes. D'abord parce qu'elles inclinent de façon «innée» à tolérer l'injustice, ensuite parce qu'elles sont instruites en ce sens ; nature et culture se conjuguent pour en faire des êtres de soumission. Leur éducation doit ainsi faire d'elles des épouses chastes, dociles et dévouées à leurs enfants. Si Émile possède la confiance que donne l'indépendance vis-à-vis de l'autorité et des opinions d'autrui, Sophie se définit comme un être de dépendance, aux trois niveaux matériel, intellectuel et moral. Alors même que toute son œuvre vise à définir les conditions de possibilité d'une existence libre, Rousseau dénie à la femme la condition suprême de liberté. Plus encore, il lui intime de s'accoutumer du joug de la domination masculine, quels que soient les défauts et les vices de celui qui l'exerce. L'institution du chef de famille s'impose donc comme une nécessité, et quand bien même celle-ci ne serait pas fondée dans la nature, elle s'enracinerait toujours dans les impératifs de la vie en commun : «Si la timidité, la pudeur et la modestie qui leur sont propres sont des inventions sociales, il importe à la Société que les femmes acquièrent ces qualités (...). Y a-t-il au monde un spectacle aussi touchant, aussi respectable que celui d'une mère de famille entourée de ses enfants, réglant les travaux de ses domestiques, procurant à son mari une vie heureuse, et gouvernant sagement la maison ?»². Si les femmes doivent demeurer vertueuses, c'est qu'il leur revient de transmettre aux enfants ces valeurs qui constituent le socle de la vie publique. Aux Parisiennes dévergondées qu'il rend responsables de la décadence de la société de son temps, le philosophe oppose l'idéal de la mère aimante, chaste et dépourvue d'ego. C'est un point crucial de différence entre l'éducation de Sophie et celle d'Émile que d'ériger la vertu en qualité cardinale : «il ne suffit pas qu'elles soient estimables, il faut qu'elles soient estimées ; il ne leur suffit pas d'être belles, il faut qu'elles plaisent ; il ne leur suffit pas d'être sages, il faut qu'elles soient reconnues pour telles ; leur honneur n'est pas seulement dans leur conduite, mais dans leur réputation»³. Ultimement, l'existence d'une sphère privée vertueuse, c'est-à-dire d'un domaine où les femmes fidèles et tempérantes élèvent les enfants dans le respect des valeurs de la société, constitue une précondition nécessaire à l'existence de l'ordre politique. Pour Rousseau, l'état social *exige* la famille patriarcale. L'argument possède la force de l'incontestable : c'est pour permettre l'existence libre et autonome des hommes que les femmes doivent vivre dans la dépendance et la soumission. La liberté publique des uns se trouve ainsi rendue possible par l'asservissement privé des autres.

¹ Susan Moller Okin, *op. cit.*, chap. 5 «Rousseau and the Modern Patriarchal Tradition», p. 164.

² Rousseau, *Lettre à d'Alembert*.

³ Rousseau, *Émile, op. cit.*

Au-delà de ses implications pour la condition féminine, la théorie rousseauiste sous-tend une conception du vivre-ensemble destinée à perdurer jusqu'à ce que la révolution féministe ne l'ébranle. Avec lui en effet, la famille se trouve définie dans son rôle d'institution sociale, comme le lieu de la socialisation des enfants et du dépassement possible de l'individualisme. A rebours de la thèse utopique selon laquelle les liens personnels et les attachements conjugaux nuisent à la cohésion du groupe, Rousseau fait de la famille la condition de possibilité même de la vie en commun. Si le partage sexué des tâches induit une séparation des ordres de l'existence, hommes et femmes se vouant par nature à des occupations différentes, il y va en réalité d'une conception éminemment unitaire de l'ordre social où la sphère domestique se trouve englobée dans le grand dessein de la vie démocratique, au nom du service qu'elle rend à la sphère publique.

