

I. MASCULIN, FÉMININ

La côte d'Adam

Retour sur le paradoxe démocratique

Irène Théry

LES DÉBATS ACTUELS sur le masculin et le féminin, les relations entre les sexes, les statuts et droits respectifs des hommes et des femmes, se nourrissent en permanence de la vision rétrospective du passé. Vu d'ici et maintenant, il n'est pas rare que l'on présente l'histoire démocratique comme le prolongement d'une « domination masculine » millénaire, réactivée par les institutions de la modernité, ancrée dans ses mœurs et poursuivie pendant près de deux siècles jusqu'à la rupture contemporaine.

Pourtant, comme l'écrit Tocqueville :

Des liens invisibles mais presque tout-puissants attachent les idées d'un siècle à celles du siècle qui l'a précédé, les goûts des fils aux penchants des pères. Une génération a beau déclarer la guerre aux générations qui l'ont précédée, il est plus facile de les combattre que de ne leur point ressembler¹.

Si les ruptures les plus radicales ne s'enracinaient pas profondément dans le mouvement de l'histoire, elles ne seraient qu'anecdotiques.

Nous vivons aujourd'hui une révolution majeure : celle de la dimension sexuée de la condition humaine. Pourtant, il n'est pas certain que nous prenions tout à fait la mesure d'une mutation anthropo-

1. A. de Tocqueville, *L'Ancien régime et la Révolution*, Paris, Laffont, coll. « Bouquins », 1986, p. 923

logique qui concerne tout autant les hommes que les femmes, le public que le privé, et met en jeu jusqu'à nos façons d'inscrire dans la temporalité notre condition d'être mortels. Tout se passe comme si la force de l'adhésion au changement empêchait de prendre avec le présent la distance nécessaire pour en percevoir l'ampleur.

Inversant la perspective, on s'efforcera ici de situer le présent dans la longue histoire dont il est issu. Il faut revenir à l'aube de la modernité, et rappeler à quel point la perception du masculin et du féminin a été bouleversée par la dichotomie du sexe biologique et du genre social. Quand la séparation de la nature physique et de l'esprit humain se substitue à la cosmologie de l'univers créé, c'est toute la dynamique de la différenciation sexuée dans la société holiste qui vacille. Pourtant, la hiérarchie dans laquelle s'inscrivait la distinction des sexes, englobant la valeur féminine de la vie dans la valeur masculine du monde ne disparaît pas avec la fin de l'Ancien régime. Prolongée, niée, privatisée, ancrée dans le biologique, la hiérarchie des sexes demeure dans la société démocratique, mais on la nomme désormais « différence des femmes ». Le paradoxe démocratique est tout entier dans ce bouleversement initial. Naturalisant la séparation du privé et du public, du domestique et du politique, il transforme en destin le statut de la nouvelle Ève. Et pourtant, c'est aussi par la séparation de l'esprit et du corps que s'engage au même instant la dynamique de l'égalité des sexes. Par un long cheminement, elle conduit jusqu'à nous.

Sexe et genre : le dualisme des modernes

Toute sa vie, Norbert Elias s'est interrogé sur l'un des mythes les plus ancrés dans l'esprit moderne, la croyance en un individu qui existerait *en soi*, comme un donné en quelque sorte substantiel et naturel, n'éprouvant la société que comme un « environnement » à la fois extérieur, abstrait et artificiel avec lequel il n'aurait tout au plus que des « interactions² ». Cette croyance est d'autant plus étonnante qu'elle suppose d'oublier l'expérience ordinaire de chacun et le mouvement même de la vie. Alors que chacun sait que le nouveau-né ne peut *devenir* un individu humain au sens plein du terme, capable de se penser lui-même et d'agir par lui-même, qu'au terme d'un très long apprentissage, l'intégrant dans le langage et les institutions de la société où il vit, nous nous représentons spontanément le rapport de l'individu à la société exactement à l'inverse de ce qu'il est. Le processus complexe et permanent de *distinction* et d'*individuation* de

2. Norbert Elias, *la Société des individus*, Paris, Fayard-Pocket, coll. « Agora », 1997, n° 163.

chacun au sein de la société commune, nous sommes toujours tentés de le voir comme un jeu de *composition* du social à partir de ces entités préexistantes et closes que seraient les individus.

