



HAL
open science

Du dévouement au désengagement : la subjectivité à l'épreuve du soin dans l'œuvre de Simone de Beauvoir

Héloïse Humbert

► To cite this version:

Héloïse Humbert. Du dévouement au désengagement : la subjectivité à l'épreuve du soin dans l'œuvre de Simone de Beauvoir. Philosophie. Université de Picardie - Jules Verne, 2025. Français. ⟨NNT : ⟩. ⟨tel-05544548⟩

HAL Id: tel-05544548

<https://hal.science/tel-05544548v1>

Submitted on 9 Mar 2026

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0 - Attribution - Non-commercial use - No Derivative Works - International License



Thèse de Doctorat de Philosophie

présentée à l'École Doctorale en Sciences Humaines et Sociales (ED 586)

de l'Université de Picardie Jules Verne

par

Héloïse Humbert

pour obtenir le grade de Docteur de l'Université de Picardie Jules Verne

Du dévouement au désengagement : la subjectivité à l'épreuve du soin dans l'œuvre de Simone de Beauvoir

Thèse préparée sous la direction d'Estelle Ferrarese, soutenue le 26 novembre 2025,
après avis des rapporteur·es, devant le jury d'examen :

M ^{me} Sylvie Chaperon, Professeure, Université Toulouse - Jean Jaurès	Présidente
M ^{me} Penelope Deutscher, Professor, Northwestern University	Rapporteure
M ^{me} Estelle Ferrarese, Professeure, Université de Picardie Jules Verne	Directrice de thèse
M. Matthieu Renault, Professeur, Université Toulouse - Jean Jaurès	Rapporteur



*

Remerciements

J'ai longtemps été intimidée à l'idée d'écrire les pages introductives de la thèse : celles qui sont consacrées aux remerciements. J'écris avec et depuis des corpus féministes qui mettent au centre la dimension collective du travail de recherche, de la pensée en train de se faire, et qui soulignent l'importance des liens que nous tissons dans le cadre de nos vies personnelles. Pourtant, la préparation de cette thèse n'a pas toujours été l'occasion d'un sentiment d'appartenir à des communautés intellectuelles, militantes ou affectives telle que j'avais pu les fantasmer.

Au cours des cinq dernières années, il m'est arrivé de faire l'expérience contraire : celle d'un sentiment d'isolement grandissant, en partie lié à la façon dont j'ai organisé ma vie autour de ce projet de recherche non financé ; à la précarisation des jeunes chercheurs·ses autour de moi ; ainsi qu'à des expériences personnelles ayant eu le mérite de me donner matière à penser l'expérience du désengagement en « situation féminine ». De ce point de vue, la rédaction de ce texte doit beaucoup à mon accès à un soutien psychologique adapté et régulier.

Cela étant dit, je suis aujourd'hui très enthousiaste à l'idée d'aborder cette étape, ayant bien en tête les nombreuses personnes que j'ai à cœur de remercier pour leurs encouragements, leur affection, leur confiance et leur présence (la plupart du temps, simultanément), sans lesquelles j'aurais abandonné ce travail depuis longtemps. Je mesure la chance que j'ai de leur adresser ma reconnaissance, ce que je m'appête à faire avec joie.

Tout d'abord, je souhaite remercier mes parents d'avoir soutenu ma décision de me lancer dans la rédaction de cette thèse. Je les remercie d'avoir progressivement oublié l'idée (délibérément mensongère) selon laquelle ce ne serait l'affaire que de trois ans, ainsi que pour l'expression de leur plaisir à m'entendre pianoter sur le clavier de l'ordinateur en périodes de vacances. Merci aussi à mon frère pour la relation privilégiée que nous partageons depuis qu'il est né, quelques années à ma suite.

Je remercie mes grands-parents, qui m'ont toujours impressionnée par leur capacité à faire lien avec les personnes qu'ils rencontrent. Leur accueil cette dernière année m'a en particulier permis d'entrer dans la phase la plus intense de la

rédaction à grand renfort de balades à vélo, de crêpes au Bord'eau et de très sérieuses parties de Qwirkle. Merci Mamy d'avoir relu certaines parties du texte à venir. Papy, l'écriture inclusive t'est dédiée.

Merci à ma grand-mère, à ma mère et à ma tante d'avoir participé à ma compréhension des relations que l'on tisse depuis la vulnérabilité. Ces dernières années, tristes et drôles, nous ont permis de nous rencontrer autrement : je suis reconnaissante de chaque moment que nous passons ensemble.

Merci à mes ami·es, que j'adore et que j'admire. Je remercie en particulier Elisa d'avoir toujours trouvé que j'étais très intelligente, et de n'avoir jamais manqué de me le rappeler. Merci à celles et ceux que j'ai rencontrés pendant nos années d'études, auprès de qui je me souhaite de continuer à grandir encore longtemps : Agathe, Apolline, Astrid, Célie, Emma, Juliette, Léonie, Louise, Lucie, Maëlle, Ninon, Suzanne, Tymek et Valentine.

Merci à toutes les personnes qui sont entrées dans ma vie en cours d'écriture et qui ont fait de cette dernière année de rédaction une année très heureuse, en dépit d'un contexte social et politique désastreux. Je pense en particulier à Céline, Julie et Julie, Rémi ; ainsi qu'à mes colocataires, Chloé et Zaïre.

Merci à Pablo et à Laure Barillas (qui n'est pas une amie, mais pour qui j'ai beaucoup d'amitié) d'avoir accepté de relire mon projet de thèse, sans les conseils de qui je ne me serais jamais lancée dans cette vaste entreprise. Je remercie également tout particulièrement celles et ceux qui, parmi les personnes citées plus haut, m'ont aidée à chasser les coquilles et à clarifier mon propos (Mamy, Apolline, Emma, Juliette, Léonie, Lucie, Tymek et Rémi). Votre aide et vos encouragements ont fait de la clôture de chacun de ces chapitres un moment très joyeux.

Merci à mes camarades d'EFiGiES que j'ai eu le plaisir de rejoindre pour quatre années de réunions à la frontière entre tâches administratives et soutien moral, ponctuées d'apéros et de manifs : merci en particulier à Lucie, Marie, Marie, Paulina et Tahera.

Merci au collectif de doctorant·es ayant participé au séminaire organisé à l'initiative d'Estelle Ferrarese pour leur présence, leur écoute et leurs retours précieux aux prémices de la thèse : Léa, Salima, Florie, Cassandre, Carole, Gabriel.

Merci à Hélène, Julie, Adèle, Priscillia, Margot, Flora et Roselyne avec qui j'ai partagé ces dernières années les boîtes d'archives de la Maison des femmes de Montreuil pour l'aménagement de notre calendrier collectif et pour leurs encouragements.

Merci également à mes collègues de la MSH Paris Nord, qui ont partagé avec moi quelques années d'assiettes de frites à la cantine ; ainsi qu'à Estelle Ferrarese, Anne Isabelle François, Marc Pichard, Luca Greco et Isabelle Pastor-Sorokine pour les projets menés ensemble à l'Institut du Genre ces quatre dernières années, et leur bienveillance quant à la rédaction de ce travail en parallèle.

Je remercie chaleureusement l'ensemble des membres du jury d'avoir accepté de lire et de discuter avec moi des résultats de ces recherches : Sylvie Chaperon, Penelope Deutscher et Matthieu Renault.

Merci à Sylvie Chaperon et Igor Krtolica pour leur lecture annuelle des pages restituant mes avancées, à l'occasion du « Comité de Suivi de Thèse ». Je vous suis très reconnaissante d'avoir accepté d'en faire un espace d'échange scientifique, en plus du soin accordé aux conditions dans lesquelles ce travail s'est déroulé. Nos échanges ont grandement participé à nourrir ma confiance en mes capacités à mener ce projet à terme, ainsi qu'en la pertinence des idées que je m'apprêtais à développer.

Mes derniers remerciements vont à Estelle Ferrarese, pour avoir accepté d'encadrer ce travail et avoir eu le souci des conditions matérielles de sa réalisation. Merci d'avoir prévu des espaces d'entraide sans lesquels cette entrée en thèse en période de distanciation sociale aurait été autrement plus difficile. Merci enfin pour votre disponibilité, votre confiance, ainsi que pour votre écoute, vos lectures et vos retours.

Sommaire

Remerciements	3
Sommaire	6
Abréviations / Sigles	9
Introduction	11
Comment (et pourquoi) s'intéresser aujourd'hui au « féminin » ?	14
Appréhender les pratiques de soin à l'aune du <i>Deuxième Sexe</i>	22
Beauvoir et le <i>care</i> : un mariage paradoxal	25
Subjectivité, subjectivation et engagement	31
L'adaptation, un vecteur de résignation ?	36
Pratiques de soin, pratiques attentionnelles	38
Penser le soin : prêter attention à la vulnérabilité	42
De l'œuvre beauvoirienne aux pensées contemporaines du soin	47
Du dévouement à l'indifférence : la subjectivité à l'épreuve du soin	51
I - DISTINGUER LE SERVICE DE LA SERVITUDE	55
Chapitre 1. Le dévouement ménager, un projet comme un autre ?	56
<i>A. La critique beauvoirienne du projet ménager</i>	<i>57</i>
Le projet beauvoirien : un exercice de la subjectivité	57
Le travail ménager : une prise concrète sur le monde ?	60
La mystification appliquée à la vie du foyer : un privilège ?	64
Travail reproductif et généralité	66
Le travail ménager, un effort toujours réitéré	69
Le travail ménager : une nécessité, pas un projet ?	72
<i>B. Effets du dévouement des femmes au foyer sur leur relation à soi et aux autres : des pratiques de soin contre-productives</i>	<i>77</i>
Le dévouement, une entreprise de justification ?	77
La justification à l'épreuve des systèmes de valorisation conformistes	82
Le dévouement : une démission au profit du « bien » d'autrui ?	83
Vouloir le bien et le bonheur d'autrui : (à nouveau) le risque du conformisme	86
Le soin : un vecteur d'emprise	90
Dramatiser le dévouement	96
Paule e(s)t l'Amoureuse	98
Chapitre 2. Le service, un accès à la subjectivité ? L'exemple du soin esthétique	105
<i>A. Le narcissisme : un frein à la générosité artistique ?</i>	<i>109</i>
Narcissisme et situations féminines	109
L'œuvre d'art : le moyen d'une représentation de soi ?	116
L'œuvre d'art, le produit de soins artistiques	120
La générosité artistique : une question de moyens ?	124
<i>B. Effets des représentations de soi et du monde sur nos dispositions au soin</i>	<i>129</i>
Le « moi » au prisme de l'art : un objet de construction ?	129
Perspective artistique, appropriation du monde et sentiment de responsabilité	133
L'appartenance et ses limites	140
II - PRATIQUES DE SOIN ET PERSPECTIVES SUBJECTIVES	150

Chapitre 3. L'autodéfense attentionnelle : un renoncement à la subjectivité ?	151
<i>A. L'adoption d'une perspective hostile : une conduite d'autodéfense ?</i>	153
Le souci du corps surexposé aux violences sexistes et sexuelles	153
« Faire attention » : s'approprier des perspectives et responsabilités tierces	155
« Le sale soin qu'on se porte à soi-même »	158
Les pratiques du dirty <i>care</i> dans le cadre de relations amoureuses et familiales	162
<i>B. Effets de l'oppression sur la qualité de l'attention portée à soi et aux autres</i>	167
Travail émotionnel, sensibilité et subjectivité	167
La peur : un vecteur de désengagement ?	171
Réinvestir ces conduites de défense en féministes ?	176
Perspective « propre », perspective « tierce » : qu'en est-il de la dimension relationnelle de la subjectivité ?	179
Chapitre 4. Les pratiques morales « féminines » : des pratiques féministes ?	185
<i>A. La morale : un ensemble de codes et pratiques genrées</i>	186
L'esprit de sérieux : une disposition morale féminine ?	186
« Un code moral proprement féminin »	190
La voie de l'essentialisation	194
La voie de l'ambiguïté	196
<i>B. Un autre genre de reconnaissance ?</i>	200
« Elle connaît l'envers du décor »	200
La reconnaissance comme attention à la singularité	209
Compliciter les coulisses	215
Une approche conciliatrice	222
(Ré)investir les valeurs féminines en féministe ?	224
III - PENSER LA SUBJECTIVITÉ DEPUIS LA VULNÉRABILITÉ	230
Chapitre 5. La dépendance : un obstacle à la subjectivité ?	231
<i>A. La dépendance, un vecteur d'oppression</i>	233
Lire <i>La Vieillesse</i> dans la continuité du <i>Deuxième Sexe</i>	233
L'incarnation : une dépendance originelle	236
La subjectivité à l'épreuve de l'improductivité	240
Le sujet dépendant et la figure du parasite	247
L'utilité : un vecteur de justification de l'existence humaine ?	250
Représenter les perspectives des personnes dépendantes	254
<i>B. L'expérience de la subjectivité en situation de dépendance radicale</i>	261
Devenir pour soi-même comme un·e autre	261
L'impact de la dépendance sur notre relation au monde et aux autres	265
Le désengagement : une conduite de défense défavorable à la subjectivité	269
L'indépendance : l'illusion des privilégié·es	274
La subjectivité, l'activité et l'agentivité	277
Chapitre 6. Surmonter l'impuissance, résister au désengagement	284
<i>A. La lucidité : une capacité vulnérabilisante</i>	287
Valoriser les ressources mobilisées pour faire face à la vulnérabilité ?	287
Les valorisations du grand âge dans <i>La Vieillesse</i>	288
La lucidité : une qualité développée dans la vieillesse ?	292

Comment concilier lucidité et agentivité ?	294
La lucidité et l'esprit de sérieux	298
Vulnérabilité subie, vulnérabilité choisie	300
La lucidité, l'inédit et l'improbable	302
Des pratiques extra-lucides ?	305
<i>B. Du sanglot à la joie : rester lucide et concerné-e</i>	308
Sangloter : rejouer l'impuissance ?	308
Sanglot et mélancolie : deux rapports à la lucidité	313
Mieux vaut se cogner que passer au travers	317
« L'érotisme est un mouvement vers l'Autre » : joie, plaisir et subjectivité	323
L'érotisme : une ressource où puiser « la force de vivre et des raisons d'agir » ?	325
Conclusion	332
Bibliographie	340
Résumés en français et en anglais	349

Abréviations / Sigles

-

Nous devons donc réaliser l'exploit des milliers de fois¹.

Maggie Nelson

¹ Nelson, Maggie (trad. Leroy, Céline). « Un halo flottant au-dessus de l'hôpital », *Quelque chose de brillant avec des trous*, Éditions du sous-sol, 2024, p.60.

Introduction

Le ressort qui pousse à penser et à écrire est fragile, et parfaitement vulnérable à une hostilité ambiante, voire simplement à une tranquille, mais ferme incrédulité qui vous donne à entendre que votre présence, ici, n'est pas plausible².

Michèle Le Dœuff

Je me suis souvent interrogée sur les raisons qui m'ont poussée à consacrer une partie non négligeable de mon temps et de mes ressources³ à l'étude de la subjectivité. Penser la subjectivité m'est parfois apparu comme une manière de penser le devenir « soi », la *réalisation* de soi en tant que Sujet capable de dire « je » : autrement dit, comme un ensemble de problématiques centrées sur l'individualité au point qu'elles justifiaient pour moi difficilement cet engagement précarisant⁴. Ma réticence à cet égard était certainement d'autant plus prononcée que la question de « la subjectivité » s'est imposée à moi dans un contexte au sein duquel il est attendu d'une femme qu'elle s'intéresse à tout plutôt qu'à soi. Or, penser « la subjectivité », c'était précisément penser (à partir de) ma subjectivité : penser l'expérience ordinaire qu'il m'est donné d'en faire.

J'ai rapidement trouvé le moyen de contourner ce malaise, en m'intéressant explicitement à la dimension politique de la subjectivité. J'ai cherché à comprendre l'exercice de notre subjectivité comme une condition nécessaire à l'ensemble de nos engagements (communautaires, sociaux, politiques). Ce faisant, je n'ai fait que m'inscrire dans la continuité des pensées de la subjectivation, entendue comme processus à travers lequel nous en venons à nous représenter

² Le Dœuff, Michèle. *L'Étude et le rouet. Des femmes, de la philosophie, etc.*, Seuil, 1989, p.40.

³ Le travail que j'ai fourni les cinq dernières années dans le cadre de la rédaction de cette thèse n'a jamais fait l'objet d'une rémunération. Ce texte est le produit d'un travail bénévole, effectué sur mon temps libre, qui a requis l'aménagement de mes activités professionnelles. La rédaction de cette thèse dans de bonnes conditions matérielles a été rendue possible par l'obtention d'un emploi stable, à temps partiel, ce qui n'a pas été sans effets sur le salaire perçu et sur la progression de ma « carrière » non académique (autrement dit, sur ma relative inexpérience, qui aura certainement des conséquences sur mes prétentions salariales à venir). C'est un choix délibéré, dont je suis très heureuse, mais qui de prime abord n'avait rien d'évident.

⁴ Pour le dire autrement : alors même qu'il me semble pertinent de penser lesdites questions, je n'avais pas pour projet d'y consacrer autant de temps, d'énergie et de ressources.

comme des Sujets, capables d'action politique⁵. Dans un premier temps, pourtant, cela n'a pas suffi à dissiper ce malaise : pourquoi sa dimension politique serait-elle seule à même de justifier l'intérêt que je porte à une expérience donnée ?

Le slogan selon lequel « le personnel est politique » implique-t-il que le personnel n'ait de valeur *qu'en tant qu'il est politique* ? Non : cette idée permet simplement de mettre en lumière la dimension politique inhérente à nos vies personnelles, ainsi que les multiples façons dont elles participent de nos luttes. De même, le fait d'insister sur sa portée politique n'implique pas que la subjectivité n'importe qu'en vertu de celle-ci, mais que son étude peut participer à la qualité de nos luttes⁶.

Au fil de l'écriture, j'ai finalement compris que je ne pensais pas la dimension politique de la subjectivité comme une manière de (me) rendre légitime ce centre d'intérêt, mais qu'elle était bien l'une de ses dimensions en vertu desquelles j'en suis venue à m'y intéresser, en premier lieu. L'exercice de ma subjectivité, en effet, s'est imposé à moi comme une réalité manifeste, éprouvée (ou éprouvante) à mesure qu'il m'a fallu défendre des idées et des valeurs minorisées, sinon en voie de devenir minoritaires⁷. Autrement dit, cette idée m'est d'abord apparue non pas sous la forme d'une expérience vécue, mais d'une expérience manquée (du moins, propre à me faire sentir la nécessité d'un accès à une forme plus robuste de la subjectivité).

C'est toujours au contact des autres que nous devenons capables de développer des perspectives et de nous engager dans des projets : iels nourrissent de leurs idées et intérêts le regard que nous portons sur le monde. Comment faire, cependant, lorsque l'environnement avec lequel nous entrons en contact est façonné par le racisme, le sexisme, le classisme, le validisme, qui ne sont que quelques exemples des formes multiples et enchevêtrées que peut prendre l'oppression ?⁸ Comment

⁵ Sur la dimension politique de la subjectivation, voir notamment *La subjectivation politique face à l'ordre social. Du concept à l'enquête*. Voir en particulier l'introduction, qui retrace le passage d'une subjectivité constituante à une subjectivité constituée par son rapport au pouvoir : Cohen, Déborah, et al. (ed.). *La subjectivation politique face à l'ordre social*. Presses universitaires de Rennes, 2025.

⁶ Évidemment, il est non seulement possible mais d'usage de lutter sans s'attarder sur la signification et les implications philosophiques du concept de subjectivité.

⁷ En dépit (ou peut-être en raison) de mes privilèges, en premiers lieu desquels la blancheur, la cisidentité, la sécurité matérielle et l'accès à une éducation universitaire.

⁸ Cet enchevêtrement a initialement été désigné par Kimberlé Crenshaw au moyen de la notion d'intersectionnalité, afin de décrire l'expérience des femmes afro-américaines. Aujourd'hui, cette formule est largement reprise et utilisée pour évoquer l'intrication et l'indissociabilité des oppressions dans l'expérience, et la nécessité de les appréhender comme un système : Crenshaw,

tenir à des idées et valeurs opposées à cet ensemble d'oppressions, alors même que leur légitimité est constamment sapée ? L'injonction à l'individuation qui sous-tend l'idée de subjectivité, entendue comme capacité à s'opposer au conformisme, m'est progressivement apparue sous un jour nouveau. Dans cette perspective, en effet, elle se présente moins comme un appel à la réalisation individuelle (au génie ou à la distinction) qu'à notre capacité à résister à des perspectives réactionnaires sur-représentées, hégémoniques ou en passe de le devenir, qui orientent ou menacent d'orienter nos perspectives et nos conduites.

La dégradation de la situation politique que l'on connaît aujourd'hui⁹, bien qu'elle ait dramatisé la nécessité de son exercice, n'a pas produit ce défaut de subjectivité¹⁰ : elle n'a fait que le révéler. Dans *Le Deuxième Sexe*, Simone de Beauvoir formule précisément l'idée selon laquelle la difficulté dans laquelle se trouvent les femmes à lutter contre l'oppression s'explique par le fait qu'« elles ne se posent pas authentiquement comme Sujet »¹¹. Dans *L'Étude et le Rouet*, Michèle Le Doeuff commente ce passage en remarquant qu'il est le lieu d'une distinction entre trois formes de subjectivités : une subjectivité masculine, souveraine, qui se pose à travers des processus d'altérisation ; une subjectivité minorisée, qui maintient l'indépendance de sa perspective sur celle de l'opresseur au moyen de la constitution d'un « nous » ; et une subjectivité féminine, « éteinte » : la subjectivité d'un « sujet parfaitement exténué comme tel, perdu dans la soumission à autrui et au point de vue d'autrui »¹².