[*le développement qui suit sera complété*] Le XIX^{ème} siècle est placé sous le signe du «culte du domestique» (soutenu religieusement aux États-Unis et politiquement dans la France de la réaction monarchique et impériale) qui fait des femmes des êtres fragiles et sensibles. Chez Bentham (*The Principles of Morals and Legislation*, 1781), les femmes sont soumises à la force de leurs maris ; exclusivement portées à s'intéresser à leur progéniture, elles sont incapables de se soucier de la dimension collective collective de l'existence. Pour J. S. Mill, «la grande occupation de la femme devrait être de rendre la vie belle (*to beautify life*) (...) et de diffuser partout la beauté, l'élégance et la grâce». Au sein de la sphère privée, les femmes jouent ainsi le rôle de pacificatrices et de civilisatrices (*softeners and civilizers*). Le philosophe s'élève contre la fiction légale de la «couverture» (*coverture*) en vertu de laquelle, en entrant dans le mariage, la femme perdait son statut de personne, les liens affectifs étant supposés si fort entre les époux qu'ils formaient ensemble une seule et même personne légale. Il s'agit de transformer la famille d'«école du despotisme» qu'elle était en une «école des vertus de liberté». Mais il ne s'agit là que d'un horizon, lequel ne deviendra effectif, précise Mill, que lorsque les droits égaux auront été garantis par la puissance publique. Dans l'intervalle, les relations entre les sexes demeurent marquées par le désir des hommes de dominer les femmes, désir que Mill considère comme une «loi de force supérieure». Pour Hegel, les femmes ne sont pas faites pour les activités qui demandent une «faculté universelle», comme les sciences, la philosophie et certaines formes de production artistique. Elles peuvent avoir des idées ou des goûts heureux, mais ne peuvent atteindre l'idéal. En ce sens, on peut les comparer à des plantes quand les hommes seraient des animaux. Les actions des femmes sont particulières, arbitraires et capricieuses, il serait dangereux de leur confier des responsabilités dans la conduite des affaires communes. Les hommes, eux, portent la forme de l'universalité; en tant que citoyens, ils possèdent le pouvoir conscient de lui-même d'appartenir à l'ordre universel et à la sphère sociale comprise comme un tout. Les libéraux ont ainsi porté une conception idéalisée et «sentimentaliste» de la famille permettant de ne pas considérer la femme comme un individu de droit et d'écarter la famille de toute perspective de justice. Difficile de ne pas voir là ce qu'il faut bien appeler une transformation du patriarcat privé en patriarcat public.

Si les théories politiques modernes inaugurent l'ère de l'émancipation féminine, c'est en quelque sorte malgré elles, par la redéfinition du partage public-privé qu'elles impliquent. La tripartition famille-société civile-Etat bouleverse la dualité séculaire des ordres pour former un nouveau schéma. La catégorisation libérale de la société civile comme le domaine des engagements contractuels et des rapports marchands isole en vis-à-vis un domaine de l'intimité recouvrant les relations affectives et familiales. La sphère privée se dédouble en un domaine de l'intime et un domaine du privé-social. Il en va de même du statut des femmes qui, si elles continuent d'être assignées au domestique, voient aussi s'ouvrir devant elles la possibilité d'investir le monde du travail en tant que personnes privées. C'est la première émancipation, celle qui fait des femmes des individus de droits légitimés à s'investir dans une activité rémunératrice. L'avancée est capitale, car ce n'est qu'à partir du moment où elles sortent de la sphère intime pour s'impliquer dans la sphère privée-sociale que les femmes peuvent prétendre participer *légitimement* à la définition des règles communes.

Depuis la fin du XVIII^{ème} siècle en effet, les revendications féministes s'enracinaient dans la valorisation de la contribution «maternelle» des femmes à la vie de la société, sans obtenir guère plus que la reconnaissance par les hommes de la nécessité d'éduquer les femmes de façon à en faire de meilleures épouses et mères. Avec leur accès à la citoyenneté dans la première moitié du XX^{ème} siècle, le cap de l'égalité civile et politique est enfin franchi. Mais il révèle aussi le caractère intenable des inégalités constitutives des relations entre les hommes et les femmes dans la sphère privée-sociale. A partir des années 1970, dans le contexte d'une réactivation de la logique des droits et des libertés individuels, une nouvelle impulsion au féminisme est donnée qui va déboucher sur l'effondrement du mur érigé entre les sphères publique et privée.