Retraçant l'histoire longue du « processus de civilisation » occidental, Norbert Elias montre qu'il s'agit là d'une caractéristique fondamentale de la *conscience de soi* moderne, inscrite dans la dynamique globale de l'Occident³. Au cœur de cette conscience, le *dualisme* qui a marqué l'entrée dans la modernité ne cesse de reproduire à la fois « le mythe de l'intériorité » et le déni de la dimension intégralement sociale de l'humain. De ce dualisme, si ancré en nous que nous ne le percevons pas, N. Elias retrace la genèse. Elle est celle même de la raison moderne. Le « désenchantement du monde », qui a placé l'esprit non plus dans le monde mais dans l'homme, et substitué à la croyance en la création divine le règne de la raison humaine est marqué d'abord par la réflexivité. La révolution copernicienne, qui inaugure un point de vue sur le monde à partir du soleil, c'est aussi la distance à soi dont le doute cartésien est l'emblème paradigmatique. L'opération mentale qui distingue le sujet de l'objet, l'observateur de l'observé, est l'une des origines de la pensée dualiste, séparant le soi et le monde, les représentations « intérieures » et les objets « extérieurs ». Substantialisant la dichotomie de l'âme et du corps, puis de l'esprit et du corps, elle donne à celui-ci la fonction inédite de gardien de *l'homo clausus*. L'esprit, qu'on le nomme « entendement », ou « conscience », y loge, dit Elias, « comme à l'intérieur d'une combinaison de plongée⁴ ». Ainsi le corps, parce qu'il est effectivement séparé et unique, devient la preuve tangible du « moi séparé » et de la singularité originelle de l'esprit qui l'habite. Progressivement, le moi et son corps deviennent alors *l'individu*, seule réalité tangible et avérée, cependant que *la société* se fige en une sorte d'abstraction, qui paraît artificielle et conventionnelle, comme si les relations des hommes entre eux étaient moins « réelles » que ces hommes eux-mêmes.

C'est dans ce contexte, où s'enracine la croyance dualiste en une séparation de la nature physique et de l'esprit humain, qu'il faut situer la question du masculin et du féminin. Contrairement à une idée reçue, la raison moderne n'a pas pu repenser le monde sans refonder aussi la distinction des sexes. On ne le voit pas toujours, car l'inégalité des droits des hommes et des femmes alimente l'idée que la démocratie naissante aurait simplement « prolongé » la vision traditionnelle, prémoderne, de l'homme et de la femme. Les travaux des historiens nous montrent qu'il n'en fut rien. Dans ce domaine comme dans les autres, l'affirmation de l'universelle égalité du genre humain met en cause définitivement la hiérarchie cosmologique des êtres. Comme

3. N. Elias, *la Dynamique de l'Occident*, Paris, Fayard-Pocket, coll. « Agora », 1990, n° 80.

4. *Id.*, *la Société des individus*, *op. cit.*, p. 158.

dans les autres, elle s'accompagne de la dualisation de l'esprit et du corps, de la Nature et de la Culture. C'est l'émergence de la dichotomie du sexe et du genre. Pour prendre la mesure de cette recomposition, sur laquelle se nouera le paradoxe démocratique, commençons par son aspect le plus accessible : la révolution des savoirs.

Le livre de Thomas Laqueur, *la Fabrique du sexe*⁵, fut pour beaucoup de ses lectrices et lecteurs, un choc. On y découvrait, au fil d'une enquête érudite, ce qu'avait signifié dans la pensée savante le passage d'une conception métaphysique du corps à une vision naturaliste :

L'ancien modèle, dans lequel les hommes et les femmes étaient rangés suivant leur degré de perfection métaphysique et leur chaleur vitale, le long d'un axe dont le *telos* était mâle, cède la place, à la fin du XVIII^e siècle, à un nouveau modèle de dimorphisme radical, de divergence biologique⁶.