À quelles formes de subjectivité aspirons-nous, et quels sont les processus à travers lesquels il nous paraît désirable de « poser » cette subjectivité ? Alors même que Beauvoir, dans *Le Deuxième Sexe*, présente le soin comme ce qui participe de

Kimberlé. « Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: a Black Feminist Critique of Discrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics », *Univ. of Chicago Legal Forum*, 1989 (1), pp.139-167.

⁹ Je pense par exemple à la montée des extrêmes droites dans de nombreux pays à travers le monde, à l'absence de sanctions imposées à l'état d'Israël par la communauté internationale au regard du génocide actuellement perpétré contre les Palestiniens, ou encore, à l'affaiblissement des dispositifs démocratiques, y compris en France (les résultats des dernières élections, en juin 2024, étant à ce jour restées quasiment sans effet sur l'exercice du pouvoir par Emmanuel Macron).

¹⁰ En pratique, il s'est traduit par un manque de confiance en ma capacité à produire et défendre publiquement des perspectives cohérentes et légitimes, par une difficulté à m'opposer à la relativité des points de vue (non, toutes les idées ne se valent pas), et à conférer du sens à ma participation à des actions politiques (pourtant assez peu engageantes : par exemple, à des manifestations déclarées).

¹¹ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe I*, Gallimard, 1976, p.21.

¹² Le Doeuff, Michèle. *L'Étude et le rouet. Des femmes, de la philosophie, etc.*, Seuil, 1989, p.117.

la difficulté des femmes à « se poser » comme sujets, je tenterai pour ma part de comprendre les conditions à partir desquelles nos pratiques de soin deviennent le moyen de cet accès. Ce geste me semble d'autant plus nécessaire que le soin ne m'apparaît pas seulement comme l'instrument de l'oppression féminine : il constitue également le « projet de société »¹³ au service duquel l'engagement de nos subjectivités me semble désirable.

Cette introduction générale doit me permettre de détailler l'ensemble de ces enjeux. Dans un premier temps, je reviendrai sur la définition beauvoirienne de la féminité, en lien avec ses conceptions du soin et de la subjectivité. Dans un second temps, je formulerai quelques-unes des questions que cette étude de la subjectivité au prisme du soin devra me permettre d'envisager. Je m'intéresserai en particulier aux effets de nos pratiques de soin sur notre disposition à la résignation, sur nos pratiques attentionnelles perceptives, ainsi que sur notre rapport à la vulnérabilité.

Comment (et pourquoi) s'intéresser aujourd'hui au « féminin » ?

[N]ous connaissons plus intimement que les hommes le monde féminin parce que nous y avons nos racines ; nous comprenons plus significativement ce que signifie pour un être humain le fait d'être féminin ; et nous nous soucions davantage de le savoir. J'ai dit qu'il y avait des problèmes plus essentiels ; il n'empêche que celui-ci garde à nos yeux quelque importance : en quoi le fait d'être femmes aura-t-il affecté notre vie ? Quelles chances exactement nous ont été données, et lesquelles refusées ? Quel sort peuvent attendre nos sœurs plus jeunes, et dans quel sens faut-il les orienter ?¹⁴.

Lorsqu'elle rédige *Le Deuxième Sexe*, au cours de la seconde moitié des années 1940, Simone de Beauvoir dresse un état des lieux des situations féminines qu'elle observe (en grande partie, celles de femmes occidentales blanches, bourgeoises ou de classe moyenne, engagées dans ou promises à un mariage hétérosexuel¹⁵) dans l'espoir de dévoiler des possibilités non explorées pouvant s'offrir aux plus jeunes d'entre elles, ainsi qu'aux générations futures. Elle s'interroge en particulier sur leurs possibilités d'exercice de leur liberté au sein d'une situation qui les voue à

¹³ Braunschweig, Lila et Silberzahn, Léna. « Féminités féministes. Métamorphoses d'un paradoxe », *Recherches féministes*, vol. 37, no 1, 2024, p.13.

¹⁴ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe I*, Gallimard, 1976, p.32.

¹⁵ Les effets de cet échantillon sur la généralisation de ses observations à « la femme » ont notamment été dénoncés par Elizabeth Spelman dans un chapitre d'ouvrage intitulé « Simone de Beauvoir and Women : Spelman, Elizabeth. « Just Who Does She Think « We » Is ? », in *Inessential woman : problems of exclusion in feminist thought*, Beacon Press, 1988, pp.57-79.

l'immanence, ces dernières étant alors le plus souvent réduites à leur corporéité et cantonnées à des activités reproductives¹⁶.

L'examen qu'elle mène tout au long de l'ouvrage doit lui permettre de montrer qu'une grande partie de ces circonstances sont de nature contingente, socialement construites, dans un contexte au sein duquel les conduites dites féminines et masculines sont encore largement représentées comme une nature, essentialisées. « La dispute durera tant que les hommes et les femmes ne se reconnaîtront pas comme des semblables, c'est-à-dire tant que se perpétuera la féminité *en tant que telle*¹⁷ »¹⁸, conclut Beauvoir à l'issue de son analyse de l'oppression des femmes. Dans cet extrait, elle désigne explicitement « la féminité » comme l'un des principaux obstacles à l'avènement de l'égalité entre les femmes et les hommes.

Les études consacrées au « féminin », et plus spécifiquement, à la valorisation des réalités qu'il recouvre, sont le lieu de débats houleux. En France, ils opposent en particulier les courants féministes matérialistes¹⁹ aux courants différentialistes²⁰, les premiers dénonçant le caractère essentialiste des seconds. Dans ces pensées de la différence, la féminité et la masculinité constituent deux *essences* distinctes, sinon opposées et complémentaires²¹, tributaires du sexe assigné à la naissance. Pour Christine Delphy, le concept de genre permet de décrire les « "rôles" sexuels — en particulier de la division du travail, de l'activité sexuelle et de la préférence sexuelle »²², socialement assignés et culturellement construits. Au contraire, les

¹⁶ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe I*, Gallimard, 1976, pp.33-34.

¹⁷ Je souligne.

¹⁸ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.637.

¹⁹ Un courant notamment revendiqué, en France, par Christine Delphy : Delphy Christine. « Pour un féminisme matérialiste », *L'Arc*, n° 61, 1975, pp.61-67. Y sont le plus souvent associées des autrices telles que Colette Guillaumin, Monique Wittig ou Nicole-Claude Mathieu.

²⁰ Sont associées à cette pensée de la différence des autrices comme Antoinette Fouque, à l'origine du groupe « Psychanalyse et politique » fondé en 1972, ainsi que des autrices souvent présentées comme les représentantes du « *French feminism* », telles que Julia Kristeva, Luce Irigaray ou Hélène Cixous. Sur Antoinette Fouque, son inscription dans le Mouvement de Libération des Femmes et un aperçu des conflits auxquels sa position différentialiste et certaines de ses initiatives ont donné lieu, voir notamment : Chaperon, Sylvie. « Antoinette Fouque (1936-2014). Une féminologue ». *Hermès, La Revue*, 70(3), 2014, pp.207-209. Dans un article consacré à la critique du terme de « *French Feminism* », Delphy présente la pensée de Carol Gilligan comme « une version soft de l'essentialisme psychanalytique » : Delphy, Christine. « L'invention Du '*French Feminism*' : Une Démarche Essentielle. », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 17, no. 1, 1996, p.41.

²¹ Il s'agit d'une pensée hétéronormative de laquelle découle une croyance en une complémentarité des rôles entre les femmes et les hommes.

²² Delphy, Christine. « L'invention Du '*French Feminism*' : Une Démarche Essentielle. » *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 17, no. 1, 1996, p.29.

postures essentialistes conçoivent les différences entre les femmes et les hommes comme des différences essentielles : naturelles, nécessaires et valables.

L'essentialisme paraît à première vue constituer un écueil grossier, dont il serait facile de se prémunir dès lors que l'on pense en féministe. Pourtant, les pensées du « féminin » qui visent à promouvoir et maintenir une division sexuée des conduites sont souvent confondues avec celles qui visent à reconnaître la valeur desdites conduites, sans prétendre pour autant qu'elles ne soient naturelles ni que cette répartition doive persister. Pour Delphy, le féminisme essentialiste est caractérisé par l'idée selon laquelle « la seule manière de "rehausser" le statut des femmes est de "rehausser" celui du "féminin" »²³. Selon elle, qui plus est, « [l]a plupart des *French Feminists* ne considèrent pas l'essentialisme comme une "bonne chose". Mais elles le défendent souvent en déclarant que ce n'est pas de l'essentialisme »²⁴. Sans prétendre qu'il s'agisse de la seule manière de « rehausser le statut des femmes », n'est-il pas possible de reconnaître la valeur des dimensions de la vie humaine auxquelles les femmes ont été assignées, et dont les hommes ont longtemps été exclus, sinon privés ?

Dans l'introduction au volume de *Recherches Féministes* qu'elles ont dirigé, consacré aux « Féminités féministes »²⁵, Lila Braunschweig et Léna Silberzahn reformulent le problème comme suit :

au nom de quoi revalorise-t-on la féminité ? S'agit-il de se reconnaître et de réinvestir des valeurs et des pratiques parce qu'elles sont féminines et qu'elles correspondent à une essence à protéger, parce qu'elles ont été opprimées et invisibilisées ou parce qu'elles peuvent contribuer à construire un monde qu'on estime plus désirable, un monde dans lequel, en tant que féministe, on aspire à vivre ?²⁶

C'est dans ces dernières perspectives que je m'inscris : dans les pages à venir, j'aurai l'occasion de préciser ce geste, ainsi que les raisons pour lesquelles il n'a selon moi rien d'essentialiste. Dans cette thèse, j'ai pour objectif de mettre en lumière la valeur du soin, à la fois compris comme catégorie d'activité, comme disposition et comme « projet de société » caractérisé par un ensemble de valeurs.

²³ Delphy, Christine. "L'invention Du '*French Feminism*' : Une Démarche Essentielle." *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 17, no. 1, 1996, p.29.

²⁴ Delphy, Christine. "L'invention Du '*French Feminism*' : Une Démarche Essentielle." *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 17, no. 1, 1996, p.42.

²⁵ Introduction qui restitue et problématise un très grand nombre de ces débats.

²⁶ Braunschweig, Lila et Silberzahn, Léna. « Féminités féministes. Métamorphoses d'un paradoxe », *Recherches féministes*, vol. 37, no 1, 2024, p.13.

À partir des textes beauvoiriens, je chercherai en particulier à montrer que dans certaines conditions, nos pratiques de soin ne sont pas le lieu d'une perte de subjectivité, mais d'un accès à la subjectivité.

La disposition au soin n'est pas essentiellement féminine (comme le remarque notamment Elsa Dorlin, elle est plutôt le produit d'une expérience de la subalternité²⁷). Pour autant, le soin participe pleinement de « la féminité », comprise comme une norme qui pèse sur les personnes qui y sont assignées, qui contraint leurs existences et au regard de laquelle elles sont plus ou moins valorisées. C'est notamment ce que montre Beauvoir dans *Le Deuxième Sexe*. Avant de préciser la façon dont le soin s'inscrit dans sa pensée de la féminité et de l'oppression féminine, il me faut revenir sur la façon dont elle pense le « féminin », ainsi que sur les raisons pour lesquelles il me semble opportun de m'en saisir aujourd'hui pour penser ces problèmes.

Dans *Le Deuxième Sexe*, la féminité désigne un idéal (« l'éternel féminin »²⁸) : un ensemble de prescriptions genrées qui caractérise le destin communément réservé aux femmes qu'elle observe (en particulier, le mariage et la maternité²⁹, paradigmatiques de ce destin « dans l'état [...] de l'éducation et des mœurs »³⁰ à la fin des années 1940). Ces assignations conditionnent la valeur que les femmes se voient socialement attribuer : si elles veulent être reconnues, il leur faut s'y conformer. Quant au contenu de ces assignations, les femmes n'ont pas de prise³¹. Cet idéal n'existe pas : il est fait de contradictions telles qu'il serait impossible de les voir conciliées en une seule personne. Il s'agit plutôt d'un fantasme, d'un mythe, d'une représentation que l'introduction du *Deuxième Sexe* permet de questionner comme une « réalité mystérieuse »³². Pour autant, il produit

²⁷ Dorlin, Elsa. « *Dark care : de la servitude à la sollicitude* » *Le souci des autres*, Patricia Paperman et Sandra Laugier (ed.), Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2011, pp.117-127.

²⁸ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe I*, Gallimard, 1976, p.27.

²⁹ « La destinée que la société propose traditionnellement à la femme, c'est le mariage. La plupart des femmes, aujourd'hui encore, sont mariées, l'ont été, se préparent à l'être ou souffrent de ne l'être pas. », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.219.

³⁰ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.1.

³¹ « L'idée de féminité est définie artificiellement par les coutumes et les modes, elle s'impose du dehors à chaque femme [...] L'individu n'est pas libre de la modeler à sa guise. Celle qui ne s'y conforme pas se dévalue sexuellement et par conséquent socialement puisque la société a intégré les valeurs sexuelles. », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.591.

³² « Tout être humain femelle n'est donc pas nécessairement une femme ; il lui faut participer de cette réalité mystérieuse et menacée qu'est la féminité. Celle-ci est-elle sécrétée par les ovaires ? ou

des effets réels sur nos conduites, que nous nous reconnaissons dans cette identité, dans certaines des caractéristiques qu'elle recouvre, ou que nous choissions au contraire de nous définir par opposition avec celle-ci :

en vérité il suffit de se promener les yeux ouverts pour constater que l'humanité se partage en deux catégories d'individus dont les vêtements, le visage, le corps, les sourires, la démarche, les intérêts, les occupations sont manifestement différents. Peut-être ces différences sont-elles superficielles, peut-être sont-elles destinées à disparaître. Ce qui est certain, c'est que pour l'instant elles existent avec une éclatante évidence³³.

Alors que « la féminité en tant que telle » ne saurait être comprise qu'au sein d'un contexte donné, comment et pourquoi travailler à partir d'un texte portant sur les pratiques et assignations féminines observées par Beauvoir dans les milieux bourgeois occidentaux des années 1940 ?

Sans compter l'intérêt historique que l'on peut trouver à ce texte, il apparaît rapidement à sa lecture que les problématiques soulevées par Beauvoir ne sont pas si éloignées de celles que certaines d'entre nous rencontrent aujourd'hui. Alors même que les pratiques ont évolué (en particulier, au regard de la professionnalisation des femmes, que visait Beauvoir dans ce texte³⁴), « l'éternel féminin » n'en a pas fini de peser sur nous, d'informer les attentes qui nous sont adressées, ainsi que nos conduites. En dépit de changements effectifs dans « les possibilités qui nous sont offertes », nombreux·ses sont ceux qui continuent d'en référer à cette « nature » en vertu de laquelle les femmes seraient plus douces, aimantes, maternelles, serviables, dévouées et humbles que les hommes. Autant de caractéristiques qui justifient à ce jour (consciemment et inconsciemment) nos assignations à des activités de soin, matérielles et émotionnelles, à travers l'exercice desquelles il arrive que nous développiions effectivement lesdites qualités.

Par ailleurs, bien que les femmes des classes moyennes occidentales se soient professionnalisées, elles restent majoritairement en charge des tâches ménagères et liées aux enfants³⁵ (de même les femmes des classes ouvrières et/ou les femmes

figée au fond d'un ciel platonicien ? Suffit-il d'un jupon à frou-frou pour la faire descendre sur terre ? Bien que certaines femmes s'efforcent avec zèle de l'incarner, le modèle n'en a jamais été déposé », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe I*, Gallimard, 1976, p.14.

³³ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.15.

³⁴ « C'est par le travail que la femme a en grande partie franchi la distance qui la séparait du mâle ; c'est le travail qui peut seul lui garantir une liberté concrète. », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.587.

³⁵ Dans un [article de l'observatoire des inégalités mobilisant les données du ministère des Solidarités entre 2020 et 2022](#), Anne Bruner rapporte que 6.8% des hommes interrogés disent prendre en charge

célibataires, qui étaient déjà concernées par cette « double journée » et par la « charge mentale » dont elle est l'occasion³⁶). Qui plus est, leur professionnalisation n'a pas permis à toutes les femmes de s'extraire de ces assignations. Elles sont encore aujourd'hui surreprésentées dans les métiers de service et/ou de soin (et en particulier, de service « à la personne »)³⁷. Lorsqu'elles exercent des professions qui n'ont *a priori* rien à voir avec ces domaines, elles restent souvent assignées à des pratiques de soin implicites et non rémunérées, qu'elles soient matérielles et/ou émotionnelles³⁸. Enfin, un grand nombre de femmes choisissent ou se voient encore contraintes de se consacrer à la garde de leurs enfants et à l'entretien de leurs foyers (à plus ou moins long terme), faute de solutions de garde satisfaisantes et n'occupant pas les emplois les mieux rémunérés au sein de leur couple³⁹. Certaines d'entre elles souscrivent pleinement à l'idée qu'il s'agit de leur rôle, ou y sont astreintes en raison de l'environnement socio-culturel au sein duquel elles évoluent.

Penser les pratiques de soin à partir des observations formulées par Beauvoir à la fin des années 1940 n'est aujourd'hui pertinent qu'à condition de garder à l'esprit qu'elle dénonçait alors une restriction délibérée de l'activité des femmes aux limites de leurs foyers en vue de maintenir leur dépendance économique, ainsi que leur assignation à la maternité alors qu'elles n'avaient pas accès à la contraception et que l'avortement était lourdement pénalisé. La notion de contrainte, dans le soin domestique tel qu'il était alors pratiqué, était autrement signifiante ; sa critique était bien plus rare, et le cas échéant, quasi-inaudible. Cette mise en contexte permet de comprendre la dureté et la radicalité de la critique

ces tâches eux-mêmes (sans qu'elles ne soient partagées avec leur partenaire), contre 54.5% des femmes (page consultée le 25 août 2025).

³⁶ Monique Haicault est à l'origine de ces deux concepts, encore aujourd'hui largement mobilisés : Haicault, Monique. « La gestion ordinaire de la vie en deux », *Sociologie du travail* n°3-84, 1984, pp.268-277.

³⁷ Dans l'édition 2021 du rapport « Chiffres-clés. Vers l'égalité réelle entre les femmes et les hommes » publié par le ministère chargé de l'égalité entre les femmes et les hommes, de la diversité et de l'égalité des chances, il est indiqué que les femmes représentaient 86% du personnel infirmier, 70% des agent·es d'entretien, 97,7% des aides à domicile, 77,7% des professions intermédiaires de la santé et du travail social, et 66,2% des professeur·es des écoles, instituteur·rices ou assimilé·es (p.4).

³⁸ À ce sujet, voir par exemple : Agarwal, Pragma. 2022. « [What Is Emotional Labour and Why Is It Mostly Done by Women?](#) » World Economic Forum. (consulté le 26 août 2025).

³⁹ Dans l'édition 2021 du rapport « Chiffres-clés. Vers l'égalité réelle entre les femmes et les hommes » publié par le ministère chargé de l'égalité entre les femmes et les hommes, de la diversité et de l'égalité des chances, il est indiqué qu'en 2018, dans le secteur privé, les salaires des femmes étaient 16,8% moins élevés que ceux des hommes (en 2017, dans le secteur public, 12,4% moins élevé).

beauvoirienne de ces activités et dispositions « féminines »⁴⁰ ; mais elle permet également de comprendre qu'il soit aujourd'hui devenu possible et nécessaire de revenir dessus.

Beauvoir ne prône pas, parallèlement à l'abandon de la féminité, l'abandon de la virilité. Certes, *Le Deuxième Sexe* porte quasi-exclusivement sur les existences féminines, leurs conduites et les assignations au regard desquelles elles se positionnent⁴¹ ; pourtant, ce déséquilibre traduit une inégale valeur accordée par l'auteurice aux conduites viriles (à travers lesquelles il serait donné aux hommes de se réaliser⁴² et auxquelles les femmes, pour en faire de même, auraient à aspirer). Autrement dit, cette conclusion traduit un défaut critique de Beauvoir quant aux dimensions oppressives de la masculinité, ainsi qu'une minoration de la valeur des pratiques et qualités culturellement associées à la féminité. Comme le souligne notamment Sylvie Chaperon, « parce que la féminité reste pour elle entachée d'un naturalisme misogyne, elle la rejette totalement tandis qu'elle adhère à un universalisme sans voir combien il est masculin »⁴³.

Les entreprises de valorisation du « féminin » parmi lesquelles s'inscrit le présent travail de recherche permettent de remettre en question ce déséquilibre, qui ne se présente pas comme tel, et dont la lecture des écrits beauvoriens constitue un exemple. En revenant sur ce que nous perdrons si nous renoncions à toutes les réalités que la notion de féminité nous permet de désigner, à nouveau, il n'est évidemment pas question de reconduire des assignations essentialistes et mystifiantes. Il s'agit davantage de comprendre en quoi la lutte contre l'oppression patriarcale ne saurait s'appuyer uniquement sur les conduites, perspectives et

⁴⁰ « D'une manière générale, je suis dans mes essais trop tranchante, m'ont dit certains : un ton plus mesuré convaincrerait davantage. Je ne le crois pas. Si on veut faire éclater des baudruches il ne faut pas les flatter mais y mettre les ongles. », Beauvoir, Simone de. *La Force des choses*, Gallimard, 1963, p.342.

⁴¹ « L'important est que je puisse me consacrer à mon livre, et expliquer sans relâche quelle sorte d'étranges créatures sont les femmes. Les hommes ne sont pas moins étranges, mais ce n'est pas sur eux que j'ai choisi d'écrire », Beauvoir, Simone de. *Lettres à Nelson Algren. Un amour transatlantique 1947-1964*, Gallimard, 1997, p.355 (lettre du 4 octobre 1948).

⁴² « Le privilège que l'homme détient et qui se fait sentir dès son enfance, c'est que sa vocation d'être humain ne contrarie pas sa destinée de mâle. », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.590.

⁴³ Chaperon, Sylvie. « Simone de Beauvoir, entre le naturalisme et l'universalisme, entre le sexisme et le féminisme », in *La place des femmes : Les enjeux de l'identité et de l'égalité au regard des sciences sociales*, La découverte, 1995, p.349.

qualités auxquels sont enjointes les hommes, que Beauvoir identifie explicitement comme des oppresseurs⁴⁴.