La révolution féministe ou la publicisation du privé et la féminisation du public

Il faut observer comment le féminisme de la seconde vague a contribué, dans sa volonté de politiser le privé, à remettre en question la bipartition et à établir un nouveau schéma à trois pôles. C'est dans le cadre renouvelé de la société civile conçue comme un espace de libertés que l'égalité entre les sexes s'affirme comme une cause valant pour elle-même sur fond d'une revalorisation inédite de l'individu. L'émancipation sociale n'a aucun sens si elle ne s'accompagne pas d'une disparition des inégalités dans la sphère intime. C'est en s'arc-boutant sur la dénonciation de l'enfermement des femmes dans l'ordre domestique que les féministes de la Seconde vague initient le décroisement des domaines de l'existence. Pour elles, le partage public/privé est fondé sur une extrapolation erronée de l'argument concernant la nécessité naturelle de reproduction¹. Il s'agit de montrer que la domination subie par les femmes commence à l'intérieur du foyer pour se déployer ensuite dans le cadre d'une société phallogcentrée. Le fameux slogan «le privé est politique» condense la critique qui fait de la division sexuée du travail la raison majeure des discriminations sociales subies par les femmes. Dans le domaine intime des relations familiales, rien n'a changé, les femmes sont toujours tenues de se dévouer à l'entretien du ménage et à l'éducation des enfants, et ce quelle que soit leur implication socio-professionnelle. De cela, il découle une sous-féminisation des instances dirigeantes de la vie collective, qu'elles soient publiques (parlement, gouvernement) ou privées (conseil d'administration des entreprises). Mais affirmer que le privé est politique, c'est aussi redéfinir le foyer comme un lieu proprement *politique* en tant que lieu de rapports de pouvoir. Qu'elles soient "radicales" ou "libérales", les féministes stigmatisent toutes le destin conjugal comme étant synonyme de vulnérabilité et d'inégalités.

Cette critique est déterminante ; en révélant la dimension politique de la vie personnelle, elle fait tomber la cloison érigée entre la sphère publique et la sphère privée et inaugure un mouvement de publicisation du privé. La sexualité, le soin aux enfants, la vie conjugale, ces thèmes traditionnellement constitutifs de l'existence intime des individus sont investis par la puissance publique. Les frontières entre les ordres se déplacent et c'est la compréhension même de la vie collective qui change. Le phénomène-pivot de cette transformation, c'est l'extraordinaire extension et valorisation de la sphère privée. Ainsi que Marcel Gauchet l'a montré, un nouvel individu s'affirme dans la période néo-libérale ouverte dans les années 1980, un individu dont l'existence se concentre sur les domaines affectifs, familiaux et professionnels. L'avènement de cet individu «déconnecté symboliquement et cognitivement du point de vue du tout»² induit une réorganisation en profondeur de l'ordre social. Car, en prenant de l'ampleur, la sphère de l'intime s'est extirpée de son inclusion dans le privé-social pour constituer un domaine à part. Les «individus purement privés» que décrit Marcel Gauchet sont intégralement dégagés de la contrainte sociale, leurs préoccupations personnelles l'emportent sur tout objectif collectif. L'ancienne hiérarchie s'est inversée : c'est le privé, sous ses deux aspects intime et social, qui prime sur le public et ce sont désormais trois ordres qu'il s'agit de considérer, trois ordres non pas séparés, comme dans l'ancienne bipartition public-privé, mais à la fois distincts et imbriqués : le public-politique, le privé-social et l'intime.

¹ Carol Pateman, *op. cit.*

² Marcel Gauchet, art. cit., p. 177.