Pour Thomas Laqueur, le signe le plus évident de ce changement de paradigme est le bouleversement de l'anatomie et de la physiologie de l'appareil génital. Jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, demeure l'idée que le sexe de la femme est à comprendre comme le symétrique de celui de l'homme, en moins parfait. Correspondant terme à terme à celui de l'homme, l'appareil génital féminin, maintenu à l'intérieur du ventre par défaut de chaleur vitale, témoigne également par ses humeurs et sa contribution « secondaire » à la génération, de l'infériorité de la femme dans la perfection de l'être. Thomas Laqueur nomme « modèle unisexe » cette perception issue de Galien. Les corps y sont les indices d'un ordre métaphysique « dont il est impossible de s'échapper vers un hypothétique substrat biologique⁷ ». Il lui oppose l'élaboration autour des années mille huit cent d'un « modèle à deux sexes », quand les savants des Lumières élaborent une anatomie et une physiologie de la différence sexuelle dans laquelle les appareils génitaux masculin et féminin apparaissent désormais comme radicalement spécifiques. L'« incommensurable différence » des sexes, inscrite dans la nature physique se substitue à l'échelle téléologique des degrés de la perfection des hommes et des femmes dans la grande chaîne des êtres.

Ce livre permet de prendre la mesure du bouleversement qui inscrivit la différence des sexes dans le « fondement plat, horizontal et immuable du fait physique ». Mais en se focalisant sur l'opposition des deux modèles du « sexe unique » et des « deux sexes », Thomas Laqueur reste comme en retrait de sa principale intuition : dans le

5. Thomas Laqueur, *la Fabrique du sexe*, Paris, Gallimard, coll. « NRF Essais », 1992.

6. *Ibid.*, p. 19.

7. *Ibid.*, p. 21.

monde cosmologique, « ce qui importe est le genre, et non pas le sexe⁸ », qui n'en est qu'un indice.

Sylvie Steinberg a récemment prolongé le travail de Laqueur et reformulé la perspective scientifique en situant l'évolution des savoirs sur les organes sexuels et de la procréation au sein de l'approche beaucoup vaste du corps humain élaborée par les savants de la Renaissance aux Lumières⁹. Elle souligne que dans la pensée pré-moderne, le « genre » humain se décline en « masculin genre » et « féminin genre » au sein d'une cosmologie où la dichotomie moderne du sexe et du genre, fondée sur celle de la Nature et la Culture, n'a encore aucun sens¹⁰. Elle n'apparaîtra qu'à travers les trois grandes ruptures liées qui marquent l'avènement de la pensée naturaliste des sexes. La plus visible est la *sexualisation* : alors que dans la vision traditionnelle des physiognomonistes, le corps signifiait le masculin et le féminin par la totalité de ses composantes, la différence des sexes vient désormais s'ancrer dans un organe, l'appareil génital, et une fonction, la reproduction. Recomposés à partir de ce foyer, les autres traits corporels distinctifs en sont comme irrigués et deviennent des « caractères sexuels secondaires ».

La seconde rupture est la *fixation des différences sexuées*. Alors que dans la théorie des tempéraments, le « continuum du genre » déployait le masculin et le féminin en degrés de part et d'autre de la figure de l'Androgyne, attestant de l'instabilité de la nature cosmologique et de la participation des humains à son mouvement, les savants des Lumières ancrent les corps dans l'immuable nature physique, où se lit la partition sexuée du « donné » biologique. Le sexe relevant désormais de la nature, le genre social s'en distingue et acquiert sa nouvelle définition.

Enfin, l'affirmation de *l'égalité de tous en humanité* forme la toile de fond dans laquelle s'inscrit la nouvelle nature sexuée. Alors que dans le « continuum du genre » les deux pôles de l'excellence masculine et de l'excellence féminine des corps semblaient d'emblée dévolus à ceux que leur naissance situe au sommet de la hiérarchie des conditions, à l'orgueil de l'alliance du « sang bleu » et du tempérament sanguin, se substitue la dénonciation de la dégénérescence nobiliaire issue des mœurs des courtisans.

Ainsi, la raison moderne est loin d'avoir reconduit la vision traditionnelle de l'homme et de la femme. Le bouleversement des représentations indique indirectement à quel point, dans la société traditionnelle, la distinction du masculin et du féminin participait d'un ordre du monde absolument différent de la vision moderne. Comme l'in-

8. T. Laqueur, *la Fabrique du sexe*, op. cit., p. 152.

9. Sylvie Steinberg, *le Travestissement à l'époque moderne (XVI^e-XVII^e siècle)*. *Recherches sur la différence des sexes*, thèse EHESS 1999, ronéo. Voir aussi, ici même, son article, p. 23.