Bien qu'elles soient tributaires de l'oppression patriarcale, les pensées, perspectives, les valeurs ou les qualités associées à la féminité comportent un potentiel critique (ne serait-ce que parce qu'elles diffèrent des perspectives masculines, et que de ce fait, elles mettent en question leur dimension hégémonique) dont il serait dommage de nous priver pour penser des relations intersubjectives par-delà les inégalités liées au genre, sinon par-delà le genre. Ce n'est pas en tant qu'elles sont « féminines », que ces réalités m'intéressent (à terme, il importe au contraire de resignifier ces qualités et pratiques, de sorte que chacun·e d'entre nous puisse avoir à cœur de les cultiver), mais en tant que leur association à la féminité amoindrit leur potentiel émancipateur. J'aurai par ailleurs l'occasion d'insister sur la différence entre « la féminité *en tant que telle* », que dénonce Beauvoir⁴⁵ ; et les féminités telles qu'elles sont singulièrement vécues, pratiquées et resignifiées par l'ensemble des femmes qui se les approprient et qui, parfois, les valorisent.

J'ai déjà eu l'occasion de le formuler dans un article paru dans le numéro de la revue *Recherches féministes*⁴⁶ cité plus haut : Beauvoir préconise aux femmes de ne pas refuser « les modèles masculins » à condition d'en « distinguer, avec beaucoup de vigilance, ce qui [de ces modèles et outils] a un caractère universel, et ce qui porte la marque de leur masculinité »⁴⁷. Elle fait en particulier référence à des réalités telles que « la culture, la science, les arts, les techniques », qu'elle conçoit comme des vecteurs de subjectivation et d'émancipation, desquelles les femmes n'auraient aucun avantage à se priver. Alors que dans ce même passage elle explique ne pas croire « qu'il y ait des qualités, des valeurs, des modes de vie

⁴⁴ « L'oppression s'explique par la tendance de l'existant à se fuir en s'aliénant dans l'autre qu'il opprime à cette fin ; aujourd'hui, en chaque homme singulier cette tendance se retrouve : et l'immense majorité y cède [...]. », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.637.

⁴⁵ « It ought to be clear by now that the 'femininity' discussed by Beauvoir is quite different from other, more positive notions of femininity that have become current in feminist theory since the 1970s. In order to avoid confusion, I shall call Beauvoir's concept *patriarchal femininity* from now on. », Moi, Toril. *Simone de Beauvoir. The making of an Intellectual Woman*, Oxford University Press, 2008.

⁴⁶ Humbert, Héloïse. « La féminité, une condamnation à l'inauthenticité ? Retour sur la valeur des pratiques et des qualités tributaires de l'assignation des femmes au foyer dans *Le deuxième sexe* », *Recherches féministes*, vol. 37, no 1, 2024, pp.45-62.

⁴⁷ Beauvoir, Simone de. *Tout Compte fait*, Gallimard, 1972, p.508.

spécifiquement féminins : ce serait admettre l'existence d'une nature féminine, c'est-à-dire adhérer à un mythe inventé par les hommes pour enfermer les femmes dans leur condition d'opprimées »⁴⁸, il me faudra rappeler que les réalités auxquelles renvoie l'idée de féminité telle qu'elle la décrit existent bel et bien, et qu'elles peuvent constituer des cultures, sciences, art et techniques à part entière. Je défendrai ainsi l'idée selon laquelle, au même titre que les modèles et modes de vies masculins, leurs pendants féminins gagneraient à ce que l'on en distingue les dimensions universelles de « ce qui porte la marque » de leur instrumentalisation patriarcale.

Dans ce même article, je notais cependant que cette distinction entre ce qui, de la féminité et de la masculinité, porte la marque du patriarcat, n'a rien d'évident. De ce fait, je lui préférerais l'évaluation de ces modèles (comprendre, à nouveau : pratiques, qualités, valeurs) au regard des « usages féministes qu'il est possible d'en faire »⁴⁹. Dans le cadre de cette étude, plus précisément, il s'agira de comprendre en quoi certaines conduites tributaires de nos assignations à la féminité sont à même de favoriser des processus de subjectivation (terme auquel je substituerai progressivement celui de « processus d'accès à la subjectivité » ou de « processus d'engagement ») qui soient propices à l'émancipation des femmes et à leur entrée en lutte au service des personnes, environnements et projets auxquels (et par lesquelles) elles tiennent.

Appréhender les pratiques de soin à l'aune du Deuxième Sexe

Le Deuxième Sexe peut être lu comme un examen philosophique des effets de la conformation des personnes assignées femmes aux normes féminines (au premier rang desquelles, celles qui sont relatives aux pratiques de soin) sur l'avènement et le maintien de leur oppression. Lorsqu'elles sont assignées au foyer et aux activités correspondantes, Beauvoir estime qu'il n'est rien donné aux femmes de construire ni de réaliser, l'autrice ne concevant « l'activité »⁵⁰ qu'en tant qu'elle est productive

⁴⁸ Beauvoir, Simone de. *Tout Compte fait*, Gallimard, 1972, p.508.

⁴⁹ Humbert, Héloïse. « La féminité, une condamnation à l'inauthenticité ? Retour sur la valeur des pratiques et des qualités tributaires de l'assignation des femmes au foyer dans *Le deuxième sexe* », *Recherches féministes*, vol. 37, no 1, 2024, p.60.

⁵⁰ « Engendrer, allaiter ne sont pas des *activités*, ce sont des fonctions naturelles ; aucun projet n'y est engagé ; c'est pourquoi la femme n'y trouve pas le motif d'une affirmation hautaine de son existence ; elle subit passivement son destin biologique » Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe*

(par opposition au travail reproductif auquel sont vouées les femmes qu'elle observe). De ce fait, elle présente leur révolte comme l'unique conduite à travers laquelle elles peuvent exercer leur liberté :

[la liberté] demeure chez la femme abstraite et vide, elle ne saurait authentiquement s'assumer que dans la révolte : c'est le seul chemin ouvert à ceux qui n'ont la possibilité de rien construire [...] ; la résignation n'est qu'une démission et une fuite ; il n'y a pour la femme aucune autre issue que de travailler à sa libération. Cette libération ne saurait être que collective, et elle exige avant tout que s'achève l'évolution économique de la condition féminine. Cependant, il y a eu, il y a encore quantité de femmes qui cherchent solitairement à réaliser leur salut individuel. Elles essaient de justifier leur existence au sein de leur immanence, c'est-à-dire réaliser la transcendance dans l'immanence. C'est cet ultime effort – parfois ridicule, souvent pathétique – de la femme emprisonnée pour convertir sa prison en un ciel de gloire, sa servitude en souveraine liberté que nous trouvons chez la narcissiste, chez l'amoureuse, chez la mystique⁵¹.

Dans cet extrait, Beauvoir explicite l'idée selon laquelle il ne serait pas possible pour les femmes de se conformer à la féminité et aux formes de vies auxquelles celle-ci les destine, tout en réalisant effectivement leur liberté. L'autrice dénonce en particulier les tentatives menées par certaines femmes pour « réaliser la transcendance dans l'immanence », leur prétention à exercer leur liberté et leur subjectivité à travers les relations et les activités qui leurs reviennent du fait qu'elles sont perçues et traitées comme des femmes. Autrement dit, pour exercer leur liberté, les femmes devraient *nécessairement* rompre avec ces pratiques et qualités dites « féminines », en particulier lorsqu'elles les maintiennent dans le domaine de « l'immanence » : lorsqu'elles ont trait à la matière et au corps, au soin et à la reproduction. Il s'agit paradigmatiquement de travaux tels que le ménage, la cuisine, les soins prodigués aux enfants, et les activités d'aide ; activités rendues possible par le développement de qualités telles que le dévouement, la générosité, l'attention, la patience et l'humilité qui peuvent parfois en découler, parce qu'elles favorisent leur bonne exécution.

Pour Beauvoir, la joie ou le plaisir qu'éprouvent certaines femmes lorsqu'elles se livrent à ces activités ne suffisent pas à ce qu'elles deviennent propices à l'exercice de leur liberté (souvent identifiée à leur « transcendance »). Ce

I, Gallimard, 1976, p.114 ; cette idée est nuancée dans le second tome, mais pas abandonnée : « Ainsi se réalise-t-elle, elle aussi, comme une activité. Mais c'est, on va le voir, une activité qui ne l'arrache pas à son immanence et qui ne lui permet pas une affirmation singulière d'elle-même. », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.261.

⁵¹ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.516.

consentement, même enthousiaste (que Beauvoir qualifie parfois de soumission⁵²), n'est à ses yeux qu'une mystification qui résulte, d'une part, des systèmes de valorisation genrés présentant aux femmes ces activités comme la source de leur valeur sociale et conditionnant certains privilèges féminins à leur complicité au regard de l'ordre établi ; et d'autre part, des efforts accomplis par les femmes elles-mêmes pour s'en satisfaire, de sorte à se masquer leur résignation à un état de fait insatisfaisant.

Le sentiment que peuvent avoir les femmes de se conduire librement en se conformant à des activités qui résultent de leur oppression ne suffit donc pas à les rendre libres : il peut au contraire renforcer leur aliénation. Pour Beauvoir, toute complaisance des femmes au regard de leurs situations a pour double effet d'encourager leur conformisme, et de décourager les efforts qui leur permettraient de parvenir à leur émancipation⁵³. Beauvoir disqualifie par ailleurs leur prétention à exercer leur liberté alors que l'émancipation collective des femmes n'est pas advenue. En dehors de ces conduites de « révoltes », aucune femme ne saurait être libre tant que ne sont pas réalisées les conditions matérielles signifiant la fin de leur oppression, sur le plan structurel (elle vise en particulier « l'évolution économique de la condition féminine »)⁵⁴. Pour accéder à la liberté (pour l'exercer, et pour devenir libres) les femmes n'auraient ainsi d'autre choix que de s'engager dans une lutte sociale et politique collective, permettant d'élargir les domaines d'action qui s'offrent à elles, ainsi que d'instaurer un changement des significations culturellement conférées à l'ensemble de nos conduites.

⁵² Manon Garcia a dédié un ouvrage, tiré de sa thèse de doctorat, à la question de la soumission féminine à partir d'une lecture du *Deuxième Sexe* : Garcia, Manon. *On ne naît pas soumise, on le devient*. Flammarion, 2018.

⁵³ Selon elle, c'est justement cette simultanéité entre l'amour, le plaisir et l'oppression qui rend si difficile la révolte des femmes, « intérieurement trop divisée[s] pour entrer en lutte avec le monde » (Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.120), complices des hommes par intérêt mais aussi parce qu'ils sont leurs partenaires de vies, leurs enfants, leurs proches.

⁵⁴ Dans l'introduction de son ouvrage *De la liberté. Quatre chants sur le soin et la contrainte*, Maggie Nelson critique l'idée selon laquelle nous ne serions jamais libres avant que lesdites conditions ne soient réunies : « Lordon soutient que « le meilleur moyen de sauver l'idée d'émancipation » est probablement d'arrêter d'attendre ce grand soir ; j'aurais tendance à abonder dans son sens. Les moments de libération [...] servent à nous rappeler que notre condition n'est pas figée, qu'il est possible d'infléchir la situation, de réduire la domination, de recommencer. Mais la pratique de la liberté — ce qui se passe le lendemain, et le surlendemain — avec un peu de chance, préside au cours d'une vie. Ce livre d'attache à cette expérience continue » (Nelson, Maggie. *De la liberté. Quatre chants sur le soin et la contrainte*, Éditions du sous-sol, 2022, p.19). Dans la même lignée, il me semble pertinent de chercher à comprendre ce que signifie la « liberté » en tant qu'elle s'articule toujours à la contrainte et à la dépendance, qu'elles soient biologiques et/ou sociales. Cela suppose de préférer l'idée d'un exercice de la liberté à celle d'être (absolument) libre.

Beauvoir et le care : un mariage paradoxal

Alors même que *Le Deuxième Sexe* porte centralement sur la question du soin, des qualités qui en découlent parfois et de ses effets sur les subjectivations des femmes (bien d'autres de ses ouvrages, j'y reviendrai, problématisent par ailleurs des notions telles que la dépendance, la vulnérabilité, et notre responsabilité quant à leur prise en charge), sa lecture au prisme des perspectives féministes et critiques sur le *care* est assez rare, hésitante, sinon explicitement découragée⁵⁵.

Dans l'introduction de son ouvrage intitulé *Beauvoir In Time*, Meryl Altman évoque notamment sa réticence au regard de tels projets :

Je m'inquiète en particulier de tentatives visant à "sauver" Beauvoir en insistant sur ses déclarations positives au sujet d'un "être avec les autres", la rapprochant du versant dominant des "éthiques du *care*" dans la philosophie féministe américaine, qui me semble pourtant en désaccord avec ce qu'il y a de plus stimulant et provocant dans la pensée de Beauvoir.

Afin de clarifier ma propre position, il me semble important de revenir sur deux points qui suscitent les réserves d'Altman au regard du rapprochement de l'œuvre beauvoirienne desdites perspectives.

Premièrement, de telles lectures viseraient à "sauver" Beauvoir au prix d'un lissage des contradictions, des défauts ou tout simplement, des sévères critiques qu'elle adresse à l'assignation des femmes au soin, ainsi qu'à la romantisation de ces pratiques⁵⁶. S'il me semble important de mettre en exergue les passages de son œuvre, dans lesquels Beauvoir valorise des qualités telles que le dévouement, la générosité ou le don, ainsi que la façon dont certaines femmes développent de telles qualités à travers les pratiques de soin auxquelles elles sont assignées, ce n'est pas tant pour « sauver » Beauvoir que pour rendre visibles ses propres ambiguïtés vis-à-vis du féminin et des activités de soin qui lui sont culturellement associées.

Autrement dit, s'il importe de mettre en lumière ces passages, c'est d'abord parce qu'ils sont méconnus. Loin de lisser son propos, les relectures de Beauvoir

⁵⁵ C'est cependant de plus en plus fréquent, voir par exemple : Durmuş, Deniz. "Care Ethics and Paternalism: A Beauvoirian Approach" *Philosophies* 7, no. 3:53, 2022 ; et plus récemment encore Gagnon, Cécile & Marcotte, Romane. « Prendre soin comme geste éthique beauvoirien ». *Simone de Beauvoir Studies* 36(1), 2025, pp.150-171. De manière plus significative encore, le prochain congrès de la Simone de Beauvoir Society portera en 2026 sur le thème : «Beauvoir et la reproduction : politique, travail, biologie, expérience vécue».

⁵⁶ Sur ce point, je reviendrai dans un instant.

au prisme de questionnements portant sur les pratiques et les éthiques du *care* contribuent à rendre compte de la multi-dimensionnalité et de la richesse de son travail. Il n'est pas toujours possible de comprendre les raisons de ce qui apparaît parfois comme de simples contradictions. L'on peut cependant chercher à saisir le sens de ces extraits, au regard de leur articulation avec l'ensemble des problématiques abordées par Beauvoir. L'on peut également (c'est le projet que je me donnerai dans les pages à venir) s'appuyer sur ces extraits marginaux pour nourrir des questionnements philosophiques plus contemporains, tels que ceux qui sont portés par les théoricien·nes du *care* depuis les années 80, et mobilisés en France depuis une vingtaine d'années⁵⁷. Dans cette perspective, il ne s'agit pas de prétendre que Beauvoir les ait anticipés ; moins encore qu'elle y aurait souscrit ; mais de mettre en regard des pensées et perspectives diverses portant sur des thématiques communes, dans l'espoir que surgissent de nouvelles pistes de résolution et de sens.

Pour cela cependant, et c'est le deuxième point que je souhaite ici souligner, il importe effectivement d'appuyer ce projet sur une grande diversité d'approches, par opposition avec l'idée de philosophies « *mainstream* », évoquée par Altman. Il a été reproché aux éthiques du *care* de reconduire des préjugés essentialistes : il s'agira comme annoncé plus haut de mobiliser ces perspectives en tant qu'elles permettent de comprendre ce qu'il y a de construit et de contraint dans ces « différences » observées, les risques auxquels les pratiques de soin nous exposent, la façon dont elles exacerbent notre vulnérabilité, ainsi que les raisons pour lesquelles nous gagnerions à ne pas y renoncer pour autant.

Dans la conclusion du *Deuxième Sexe*, Beauvoir explicite sa position au regard des entreprises de valorisations de la féminité :

On a vu sous quels voiles poétiques on dissimulait les charges monotones qui lui incombent : ménage, maternage ; en échange de sa liberté on lui a fait le cadeau des fallacieux trésors de sa « féminité ». Balzac a fort bien décrit cette manœuvre quand il a conseillé à l'homme de la traiter en esclave tout en la persuadant qu'elle est reine. Moins cyniques, beaucoup d'hommes s'efforcent de se convaincre eux-mêmes qu'elle est vraiment une privilégiée⁵⁸.

⁵⁷ Je détaille la composition du corpus mobilisé en fin d'introduction.

⁵⁸ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, pp.638-639.

Beauvoir s'intéresse ici avant tout aux valorisations des « charges » que représentent à ses yeux le « ménage » et le « maternage ». Elle dénonce ces entreprises comme des mystifications encourageant les femmes à se soumettre à de telles activités. Dans cette perspective, il ne s'agit pas tant de présenter les dimensions positives de ces pratiques, que d'en inventer de toutes pièces. Qui plus est, en les valorisant de la sorte (et alors qu'elle-même n'y trouve pas grand intérêt ni prix⁵⁹) l'on chercherait avant tout à en masquer les dimensions négatives (difficiles, douloureuses, contraignantes, avilissantes, sensoriellement déplaisantes...).

Dans *Le Deuxième Sexe* comme dans *La Vieillesse*, Beauvoir est réticente à l'idée de présenter sous un jour positif les situations et possibilités qui restent ouvertes aux personnes les moins privilégiées (aujourd'hui parfois explicitement qualifiées de privilège : je pense par exemple à l'idée de « privilège épistémique »). Le plus souvent, Beauvoir dénonce le fait que de telles entreprises nous permettent de nous épargner le sentiment de devoir remédier aux inégalités sur lesquelles repose la division genrée et sexuelle des activités et des qualités.

Cela étant dit, ainsi qu'évoqué plus haut, il arrive qu'elle reconnaisse la valeur de qualités développées par les femmes en raison de leur assignation à la vie de leur foyer ainsi qu'aux activités de soin qui la rythment⁶⁰. Elle conçoit également qu'il soit possible de vivre la maternité et le soin dans la liberté en raison du contexte au sein duquel ces activités sont amenées à être exercées, mais elle insiste sur le fait qu'il s'agisse d'exceptions⁶¹.

En prenant ces nuances, tensions et contradictions pour objet d'étude, mon objectif est de comprendre *dans et à quelles conditions* nos dispositions au soin

⁵⁹ Dans une lettre à Nelson Algren, elle écrit au sujet de son amie Nathalie Sorokine : « Elle a l'intention d'avoir des enfants, écrit des historiettes sur des bébés, ultraféminines et dépourvues de tout intérêt quoique bien tournées », Beauvoir, Simone de. *Lettres à Nelson Algren. Un amour transatlantique 1947-1964*, Gallimard, 1997, p.814 (lettre du 5 octobre 1954).

⁶⁰ Par exemple : « Sa dépendance lui interdit le détachement ; mais elle puise parfois dans le dévouement qui lui est imposé une vraie générosité ; elle s'oublie en faveur du mari, de l'amant, de l'enfant, elle cesse de penser à soi, elle est toute entière offrande, don. Étant mal adaptée à la société des hommes, elle est souvent obligée d'inventer elle-même ses conduites (...) ; elle peut moins se contenter de recettes toutes faites de clichés ; si elle est de bonne volonté, il y a en elle une inquiétude plus proche de l'authenticité que l'assurance importante de son époux. Mais elle n'aura sur le mêle ces privilèges qu'à condition de repousser les mystifications qu'il lui propose. », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.514.

⁶¹ « L'attitude de la mère est définie par l'ensemble de sa condition et par la manière dont elle l'assume. Elle est, comme on vient de le voir extrêmement variable. Le fait est cependant que si les circonstances ne sont pas positivement défavorables, la mère trouvera dans l'enfant un enrichissement », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.364.

peuvent être réinvesties en féministes (ce qui implique, en premier lieu, de reconnaître que cela n'est pas toujours possible). Alors qu'elles sont le plus souvent mises au service de l'oppression, il s'agira de penser la façon dont, sur le plan individuel, elles participent pleinement de nos qualités de vie et du sens que nous conférons à nos existences (ce pour quoi nous luttons) ; et de comprendre comment cette qualité de vie et ces perspectives tributaires de nos activités de soin nous rendent parfois à même de nous mobiliser pour lutter en faveur de l'émancipation. Il s'agira par ailleurs d'envisager le service non pas simplement comme une servitude, mais comme une activité pouvant favorablement impacter nos subjectivités, à condition que nous conférions de la valeur à ce(lleux) que nous servons⁶².

Au cours des pages à venir, je proposerai donc une relecture de l'œuvre beauvoirienne au prisme des approches féministes et critiques du *care* telles qu'elles ont émergé depuis les années 80⁶³. Ces travaux ont notamment montré que la minoration de la valeur des pratiques de soin, « féminines » en raison de la distribution genrée des conduites et des activités, reconduit un discours sexiste en gommant le caractère à la fois nécessaire et bénéfique de ces pratiques et dispositions. J'essaierai, dans les pages à venir, de défendre l'idée selon laquelle cette invisibilisation nous prive de leurs apports, que ce soit d'un point de vue social et politique ou au regard de la qualité de nos expériences subjectives individuelles. Je montrerai en particulier en quoi la lecture de l'œuvre de Beauvoir au prisme des éthiques du *care* et des *standpoint theories* permet de mettre en lumière le rôle des pratiques de soin dans l'élaboration de perspectives morales et de valorisations critiques et émancipatrices.