[Développement à venir sur les éléments de la théorie féministe qui viennent ébranler la séparation public-privé]

La condition nouvelle qui caractérise la femme *contemporaine* témoigne de façon exemplaire de la nouvelle combinaison tripartite : présente et légitime dans le monde privé-social du travail, elle participe aussi de plein droit aux activités de la sphère publique-politique, tout en continuant d'assumer les charges de la vie domestique dans la sphère intime. Il faut mesurer la portée de cette démultiplication des domaines de légitimité féminine. Après avoir été, pendant des siècles, des êtres exclusivement privés, les femmes occidentales ont, en quelques décennies, investi la vie professionnelle dans tous les domaines et à tous les échelons, en même temps qu'elles revendiquaient de compter dans la vie publique, là aussi à tous les postes et dans toutes les fonctions. Comment ne pas concevoir que ce mouvement n'ait pas eu de répercussions sur le fonctionnement même et les valeurs qui caractérisent chacun des trois ordres d'existence ? Le processus d'autonomisation féminine a indéniablement joué un rôle dans l'affirmation de la primauté du privé sur le public, produisant des effets durables en termes de déssexualisation des rôles et de féminisation du vivre-ensemble.

Vers une déssexualisation des rôles sociaux et familiaux

Marcel Gauchet a souligné la dimension décisive du phénomène de «désinstitutionnalisation de la famille» pour comprendre la nature de l'individualisme contemporain. Tant que la famille demeurait une communauté reconnue dans sa dimension sociale subsistait en effet «un îlot où, en dépit de la logique individualiste, le lien continuait de précéder les éléments liés et les rôles de dominer les personnes»¹. La persistance de cette logique anté-individualiste signalait la prégnance d'une logique anté-égalitaire, soit la perpétuation du partage traditionnel des ordres domestique et politique, doublé de l'enfermement des femmes au foyer. La privatisation de la famille, soit ce mouvement par lequel elle a cessé «de constituer une collectivité significative du point de vue du lien social»², a redéfini les relations familiales comme des relations désormais fondées sur des motifs affectifs et volontaires, des relations privées entre individus libres et égaux. La désinstitutionnalisation de la famille a par ailleurs dégagé ses membres de toute contrainte et de toute solidarité même, l'Etat endossant la responsabilité du lien entre tous. Ce double phénomène a accompagné et porté l'émancipation des femmes qui se sont trouvées de fait doublement affranchies. Vis-à-vis des hommes d'abord, pères et maris, qui ne pouvaient plus prétendre donner seuls un sens à leur existence, vis-à-vis de la société ensuite, puisqu'elles n'étaient plus enjointes à endosser la fonction de socialisation par laquelle les enfants apprenaient avec elles à se considérer comme faisant partie d'une communauté. Le rôle des femmes de ce point de vue était crucial, il consistait à assurer «cet apprentissage de l'anonymat de soi, de l'objectivité et de l'universalité qui permettait de se placer du point de vue du collectif»³. Désinvesties de cette fonction de relais au croisement de la vie domestique et de la vie collective et dotées d'une liberté nouvelle à investir la sphère sociale et politique, les femmes ont été projetées dans le monde selon une dynamique d'autonomisation qui a induit une recomposition des ordres de l'existence en frappant d'obsolescence l'ancien partage public/privé.

A l'exception du métier de sous-marinier et du grade de sous-officier dans la gendarmerie, toutes les professions sont désormais ouvertes aux femmes. Dans le monde politique, l'un des enclos les moins féminisés de l'espace social, il est devenu récemment concevable d'imaginer l'élection d'une femme à la présidence de la République. Dans le monde universitaire, le stade au-delà duquel les garçons l'emportent sur les filles ne cessent de reculer, pour atteindre aujourd'hui le niveau du doctorat, et les disciplines réputées des bastions masculins se féminisent. En un mot, plus aucun obstacle juridique ni symbolique ne se dresse plus devant celles qui souhaitent venir

¹ Marcel Gauchet, "Un nouvel âge de la personnalité", art. cit., p. 170.

² Ibid., p. 169.

³ Ibid., p. 172.

concurrer les hommes sur leurs terrains de prédilection. Que cette liberté ne soit pas toujours vérifiée empiriquement et qu'il demeure toujours très difficile pour les femmes d'accéder aux plus hauts postes et grades doit être déploré, mais que cela ne nous empêche pas de repérer l'immense ouverture des possibles féminins qui caractérise la période contemporaine ; elle indique qu'une mutation est à l'œuvre qui voit les rôles familiaux et les statuts sociaux se *déssexualiser*.