10. *Ibid.*, p. 15.

dique Sylvie Steinberg dans sa passionnante étude du travestissement, il impliquait d'assurer d'autant plus drastiquement, par les mœurs et par les institutions, la différenciation de l'homme et de la femme que celle-ci était une valeur, et non pas un simple « donné » biologique. Pour comprendre en quoi résidait cette valeur, et pourquoi le masculin y était donné comme hiérarchiquement supérieur au féminin, il nous faut revenir encore en arrière, vers les sociétés holistes.

Adam et Ève ou la hiérarchie dans les sociétés holistes

On confond souvent les notions d'inégalité, de pouvoir, de domination et de hiérarchie. Or, comme l'a montré Louis Dumont¹¹, si la référence à l'égalité est consubstantielle à la société démocratique moderne, si elle porte nos valeurs universalistes, on ne peut sans ethnocentrisme l'utiliser pour analyser des civilisations radicalement différentes, où la valeur commune de référence n'est pas l'individu « être moral, indépendant, autonome » mais le « tout » que forme la société. Dans les sociétés de type holiste, la distinction des statuts est organisée selon un principe qui n'est ni d'opposition, ni de complémentarité, mais les combine dans une structure bidimensionnelle : l'opposition hiérarchique.

La hiérarchie n'est pas dans l'essentiel une chaîne de commandements superposés, ou même d'êtres de dignité décroissante, ni un arbre taxonomique, mais une relation qu'on peut appeler succinctement *l'englobement du contraire*¹².

Pour faire comprendre cet « englobement du contraire » à l'aide d'une image, Dumont prend l'exemple de la création d'Adam et Ève au premier livre de la Genèse :

Dieu crée d'abord Adam, soit l'homme indifférencié, prototype de l'espèce humaine. Puis, dans un deuxième temps, il extrait en quelque sorte de ce premier Adam un être différent. Voici face à face Adam et Ève, prototypes des deux sexes. Dans cette curieuse opération, Adam a changé d'identité, puisque d'indifférencié qu'il était il est devenu mâle, d'autre part il est apparu un être qui est à la fois membre de l'espèce humaine et différent du représentant majeur de cette espèce. Tout ensemble, Adam, ou dans notre langue l'homme, est deux choses à la fois : le représentant de l'espèce humaine et le prototype des individus mâles de cette espèce. À un premier niveau hommes et femmes sont identiques, à un second niveau la femme est l'opposé ou le contraire de l'homme. Ces deux relations prises ensemble caractérisent la relation hiérarchique, qui ne peut être mieux symbolisée que par l'englobement de la future Ève dans le corps du premier Adam.

11. Louis Dumont, *Homo hierarchicus*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1979.

12. *Ibid.*, p. 397.

Cette relation hiérarchique est généralement celle entre un tout (ou un ensemble) et un élément de ce tout (ou de cet ensemble) : l'élément fait partie de l'ensemble, lui est en ce sens consubstantiel ou identique, et en même temps s'en distingue ou s'oppose à lui. C'est ce que je désigne par l'expression : « englobement du contraire¹³ ».

Ici, deux précisions sont capitales. Tout d'abord, l'opposition hiérarchique suppose nécessairement *deux valeurs* : la valeur englobée ne s'oppose par différenciation à la valeur englobante que parce qu'elle est elle-même véritablement une valeur. En outre, la hiérarchie, supposant une multiplicité de niveaux en valeur, contient en elle-même la possibilité du retournement :

Le même principe hiérarchique qui asservit en quelque sorte un niveau à l'autre introduit en même temps une multiplicité de niveaux qui permettent à la situation de se retourner : la mère de famille (indienne par exemple) tout infériorisée qu'elle soit par son sexe à certains égards, n'en domine pas moins les relations à l'intérieur de la famille¹⁴.

Cet exemple, si clair, ne doit pas nous induire en erreur. S'il peut être lu comme accordant au masculin une supériorité hiérarchique sur le féminin (comme dans notre langue qui confond, sous le terme unique d'« homme », *homo* et *vir*), il ne dit rien de la façon dont, au sein d'une société donnée, la distinction des sexes se trouve *concrètement* hiérarchisée. Elle ne l'est en effet qu'*indirectement*, dans la mesure où les statuts associés à l'un et l'autre sexe sont eux-mêmes hiérarchisés en valeur.