En l'attente d'un partage plus équitable des activités, la dépréciation systématique des pratiques de soin et de leur valeur (symbolique et matérielle) ne permet pas de remédier à la précarisation des personnes qui en ont la charge et/ou le souci. Leur abandon au profit de l'émancipation de certaines femmes (et du

⁶² Je pense ici au titre de l'ouvrage de Geneviève Fraisse, *Service ou servitude. Essai sur les femmes toutes mains*, dans la préface duquel elle écrit : « C'est cela le mot service : il ne veut pas simplement dire le sacrifice (être au service, servir l'autre), ni l'évidente servitude (dépendre de l'autre) ; il veut dire le rapport entre des êtres, le lien, et c'est cela qui est compliqué », Fraisse, Geneviève. *Service ou servitude. Essai sur les femmes toutes mains*, Seuil, 2021, p.22.

⁶³ À nouveau, je reviendrai plus précisément en fin d'introduction sur ce que j'entends par « corpus beauvoirien » ou par « corpus portant sur le *care* ».

maintien du statut de certains hommes, privilégiés) n'est simplement pas concevable : la plupart de ces activités sont indispensables, il n'est pas possible de nous y soustraire sans qu'elles ne deviennent la responsabilité d'autres personnes. Notre survie (de même que notre qualité de vie) dépend du fait que quelqu'un·e prépare ce que nous mangeons, entretienne nos espaces, et nous aide à prendre soin de notre corps lorsque nous sommes manifestement vulnérables⁶⁴. Dans *Le Deuxième Sexe*, Beauvoir n'anticipe pas les effets de la professionnalisation des femmes sur le renforcement des inégalités raciales, liées à une mondialisation du *care* (à laquelle on réfère parfois sous le nom de « crise du *care* »⁶⁵). Nous savons aujourd'hui que les personnes les moins privilégiées restent contraintes à l'exécution de ces activités, et qu'en raison de ce changement récent, elles y consacrent une part plus grande encore de leur temps.

Cet abandon, s'il est impossible, n'est pas même souhaitable⁶⁶. Les activités liées au soin sont le lieu d'une expérience de dimensions de nos existences à partir desquelles nous développons une conscience de l'ambiguïté qui nous caractérise⁶⁷. Elles sont par ailleurs parfois l'occasion de relations d'interdépendance et d'une radicalisation de notre proximité à l'autre qui découlent de la vulnérabilité exacerbée sur fond de laquelle elles s'établissent. Autrement dit, les pratiques de soin ne sont pas qu'une charge, elles sont parfois également le support d'expériences intrinsèquement valables. Le soin, qui plus est, ne désigne pas qu'un ensemble de pratiques isolées, mais un rapport au monde qui est constitutif de notre subjectivité. À nouveau, en m'appuyant sur l'idée développée par Carol Gilligan selon laquelle des pratiques morales spécifiques découlent de l'assignation des femmes au soin⁶⁸, je tâcherai de montrer dans un vocabulaire beauvoirien que le soin que nous conférons aux choses peut dans certaines conditions constituer une activité de valorisation à part entière.

⁶⁴ Je précise, « manifestement », pour parler des moments où nous sommes le plus radicalement vulnérables (ou il ne nous est pas possible de rester dans le déni ordinaire de notre vulnérabilité).

⁶⁵ À ce sujet, voir notamment le chapitre intitulé « Mondialisation, travailleuses du *care* et migrations » de l'ouvrage *Le care, théories et pratiques* d'Helena Hirata (Hirata, Helena. *Le care, théories et pratiques*, La Dispute, 2021, pp.73-111).

⁶⁶ Ce qui ne signifie pas qu'il faille maintenir les conditions dans lesquelles il se déroule : précisément, son inégale distribution participe de l'amoindrissement de sa valeur de ce point de vue.

⁶⁷ Je reviens sur la définition de l'ambiguïté telle que mobilisée par Beauvoir un peu plus loin dans cette introduction.

⁶⁸ Gilligan, Carol. *Une voix différente. La morale a-t-elle un sexe ?*, Flammarion, 2019.

La mise en regard des textes beauvoiriens et des perspectives féministes et critiques sur le *care* devra me permettre d'envisager le problème comme suit : les pratiques et qualités liées au soin, encore aujourd'hui majoritairement performées par des femmes et des personnes racisées (et en particulier, par des femmes racisées), découlent d'une organisation sociale patriarcale et raciste en même temps qu'elles sont instrumentalisées au service de son maintien. Comment, dans de telles conditions, conjuguer une critique féministe et antiraciste des pratiques de *care* avec leur nécessaire revalorisation ?

Tout au long de ce travail de recherche, j'aborderai ces problèmes que posent les pratiques de soin aux femmes et aux personnes minorisées en partant du constat qu'en l'état actuel des choses, ces pratiques sont inégalement partagées. Autrement dit, je n'envisagerai pas la redistribution de ces travaux comme la résolution paradigmatique de ces problèmes. Cela ne signifie pas que j'y renonce, mais qu'il me semble prioritaire de penser dans un premier temps notre capacité à nous mobiliser pour que puisse un jour advenir ce changement. Comment, en situation d'oppression, trouver la force de rester mobilisé·es et de lutter pour notre émancipation ? Quel rôle les pratiques de soin auxquelles nous nous livrons jouent-elles dans ces processus ? Sont-elles un frein à notre mobilisation ou peuvent-elles au contraire constituer des ressources sur lesquelles nous appuyer ? Peut-on envisager que notre émancipation ne dépende pas de notre capacité à nous défaire de ces pratiques, mais au contraire, de notre capacité à composer avec les vulnérabilités qu'elles induisent ?

À partir de la lecture des textes beauvoiriens, je m'efforcerai de proposer une valorisation du soin et des pensées politiques et morales associées avec pour point de départ les critiques qui leur sont adressées. Dans un premier temps, il me faudra cependant distinguer, parmi ces critiques, celles qui sont pertinentes et celles qui reposent sur des préjugés et valorisations masculinistes, classistes et/ou racistes. Je défendrai par la suite l'idée selon laquelle la reconnaissance des risques auxquels les pratiques de soin nous exposent ne signifie pas que nous ne devons toujours y renoncer (le plus souvent, ainsi qu'évoqué plus haut, cela n'est de toutes façons pas envisageable). Je chercherai précisément à penser la façon dont la connaissance de ces risques peut nous aider à nous en préserver, ou, lorsque cela n'est pas possible,

nous aider à mettre en place des stratégies, dispositifs de défense et ressources nous permettant de les surmonter.

Cette interrogation s'applique au travail de recherche que j'entreprends ici : est-il encore pertinent de valoriser des pratiques et qualités tributaires de nos assignations à la féminité, alors même que nous sommes dans un contexte de recrudescence des croyances et perspectives essentialistes visant à accentuer les inégalités symboliques et matérielles entre les femmes et les hommes ? J'essaierai de montrer pourquoi, bien qu'il s'agisse d'une entreprise risquée, elle est non seulement pertinente mais nécessaire à la poursuite de nos luttes contre lesdits essentialismes.

Subjectivité, subjectivation et engagement

Les notions de subjectivité et de processus d'accès à la subjectivité seront centrales dans mon approche de ces problématiques : précisément, cette étude sera consacrée à la recherche des conditions dans lesquelles nos pratiques de soin nous permettent d'accéder à des expériences positives et émancipatrices de la subjectivité.

Dans *Le Deuxième Sexe*, Beauvoir défend l'idée selon laquelle l'oppression des femmes procéderait d'un défaut de subjectivité. À ses yeux, en effet, l'une des raisons pour lesquelles les femmes (contrairement à d'autres catégories de personnes minorisées⁶⁹) ne se révoltent pas⁷⁰ est qu'elles ne parviennent pas à se poser comme des sujets, capables de développer un regard autonome s'opposant aux perspectives hégémoniques. Plus précisément, Beauvoir décrit la façon dont l'apprentissage de la féminité passe par un renoncement progressif à la subjectivité (favorisée par la réduction initiale des femmes à leur corps, et par leur instrumentalisation au titre d'objets) au profit d'une auto-objectivation et d'une conformation de leur regard aux dites perspectives.

⁶⁹ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe I*, Gallimard, 1976, p.19.

⁷⁰ Cette idée elle-même ne vaut qu'au regard de l'échantillon de femmes qu'elle observe. Elle mentionne précisément en note de bas de page la participation des femmes aux mouvements ouvriers : « C'est ainsi que l'attitude des femmes du prolétariat a profondément changé depuis un siècle ; en particulier pendant les dernières grèves dans les mines du Nord elles ont fait preuve d'autant de passion et d'énergie que les hommes, manifestant et luttant à leurs côtés », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe I*, Gallimard, 1976, p.485.

Ce renoncement est voué à l'échec : les femmes, aussi « féminines » qu'elles soient, sont et restent douées de subjectivité. Pourtant, y compris lorsqu'elles ne font que (se) masquer leur subjectivité, Beauvoir remarque que ces conduites ont des effets désubjectivants effectifs. Dans cette perspective, la subjectivité n'est pas simplement entendue comme une qualité des personnes que l'on pourrait qualifier de sujet, dont nous disposerions ou ne disposerions pas. Il s'agit plutôt d'une capacité (ou d'une disposition vis-à-vis du réel) qui, à mesure que nous l'exerçons ou nous en détournons, se renforce ou au contraire, s'atrophie.

Pour le dire autrement, le fait que les femmes se détournent de leur propre subjectivité entrave leurs capacités à en faire l'exercice, même ponctuel. À l'inverse, plus nous avons l'habitude de nous conduire « en sujet », et de nous identifier à ce statut, plus il devient facile d'exercer notre « subjectivité » (parfois précisément définie par cet ensemble de conduites). Dans les pages à venir, j'entendrai donc dans un premier temps par « subjectivation » les processus qui tendent à renforcer notre capacité à exercer, à renforcer notre subjectivité ; et par désubjectivation les processus à travers lesquels nous nous détournons de cette dimension de l'existence et la voyions s'amoindrir.

Mais alors, en pratique, que signifie le fait de nous « conduire en sujet », ou d'exercer notre subjectivité ? Par quelles conduites cet exercice se traduit-il ? Pour Beauvoir, la subjectivité désigne ce par et à travers quoi nous nous distinguons de la matière et de l'en-soi. Notre subjectivité est ce qui fait de nous autre chose que des choses. Autrement dit, notre subjectivité pourrait être comprise comme la conscience réflexive depuis laquelle nous faisons l'expérience du monde. Cependant, comme son nom l'indique, cette notion est essentiellement tributaire de l'idée même de « Sujet » : elle ne désigne pas n'importe quel type de conscience de soi et/ou du monde. Telle que l'envisage Beauvoir, elle pourrait être comprise comme la conscience depuis laquelle un « Sujet » éprouve et exerce sa liberté.

De ce fait, pour comprendre ce que Beauvoir entend par subjectivité, il importe de revenir un instant sur sa conception de la liberté. À nouveau, notre liberté est ce qui nous permet de nous distinguer de la matière et de l'en-soi. En un sens, lorsque nous sommes libres, notre action échappe (du moins, en partie⁷¹) à ce qui la

⁷¹ L'un de ses apports est d'avoir montré qu'on n'y échappe jamais totalement et que même, notre liberté s'appuie sur ces déterminations (c'est à travers le donné qui la détermine que notre liberté prend corps, et sur celui-ci qu'elle s'appuie pour le dépasser).

détermine (biologiquement, mécaniquement...). C'est la raison pour laquelle Beauvoir pense notre liberté comme une forme de « transcendance » : autrement dit, comme une capacité à dépasser le donné. Nous exerçons notre liberté à travers des actions qui sont à même de nous permettre de dépasser les situations dans lesquelles nous nous trouvons malgré nous : elle est ce par quoi nous parvenons à ne pas simplement les subir. Pour Beauvoir, la liberté désigne la capacité d'une personne à faire surgir de l'inédit au sein d'une situation donnée.

À de nombreuses reprises, Beauvoir associe l'expérience de la subjectivité au fait de trouver une « prise sur le monde »⁷². Ainsi comprise, la subjectivité a non seulement trait à notre créativité, mais plus encore, à notre agentivité : elle est ce par quoi nous exerçons une action productive (visible, efficace, relativement pérenne) sur le monde. Au contraire, les activités qui sont de l'ordre de la reproduction (que sont les pratiques de *care* qui nous intéressent ici) sont perçues comme impropres à l'exercice de notre transcendance, de notre liberté, et de ce fait, de notre subjectivité. L'assignation des femmes aux pratiques de *care* que sont l'entretien de leurs foyers et des corps des personnes qui y résident, parce qu'elles n'apparaissent que comme un travail d'entretien du donné (et non pas de son dépassement) participent donc à ses yeux de leur désobjectivation⁷³.

Intrinsèquement liée à la notion de Sujet, la « subjectivité » est classiquement pensée au prisme d'une compréhension de la liberté qui est absolutisée, caractérisée par la souveraineté, l'indépendance et l'indétermination⁷⁴. Dans cette perspective, pour avoir le sentiment d'exercer notre liberté, il ne suffit pas que nos actions nous permettent, ponctuellement, de dépasser le réel tel que nous ne l'avons pas choisi ni modelé : il faut que nous le maîtrisions radicalement. Ce sentiment de maîtrise (ou de contrôle) sur le réel est renforcé par celui d'échapper à la contrainte qu'il exerce sur nous en retour. Il faudrait ainsi, pour pouvoir nous identifier au statut de

⁷² « Le corps étant l'instrument de notre prise sur le monde, le monde se présente tout autrement selon qu'il est appréhendé d'une manière ou d'une autre », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe I*, Gallimard, 1976, p.73 ; « Les femmes n'ont pas de prise sur le monde des hommes parce que leur expérience ne leur apprend pas à manier logique et technique [...] », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.495.

⁷³ Parmi d'autres raisons, qui feront l'objet du chapitre 1.

⁷⁴ Sur cette question, voir notamment la section « Le sujet sartrien est un sujet absolutisé » de l'article consacré par Sonia Kruks à la subjectivité au prisme du genre chez Beauvoir : « Genre et subjectivité : Simone de Beauvoir et le féminisme contemporain », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 14, no. 1, 1993, pp. 3–28.

Sujet, que les personnes et objets sur lesquelles nous exerçons notre action ne nous affectent plus, ce qui suppose un certain détachement à l'égard de ces dernières.

Penser la valeur de nos pratiques de soin avec Beauvoir impose donc l'évaluation de la pertinence des notions au prisme desquelles elle les examine : la subjectivité, la subjectivation, et le Sujet. Je tâcherai dans un premier temps de restituer l'argumentation beauvoirienne en vertu de laquelle le soin exercé par les femmes au sein de leurs foyers produirait des effets déssubjectivants, en explicitant la conception de la subjectivité à partir de laquelle elle parvient à cette conclusion. En m'appuyant sur les limites de sa démonstration, ainsi qu'en revenant sur les différentes acceptions de la subjectivité qu'elle mobilise dans son œuvre, je tenterai par la suite de montrer en quoi le fait de penser la subjectivité et les processus d'accès à la subjectivité au prisme des perspectives féministes et critiques sur le *care* participent de sa resignification. Je tâcherai notamment de montrer comment les pensées du soin, critiques des paradigmes de l'autonomie, de l'indépendance ou de la souveraineté, font droit à l'idée selon laquelle la subjectivité serait une capacité (plastique) relationnelle, plutôt qu'une qualité donnée, ou qu'un statut.

Dans *La Vieillesse*, alors qu'elle s'intéresse aux situations des personnes âgées, Beauvoir s'interroge à nouveaux frais sur les formes que peut prendre la subjectivité en situation d'oppression (situation qui paraît radicalement défavorable à son développement, ainsi qu'à son expression). Dans ce texte, elle s'interroge en particulier sur la façon dont les personnes âgées parviennent à maintenir leur subjectivité alors même qu'elles font l'expérience de la sénescence et de la dépendance. La lecture de *La Vieillesse*, plus encore que celle du *Deuxième Sexe*, permet à mon sens de saisir l'originalité de la pensée beauvoirienne de la subjectivité, cette dernière étant alors comprise comme un rapport au monde conditionné par des pratiques d'engagement et de désengagement⁷⁵. De fait, elle y

⁷⁵ De nombreuses autrices ont mis en lumière les apports beauvoriens à la notion de subjectivité. Voir en particulier : Kruks, Sonia, « Genre et subjectivité : Simone de Beauvoir et le féminisme contemporain », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 14, no. 1, 1993, pp. 3–28 (« Comment Simone de Beauvoir développe-t-elle donc cette conception d'un sujet situé ne pouvant être caractérisé ni comme une "citadelle" autonome ni comme la seule construction de pratiques discursives ? Deux idées fondamentales guident l'élaboration de sa conception de la subjectivité située. La première est sa compréhension de ce que l'on pourrait appeler l'intersubjectivité du sujet ; l'autre est l'inhérence de la subjectivité au corps : l'idée, empruntée à Merleau-Ponty, qu'il est toujours fondé d'appeler le sujet un "corps-sujet" », p.18) ; et Bergoffen, Debra B. *The Philosophy of Simone de Beauvoir, Gendered phenomenologies, erotic generosities*, State University of New York Press, 1997 (« There is, in the muted voice of Beauvoir's texts, another model of recognition at work - an

montre que le maintien de la subjectivité des personnes âgées dépend avant tout de la qualité de leur attention au monde et de leur disposition à rester concerné·es par les personnes, les choses, les environnements et les événements qui les entourent.

Dans cette perspective, je défendrai l'idée selon laquelle cette conception de la subjectivité comprise comme « capacité d'engagement » est préférable à celle d'une subjectivité entendue comme « exercice de l'indépendance » (ce, en particulier, au regard de sa pertinence quant à la valorisation des pratiques de soin). Cela ne signifie pas que j'abandonne la notion d'indépendance, ni que je ne minimise son importance dans les pensées de l'émancipation. Simplement, la notion d'engagement permet d'éviter les écueils idéalistes et validistes le plus souvent liées à cette acception de la liberté. Elle est par ailleurs compatible avec l'idée formulée dans *Pour une morale de l'ambiguïté* selon laquelle la liberté « (non sur le plan de la facticité, mais sur le plan moral) [...] est appelée nécessairement par les valeurs qu'elle pose et à travers lesquelles elle se pose »⁷⁶. En ce sens, la subjectivité est toujours un exercice de la liberté, qu'il s'agisse d'une lutte contre la dépendance et la détermination ou (idée qui me semble plus fructueuse) d'un processus de valorisation permettant de conférer du sens à nos existences.

Afin de ne pas ajouter à la confusion liée au fait qu'il s'agit à chaque fois d'expériences de la subjectivité, j'emploierai deux termes distincts pour décrire les processus d'accès à l'une ou l'autre de ses acceptions. Pour évoquer la subjectivité entendue comme « exercice de notre liberté » (la liberté étant alors entendue par opposition avec la dépendance), je parlerai de processus de subjectivation et de désobjectivation. Pour évoquer la subjectivité, entendue comme « capacité à nouer une relation signifiante au monde », je parlerai de processus d'engagement et de désengagement.

Au terme de cette étude, je défendrai l'idée selon laquelle notre prétention au statut de sujet (à la subjectivité-liberté, dans sa première acception), parce qu'elle est incompatible avec le maintien d'un rapport lucide à la vulnérabilité (et plus largement, à la réalité), peut paradoxalement nous mener à des conduites de désengagement, à un désinvestissement du monde, et de ce fait, à une perte

erotic one. Here, reciprocity and violence are decoupled. Here the conditions of the possibility of the moral relationship are not grounded in our willingness to inflict or suffer death, but in our willingness to assume the risks of our ambiguous subjectivity - the risk of finitude, vulnerability, and the bond", p.6).

⁷⁶ Beauvoir, Simone de. *Pour une morale de l'ambiguïté*, Gallimard, 1947, p.32.

d'agentivité. Je montrerai alors en quoi nos pratiques de soin, au contraire, participent parfois de notre engagement dans le monde et de notre agentivité. En effet, bien qu'elles soient difficiles et vulnérabilisantes, elles nous permettent d'honorer les responsabilités qui découlent de notre appartenance au monde, de valoriser ce dont nous prenons soin, tout en favorisant notre conscience de l'ambiguïté en vertu de laquelle nous devenons à même de nous reconnaître et de reconnaître les autres.

L'adaptation, un vecteur de résignation ?

L'étude beauvoirienne des situations féminines permet de mettre en lumière la façon dont les femmes les moins privilégiées, à défaut de trouver une prise sur le monde, recourent à des conduites de défense qui sont de l'ordre de l'adaptation. Parce qu'elles ne parviennent pas à changer les environnements et les structures sociales au sein desquels elles évoluent, elles opèrent des changements sur leurs propres conduites et affects, de sorte à rendre leurs situations plus vivables et/ou plus sûres. Si ces conduites adaptatives confèrent aux femmes une forme d'agentivité dans des contextes qui y sont défavorables, elles ne sont pas révolutionnaires : elles vont rarement dans le sens d'une véritable émancipation. Au contraire, il s'agit le plus souvent de tentatives isolées, leur permettant de « tirer leur épingle du jeu », ou simplement de survivre.

À travers ces conduites, il arrive que les femmes renoncent à la reconnaissance de leur propre subjectivité, ainsi qu'à son expression. Il en est ainsi des pratiques d'auto-objectivation évoquées plus haut, qui sont le lieu d'expériences paradoxales de l'agentivité. Le rôle de ces adaptations sur la perte de subjectivité des femmes est l'une des raisons pour lesquelles Beauvoir les qualifie de mystification et d'impasses : elles sont non seulement conformistes, mais elles amoindrissent progressivement et sur le long terme nos capacités à nous mobiliser pour faire advenir (ou simplement envisager) des changements désirés.