Dans le cadre contemporain de l'égalité des sexes et de l'individualisme en majesté, la famille n'est plus réduite au domestique mais investit l'espace plus étendu de l'intime qui renvoie aux relations affectives entre les êtres, des relations libres et égalitaires articulées le plus souvent autour du projet d'enfant. Or, la particularité de ce nouvel horizon familial, c'est qu'il ne renvoie plus à aucun modèle organisationnel ni à aucune distinction de sexe. La multiplication des modes de conjugalité témoigne de ce que, désormais, le projet d'enfant n'est pas réservé aux couples d'hétérosexuels mariés, mais qu'il peut être porté par une ou deux, voire trois ou quatre personnes dans le cas des décisions d'enfantement prises par des couples homosexuels. Par ailleurs, la diversification des procédés d'aide médicalisée à la procréation renforce cette évolution sociologique et juridique en rendant scientifiquement concevable l'accès à la parentalité de personnes non nécessairement génitrices ou non nécessairement de sexe féminin. La notion de *parentalité* dit bien cette dissociation entre la procréation et le corps des femmes qui caractérise le moment présent et qui constitue la dernière étape du processus d'émancipation, celle qui permet l'affranchissement vis-à-vis des contraintes biologiques. Parce qu'elle n'assume plus seule la responsabilité du renouvellement des générations, la femme se trouve allégée du poids de cette ultime spécificité que représentait sa capacité procréatrice¹. On peut dire qu'elle a définitivement été libérée de sa *nature* maternelle et de son assignation domestique, parce qu'elle est devenue un homme comme les autres dans le domaine social et politique, mais aussi parce que, dans une certaine mesure, les hommes sont devenus des femmes comme les autres dans le domaine intime de la vie familiale.

Ce ne sont pas seulement les homosexuels qui peuvent désormais revendiquer un «droit à l'enfant»², ce sont aussi les pères qui réclament que soit reconnu leur rôle paternel en exigeant de leurs employeurs des aménagements adéquats. Si, d'un point de vue quantitatif, les femmes continuent d'assumer l'essentiel des tâches domestiques, ce qu'il faut remarquer, c'est qu'elles peuvent désormais compter sur les hommes, du moins sur le plan des principes. Une fois encore, au-delà de l'évidence des inégalités entre temps familiaux féminin et masculin, ce qu'il importe de souligner, c'est la force du mouvement par lequel la revendication d'un partage égal des charges est devenue légitime, jusqu'à faire l'objet - dans certains pays - de décisions politiques contraignantes. Ce ne sont donc pas seulement les fonctions sociales qui se déssexualisent, mais les rôles privés qui se désécialisent. De cela, nous avons quelques indices qui, s'ils demeurent symboliques, n'en indiquent pas moins qu'une tendance s'affirme. La chose est désormais banale, on peut être femme politique et mère dans le même temps. Moins commun, et plus significatif encore, on peut être un homme politique et... un père au foyer, comme l'ont montré deux leaders néerlandais en annonçant en 2011 qu'ils se retiraient de la vie politique, le premier pour voir grandir ses trois enfants, le second pour fonder une famille³. Au-delà du phénomène encore timide du retour des hommes à la maison, le fait que 50 % des cadres français de 30-40 ans se prononcent pour une «désécialisation des rôles» et une meilleure prise en considération de l'équilibre entre impératifs professionnels et exigences familiales signale qu'une transformation de fond est en marche qui fait de la répartition égalitaire des tâches domestiques un horizon concevable et un nouvel objet de politiques publiques⁴.

¹ Je me permets de renvoyer sur ce point à : Camille Froidevaux-Metterie, "Naissance de la femme contemporaine", *Le Débat*, n° 157, nov.-déc. 2009.

² Daniel Dagenais, "Famille et société : l'impensé moderne", *Le Débat*, numéro spécial *L'enfant-problème*, n° 132, nov.-déc. 2004.