Si différentes soient-elles dans le temps et l'espace des cultures et des civilisations, toutes les sociétés holistes ont une perception du corps radicalement différente de la nôtre, puisqu'elles ne l'inscrivent pas dans une nature physique séparée. Les corps y sont moins « donnés » que « construits » en référence à l'univers chargé de signification et de sacré dont participent les humains. Les rituels d'initiation étudiés par les anthropologues témoignent de ce travail de la différenciation symbolique des sexes, nécessaire à l'humanisation de chaque nouveau venu au sein du monde cosmologique¹⁵. Distinction éminemment sociale et culturelle, le genre est si fortement construit par les institutions de la vie sociale, si éminemment référé au sacré, qu'il peut même dans certains cas transcender le sexe biologique, comme le souligne Françoise Héritier, citant le cas des Inuits où l'enfant de sexe masculin peut être considéré, nommé et élevé en tant que fille, s'il hérite d'une âme-nom féminine¹⁶, ou encore, celui des

13. L. Dumont, *Homo hierarchicus*, *op. cit.*

14. *Ibid.*, p. 398.

15. Voir par exemple M. Godelier, *la Production des grands hommes*, Paris, Fayard, 1996.

16. Françoise Héritier, *Masculin, féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 1996, p. 202.

Nuer, où le statut masculin conféré aux femmes stériles leur permet de s'assurer une descendance en devenant « père » à travers leur mariage avec une femme dont les enfants seront considérés comme les siens¹⁷.

Tout cela indique que, si les membres des sociétés holistes n'ignorent pas la « différence biologique », celle-ci ne peut jamais fonder directement un statut de femme ou d'homme. Ce n'est que par la médiation des institutions qui distinguent les statuts *en général* au sein de la société que le masculin et le féminin sont eux-mêmes distingués. Parmi elles, le système de parenté témoigne du caractère très particulier de la distinction des sexes. Comme le montre Cécile Barraud¹⁸, alors que la distinction des générations, ou celle de la succession des naissances, imposent ou supposent un ordre préétabli qui fait sens (celui de la succession temporelle), la distinction de sexe est différente de toutes les autres, au sens où elle « n'exprime aucun ordre *a priori* » : « Le seul ordre qui puisse être reconnu dans la distinction de sexe est celui de la distinction elle-même¹⁹. »

On saisit alors un apparent paradoxe : c'est parce qu'elle n'est jamais isolable que la distinction du masculin et du féminin est à ce point omniprésente dans l'univers des sociétés holistes. On serait tenté de dire que ce qu'elle y exprime est la valeur suprême accordée au fait même d'opérer des distinctions, sans lesquelles il n'est pas de lien possible, pas de construction d'une société comme un « tout ». C'est pourquoi la distinction de sexe n'existe pas « en soi », mais comme une dimension consubstantielle à chacun des statuts qui assurent à la société sa cohésion de totalité, en assignant à chacun sa place comme une partie de ce tout.

De là le sentiment, familier à l'ethnologue, qu'il n'existe rien dans la société qui ne soit référé au masculin et au féminin : rituels, statuts, fonctions, tâches, espaces, objets, gestes, vêtements ou parures, chargés de signification, valorisent dans la distinction de sexe la valeur accordée à ce qui lie en distinguant. Séparés mais liés, on comprend que le masculin et le féminin puissent alors aussi s'échanger, comme dans les rituels d'inversion qui subvertissent l'ordre du monde comme pour mieux en affirmer la valeur²⁰.

Découvrir comment chaque société pense le masculin et le féminin, c'est donc d'abord voir comment elle agit, comment elle oriente l'ensemble de son action. Ce que chacun peut ou doit faire, dire ou entreprendre prend sens en référence à la façon dont la hiérarchie

17. F. Héritier, *Masculin, féminin...*, *op. cit.*, p. 268.

18. Cécile Barraud, voir son article ici même, « La distinction de sexe dans les sociétés », p. 105.

19. *Ibid.*

20. Voir en particulier S. Breton, *la Mascarade des sexes*, Paris, Calmann-Lévy, 1989, p. 253 sq.

des statuts s'inscrit dans la spécificité de chacune des cosmologies. C'est pourquoi il faut sans doute renoncer à rechercher un modèle universel de la hiérarchie sexuée, transcendant la diversité des cultures et des civilisations. En revanche, pour ce qui concerne notre propre histoire occidentale, on peut suggérer une hypothèse générale. Ce qui s'exprime à travers la façon dont le masculin y englobe le féminin est l'opposition hiérarchique des deux valeurs fondamentales héritées du monde grec : la valeur du monde et la valeur de la vie.