Peut-on concevoir que certaines de ces « adaptations », alors même qu'elles produisent des effets « désobjectivants » (en particulier, lorsqu'elles nous mettent au contact des dimensions immanentes de notre existence, et de ce fait, ne vont pas dans le sens d'un exercice de notre transcendance), nourrissent pourtant notre engagement dans le monde ? À titre d'exemple, le plaisir (y compris sensoriel) que

les femmes trouvent aux soins qu'elles consacrent à leur foyer et à leurs proches est envisagé par Beauvoir comme une mystification : une manière, pour mieux s'y résigner, de faire passer pour désirable leur situation d'oppression. Mais il peut également être appréhendé comme une ressource engageante, participant de notre relation à nos proches et à nos environnements (ou nous permettant simplement de continuer d'honorer les responsabilités que nous nous reconnaissons)⁷⁷.

Peut-être ne pouvons-nous par ailleurs exercer une agentivité effective (une action « productive ») que parce que nous avons d'abord pris le soin de nous préserver des environnements hostiles au sein desquels nous évoluons ; et adopté des conduites « individuelles » sans lesquelles nous ne serions plus en état de nous mobiliser. L'adaptation, entendue de la sorte, n'est pas qu'un vecteur de maintien de la situation d'oppression : elle peut au contraire être à la source de pratiques émancipatrices. Une autre manière d'appréhender cette question consistera donc à comprendre quelles sont, parmi les pratiques adaptatives à travers lesquelles nous visons des formes détournées de l'agentivité qui nous est refusée, celles qui nous disposent au conformisme ; et celles qui favorisent notre résistance à l'oppression.

Il arrive que nous ne soyons pas en mesure de dépasser, de résoudre les situations qui nous vulnérabilisent : de ce fait, je m'arrêterai sur les pratiques et ressources qui nous permettent de le surmonter. Contrairement à ce que l'on pourrait penser, apprendre à « vivre avec » certaines réalités douloureuses ne signifie en aucun cas qu'il faille que nous les acceptions, que nous nous réconcilions avec celles-ci, et moins encore, que nous parvenions à trouver souhaitable qu'elles adviennent ou soient advenues. Au contraire, en admettant qu'elles aient eu lieu, et qu'elles auront peut-être lieu à nouveau, il nous faut apprendre à composer avec les affects douloureux dont elles sont l'occasion.

Apprendre à surmonter (à « vivre avec ») le scandale⁷⁸ lorsque sa résolution n'est pas envisageable permet avant tout l'atténuation de sa charge paralysante⁷⁹. L'adaptation de notre rapport au scandale, lorsque nous n'avons pas de prise sur

⁷⁷ Iris Marion Young défend notamment cette idée dans un essai intitulé « House and home : Feminist Variations on a theme », *On Female Body Experience: « Throwing Like a Girl » and Other Essays*. New York, Oxford University Press, 2005, pp.123-154.

⁷⁸ Je reviens sur la pensée beauvoirienne du scandale dans le chapitre 6.

⁷⁹ Il ne s'agit pas ici de nier l'importance de postures et de conduites telles que le recueillement, le deuil ou la grève (la façon dont nous nous rendons alors indisponible à l'action et aux sollicitations), mais de comprendre en quoi notre agentivité repose sur notre capacité, à terme, à les dépasser.

celui-ci (à court terme, ou tout court), n'a pas pour but de nous mener à la résignation, ni à nous rendre plus apte à maintenir des activités auxquelles nous ne prêtons aucune valeur. Elle permet de composer avec l'indignation, la tristesse, la colère ou le désarroi. Lorsque la lutte n'est pas possible, apprendre à « faire avec » revient à ne pas laisser le constat de notre impuissance, ponctuelle et circonscrite à un événement (aussi insupportable soit-il) s'étendre à l'ensemble des activités dans lesquelles nous pourrions nous engager par ailleurs (c'est-à-dire, de ne pas renoncer à la marge d'agentivité qu'il nous reste).

Pratiques de soin, pratiques attentionnelles

L'attention que nous portons aux autres, au monde, et à nous-mêmes est une problématique qui se trouve au cœur des recherches sur le *care* (en particulier, dans le champ de la philosophie morale⁸⁰). Les pratiques de soin que nous exécutons nous disposent d'une certaine manière vis-à-vis des personnes, objets et environnements sur lesquelles elles s'exercent. Dans ce cadre, notre attention à leur égard est intensifiée : elle porte par exemple sur des aspects de nos environnements ou du langage corporel de nos proches que l'on aurait dans d'autres circonstances ignorés, et de la prise en compte desquels dépend la bonne exécution du soin que nous leur consacrons.

Conformément à la définition qu'en propose le Cnrtl⁸¹, l'attention peut désigner la forme que prend l'attention (l' « intérêt, [le] soin que l'on porte à quelque chose en fonction de l'importance qu'on lui attache ») ; mais aussi, notre disposition à faire attention (la « disposition que présente quelqu'un à être soigneux, soucieux-de, vigilant, délicat »). Dans la première partie de cette définition, l'attention et le soin que l'on porte à un objet constituent une valorisation de celui-ci. Cette idée, reprise au prisme de la façon dont Beauvoir pense les processus de valorisation me permettra de penser le soin comme un lieu privilégié de pratiques morales (autrement dit, comme une pratique particulièrement propice à l'exercice de notre subjectivité).

⁸⁰ Voir en particulier les travaux de Marie Garrau (*Care et attention*, Puf, 2014) ou de Sandra Laugier (« *Care* et perception. L'éthique comme attention au particulier », in Laugier, Sandra et Paperman, Patricia (dir.), *Le souci des autres. Éthique et politique du care*, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2011).

⁸¹ <https://cnrtl.fr/definition/attention> (page consultée le 26 août 2025).

La seconde partie de cette définition porte sur les effets des pratiques de soin à travers lesquels se traduisent ces formes d'attention sur nos dispositions, y compris morales. Il n'est pas rare que les personnes qui prennent en charge ces activités soient perçues comme étant *attentionnées*. Cette qualité s'inscrit sur un arrière-plan éthique : il ne s'agit pas simplement de qualifier une manière d'appréhender le réel, d'en prendre acte, mais de décrire notre manière de considérer ou de reconnaître l'autre. Ces formes d'attention sont affectivement chargées : nous appréhendons le réel à travers des formes attentionnelles diverses (et parfois simultanées, bien que contradictoires) telles que la bienveillance, la méfiance, le mépris, la compassion, l'envie...

Les pratiques de soin, lorsqu'elles sont contraintes (en raison des oppressions sexiste, raciste et classiste au sein desquelles elles s'exercent et/ou d'une mauvaise distribution du travail lorsqu'il s'agit d'activités salariées) peuvent conduire à un déficit d'attention à l'autre. L'autre, lorsqu'il s'agit d'une personne, peut alors être réduit·e au statut d'objet sur lequel portent les soins, et non plus perçu·e comme une personne avec laquelle nous entretenons une relation de soin. L'attention à l'œuvre dans le soin contraint engage souvent des formes attentionnelles que l'on pourrait qualifier de négatives, au sens où elles altèrent (érodent) la qualité de la relation que nous avons à l'autre, et le respect que nous avons à son égard.

La sollicitude⁸², qui est souvent associée aux pratiques de soin bien menées, est définie dans le *Robert* en ligne comme une « attention soutenue et affectueuse »⁸³. Elle s'inscrit en ce sens contre d'autres modalités attentionnelles moins positives, ou plus ponctuelles. Elle peut également être définie comme une préoccupation ou un souci à l'égard de l'autre ou d'un objet : en ce sens, elle se distingue de postures opposées, au nombre desquelles en particulier, l'indifférence — que l'on pourrait qualifier de défaut d'attention.

L'indifférence désigne un rapport au réel (une absence d'intérêt pour celui-ci), qui se traduit par des conduites qui permettent de le tenir à distance. Elle est marquée par une neutralité affective : en ce sens l'indifférence est souvent entendue comme le résultat d'une désensibilisation (subie ou recherchée), pouvant découler du sentiment de n'être pas (ou plus) concerné·e par les réalités en question. Cette

⁸² C'était notamment le terme choisi par Fabienne Brugère pour traduire en français cette idée de *care* : Brugère, Fabienne. *Le sexe de la sollicitude*, Éditions du Seuil, 2008.

⁸³ <https://dictionnaire.lerobert.com/definition/sollicitude> (page consultée le 26 août 2025).

disposition au réel n'engage pas uniquement nos affects : elle peut également découler de l'idée selon laquelle ces réalités ne relèveraient simplement pas de notre responsabilité. Dans cette perspective, le fait de nous y rendre indifférent·es nous permet d'échapper au sentiment de culpabilité résultant de notre refus de prendre soin des autres et des environnements au sein desquels nous évoluons, au profit d'une concentration exclusive de nos ressources (matérielles, physiques, cognitives) sur nos intérêts propres (et de ce fait, au service de l'acquisition de privilèges, que l'on confond parfois avec l'idée d'une émancipation). L'indifférence peut être dirigée envers certains objets en particulier ou caractériser l'ensemble de notre rapport au réel : dans les pages à venir, cette tendance diffuse et chronique au point de caractériser notre subjectivité sera désignée sous le terme de « désengagement ».

Dans *Le Deuxième Sexe*, Beauvoir montre que l'injonction qui est faite aux femmes à se montrer généreuses, dévouées, à prendre soin de leurs proches et des environnements au sein desquels elles évoluent (autrement dit, à performer des conduites attentionnelles qui sont de l'ordre de la sollicitude) est non seulement l'instrument de leur oppression, mais affaiblit paradoxalement leurs capacités mêmes à faire preuve de générosité. En effet, l'exercice de la générosité, telle qu'elle l'entend, est indissociable de notre liberté (elle en est l'une des formes les plus hautes⁸⁴). Elle apparaît donc incompatible avec la contrainte et les affects qui en résultent (au nombre desquels, le ressentiment ou la colère).

L'on pourrait toutefois noter que la contrainte fait partie intégrante de tout travail de soin : le soin serait-il alors essentiellement impropre à l'exercice de notre générosité ? Je défendrai pour ma part l'idée selon laquelle nos pratiques de soin restent compatibles avec celui-ci, à condition que nous parvenions à trouver du sens dans les contraintes auxquelles elles nous astreignent (étant par ailleurs entendu que la plupart des activités et relations dans lesquelles nous trouvons du sens comportent des dimensions contraignantes). Il nous faut également réviser notre approche de la générosité, de sorte qu'elle n'apparaisse pas comme l'apanage des

⁸⁴ « Mais l'amitié, la générosité, qui réalisent concrètement cette reconnaissance des libertés, ne sont pas des vertus faciles ; elles sont assurément le plus haut accomplissement de l'homme, c'est par là qu'il se trouve dans sa vérité : mais cette vérité est celle d'une lutte sans cesse ébauchée, sans cesse abolie ; elle exige que l'homme à chaque instant se surmonte. », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe I*, Gallimard, 1976, p.240.

personnes privilégiées : un luxe rendu accessible à quelques un·es en raison de l'inégale distribution des ressources.

Beauvoir problématise l'articulation entre l'attention que nous consacrons aux autres et celles que nous nous portons, à nous-mêmes. À partir de ses textes, il s'agit non seulement de comprendre la façon dont elles s'alternent et s'excluent (en particulier, au regard des ressources cognitives, matérielles et temporelles qu'elles engagent), mais plus encore, les effets qu'elles produisent les unes sur les autres, la façon dont elles sont en fait souvent compossibles, sinon interdépendantes.

L'on trouve une ébauche de problématisation de cette idée dans une entrée des *Cahiers de jeunesse* rédigés par Beauvoir en 1926.

Nous avons deux catégories de devoirs bien distincts, et ceux que j'admire justement sont ceux capables de n'en sacrifier aucun. Très difficile, parce que le repliement sur soi-même tourne volontiers à l'égoïsme ; et que d'autre part quand on sort de soi, il est bien rare qu'on n'en sorte pas trop et qu'on ne se diminue pas. C'est réaliser cet équilibre que je me propose⁸⁵.

Dans cet extrait, Beauvoir, alors âgée de 18 ans, place sur un pied d'égalité la responsabilité que nous avons envers nous-mêmes, et celles que nous avons envers les autres. Le problème, tel qu'elle le pose ici, apparaît comme une opposition binaire entre des tendances égoïstes, qui seraient néfastes aux autres mais favorables à nous-mêmes ; et des tendances altruistes, qui seraient favorables aux autres, mais néfastes à nous-mêmes. Ces deux branches de l'alternative sont l'objet d'une représentation spatialisée : l'égoïsme constituerait un repli sur nous-même, et l'altruisme constituerait au contraire un mouvement vers l'extérieur. Je montrerai au cours de cette étude comment cette idée, provisoirement formulée sous la forme d'un fragment de journal, se traduit et s'approfondit par la suite à travers les notions d'engagement (à travers lequel elle envisage la subjectivité comme un élan vers le monde) et de désengagement (qu'elle présente comme un retrait du monde).

Alors que dans cet extrait l'attention que l'on consacre aux autres n'y est pas encore envisagée comme une manière de nous rapporter à nous-même, je montrerai comment cette conception a progressivement évolué au cours de son œuvre. En effet, si la critique beauvoirienne du dévouement féminin peut paraître sans appel,

⁸⁵ Beauvoir, Simone de. *Cahiers de jeunesse. 1926-1930*, Gallimard, 2008, pp.47-48.

l'étude des pratiques de soin exercées par les hommes dans le cadre de la poursuite de leurs « projets » me permettra de montrer que notre investissement au service d'une fin est présentée par l'autrice comme la condition même de l'exercice de notre subjectivité. Au contraire, elle montre que le fait de nous prendre pour objet d'attention exclusif nous mène à des conduites d'aliénation et de désengagement : autrement dit, à une perte de subjectivité.

Penser le soin : prêter attention à la vulnérabilité

Tout au long de son œuvre, Beauvoir développe une pensée de la vulnérabilité, des responsabilités qu'elle induit, et de la façon dont nous choisissons (ou non) d'y prêter attention. Dans de nombreux essais et romans elle s'intéresse en particulier aux conduites d'évitement que nous adoptons à son égard, avec un intérêt marqué pour celles qui traduisent notre indifférence. Mais la pensée beauvoirienne de la vulnérabilité ne se résume pas à l'étude de sa prise en charge et de ses effets sur les situations de ceux qui s'y consacrent : elle porte également sur l'expérience de la dépendance radicale⁸⁶, en première personne.

Au sujet de la vulnérabilité et de la dépendance comme expérience vécue, Beauvoir publie notamment un essai intitulé *La Vieillesse*. Ainsi qu'évoqué plus haut, elle s'intéresse dans cet ouvrage aux effets de la perte d'autonomie sur le maintien de notre subjectivité, qui conditionne à ses yeux nos processus de reconnaissance intersubjectifs. Alors que dans *Le Deuxième Sexe*, Beauvoir conçoit la dépendance comme une expérience qu'il s'agirait de dépasser en vue d'accéder à la subjectivité, l'étude des situations des personnes âgées l'amène au contraire à envisager l'impossibilité de ce dépassement.

Cette question, relative à la reconnaissance des personnes vulnérables, était abordée par Beauvoir dans une pièce de théâtre intitulée *Les Bouches inutiles*, publiée dès 1945, et consacrée à la mise en scène du traitement réservé aux personnes « inutiles » (inaptes à l'exécution de travaux « productifs ») en situation de pénurie. L'intrigue tourne autour du projet de leur exclusion en dehors de la ville assiégée, de sorte à n'avoir plus à les nourrir. Cette pièce permet à Beauvoir de dénoncer l'altérisation des personnes dépendantes. Toutefois, ce texte échoue à

⁸⁶ À nouveau, je précise : « radicale », pour faire droit à l'idée selon laquelle nous sommes toutes essentiellement interdépendantes.

rendre compte des perspectives des personnes concernées par la dépendance radicale, qui sont exclues de l'action dramatique. La lecture de ce texte me permettra notamment de problématiser la dimension validiste de la conception beauvoirienne de l'activité productive comme vecteur paradigmatique d'accès à la reconnaissance.

Les thèmes de la dépendance et de la vulnérabilité sont également abordés par Beauvoir dans certains de ses textes autobiographiques, tels que le récit du décès de sa mère dans *Une mort très douce*, ou encore, celui des dix dernières années de la vie de Sartre, dans *La Cérémonie des Adieux*. L'on peut noter dans ces textes que la proximité de Beauvoir à ces expériences (du fait de son propre vieillissement et de la qualité de son lien avec chacune de ces deux personnes) la dispose à envisager la dépendance sous un jour plus favorable que dans d'autres de ses écrits. À travers ces deux textes, elle s'attache en particulier à rendre compte de l'intérêt de ces dernier.es pour la vie, qui se maintient encore dans des situations d'incapacité radicale et de grande douleur physique. Elle montre également ce que ces expériences ont apporté à leurs relations, la vulnérabilité en ayant à certains moments radicalisé l'intensité.

Relire Beauvoir au prisme des perspectives féministes et critiques sur le *care* permet ainsi de mettre en lumière la centralité de la vulnérabilité dans ses écrits, tout en dénonçant la façon dont certaines des notions auxquelles elles se réfère produisent des effets excluants.

J'ai déjà commencé à l'évoquer : les processus de reconnaissance sociale tels que les envisage Beauvoir sont marqués par un rejet de la vulnérabilité et de la dépendance. Dans les perspectives desquelles elle s'inspire⁸⁷, la reconnaissance sociale est une reconnaissance de l'autre, appréhendé·e comme subjectivité. À travers ce processus, il s'agit de dépasser le constat initial selon lequel le corps de l'autre ne serait qu'un objet parmi les objets du monde, de sorte à lui reconnaître le statut de Sujet. Pour Beauvoir, la reconnaissance de cette subjectivité peut passer par des conduites signifiant notre détachement au regard de la dimension

⁸⁷ Il s'agit notamment de la pensée hégélienne de la reconnaissance telle que lue par Alexandre Kojève. Pour un retour sur le rôle de Kojève dans la « transformation mythique » opérée par Beauvoir sur la dialectique du maître et de l'esclave, voir : Montanaro, Mara et Renault, Matthieu. « La dialectique maître-esclave selon Simone de Beauvoir. Un exemple de transformation mythique ». *Philosophie*, 2020/1 N° 144, pp.64-67.

immanente, incarnée de nos existences⁸⁸. Conformément à la perspective hégéliano-sartrienne dans laquelle s'inscrit Beauvoir⁸⁹, la subjectivité n'a de sens qu'en tant qu'elle s'oppose radicalement à l'objectivité (ou à la corporéité) : de ce fait, le sacrifice est perçu comme une manière de renoncer à l'incarnation, pour n'être plus associé·e qu'à cette dimension valorisée de notre identité. Il apparaît comme le paradigme de l'acte libre, en ce qu'il est un renoncement à toute détermination biologique par opposition à laquelle la liberté et la subjectivité sont parfois envisagées.

Ce rejet du corps n'est pas sans lien avec la façon dont notre incarnation nous expose à la vulnérabilité : ainsi que le montre Beauvoir, notre corps est ce à travers quoi nous nous sentons et nous savons « en danger dans le monde »⁹⁰, à la merci du temps, des maladies et des accidents. Nous détacher de notre corporéité (qu'il s'agisse d'une perte d'intérêt ou d'une dissociation) nous permet d'éviter l'anxiété induite par notre conscience de la vulnérabilité qu'elle engage. Le risque que l'on pourrait qualifier d'ordinaire, qui n'est pas un vecteur de prestige, n'est plus recherché mais évité. C'est cette forme de « privilège » que recherchent les hommes lorsqu'ils réduisent les femmes à l'immanence pour ne s'identifier qu'à la subjectivité : ils perçoivent alors la subjectivité comme une identité idéalisée à travers laquelle échapper aux déterminations et aux altérations temporelles.

Dans *Le Deuxième Sexe*, Beauvoir procède à une reprise originale des pensées de la reconnaissance au prisme du genre (notion qu'elle ne désigne pas comme telle)⁹¹, en montrant que l'association et le maintien de binarités telles que « subjectivité - corporéité », « transcendance - immanence » et « masculinité - féminité » s'explique en grande partie par la projection des dimensions de

⁸⁸ « Le guerrier pour augmenter le prestige de la horde, du clan auquel il appartient, met en jeu sa propre vie. Et par là il prouve avec éclat que ce n'est pas la vie qui est pour l'homme la valeur suprême mais qu'elle doit servir des fins plus importantes qu'elle-même. La pire malédiction qui pèse sur la femme c'est qu'elle est exclue de ces expéditions guerrières ; ce n'est pas en donnant la vie, c'est en risquant sa vie que l'homme s'élève au-dessus de l'animal ; c'est pourquoi dans l'humanité la supériorité est accordée non au sexe qui engendre mais à celui qui tue. », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe I*, Gallimard, 1976, p.115.

⁸⁹ J'emprunte cette expression à Michèle Le Dœuff, qui résume la « problématique hégéliano-sartrienne » comme suit : « chaque conscience poursuit la mort de l'autre, qui lui oppose une hostilité réciproque », Le Dœuff, Michèle. *L'Étude et le rouet. Des femmes, de la philosophie, etc.*, Seuil, 1989, p.135.

⁹⁰ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.538 ; Beauvoir, Simone de. *La Vieillesse*, Gallimard, 1970, pp.488, 493 et 495.

⁹¹ À ce sujet, voir notamment : Butler, Judith. "Sex and Gender in Simone de Beauvoir's Second Sex." *Yale French Studies*, no. 72, 1986, pp. 35-49.

l'existence au regard desquelles les hommes se savent vulnérables, sur les femmes. Autrement dit, la distribution genrée des catégories à travers lesquelles nous sommes socialement reconnues et valorisées, sinon perçues, n'est pas simplement le résultat d'un évitement de leurs responsabilités par les femmes, au moyen de leur fuite dans l'immanence⁹². À mesure que progresse l'argumentation beauvoirienne, il apparaît en effet qu'elle est également le produit d'un évitement de leur vulnérabilité par les hommes, au moyen de leur fuite dans la transcendance.