³ Il s'agit du travailliste Wouter Bos et du chrétien-démocrate Camille Eurlings.

⁴ Arnaud Reignier-Loilier, «L'arrivée d'un enfant modifie-t-elle la répartition des tâches domestiques au sein du couple ?», *Population et sociétés*, n° 461, novembre 2009.

Grâce aux avancées du droit et de la science qui encouragent un processus de déssexualisation de la procréation, et parce que le désir d'enfant est aujourd'hui symboliquement délié de la phase proprement féminine de la gestation, la maternité n'est plus une malédiction, plus une obligation donc, et chacune peut se sentir libre de *vouloir* ou pas un enfant. Mais, de ce fait même, la perspective maternelle se présente avec emphase, comme un projet personnel que rien ne doit empêcher. Peu importe qu'une femme soit en mesure de mener une grossesse à son terme, ce qui compte, c'est qu'elle se voit donner les moyens d'avoir un enfant, tous les moyens. Il faut pouvoir repérer les implications d'une telle évolution : le biologique cède le pas au symbolique dans ce mouvement qui déconnecte la génération de ses conditions physiques de possibilité pour l'ériger en quasi droit. C'est ainsi que, désormais, la procréation mobilise les compétences de la médecine, mais aussi les promesses de la science, les armes de la jurisprudence et les renforts des médias qui font en l'espèce un vrai travail de propagande (qu'elles paraissent épanouies ces parturientes quadragénaires de renom !) ; tous contribuent ensemble à faire de la maternité un sublime idéal social dont le rayonnement n'est pas loin d'annoncer l'avènement d'un véritable "matriarcat culturel"⁵. Ce phénomène va de pair avec la reconsidération des valeurs dites maternelles ; après des décennies d'exaltation du modèle masculin de conquête et de puissance, c'est aujourd'hui le modèle féminin d'empathie et de conciliation qui s'impose comme une ressource, que ce soit dans le monde de l'entreprise ou dans la sphère publique. Ainsi, tout en refusant de souscrire à la thèse d'un éthos féminin, les femmes politiques reconnaissent volontiers être porteuses de valeurs et de préoccupations spécifiques : attention à autrui et proximité, sens de la réalité et pragmatisme, écoute et goût du dialogue, souci de l'efficacité et de la bonne gestion du temps, autant de vertus que les hommes politiques pratiquent peu, à les en croire, et dont la consonance avec les réquisits de la vie familiale ne fait pas beaucoup de doute⁶. En investissant la sphère publique, les femmes auraient ainsi emporté avec elles cette disposition privée faite de souci pour le bien-être d'autrui, de valorisation de la parole affective et de sens de l'organisation.

La déssexualisation des rôles familiaux et la féminisation des statuts sociaux nous paraissent être le pendant à l'échelle de la société du profond changement de la condition féminine qui a résulté du processus d'émancipation ouvert dans les années 1970. Les anciennes lignes de partage ont disparu, les ordres de l'existence se sont recomposés, les femmes se définissent désormais comme des individus indissolublement publics et privés. Car leur implication dans le monde ne s'est pas faite au prix d'un renoncement aux gratifications de la sphère familiale, et c'est bien en assumant de front les exigences intimes de leur vie affective et les contraintes sociales de leur vie professionnelle que les femmes vivent désormais. Elles ont ainsi conservé de leur ancienne centralité domestique un souci pour le bien-être des membres de leur famille tout en endossant de nouvelles préoccupations en termes d'accomplissement professionnel et d'engagement public. L'image de la «double journée» censée illustrer la difficulté que les femmes rencontrent à concilier les deux versants de leur existence signale bien plus que des problèmes d'emploi du temps, elle fait signe vers une dualité plus profonde, celle qui caractérise la femme contemporaine.

¹ La formule est de Marcel Gauchet.

² C'est ce qui ressort d'une enquête de terrain que nous avons menée en 2011 et 2012. Elle nous a permis de rencontrer une soixantaine d'élues, aux échelons locaux et nationaux, que nous avons notamment interrogées sur la question de l'articulation vies privée / vie publique et sur les particularités du travail politique au féminin.