Valeur du monde et valeur de la vie

Hannah Arendt souligne à quel point la cité grecque est construite sur

la division capitale entre domaine privé et domaine public, entre la sphère de la *polis* et celle du ménage, de la famille, et finalement entre les activités relatives à un monde commun et celles qui concernent l'entretien de la vie²¹.

Alors que dans le domaine privé, les humains vivent ensemble en « obéissant à une force qui est la vie même », la vie politique est celle que l'on conquiert contre le règne de la nécessité :

Qui entrait en politique devait d'abord être prêt à risquer sa vie : un trop grand amour de la vie faisait obstacle à la liberté, c'était un signe de servilité. [...] La vie bonne – celle du citoyen selon Aristote – n'était donc pas seulement meilleure, plus libre, plus noble que la vie ordinaire, elle était d'une qualité absolument différente. Elle était bonne dans la mesure où, maîtrisant les besoins élémentaires, libérée du travail et de l'œuvre, dominant l'instinct de conservation propre à toute créature vivante, elle cessait d'être soumise aux processus biologiques²².

Plus profondément encore, ce qui fait la valeur supérieure de la *vie politique* est son inscription dans une autre temporalité que celle de la vie. À la futilité de ce qui est amené à disparaître, s'oppose la conquête, « par de grandes actions et de belles paroles » de la dimension de l'immortalité. Cette temporalité inscrit la vie politique non plus dans le temps de la vie, mais dans celle du monde commun, celui qui

nous accueille à notre naissance, que nous laissons derrière nous en mourant. Il transcende notre vie aussi bien dans le passé que dans l'avenir ; il était là avant nous, il survivra au bref séjour que nous y faisons. Il est ce que nous avons en commun non seulement avec nos

21. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Presses Pocket, coll. « Agora », 1988, p. 66

22. *Ibid.*, p. 75.

contemporains, mais aussi avec ceux qui sont passés et ceux qui viendront après nous²³.

On comprend alors le sens de la formule de Jean Pierre Vernant, disant que dans la cité grecque : « Le mariage est à la fille ce que la guerre est au garçon²⁴. » La valeur du monde, dans la *polis* grecque, ne se comprendrait pas sans le lien consubstantiel entre la politique et la guerre. La cité est par définition le monde des hommes. Exclusivement masculine, elle n'est pas dissociable de l'accomplissement des plus hautes valeurs qui définissent chez les Grecs l'accomplissement de l'humanité. En regard, la valeur de la vie ne prend tout son sens qu'en référence à la fécondité. La femme mariée n'acquiert le statut d'épouse que lorsqu'elle a enfanté. Si le foyer n'est pas réservé aux femmes, la fécondité qui en est le centre est l'accomplissement suprême de la féminité. Participer de ces valeurs n'est pas donné à tous : c'est le privilège des hommes et des femmes libres. Les esclaves, qui ne sont que des choses, n'ont pas à être institués hommes ou femmes par leur participation au « tout » de la cité.

Les institutions de la cité, la mythologie, tout démontre que la valeur suprême accordée à la vie politique ne signifie pas que la vie (aussi bien le soin de la vie et sa perpétuation, que la beauté de la vie fugitive) ne soit pas aussi *pleinement* une valeur dans le monde grec. *Englobée dans la valeur du monde, celle de la vie en participe, tout en étant son contraire*. Nicole Loraux s'en est avisée, qui souligne que les oppositions binaires ne rendent pas compte de la part, pourtant omniprésente, du « féminin dans l'homme grec ». Ce rapport du masculin au féminin relève, nous dit-elle, « de l'incorporation, de l'englobement, en un mot de la logique de l'inclusion²⁵ ».

Le lien étroit qui unit dans l'imaginaire grec l'accouchement, où toute femme risque sa vie, et le champ de bataille, où tout homme expose la sienne, s'exprime dans les mythes, dans l'épopée. Le guerrier blessé au combat souffre comme une femme qui accouche. Un même mot, *ponos*, désigne la peine de l'accouchement et celle qu'imposent aux hommes les épreuves de la guerre. Ainsi, la virilité et la féminité, pour être constamment opposés, n'en sont pas moins secrètement liées. La part du féminin en l'homme témoigne de la valeur hiérarchiquement supérieure de la vie sur le monde, mais elle révèle aussi que se tisse entre les sexes une intrigue beaucoup plus complexe que ne le laisse entendre le discours politique. Comme on l'a dit plus haut, la hiérarchie n'est pas uniforme : elle est faite d'une multiplicité de niveaux qui autorisent le retournement.