Le constat auquel Beauvoir parvient dans *Le Deuxième Sexe*, selon lequel l'inégalité entre les sexes ne saurait être résolue sans que nous ne renoncions à ces identifications exclusives, est sous-tendu par sa conception de l'ambiguïté, qu'elle développe dès 1947 dans un essai intitulé *Pour une morale de l'ambiguïté*. Dans ce texte, l'ambiguïté désigne l'expérience d'être à la fois corps et esprit, libre et déterminé, objet et sujet : autant d'états définis par opposition les uns aux autres, au point qu'il devienne difficile d'en concevoir la simultanéité. Cette expérience paradoxale est le lieu d'une tension telle que, pour y remédier, nous préférons nous masquer l'une ou l'autre de ces alternatives. On l'aura compris, dans la perspective genrée qu'elle met en lumière, les femmes choisissent une identification exclusive aux premières ; les hommes, aux secondes⁹³.

En vérité, l'homme est comme la femme une chair, donc une passivité, un jouet de ses hormones et de l'espèce, proie inquiète de son désir ; et elle est comme lui au sein de la fièvre charnelle consentement, don volontaire, activité ; ils vivent chacun à sa manière l'étrange équivoque de l'existence faite de corps. Dans ces combats où ils croient s'affronter l'un l'autre, c'est contre soi que chacun lutte, projetant en son partenaire cette part de lui-même qu'il répudie ; au lieu de vivre l'ambiguïté de sa condition, chacun s'efforce d'en faire supporter par l'autre l'abjection et de s'en réserver l'honneur. Si cependant tous deux l'assumaient avec une lucide modestie, corrélative d'un authentique orgueil, ils se reconnaîtraient comme des semblables et vivraient en amitié le drame érotique⁹⁴.

Dans cet extrait, Beauvoir montre que nos processus de reconnaissance intersubjectifs, qui plus est lorsqu'ils engagent des femmes et des hommes hétérosexuels (comme c'est le cas dans le mariage, l'institution privilégiée qu'elle s'attache à décrire) sont essentiellement conditionnés par la manière dont nous nous

⁹² Ainsi qu'elle l'explique clairement dans l'introduction de l'ouvrage.

⁹³ « L'oppression s'explique par la tendance de l'existant à se fuir en s'aliénant dans l'autre qu'il opprime à cette fin », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.637.

⁹⁴ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.648.

rapportons à nous-mêmes et nous identifions. Autrement dit, l'attention que nous portons aux autres dépend essentiellement de l'attention que nous nous consacrons. Dans cette perspective, si nous parvenions à nous réconcilier avec ce que nous sommes réellement, de sorte à n'avoir plus besoin de projeter ce à quoi nous ne souhaitons pas nous identifier au moyen de l'altérisation d'autrui (ou de la nôtre), l'oppression pourrait n'avoir plus lieu d'être.

Beauvoir préconise un rapport à l'ambiguïté (ainsi qu'à nous-même) qui soit à la fois caractérisé par une « lucide modestie » et par un « authentique orgueil ». La reconnaissance de notre incarnation est ce qui nous engage à cette première qualité : elle nous mène à prendre conscience de nos limites. Cette conscience de nos limites n'est en aucun cas incompatible avec le maintien d'un orgueil et d'une confiance au regard de ce dont nous nous savons capables. Dans cette perspective, les limitations et les risques auxquels nous nous savons soumis·es ne nous disqualifient pas : leur prise en compte, loin d'amoindrir la qualité de notre relation au monde et aux autres, ni celle des actions que nous sommes susceptibles d'entreprendre, peut en fait participer de la préservation de notre agentivité.

Dans *Le Deuxième Sexe* et dans *La Vieillesse*, Beauvoir montre en quoi les pratiques de soin et l'expérience de la vulnérabilité (en tierce et/ou en première personne), en tant qu'elles rendent manifestes nos limites, sont le lieu d'un rapport plus lucide, plus entier et moins fantasmé à la réalité. À travers ces expériences, nous développons une conscience plus fine de l'ambiguïté qui caractérise l'existence humaine, et sommes moins enclin·es à nous livrer à des formes de la mauvaise foi que Beauvoir désigne sous le nom d'« esprit de sérieux ». Dans ces textes Beauvoir regrette que la lucidité parfois développée par les personnes vulnérabilisées par l'oppression et/ou les accidents de la vie ne soit pas mise au service de leur agentivité. Au contraire, elle peut nourrir des postures complaisantes et cyniques, défavorable à notre confiance en notre capacité d'agir collectivement, dont nous avons pourtant besoin pour nous engager dans des conduites de révolte.

Le fait de prendre soin de nous, des autres ou des environnements au sein desquels nous évoluons peut également nous surexposer à des expériences de l'impuissance. Face à la maladie, aux accidents, à la sénescence et à la mort, il arrive que nous ne puissions strictement rien faire. Ce constat met à mal notre capacité à nous identifier en tant que Sujets, à même de soumettre la réalité à notre volonté. Je montrerai pourtant que cette difficulté ne nous rend pas nécessairement

inaptes à l'exercice de notre agentivité. Au contraire, et à nouveau, le fait de prendre conscience de notre impuissance nous permet de développer des ressources pour devenir capables de « vivre avec » cette idée. De ce fait, nous n'avons dès lors plus besoin d'avoir recours au déni de ces réalités, de les mettre à distance au moyen de conduites oppressives ou de désengagement. C'est à cette condition seulement que nous devenons pleinement capables d'assumer les responsabilités qui découlent de notre relation au monde, capables de répondre aux besoins des personnes en situation de vulnérabilité et de dépendance manifeste ; et de reconnaître ce que nous devons aux soins dont nous avons bénéficié, bénéficions et bénéficierons.

De l'œuvre beauvoirienne aux pensées contemporaines du soin

Pour mener à bien cette étude, je m'appuierai principalement sur quatre ensembles de textes : l'œuvre de Simone de Beauvoir (ses essais philosophiques, ses romans et autobiographies, ses carnets et sa correspondance) ; quelques-uns des textes de Sartre et de Merleau-Ponty, deux auteurs au regard desquels, en raison de leur compagnonnage intellectuel et affectif, l'originalité de la pensée Beauvoirienne devient souvent manifeste ; une partie de la littérature secondaire produite sur l'œuvre de Beauvoir⁹⁵ ; ainsi qu'une sélection de travaux plus récents, portant sur les effets de nos pratiques attentionnelles et de soin sur les subjectivités et pratiques morales féminines.

Il apparaît clairement, dans cette introduction, que mon étude de la pensée beauvoirienne du soin et de la vulnérabilité portera centralement sur *Le Deuxième Sexe* et sur *La Vieillesse*, deux textes dans lesquels Beauvoir envisage ces thématiques au prisme de la subjectivité ou, plus précisément, celle de sa perte.

Dans chacun des chapitres, je tâcherai de mettre ces ouvrages en regard avec d'autres textes écrits par Beauvoir, qu'il s'agisse de ses essais philosophiques ou d'œuvres littéraires à travers lesquelles elle incarne les expériences relationnelles et morales qu'elle théorise. Dans un essai intitulé « Littérature et métaphysique », Beauvoir formule sa conception du roman métaphysique comme une manière de

⁹⁵ Très vaste : c'est heureux mais il m'est impossible d'en prendre connaissance dans son entièreté. Je manquerai certainement nombre d'apports pertinents, dont je serai ravie de prendre connaissance au cours des années à venir.

faire sentir à son lectorat la réalité — spatiale, temporelle, affective : vivante — à laquelle renvoient ses textes théoriques :

Si la description de l'essence relève de la philosophie proprement dite, seul le roman permettra d'évoquer dans sa vérité complète, singulière, temporelle, le jaillissement originel de l'existence. Il ne s'agit pas ici pour l'écrivain d'exploiter sur un plan littéraire des vérités préalablement établies sur le plan philosophique, mais bien de manifester un aspect de l'expérience métaphysique qui ne peut se manifester autrement : son caractère subjectif, singulier, dramatique et aussi son ambiguïté ; puisque la réalité n'est pas définie comme saisissable par la seule intelligence, aucune description intellectuelle n'en saurait donner une expression adéquate. Il faut tenter de la présenter dans son intégrité, telle qu'elle se dévoile dans la relation vivante qui est action et sentiment avant de se faire pensée⁹⁶.

Conformément à la position de l'auteur au regard de sa production littéraire, je mobiliserai ces textes en m'appuyant sur leur dimension phénoménologique, et m'interrogerai sur les écarts éventuels entre ces deux corpus, théoriques et littéraires. La pluralité des romans publiés, couplée à la relative continuité des thématiques qui y sont abordées (l'indifférence, la solitude, la domesticité, le fait d'être femme, amoureuse, mère, amie...) me permettra également d'avoir accès à une grande diversité de traitement de ces problématiques, en fonction des situations sociales des personnages, de la période de la vie de Beauvoir à laquelle ils ont été écrits, et de leurs liens éventuels avec l'actualité de ses questionnements philosophiques.

Les récits autobiographiques de Beauvoir constituent une forme hybride entre son travail théorique, littéraire et les textes portant sur sa vie personnelle qui permettent une mise en regard de ses idées avec son expérience (certains plus que d'autres : c'est le cas en particulier de *Tout Compte fait*). Dans une moindre mesure, je m'appuierai également sur les *Cahiers* ainsi qu'une partie de la correspondance de Beauvoir, qui permettent de situer les problématiques philosophiques qui l'occupaient. Ce, non pas pour évaluer l'application de ses propres préceptes, mais pour en saisir les conditions d'élaboration. La mise en regard de ses textes théoriques avec son approche de ces réalités dans l'intimité (qu'il s'agisse de

⁹⁶ « Littérature et métaphysique », in Beauvoir, Simone de. *Idéalisme moral et réalisme politique*, Gallimard, 2017, p.105.

carnets ou de correspondances) permet en effet d'en saisir l'arrière-plan culturel et idéologique, ordinaire et non thématise⁹⁷.

J'ai également choisi de mobiliser certains textes écrits par Jean-Paul Sartre et Maurice Merleau-Ponty. En effet, la lecture conjointe de ces derniers avec les écrits de Beauvoir permet de comprendre certaines resignifications qu'elle opère sur les notions qu'elle dit leur emprunter⁹⁸. Je tâcherai de rendre compte des effets de l'enchevêtrement de leurs pensées (en particulier, de celles de Sartre et Beauvoir), qu'ils soient positifs ou négatifs. Dans la lignée des observations de Michèle Le Dœuff⁹⁹ et de Sonia Kruks¹⁰⁰, je pense en particulier à la façon dont Beauvoir s'éloigne sans l'explicitier, ni toujours s'en désolidariser, de certains aspects de la pensée sartrienne pour en formuler des critiques implicites, ce qui participe des contradictions que l'on trouve dans ses textes (certaines de ces contradictions, précisément, découlant des inspirations merleau-pontiennes de son travail).

En ce qui concerne le champ des études beauvoiriennes, je me suis principalement appuyée sur des autrices telles que Meryl Altman, Nancy Bauer, Debra Bergoffen, Sylvie Chaperon, Penelope Deutscher, Eva Gothlin, Sara Heinämaa, Sonia Kruks, Michèle Le Dœuff, Toril Moi, Susan Moser, Margaret A. Simons, Ursula Tidd ou Karen Vintges, qui ont défendu l'importance et l'originalité de l'œuvre beauvoirienne tout en dénonçant sa dimension androcentrée et les paradoxes qui la parcourent. Ma lecture de Beauvoir est également nourrie par les travaux d'autrices participant du renouveau et de l'actualité du champ des études beauvoiriennes, telles que Ellie Anderson, Megan Burke, Manon Garcia, Qrescent Mali Mason, Philippa Melo Lopez, Mickaëlle Provost ou Marine Rouch.

⁹⁷ Je pense à des habitudes langagières, des préjugés ou des croyances racistes, misogynes ou classistes qui sont parfois plus visibles dans ses écrits privés que dans ses écrits destinés au public.

⁹⁸ Voir en particulier : Heinämaa, Sara. *Toward a phenomenology of sexual difference*, Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir, Rowman and Littlefield Publishers, 2003.

⁹⁹ Le Dœuff, Michèle. *L'Étude et le rouet. Des femmes, de la philosophie*, etc., Seuil, 1989, pp.69-74.

¹⁰⁰ Voir à nouveau : Kruks, Sonia, « Genre et subjectivité : Simone de Beauvoir et le féminisme contemporain », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 14, no. 1, 1993, pp. 3–28.

L'ensemble de textes relatifs aux pratiques et aux éthiques tributaires de l'assignation à prendre soin des autres et des environnements est composé de plusieurs sous-ensembles.

Tout d'abord, y figurent les travaux portant classiquement sur les pratiques dites « de *care* » : en particulier, ceux de Carol Giligan, Virginia Held et Arlie R. Hochschild, Nel Noddings et Joan Tronto. La lecture que je fais de Beauvoir au prisme de cette notion doit également beaucoup aux écrits portant sur les pratiques d'attention qui les traversent : dans le champ de la philosophie française, je pense en particulier à des autrices telles que Fabienne Brugère, Elsa Dorlin, Estelle Ferrarese, Marie Garrau ou Sandra Laugier. Dans le champ de la sociologie et de la psychologie sociale française, ma problématisation du *care* s'appuie sur certains travaux de Aurélie Damamme, Caroline Ibos, Pascale Molinier et Patricia Paperman.

Y figurent également les travaux d'autrices afro-américaines telles que Angela Davis, Patricia Hill Collins, bell hooks et Audre Lorde. Qu'elles se soient ou non positionnées sur la notion de *care* telle qu'envisagée plus haut, ces autrices ont développé des valorisations de nos pratiques de soin et du développement de « perspectives situées » dont celles-ci sont parfois l'occasion. En ce sens, et parce qu'elles prennent au sérieux la façon dont les femmes qui les pratiquent les investissent, leurs écrits constituent de précieux contre-points à la pensée beauvoirienne. Elles défendent par ailleurs des conceptions de la subjectivité ainsi que des systèmes de valorisation qui dénoncent les logiques coloniales qui traversent certaines pensées occidentales de l'émancipation.

Ma compréhension de l'attention comme d'une ressource qu'il nous faut réorienter doit beaucoup à des autrices lesbiennes et queer telles que Sara Ahmed, Judith Butler, Marilyn Frye, Audre Lorde (à nouveau) ou Adrienne Rich. À l'aune de leurs textes, il apparaît clairement que la « perspective masculine » à laquelle les femmes se soumettent, dans *Le Deuxième Sexe*, est une perspective hétérosexuelle. En effet, les pratiques de soin qu'elle décrit découlent de la forme que prend la famille nucléaire dans un contexte hétéronormatif. Le fait de n'être pas orienté·e par l'hétérosexualité confère, de ce fait, une positionnalité marginale subversive de laquelle découlent des perspectives et des identifications critiques, ainsi que des relations féminines qui échappent aux modèles de reconnaissance décrits plus haut.

Enfin, mon approche de ces pratiques d'attention et de soin repose sur des lectures qui résultent en grande partie de l'actualité éditoriale française (je pense en particulier à l'actualité de certaines traductions) ; à la vitalité des lieux parisiens dédiés à la lecture (les librairies « engagées » et les bibliothèques municipales, dans lesquelles les employé·es mettent souvent en avant les mêmes catégories d'ouvrages), ainsi qu'à une affinité partagée dans le champ de la philosophie féministe pour encore d'autres auteur·ices, tel·les que Dorothy Allison, Gloria Anzaldúa, Donna Haraway, Maggie Nelson ou Kae Tempest.

Du dévouement à l'indifférence : la subjectivité à l'épreuve du soin

Dans la première partie de ce travail de recherche, je reviendrai sur la distinction qu'il importe d'établir entre le service et la servitude¹⁰¹, pour clarifier les conditions dans lesquelles il devient envisageable de valoriser le service comme une expérience subjectivante, ou engageante.

Le premier chapitre sera le lieu d'une restitution critique de l'argumentation beauvoirienne selon laquelle le travail ménager ne saurait constituer un projet véritable. Pour Beauvoir, les activités reproductives ne nous permettent pas d'exercer notre transcendance ni d'exprimer notre individualité : c'est la raison pour laquelle elle présente les tentatives des femmes d'y réaliser leur liberté comme vouées à l'échec. Elle dénonce également le dévouement des femmes à leurs proches comme une impasse, non seulement parce qu'il ne leur permet pas d'accéder à la justification de leur existence qu'elles recherchent alors, mais parce qu'il les conduit à des pratiques de soin contre-productives, qui desservent parfois les intérêts de la personne qui les reçoit.

Le second chapitre portera sur la pensée beauvoirienne du dévouement esthétique et des pratiques de soin à travers lesquelles il se traduit. Dans *Le Deuxième Sexe*, Beauvoir s'intéresse à la façon dont, lorsqu'elles sont investies par les femmes, des activités pouvant pourtant prétendre au titre de projet restent pourtant le lieu de leur aliénation : c'est notamment le cas de l'art. Je tâcherai par ailleurs de montrer comment les soins consacrés par l'artiste à sa pratique ou à son œuvre sont le lieu privilégié de son expérience de la subjectivité, y compris en tant

¹⁰¹ À nouveau, pour reprendre la formule de Geneviève Fraisse : Fraisse, Geneviève. *Service ou servitude. Essai sur les femmes toutes mains*, Seuil, 2021, p.22.

qu'ils sont laborieux, ingrats, répétitifs et invisibles. Dans ce chapitre, j'aurai également l'occasion de revenir sur l'idée défendue par Beauvoir selon laquelle la responsabilité que nous nous reconnaissons au regard de notre environnement participe de la qualité des soins à travers lesquels nous sommes susceptibles de nous y engager.

La seconde partie de la thèse sera consacrée aux effets des pratiques attentionnelles à l'œuvre dans les pratiques de soin sur le développement de perspectives critiques et morales par les personnes qui s'y consacrent (et donc, sur l'exercice de leur subjectivité).

Le troisième chapitre me permettra de rappeler que l'attention que nous portons aux autres peut être investie comme un dispositif de défense au regard d'un contexte ouvertement hostile. De ce fait, les personnes minorisées développent des capacités perceptives spécifiques, qui sont autant de modulations de leur sensibilité. Dans ce cas, l'attention accordée (y compris lorsque l'autre est l'objet de nos soins) est vidée de sa portée éthique. Conformément à l'idée de *dirty care* telle que développée par Elsa Dorlin, il ne s'agit plus de reconnaître l'autre, mais de le prendre pour objet d'étude afin d'anticiper ses conduites et ses réactions. Cette attention accapare une grande partie des ressources affectives et cognitives des personnes qui s'y livrent, et les prive de l'attention qu'elles pourraient, dans des conditions plus favorables, consacrer à des personnes et objets qu'elles valorisent (au nombre desquelles, elles-mêmes). Dans ce chapitre, j'aurai également l'occasion de revenir sur la façon dont certaines personnes surexposées à la violence et à la vulnérabilité, à des fins d'autodéfense, développent des compétences attentionnelles et des capacités perceptives singulières.

Dans la lignée de ces observations, le quatrième chapitre, me permettra de rappeler que de l'assignation au soin résulte parfois des perspectives morales et critiques dotées d'une valeur propre. Ce chapitre sera notamment consacré à la lecture de passages du *Deuxième Sexe* dans lesquels Beauvoir rend compte de pratiques morales tributaires de la division genrée des espaces et des activités. Je mettrai alors ces extraits en regard avec les pensées féministes sur le soin et les

pratiques d'attention formulées par Carol Gilligan¹⁰², Patricia Hill Collins¹⁰³, ou Marilyn Frye¹⁰⁴, pour montrer qu'elles sont le lieu de pratiques de valorisation alternatives et de processus de reconnaissance intersubjectifs centrés sur la qualité de nos interactions, davantage que sur leur forme.

Dans la troisième et dernière partie de cette thèse, je montrerai que la conception relationnelle de la subjectivité, telle que la développe parfois Beauvoir, est davantage à même de faire droit à l'ambiguïté en vertu de laquelle nous sommes essentiellement dépendant·es et vulnérables que celle d'une subjectivité souveraine.

Au cours du cinquième chapitre, je reviendrai sur la façon dont son étude de la subjectivité au prisme de la dépendance et de la sénescence, dans *La Vieillesse*, permet à Beauvoir de formuler une définition de la subjectivité comme capacité d'engagement (caractérisée par un intérêt porté au monde, une capacité à y conférer de la valeur et à nous sentir concerné·es par les communautés et environnements auquel·les nous appartenons). Ce chapitre sera l'occasion de nuancer l'idée selon laquelle la dépendance serait essentiellement incompatible avec la subjectivité : d'abord, en rappelant que nous sommes toutes et tous interdépendant·es ; puis en défendant l'idée selon laquelle la subjectivité aurait davantage à voir avec notre capacité à élaborer des perspectives critiques et morales qu'avec notre capacité à les traduire effectivement dans le monde. En ce sens, elle se distingue de l'agentivité, et doit rester pensée en lien avec celle-ci. Enfin, en insistant sur les effets excluants (en particulier, validistes) du statut de Sujet, je chercherai à montrer que l'exercice de notre subjectivité gagnerait à être envisagé comme un droit à garantir, plutôt que comme une qualité en vertu de laquelle nous nous verrions reconnaître des droits.

Le dernier chapitre portera quant à lui sur l'articulation entre la lucidité (souvent présentée par Beauvoir comme une forme d'attention au réel développée par les personnes en situation minorisée) et l'agentivité. Parce qu'elle est la condition d'une prise en charge des dimensions les plus douloureuses de la réalité,

¹⁰² Gilligan, Carol. *Une voix différente. La morale a-t-elle un sexe ?*, Flammarion, 2019.

¹⁰³ Hill Collins, Patricia. *La Pensée féministe noire, Les éditions du remue-ménage*, Montréal, 2016.