23. H. Arendt, *Condition de l'homme moderne...*, *op. cit.*, p. 95.

24. Cité par Nicole Loraux, *les Expériences de Tiresias, le féminin et l'homme grec*, Paris, Gallimard, coll. « NRF Essais », 1997, p. 32.

25. *Ibid.*, p. 15.

La vie privée, en effet, n'est pas seulement ce contre quoi se construit la vie politique, elle en est la condition : Les « enfants d'Athéna²⁶ » savent qu'il n'est pas de citoyen sans famille, et pas de famille sans l'institution de la parenté. Les cérémonies qui rythment le temps de la cité, les temples qui scandent son espace, témoignent de ce que la division des sexes ne va pas sans leur relation²⁷. Face à la quête de l'immortalité qui symbolise la valeur du monde, le lien de filiation institue l'autre façon de transcender la mort par la succession des générations. Elle n'est pas qu'un moyen de donner des fils à la patrie. À l'idéologie de la « belle mort » civique, la douleur des mères en deuil oppose l'amour maternel, et leurs larmes la perte irréparable de l'enfant que nul ne viendra remplacer²⁸. La force de la féminité, sa grandeur, sa beauté, sa dangerosité aussi est d'incarner un autre ordre de valeurs que celui de l'appartenance civique : celui de la vie humaine, fragile et quotidienne, des plaisirs et des jours, celui de l'instant où se noue le désir du corps une fois entrevu.

Au bout du compte, l'emboîtement hiérarchique n'annule pas la prééminence générale de la valeur du monde sur celle de la vie. Elle n'annule pas la hiérarchie sexuée, parfois implacable, qui en est la conséquence. Mais la part féminine de l'homme grec révèle aussi qu'entre le masculin, et le féminin, il y a autre chose qu'opposition ou altérité : des échanges, une ambivalence, qui témoignent de ce qu'une cité ne se résume jamais à son ordre institué. Quant à la violence, la haine, la misogynie, comment oublier qu'elles trouvent sans cesse à s'alimenter aussi de la supériorité que confère aux hommes leur statut hiérarchique, dans la cité comme dans la famille ? Nicole Loraux a aussi montré la permanence, la virulence parfois, des discours de dépréciation des femmes dans la cité des hommes²⁹. Le tout est de comprendre que la vie grecque, tout en l'autorisant, ne s'y résume pas.

Le paradoxe moderne

L'opposition hiérarchique de la vie et du monde n'a sans doute jamais été exprimée de façon si claire que dans la cité grecque, et il serait absurde de transférer sa conception de la vie politique dans un autre contexte. On peut cependant se demander si, sous d'autres formes (qu'il faudrait qualifier plus précisément), elle ne se poursuit pas aussi longtemps que la distinction des statuts au sein du monde holiste traditionnel lie et distingue les sexes en assignant aux unes la

26. N. Loraux, *les Enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris, Points La Découverte, 1981.

27. *Ibid.*, p. 48.

28. N. Loraux, *les Mères en deuil*, Paris, Le Seuil, coll. « La librairie du XX^e siècle », 1990.

29. Voir en particulier N. Loraux, *les Enfants d'Athéna*, *op. cit.*

tâche de perpétuer la vie, et aux autres celles de transformer le monde, que ce soit par la politique, la guerre, la croisade ou d'autres formes encore de l'action. Une indication précieuse de cette reconduction dans le monde chrétien est le rapport étroit qu'entretiennent les valeurs de féminité et de virilité et la hiérarchie des conditions que confère l'ordre de la naissance dans la société aristocratique. Perfection du genre humain, la noblesse est aussi perfection du masculin et du féminin. La distinction de sexe est dans l'aristocratie si évidemment donnée avec la naissance, qu'elle autorise les grandes dames à endosser si nécessaire l'habit masculin pour guerroyer « comme des hommes », sans mettre en cause leur identité de femmes. Bien au contraire, cette transgression momentanée de leur appartenance au « féminin genre » apparaît comme une forme sublimée de la féminité aristocratique, capable de placer ces Amazones au-dessus des hommes du commun, qui ne mettent pas leur honneur dans le métier des armes³⁰.