¹⁰⁴ Frye, Marilyn. *The Politics of Reality*, The Crossing Press, 1983.

et parce qu'elle permet de mettre à mal les mystifications sur lesquelles repose l'oppression, la lucidité pourrait sembler propice à l'émancipation. Pourtant, dans ses écrits, Beauvoir présente la lucidité comme un frein à l'agentivité des personnes opprimées et vulnérabilisées qu'elle décrit (qu'il s'agisse des femmes et/ou des personnes âgées), en raison des affects négatifs, du cynisme et du découragement dont elle est souvent la cause. Dans un premier temps, je montrerai que ce rapport cynique à la réalité repose sur un « esprit de sérieux », caractéristique d'un manque de lucidité au regard de la dimension indéterminée de la réalité, ainsi que de notre capacité (individuelle et collective) à y faire surgir de l'inédit. Je reviendrai dans un second temps sur les ressources mobilisées par certaines femmes et personnes marginalisées pour résister à la tentation du désengagement (de l'indifférence, du découragement) alors même qu'elles sont surexposées à la vulnérabilité en raison de leurs situations et des activités de soin auxquelles elles se consacrent¹⁰⁵.

¹⁰⁵ Cette introduction a été relue par Françoise Humbert, dans sa première version, et par Rémi Guillou, dans sa seconde version. Je les remercie pour leur aide et leurs retours !

I - DISTINGUER LE SERVICE DE LA SERVITUDE

Chapitre 1. Le dévouement ménager, un projet comme un autre ?

Nous voulons qu'ils soient en tout notre œuvre, comme s'il s'agissait non d'êtres humains, mais d'œuvres de l'esprit ; mais, si nous avons nous-mêmes une vocation [...], alors nous pouvons les laisser germer tranquillement hors de nous¹⁰⁶.

Natalia Ginzburg

Cette première partie de la thèse sera consacrée à la restitution de la pensée beauvoirienne des pratiques de soin et de service effectuées dans le cadre du foyer, ainsi qu'à leurs effets sur l'exercice de nos subjectivités. Pour cela, je reviendrai en particulier sur deux exemples : l'investissement quasi-exclusif des femmes qu'elle observe dans le travail ménager et les soins portés à leurs proches (dans le présent chapitre), et le soin esthétique consacré par l'artiste à sa pratique et/ou à son œuvre (dans un second chapitre). À partir de cette comparaison, je tâcherai de montrer que Beauvoir envisage le soin différemment, selon qu'il sert un objet ou une fin qu'elle juge propre à constituer un projet. Alors qu'il pourrait sembler que le service (et la vassalité qu'il induit) soit incompatible avec l'exercice de notre subjectivité (en tant qu'elle est souvent associée à la souveraineté)¹⁰⁷, je montrerai dans le chapitre suivant que, pour Beauvoir, certaines formes du service lui sont au contraire nécessaires.

Ce premier chapitre vise moins à faire dialoguer les textes beauvoriens avec les pensées contemporaines du soin, du *care* ou de l'attention, qu'à mettre en lumière sa pensée en tant qu'elle est en elle-même une pensée du soin, à même de critiquer les effets néfastes de l'assignation des femmes à ces activités, non seulement au regard de leur émancipation, mais également, de leur impact sur leurs dispositions morales et relationnelles.

Dans la première partie de ce chapitre, je m'appuierai principalement sur *Le Deuxième Sexe* pour restituer les raisons pour lesquelles Beauvoir pense les activités ménagères comme des pratiques qui entravent l'accès des femmes au plein

¹⁰⁶ Ginzburg, Natalia. « Les petites vertus », *Les Petites vertus*, Ypsilon Éditeur, 2021, p.150.

¹⁰⁷ « Il nous faut donc voir comment se vit concrètement cette condition essentiellement définie par le "service" du lit et le "service" du ménage et où la femme ne trouve sa dignité qu'en acceptant sa vassalité », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.277.

exercice de leur subjectivité. En revenant sur l'analyse beauvoirienne de la vie des femmes au foyer au prisme de sa notion de projet, il s'agira en particulier de comprendre comment certaines femmes parviennent à investir de telles activités à la manière d'un projet et pourquoi, aux yeux de Beauvoir, ces tentatives restent vouées à l'échec.

Dans la seconde partie de ce chapitre, je m'intéresserai au dévouement, entendu comme posture ou comme vecteur d'accès à une identité sociale (en l'occurrence, celle de l'épouse dévouée), davantage que comme une somme d'activités données. La critique beauvoirienne du dévouement, en effet, ne porte pas tant sur les qualités qu'une telle disposition peut recouvrir, telles que la générosité ou la solidarité, ni même sur le sens du service ou la capacité à l'abnégation qu'il engage, que sur la façon dont il est investi par les femmes qu'elle décrit comme une posture leur permettant de revendiquer des droits sur les personnes auxquelles elles prétendent sacrifier leur existence. Dans *Le Deuxième Sexe*, Beauvoir montre que la contrainte au travail de soin n'implique pas nécessairement l'adoption de qualités morales « supérieures », mais peut au contraire les compromettre. Dans cette seconde partie du chapitre, il s'agira ainsi d'identifier ce que la contrainte et l'oppression font aux pratiques de soin, en particulier lorsqu'elles sont investies comme une manière détournée de servir nos propres intérêts.

A. La critique beauvoirienne du projet ménager

Le projet beauvoirien : un exercice de la subjectivité

Avant de restituer les raisons pour lesquelles Beauvoir dénonce l'investissement du travail ménager au titre de projet par les femmes qu'elle décrit, il me faut définir ce qu'elle entend par « projet ». Dans l'introduction du *Deuxième Sexe*, consacré à la perspective qu'elle adopte pour penser la féminité, Beauvoir revendique l'ancrage de sa pensée dans ce qu'elle présente comme « la morale

existentialiste »¹⁰⁸, qui évalue les chances accordées à l'individu « en termes de liberté »¹⁰⁹, et selon laquelle :

[t]out sujet se pose concrètement à travers des projets comme une transcendance ; il n'accomplit sa liberté que par son perpétuel dépassement vers d'autres libertés ; il n'y a d'autre justification de l'existence présente que son expansion vers un avenir indéfiniment ouvert¹¹⁰.

Pour Beauvoir, ce n'est jamais qu'à travers la poursuite de « projets » que nous actualisons notre liberté, en dépassant le donné. Le projet nous permet en particulier de nous distinguer de l'en-soi (des choses, telles qu'elles sont indépendamment de nous) en faisant preuve de la subjectivité en vertu de laquelle nous sommes des êtres doués de conscience et d'intentionnalité, et d'exprimer cette intentionnalité en produisant sur le réel un certain nombre d'effets. Ainsi comprises, les activités que Beauvoir qualifie de projet sont autant de pratiques de subjectivation, en tant qu'elles nous permettent à la fois d'éprouver notre subjectivité, et de prétendre au statut de Sujet (d'être reconnues comme telles par les autres). Dans cette perspective, nous devenons Sujets à mesure que nous devenons capables de transcender notre situation, de nous distinguer des choses, de nous faire exister sans être simplement déterminés par d'autres objets, personnes, ou lois de causalité.

Dans cet extrait, une activité peut prétendre au titre de projet lorsqu'elle remplit deux conditions, qui permettent que nous nous « posions » comme des Sujets. Tout d'abord, l'activité doit nous permettre d'entrer en communication avec autrui : en un sens assez littéral, le projet permet à la liberté de se projeter dans le monde, d'exprimer et de faire reconnaître sa singularité auprès des autres. Ensuite, le projet doit nous permettre de justifier notre existence : il s'agit d'une activité à travers laquelle nous visons et servons les fins que nous nous donnons pour telles et en vertu duquel nous conférons du prix à l'existence. Pour qu'elle soit à même de justifier notre existence, une activité doit pouvoir être reprise dans l'avenir, par nous-mêmes et par les personnes qui nous survivront. Il faut donc qu'à travers nos activités nous servions des fins qui perdurent dans le temps.

¹⁰⁸ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe I*, Gallimard, 1976, pp. 32-34. Sur l'ancrage de la pensée beauvoirienne dans les traditions existentialistes, voir : Simons, Margaret A. "Existentialism: A Beauvoirian Lineage", *The Journal of Speculative Philosophy*, Penn State University Press, Volume 26, Number 2, 2012, pp. 261-267.

¹⁰⁹ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe I*, Gallimard, 1976, pp. 32-34.

¹¹⁰ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe I*, Gallimard, 1976, pp.31-34.

Alors qu'elle définit le Sujet par sa capacité à se poser « comme une transcendance », elle remarque que

ce qui définit d'une manière singulière l'existence de la femme, c'est que, étant comme tout être humain, une liberté autonome, elle se découvre et se choisit dans un monde où les hommes lui imposent de s'assumer comme l'autre : on prétend la figer en objet et la vouer à l'immanence¹¹¹.

La féminité est décrite par Beauvoir comme une situation au sein de laquelle la liberté des femmes est niée, et son expression entravée. Parce que les femmes sont réduites à la dimension corporelle de leur existence et vouées à des activités qui renforcent leur identification à l'immanence (au donné), elles peinent à se poser comme des Sujets. Alors que dans *Pyrrhus et Cinéas*, la liberté d'un sujet n'était pas centralement affectée par ses conditions d'existences¹¹², dans *Le Deuxième Sexe*, Beauvoir s'interroge sur l'impact de la situation d'un être humain sur sa capacité à exercer positivement sa liberté, ainsi qu'à se la représenter et à la communiquer effectivement aux autres.

Dans le cas des femmes qu'elle observe, c'est leur fait de voir leur existence restreinte au périmètre du foyer qui est évalué. Dans le chapitre qu'elle consacre à « La femme mariée » Beauvoir montre qu'à mesure que les hommes s'en sont détournés, le foyer est devenu un domaine « spécifiquement féminin »¹¹³, restreignant à la fois le champ des activités ouvertes aux femmes et la valeur qui leur est socialement conférée.

L'homme ne s'intéresse que médiocrement à son intérieur parce qu'il accède à l'univers tout entier et parce qu'il peut s'affirmer dans des projets. Au lieu que la femme est enfermée dans la communauté conjugale : il s'agit pour elle de changer cette prison en un royaume. Son attitude à l'égard de son foyer est commandée par cette même dialectique qui définit généralement sa condition : elle prend en se faisant proie, elle se libère en abdiquant, en renonçant au monde elle veut conquérir un monde¹¹⁴.

¹¹¹ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe I*, Gallimard, 1976, pp.34-36.

¹¹² Par exemple, dans *Pyrrhus et Cinéas* : « on peut jeter un homme en prison, l'en sortir, lui couper un bras, lui prêter des ailes ; mais sa liberté demeure infinie en tous cas » (Beauvoir, Simone de. « Pyrrhus et Cinéas », *Pour une morale de l'ambiguïté*, Gallimard, 1947, p.279). Tove Pettersen, à ce sujet, distingue deux formes de la liberté dans la pensée beauvoirienne, à savoir une forme morale, inaliénable, et une forme « ontologique » ou « concrète », dépendante de notre situation : Pettersen, Tove. « Freedom and feminism in Simone de Beauvoir's philosophy », *Simone de Beauvoir Studies*, Vol. 24, 2007, p. 59.

¹¹³ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.258.

¹¹⁴ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.259.

Dans une situation d'oppression, qui restreint nos possibilités d'agir et le champ de notre action, Beauvoir identifie deux manières à travers lesquelles il reste possible d'exercer notre liberté : la révolte (l'opposition à cette injustice), et la mystification¹¹⁵ (l'exercice de la liberté au sein de l'oppression). Dans *Le Deuxième Sexe*, ayant constaté la résignation massive des femmes à leur sort, c'est à ce second usage de la liberté qu'elle s'intéresse. Mettant de côté la question du libre investissement du travail ménager par les femmes au foyer (quand bien même elle serait investie librement, une activité n'est pas nécessairement propre à une « pratique de la liberté », sur le long terme¹¹⁶), la notion de projet lui permet d'évaluer l'adéquation de ce travail à l'exercice effectif de leur subjectivité.

Dans cet ouvrage, Beauvoir revient sur les aspects de ces activités qui rendent possible pour les femmes leur investissement en termes de projet (le plaisir pris à la tâche, la dimension créative de certaines de ces activités...), tout en mettant en évidence la manière dont cette entreprise est le plus souvent promise à l'échec, en plus d'avoir un effet délétère sur les subjectivations féminines et sur l'émancipation des femmes.

Le travail ménager : une prise concrète sur le monde ?

Parce que le champ de leur action est restreint au domaine du foyer, et parce que la portée de leur révolte est incertaine, les femmes que décrit Beauvoir n'ont souvent d'autres choix que d'investir les activités qu'elles mènent au sein de leurs foyers comme autant de projets qu'elle se seraient donnés à elles-mêmes. L'aménagement, le nettoyage, la cuisine ou encore le soin porté à leurs proches sont les seules activités qu'elles peuvent exercer : c'est donc à travers ces activités qu'elles choisissent d'engager et d'exprimer leur liberté.

Dans son ouvrage intitulé *On ne naît pas soumise, on le devient*, Manon Garcia interroge, à partir de l'œuvre beauvoirienne, la soumission des femmes aux injonctions de la féminité. Elle rappelle que ce choix répond pour certaines femmes

¹¹⁵ Ici, la mystification renvoie à l'idéalisation de ces activités, nécessaire à leur investissement au titre de projet, et non à l'exécution du travail en lui-même, qui est nécessaire au maintien du vivant.

¹¹⁶ Dans *De la liberté*, Maggie Nelson parle de « pratiques de la liberté » pour évoquer l'exercice ordinaire de notre liberté (et en un sens, son entretien) en dehors des moments de grandes victoires et avancées politiques : Nelson, Maggie. *De la liberté : Quatre chansons sur le soin et la contrainte*, Points, 2024, pp.18-19.

à un calcul « coûts-bénéfices »¹¹⁷ : consentir à leur oppression, au système de valorisation patriarcal, est pour elles parfois moins coûteux, voir plus avantageux, que d'y résister. Dans cet ouvrage, Garcia revient en particulier sur les plaisirs que certaines femmes prennent à l'exercice de leur féminité, y compris dans la pratique du ménage : « en se concevant comme reine du royaume qu'est son foyer, la femme convertit son oppression en toute-puissance »¹¹⁸.

D'une certaine manière, Beauvoir envisage les travaux ménagers comme un véritable travail, au même titre que d'autres activités. « Il est vrai qu'ils mettent la femme aux prises avec la matière, et qu'elle réalise avec les objets une intimité qui est dévoilement d'être et par conséquent qui l'enrichit »¹¹⁹. Le ménage est décrit comme une action exercée par les femmes sur la matière, transformée. En ce sens, les femmes qu'elle décrit marquent de leur subjectivité le réel sur lequel elles exercent leur action. Au contact des objets, des matières, des aliments, elles développent un grand nombre de savoirs, de connaissances et de compétences qui échappent à leurs partenaires masculins : « la puissance des instruments mâles s'abolit aux frontières du domaine féminin »¹²⁰.

La cuisine est tout particulièrement perçue par Beauvoir comme une activité transfigurant le rapport de la femme à elle-même : elle s'y perçoit comme la détentrice d'un pouvoir sur les choses, confinant à la magie — « le feu allumé, voilà la femme changée en sorcière »¹²¹. Dans la cuisine, les femmes participent visiblement au devenir des aliments, qu'elles font changer d'un état à un autre : elles y altèrent leurs textures, leurs goûts, et savent les associer afin d'en révéler des saveurs qu'ils n'auraient pas séparément. Le processus de préparation des repas est également l'occasion pour les femmes d'acquérir des compétences sociales, marchandes. Elles y sont amenées à échanger avec les commerçants et les autres femmes : l'achat au marché est décrit comme une activité de ruse et de négociations engageant « un profond plaisir : une découverte, presque une invention »¹²², qui engage leur créativité et leurs capacités relationnelles.

¹¹⁷ Garcia, Manon. *On ne naît pas soumise, on le devient*, Flammarion, 2018, p.225.

¹¹⁸ Garcia, Manon. *On ne naît pas soumise, on le devient*, Flammarion, 2018, p.205.

¹¹⁹ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.261.

¹²⁰ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.495.

¹²¹ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.270.

¹²² Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.269.

Bien que, pour Beauvoir, la préparation des repas soit perçue comme « un travail plus positif et souvent plus joyeux que celui du nettoyage »¹²³, dans leur pratique du ménage, elle remarque que les femmes produisent également des connaissances relatives aux réactions chimiques des substances les unes avec les autres : tel produit agit sur tel type de tâche, l'association de tel liquide avec telle poudre permet d'obtenir telle réaction¹²⁴... Contrairement aux connaissances masculines, tributaires d'un rapport plus scientifique ou technique au monde et à la matière, les savoirs élaborés par les femmes dans le cadre du foyer sont décrites par Beauvoir comme le résultat d'un rapport au monde qui est plus proche de la spiritualité et de la magie¹²⁵. Rituels, recettes, formules et prières sont autant de protocoles d'usages, hérités de génération en génération, ajustés ou élaborés au fil de leurs expériences empiriques, qui leur permettent d'arriver, le plus souvent, aux résultats escomptés.

Le monde tel qu'il apparaît aux femmes à travers leur pratique du ménage, s'il est plus restreint que celui qui s'offre aux hommes en dehors du foyer, n'en est pas moins un objet d'étonnement et de ravissement. Dans un autre passage, situé dans le Chapitre « Situation et caractère de la femme » (qui résume l'ensemble des situations féminines exposées) Beauvoir remarque que « parce que son domaine est limité, les objets qu'elle atteint lui paraissent précieux : ne les enfermant ni dans des concepts, ni dans des projets, elle en dévoile les richesses »¹²⁶. Du fait de cette restriction, les femmes consacrent une attention plus minutieuse, plus précise aux choses qui les entourent : sur fond de mêmeté, le moindre changement apparaît avec plus d'évidence, il devient possible de saisir plus de nuances¹²⁷. Qui plus est, les femmes que décrit Beauvoir perçoivent au sein du foyer des variations et des changements d'état qui seraient sinon masquées par l'attention requise par la

¹²³ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.269.

¹²⁴ Les remèdes dits « de grands-mères » sont transmis et appliqués au fil des générations, sans que l'on ne sache nécessairement comment ni pourquoi ils fonctionnent. Il suffit de savoir qu'ils fonctionnent pour qu'ils fonctionnent.

¹²⁵ Voir cette idée en détail aux pages 479-480 du *Deuxième Sexe II* (Gallimard, 1976).

¹²⁶ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.513.

¹²⁷ Au cinéma par exemple, la répétition à l'écran de journées très semblables permet souvent de mettre en exergue les détails quotidiens (et en particuliers, esthétiques) qui font différer les jours entre eux : une lumière particulière, une rencontre inattendue... Dans des films comme *Patterson*, de Jim Jarmusch (2016), ou *Perfect Days*, de Wim Wenders (2023), la répétition permet à chaque détail qui diffère, d'un jour à l'autre, de nous apparaître.

réalisation d'actions plus diversifiées, depuis une perspective moins contemplative et plus instrumentale.

Le travail ménager peut comporter une dimension esthétique satisfaisante : il s'agit d'un travail sensoriel, qui s'apprécie à travers les odeurs, les contacts avec la matière, le goût, et qui est parfois la source d'une grande satisfaction visuelle. Cette dimension esthétique du travail ménager, fortement présente dans les travaux d'aménagement¹²⁸, permet ainsi aux femmes de se projeter dans le résultat de leur action : elles cherchent à ce qu'y soit reflétée une part de leur identité, afin d'y exprimer leur singularité. Le choix de la disposition des meubles et des objets, des couleurs et des textures reflète leurs goûts et leurs systèmes de valorisation : « elle trouvera dans ce décor une expression de sa personnalité ; c'est elle qui a choisi, fabriqué, 'déniché' meubles et bibelots, qui les a disposés [...] ; ils lui renvoient son image singulière tout en témoignant socialement de son standard de vie »¹²⁹.

Leurs résultats rapidement visibles font de cet ensemble d'activités un travail qui peut être gratifiant, et améliorer le quotidien de la femme au foyer qui le performe : « la tâche achevée, la ménagère connaît la joie de la contemplation »¹³⁰¹³¹. Pourtant, cette stratégie reste critiquée par Beauvoir comme une manière de se masquer la réalité et les effets de l'oppression sans la résoudre. Alors même que, ou précisément parce qu'elle prend au sérieux l'idée selon laquelle « la femme trouve dans le mariage à la fois la force de vivre et le sens de sa vie »¹³², elle rappelle également qu'« affections, habitudes peuvent être d'un grand secours, non un salut. »¹³³ De plus, lorsqu'elle revient sur l'esthétisation et la romantisation des tâches domestiques, en particulier en littérature¹³⁴, Beauvoir insiste sur le fait que ce rapport esthétique au travail appartient le plus souvent à des personnes qui

¹²⁸ Dans un article consacré à la critique beauvoirienne du travail ménager, Young distingue le travail ménager (*housework*) de l'aménagement (*homemaking*) : « House and home. Feminist variations on a theme », Young, Iris Marion. *On Female Bodily Experience*. « *Throwing like a girl* », and other essays, Oxford University Press, 2005, p.138.

¹²⁹ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.260.

¹³⁰ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.261.

¹³¹ Sur la critique beauvoirienne de la contemplation, j'aurai l'occasion de revenir dans le chapitre 6.

¹³² Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.257.

¹³³ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.319.

¹³⁴ « Ce sont surtout les hommes et les femmes écrivains qui exaltent lyriquement ces triomphes parce qu'ils ne font pas le ménage ou le font rarement. », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.272. Aujourd'hui, c'est sur YouTube ou sur TikTok que les tâches ménagères sont esthétisées et promues comme un ensemble d'activités désirables, notamment par des jeunes femmes s'inscrivant dans la mouvance des "tradwives".

ne le réalisent qu'occasionnellement. La répétition et la monotonie ont en effet rapidement raison des plaisirs dont il peut être l'occasion.

La dimension gratifiante de ce travail est par ailleurs minoritaire par rapport à certaines de ses dimensions désagréables ou avilissantes, sinon contraignantes. Il me faut donc à présent revenir sur l'ensemble des raisons pour lesquelles Beauvoir ne conçoit pas le travail ménager exécuté par une femme comme un projet, mais au contraire, comme « une activité qui ne l'arrache pas à son immanence et qui ne lui permet pas une affirmation singulière d'elle-même »¹³⁵.