On mesure alors le bouleversement introduit par les Lumières, quand la différenciation sexuée cesse de s'inscrire dans l'ordre métaphysique de la création divine, pour s'ancrer dans la nature physique. Quand s'effondre la société holiste, l'englobement hiérarchique de la valeur de la vie par la valeur du monde cesse de se confondre avec l'englobement hiérarchique du féminin par le masculin. Désormais égaux en humanité, l'homme et la femme ne se distinguent plus par l'esprit, qui n'a pas de sexe, mais par le corps, et plus précisément par ce qui dans le corps fonde l'incommensurable différence du mâle et de la femelle humains : la reproduction sexuée.

Sur cette égalité fondamentale, s'érigera pourtant l'inégalité des droits. On ne peut le comprendre simplement comme une ruse de la domination masculine, même si les témoignages abondent dans les discours médicaux ou dans les discours politiques, de la misogynie et du mépris pour la raison des femmes. Le paradoxe démocratique est beaucoup plus profond, parce que l'égalité du genre humain pose en termes radicalement nouveaux la question de ce qui lie les sexes et les générations. La création du mariage civil témoigne de cette mutation. Par le libre choix du conjoint, la femme est affirmée comme un être autonome en raison, égale à l'homme dans sa faculté de disposer de soi. Mais il est inconcevable de ne pas lier d'autant plus fortement ce couple en une entité unique. Or la part des deux sexes dans la perpétuation de la vie n'est pas semblable. C'est la célèbre formule de Rousseau : « L'homme n'est mâle qu'en certains instants, la femme est femelle toute sa vie. »

Ainsi se reformule au sein du couple humain la hiérarchie du masculin et du féminin. À la double nature de l'homme, *homo* et *vir*, s'op-

30. S. Steinberg, *le Travestissement...*, *op. cit.*, p. 289 sq.

pose l'unique nature de la femme, assignée à sa féminité. C'est pourquoi l'homme est « naturellement » désigné pour être à la fois le garant de l'unité du couple, son représentant dans la sphère publique, et le magistrat de la famille dans laquelle il représente la société politique. La hiérarchie de la valeur du monde et de celle de la vie n'a pas tout à fait disparu, mais elle s'est particularisée et négativée. Désormais Adam englobe Ève non plus parce que les valeurs de la virilité lui imposent d'incarner une forme supérieure de la vie humaine en se vouant à la transformation du monde, mais parce qu'il est moins assigné qu'elle à la reproduction biologique. La dimension sexuée de la condition humaine se recompose en « différence des femmes ».

Ici s'ouvre la longue histoire qui mènera jusqu'à nous. La société démocratique naissante a déplacé le centre de gravité de la confrontation des sexes. Même si le monde public est masculin, c'est désormais dans la vie privée, la sexualité et la reproduction, que se joue l'essentiel de la distinction de la virilité et de la féminité. C'est pourquoi l'assignation des femmes à la sphère domestique est si ambiguë. Elle les tiendra longtemps écartées de la sphère publique, longtemps assujetties à l'autorité maritale et paternelle, longtemps privées de droits. Mais le privé n'est pas que le lieu de la relégation. S'il n'était aussi celui d'un vrai pouvoir des femmes, d'une fierté de soi, de la recherche passionnée du bonheur, de la conquête progressive de la dignité de sujet, aucun des multiples chemins qui conduisent jusqu'à nous n'aurait été tracé.

Éliminer ce paradoxe, c'est se priver de comprendre aussi la profondeur du changement actuel. Nous ne cessons de donner raison à Norbert Elias, en imaginant que nous sommes des individus « en soi », des hommes et des femmes « en soi », qui existeraient par eux mêmes, substantiellement en quelque sorte. Plus nos liens d'interdépendance s'étendent, et plus nous ignorons que nous vivons en société. C'est ainsi que l'on présente souvent les mutations actuelles comme une « émancipation de l'individu », comme si un individu moins social pouvait exister. Ou comme une révolution de la « condition des femmes », comme si elle ne bouleversait pas tout autant l'un et l'autre sexe. Il est temps de nous rendre compte que nous sommes entrés depuis déjà trente ans dans un autre monde. Il ouvre, comme une interrogation vertigineuse, la question du sens que nous voulons accorder désormais à notre condition commune d'êtres mortels et sexués.

Irène Théry