La mystification appliquée à la vie du foyer : un privilège ?

Bien qu'il soit effectivement possible pour certaines femmes d'investir positivement les travaux ménagers auxquels elles sont assignées, d'en tirer du plaisir et d'y exprimer leur subjectivité, le fait de les investir à la manière d'un projet reste pour Beauvoir une mystification. En effet, il ne s'agit alors plus pour les femmes de supporter la situation à laquelle elles sont contraintes, ni d'y exister, tant bien que mal, en tant que Sujet (ce qu'elles sont, de fait), mais afin d'y parvenir, de « nier cette limitation »¹³⁶. Pour avoir l'illusion de leur pleine liberté, les femmes au foyer tentent de se masquer la réalité de l'ancrage de leur assignation au travail domestique dans l'oppression féminine. C'est avant tout sur ce déni et sur ses effets que porte la critique beauvoirienne du projet ménager.

Dans *Le Deuxième Sexe*, Beauvoir montre que ce déni de l'oppression féminine, qui se traduit souvent par le fait de revendiquer comme un projet parmi d'autres le travail ménager, est d'autant plus fort que les femmes se trouvent dans des situations privilégiées. Elle rappelle que certaines femmes ont intérêt à respecter et vouloir le maintien de l'ordre patriarcal, qui assure la permanence de leur statut social ou de leurs privilèges économiques.

Dans les classes supérieures, les femmes se font ardemment complices de leurs maîtres parce qu'elles tiennent à profiter des bénéfices qu'ils leur assurent. On a vu que les grandes bourgeoises, les aristocrates ont toujours défendu leurs intérêts de classe avec plus d'entêtement encore que leurs époux : elles n'hésitent pas à leur sacrifier radicalement leur autonomie d'être humain ; elles étouffent en elles toute pensée, tout jugement critique, tout élan spontané ; elles

¹³⁵ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.261.

¹³⁶ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.259.

répètent en perroquet les opinions admises, elles se confondent avec l'idéal que le code masculin leur impose ; dans leur cœur, sur leur visage même toute sincérité est morte. La ménagère retrouve une indépendance dans son travail, dans le soin des enfants : elle y puise une expérience bornée mais concrète : celle qui "se fait servir" n'a plus aucune prise sur le monde ; elle vit dans le rêve et dans l'abstraction, dans le vide¹³⁷.

Dans cet extrait, Beauvoir rappelle que l'investissement de la vie du foyer au titre de projet ne permet pas leur prise sur le monde, évoquée plus haut. La femme privilégiée que décrit Beauvoir cherche à s'y réaliser en « surveillant, contrôlant, critiquant, [et] s'applique à faire siens les résultats obtenus par les serviteurs »¹³⁸. Paradoxalement, moins les femmes sont susceptibles de réaliser leur singularité à travers ce travail, en s'y investissant pratiquement (en y mettant du leur), plus elles sont à même de se le représenter comme un projet qu'elles se seraient librement donné.

Le travail de coordination de l'entretien du foyer par les femmes les plus aisées, bénéficiant d'aides à domicile, en tant qu'il répond à une logique de dématérialisation/intellectualisation du travail, parce qu'il en est la forme la moins ancrée dans l'immanence, en fait celle qui est la plus propice à être investie comme un projet¹³⁹. Le fait même que leur intérieur puisse adéquatement refléter une partie conséquente de leur identité est également le résultat de ces situations privilégiées. Un grand nombre de femmes au foyer vivent en effet dans une précarité économique qui ne leur permet pas de meubler, ni d'entretenir leur intérieur afin d'y investir leur créativité¹⁴⁰.

Bien qu'elle envisage le cas des femmes qui ont un travail en dehors du foyer, en plus de la charge de l'entretien de celui-ci ; et bien qu'elle évoque le fait que certaines femmes le délèguent à d'autres personnes, Beauvoir ne s'intéresse pas spécifiquement aux femmes qui ont pour travail, en dehors de leur propre foyer, d'entretenir celui des autres. Dans un grand nombre de cas, le travail ménager est

¹³⁷ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.514.

¹³⁸ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.260.

¹³⁹ Sur cette distinction problématique entre les activités de soin manuelles, ancrées dans la matérialité et le concret (l'immanence) et les activités de soin intellectualisées (que l'on associe parfois à la dimension « morale » du soin, ou conforme à un certain idéal féminin), et sur la façon dont la performance des secondes par les femmes blanches et privilégiées repose sur l'oppression des femmes racisées et précarisées, voir notamment le texte d'Elsa Dorlin : Dorlin, Elsa. « Dark care : de la servitude à la sollicitude ». *Le souci des autres*, édité par Patricia Paperman et Sandra Laugier, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2011, pp.117-127.

¹⁴⁰ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.63.

et a été exécuté par des femmes précarisées au service d'autres femmes. Aujourd'hui, on parle d'un processus de mondialisation du travail de *care*¹⁴¹ pour décrire le fait qu'un grand nombre de femmes des pays dits des « suds » migrent dans les pays dits du « nord » afin d'assurer le travail de soin et d'entretien des foyers que des femmes plus privilégiées, du fait de leur accès au travail, n'ont plus le temps d'assurer.

Ces formes rémunérées du travail ménager, destinées à d'autres qui ne sont pas des proches, sont moins susceptibles de susciter les joies et les plaisirs décrits plus haut. De ce fait, elles sont moins propices aux formes de l'aliénation que dénonce Beauvoir ; mais leur exécution est certainement plus éprouvante, sans compter le fait que la personne qui les effectue ne jouisse pas de leurs résultats. Par ailleurs, comme elles s'ajoutent aux tâches ménagères privées des travailleuses du *care*, elles ne font qu'augmenter le temps qui leur est consacré, et réduire celui qu'elles pourraient allouer à de véritable « projets », ou tout simplement, à d'autres activités qui leur tiendraient à cœur. Ce, sans compter le temps et l'énergie dont elles ne disposent plus pour prendre soin d'elles-mêmes, de leurs environnements et de leurs proches, en particulier de leurs enfants¹⁴², ces ressources ayant déjà été investies.

Travail reproductif et généralité

Le travail ménager est pour Beauvoir une forme paradigmatique de l'oppression des femmes par les hommes : l'actualisation de leur aliénation, au moyen de leur assignation au domaine de l'immanence. C'est ici la nature et la fonction même de ces activités, bien plus que la façon dont elles sont performées et investies par les femmes, qui sous-tend cette évaluation.

Le foyer est envisagé par Beauvoir comme le lieu d'un travail exclusivement reproductif : parce qu'elles y sont utiles au maintien de la vie, c'est-à-dire à l'entretien du donné (et non à son dépassement), ces formes spécifiques de

¹⁴¹ Voir notamment : Ehrenreich, Barbara et Hochschild, Arlie R., *Global woman : nannies, maids, and sex workers in the new economy*, éd., New York, Metropolitan books, 2003.

¹⁴² À ce sujet, voir par exemple : Devi, Uma S. ; Widding Isaksen, Lise ; Hochschild, Arlie R. « Chapitre 7 / La crise mondiale du care : point de vue de la mère et de l'enfant », in Falquet, Jules (ed.). *Le sexe de la mondialisation. Genre, classe, race et nouvelle division du travail*. Presses de Sciences Po, 2010, pp. 121-136.

travail ne sauraient selon elle être le lieu de l'exercice de la transcendance des femmes.

Sa vie n'est pas dirigée vers des fins : elle s'absorbe à produire ou entretenir des choses qui ne sont jamais que des moyens : nourriture, vêtements, habitat ; ce sont là des intermédiaires inessentiels entre la vie animale et la libre existence ; la seule valeur qui s'attache au moyen inessentiel, c'est l'utilité ; c'est au niveau de l'utilité que vit la ménagère, et elle ne se flatte elle-même que d'être utile à ses proches. Mais aucun existant ne saurait se satisfaire d'un rôle inessentiel : il fait aussitôt des moyens des fins [...]. Ainsi l'utilité règne au ciel de la ménagère plus haut que la vérité, la beauté, la liberté ; et c'est dans cette perspective qui est la sienne qu'elle envisage l'univers entier ; et c'est pourquoi elle adopte la morale aristotélicienne du juste milieu, de la médiocrité. Comment trouverait-on en elle audace, ardeur, détachement, grandeur ? Ces qualités n'apparaissent qu'au cas où une liberté se jette à travers un avenir ouvert, émergeant par-delà tout donné¹⁴³.

Le fait qu'elle pense le travail ménager comme un moyen, une activité nécessaire à la vie, et non une fin librement valorisée rend pour Beauvoir cet ensemble d'activités impropres à constituer un véritable projet. La vocation exclusive des femmes à ces activités, qu'elle juge inessentielles, est selon elle l'unique raison pour laquelle elles en viennent à les ériger au rang de fin, et cessent de concevoir la possibilité (ainsi que la nécessité) de l'élargissement du champ de leur action. Cette inessentialité est définie à la fois par le caractère nécessaire de ces activités (qui renvoie à la dimension contraignante et déterminée de l'existence humaine) et par leur généralité (l'action de se nourrir, se laver ou de se reposer n'est pas propre à une personne en particulier, il s'agit d'activités partagées par tous·tes¹⁴⁴).

La critique beauvoirienne de l'utilité comme vecteur de médiocrité est également basée sur la valorisation du risque dans l'ensemble de sa pensée : parce que leur action est restreinte au service de la vie, les femmes sont perçues comme moins susceptibles que les hommes de prendre des risques¹⁴⁵ nécessaires à la réalisation d'actions jugées plus ambitieuses, d'ampleur, ou nobles (en somme, de véritables projets). J'aurai notamment l'occasion de revenir dans le chapitre suivant sur cette idée, en montrant que la poursuite exclusive de cet ordre de projets,

¹⁴³ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.487.

¹⁴⁴ On parle aujourd'hui de professions plus ou moins spécialisées : les moins spécialisées, autrement dit celles dont l'accès ne demande pas d'études longues, étant également les moins valorisées, à la fois symboliquement et financièrement.

¹⁴⁵ C'est-à-dire, de compromettre leur sécurité matérielle et celle de leurs enfants, à laquelle il leur est plus difficile d'accéder à nouveau lorsqu'elles l'ont perdue que leurs partenaires masculins.

socialement valorisants, peut en fait nous détourner de nos relations ordinaires aux autres et à nos environnements, ainsi que des responsabilités qui en découlent.

Dans *Pour une morale de l'ambiguïté*, publié en 1947, Beauvoir envisageait déjà l'assignation d'un·e autre à l'immanence et à l'inessentialité comme une forme paradigmatique de l'oppression.

Le tyran s'affirme lui-même comme transcendance, il considère les autres comme de pures immanences : il s'arroge ainsi le droit de les traiter en bétail. On voit sur quel sophisme il fonde sa conduite : de la condition ambiguë qui est celle de tous les hommes il retient, pour lui, le seul aspect d'une transcendance capable de se justifier ; pour les autres, l'aspect contingent et injustifié de l'immanence¹⁴⁶.

Dans cet extrait, Beauvoir formule l'idée (qu'elle prolonge dans *Le Deuxième Sexe*, cette fois-ci depuis une perspective genrée) selon laquelle l'oppression permet à la personne qui opprime de projeter sur l'autre l'une des deux dimensions constitutives de l'ambiguïté (à savoir, l'immanence), de sorte à absolutiser le sentiment de sa propre subjectivité tout en n'ayant pas à reconnaître celle de l'autre, ni à se faire reconnaître de lui¹⁴⁷.

Alors même qu'elle est présentée par Beauvoir comme l'une des deux dimensions de notre existence (et que de ce fait, chercher à s'en distinguer à tout prix lui apparaît comme une impasse) elle dénonce encore notre identification ou notre proximité à l'immanence comme une dégradation de notre liberté. Dans *Le Deuxième Sexe*, elle écrit :

Chaque fois que la transcendance retombe en immanence il y a dégradation de l'existence en "en soi", de la liberté en facticité ; cette chute est une faute morale si elle est consentie par le sujet ; si elle lui est infligée, elle prend la figure d'une frustration et d'une oppression ; elle est dans les deux cas un mal absolu¹⁴⁸.

Dans cet extrait, l'immanence apparaît comme une souillure et comme un dégradation, de sorte qu'il faille nous en distinguer à tout prix. Ces propos peuvent être lus comme un appel à dépasser l'ensemble de ce par quoi nous sommes voués à l'immanence (notre corps, la matière...). Une telle lecture est favorisée par l'idée

¹⁴⁶ Beauvoir, Simone de. *Pour une morale de l'ambiguïté*, Gallimard, 1947, p.127.

¹⁴⁷ Cette idée a plus tard été formulée par Caroll Gilligan et Naomi Snider, dans *Pourquoi le patriarcat ?* : Gilligan, Carol et Snider, Naomi. *Pourquoi le patriarcat ?*, Paris, Flammarion, 2019, trad. Cécile Roche, revue par Vanessa Nurock, p.110.

¹⁴⁸ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe I*, Gallimard, 1976, p.33.

selon laquelle notre accès à la subjectivité dépend de notre capacité à dépasser le donné, à nous en distinguer. Cependant, il semble que Beauvoir dénonce ici *la conversion d'une transcendance en immanence*, autrement dit, des usages tronqués *de la liberté* (ce qu'elle décrit précisément lorsqu'elle évoque l'investissement par les femmes du travail ménager au titre de projet). Dans cet extrait, elle n'évoque pas notre rapport aux dimensions essentiellement immanentes de notre existence, mais bien le fait que la liberté « retombe en immanence ». Autrement dit, elle dénonce l'oppression, en tant qu'elle prive les personnes opprimées de l'une des deux dimensions de leur existence : à savoir, l'exercice effectif de leur liberté, rendu possible par leur accès à des projets véritables.

Le travail ménager, un effort toujours réitéré

C'est également en raison du rapport au temps qu'il engage que le travail ménager ne saurait être investi comme un projet. Nous l'avons vu plus haut, l'impact de l'action menée dans le cadre d'un projet doit perdurer dans le temps : à travers l'action, le sujet doit viser le temps long, son effort doit lui permettre de se dépasser et de dépasser le donné vers l'avenir de sorte qu'il puisse être repris par d'autres. Cette dimension de l'action n'est pas présente dans l'exercice du travail ménager, tel que décrit par Beauvoir : malgré tous les efforts de préservation fournis par la ménagère, en quête de permanence et de sécurité¹⁴⁹, la fin que vise le travail ménager n'est pas pérenne.

Certes, le travail ménager assure une forme de préservation des biens mobiliers et immobiliers contre l'usure et la saleté, mais ce travail risque d'être réduit à néant à tout instant, et avec lui, ce que la ménagère y aura engagé d'elle-même. Les sols se détériorent, les confitures moisissent, aucun des objets dans lesquels elle s'aliène ne résiste au temps, dans aucun d'entre eux elle ne trouve la sécurité qu'elle recherche¹⁵⁰ :

La ménagère qui s'aliène dans des choses dépend comme les choses du monde entier : le linge roussit, le rôti brûle, la porcelaine se brise ; ce sont des désastres absolus car les choses quand

¹⁴⁹ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.275.

¹⁵⁰ Sur cette question de la dépendance, je reviens dans le chapitre 5.

elles se perdent se perdent irrémédiablement. Impossible d'obtenir à travers elles permanence et sécurité. Les guerres avec les pillages et les bombes menacent les armoires, les maisons¹⁵¹.

Alors que le projet est la forme de l'action qui doit permettre au sujet d'éprouver sa liberté et de dépasser le sentiment de sa contingence et de sa finitude, dans l'exercice du ménage, ou même de la cuisine, les femmes y sont au contraire constamment rappelées : « le produit du travail ménager se consomme ; une constante renonciation est exigée de la femme dont les opérations ne s'achèvent que par leur destruction »¹⁵². Cette absence de pérennité des résultats de leur travail, à la longue, est décourageante et renforce leur sentiment de l'absurde (l'idée selon laquelle l'existence serait essentiellement dépourvue de sens) bien plus qu'elle ne permet de le surmonter¹⁵³.

Il y a peu de tâches qui s'apparentent plus que celles de la ménagère au supplice de Sisyphe ; jour après jour, il faut laver les plats, épousseter les meubles, repriser le linge qui seront à nouveau demain salis, poussiéreux, déchirés. [...] On connaît l'histoire de ce valet de chambre qui refusait avec mélancolie de cirer les bottes de son maître. «À quoi bon ? disait-il, il faudra recommencer demain»¹⁵⁴.

Du fait de ce rapport combiné à la répétition et à la destruction, le travail ménager engage un rapport défiant au temps, incompatible avec son investissement au titre de projet :

le temps n'a pas pour elle une dimension de nouveauté, ce n'est pas un jaillissement créateur ; parce qu'elle est vouée à la répétition, elle ne voit dans l'avenir qu'un duplicata du passé (...); dans ce mouvement circulaire le seul devenir du temps est une lente dégradation : il ronge les meubles et les vêtements comme il abîme les visages ; les puissances fertiles sont peu à peu détruites par la fuite des années. Aussi la femme ne fait-elle pas confiance à cette force acharnée à défaire¹⁵⁵.

Le rapport au temps, dans le travail ménager, est réciproquement négatif : la ménagère s'emploie à nier les effets du temps, qui en passant défait continuellement ses actions. Le temps n'est pas le support du déroulement d'une activité productive, mais une force contre laquelle elle s'exerce et qui la nie en

¹⁵¹ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.275.

¹⁵² Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.275.

¹⁵³ Pour une critique de la figure de la ménagère en Sisyphe, voir : Veltman, Andra. "The Sisyphean Torture of Housework: Simone de Beauvoir and Inequitable Divisions of Domestic Work in Marriage", *Hypatia*, 19(3), 121–143 (2004).

¹⁵⁴ Beauvoir, Simone de. « Pyrrhus et Cinéas », *Pour une morale de l'ambiguïté*, Gallimard, 1947, p.263.

¹⁵⁵ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.480.

retour¹⁵⁶. Bien que dans sa dimension esthétique ou d'ingénierie la créativité et la singularité de l'épouse puisse s'exprimer, le travail ménager est pour grande partie un travail contre la saleté : peu de place y est donnée à la création dans ce travail quotidien et répété. Il faut enlever (la poussière, sortir les poubelles), remplir ce qui se vide (les placards, le frigo), préserver (entretenir les appareils, les parquets), mais bien plus rarement ajouter, dépasser durablement.

« Laver, repasser, balayer, dépister les moutons tapis sous la nuit des armoires, c'est arrêtant la mort refuser aussi la vie : car d'un seul mouvement le temps créé et détruit ; la ménagère n'en saisit que l'aspect négateur »¹⁵⁷. Ici, Beauvoir distingue entre deux types d'actions : une action négative et impersonnelle, visant à déjouer les effets du temps sur la vie (et donc, à la préserver), et une action positive, permettant au sujet l'expression de sa singularité, visant à créer du vivant, du mouvant, de l'inédit (qui engagerait, une fois encore, un rapport au risque contrarié par le premier). Dans ce deuxième type d'action, le temps n'est plus perçu comme un vecteur de dégradation, mais de maturation. C'est cette seconde dimension, qui faute de durée sur le temps long, semble manquer dans le travail ménager. Y compris lorsqu'elle est présente dans les aspects de la vie des femmes au foyer tels que la grossesse et la croissance des enfants, les femmes entretiennent encore un rapport passif à cette croissance qui semble ne pas requérir leur apport singulier et simplement se dérouler sous leurs yeux, comme par magie.

Ce rapport au temps dispose les femmes à un sens accru de la fatalité, une anxiété et un souci qui, couplé à leur conscience de l'absurde, contribue à inhiber leurs élans. Cette tendance à la résignation est également renforcée par le fait que ce travail soit « troué d'attentes : il faut attendre que l'eau bouille, que le rôti soit à point, le linge sec »¹⁵⁸. Les femmes ont peu de prises sur la durée des réactions des éléments entre eux, à laquelle elles se soumettent patiemment. « Quotidiennement, la cuisine lui enseigne aussi la patience et la passivité ; [...] il faut obéir au feu, à

¹⁵⁶ Ce rapport au temps ne concerne pas uniquement les femmes vouées au travail ménager : avec les années, un grand nombre de projets, d'œuvres et de conquêtes (que Beauvoir conçoit comme « véritables ») sont abîmées ou niées. C'est ce qu'elle montre par exemple lorsqu'elle décrit les territoires sans cesse remis en jeu et détruits par de nouvelles guerres, dans *Tous les hommes sont mortels* (Gallimard, 1946, p.213) ; ou encore le découragement des mathématiciens âgés qui voient leurs résultats contredits par les recherches émergentes, dans *La Vieillesse* (Gallimard, 1970, p.413). Cependant, dans le cas du travail effectué par les femmes au foyer, cette négation est quotidienne, sinon hebdomadaire, ce qui les expose davantage au découragement.

¹⁵⁷ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.265.

¹⁵⁸ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.272.

l'eau, "attendre que le sucre fonde", que la pâte lève et aussi que le linge sèche, que les fruits mûrissent »¹⁵⁹.

Dans ce travail reproductif, bien souvent, « ce n'est pas avec la matière qu'elle est aux prises, mais avec la vie, et celle-ci ne se laisse pas maîtriser par les outils : on ne peut qu'en subir les lois secrètes »¹⁶⁰. En opérant cette distinction entre la vie et la matière, Beauvoir fait référence à l'idée selon laquelle les hommes auraient un rapport instrumental à la matière, qu'ils parviendraient d'une certaine manière à maîtriser, tandis que la vie sur laquelle porte le travail de reproduction exécuté par les femmes n'obéirait jamais qu'à ses propres règles, son propre rythme. Dans l'extrait cité précédemment, la femme au foyer « obéit » au feu et à l'eau, et non l'inverse. Elle se représente le réel sur lequel s'exerce son action comme un ensemble de forces opaques et mystérieuses avec lesquelles il leur faut composer.

Si dans cette disposition à la patience l'on pourrait voir une tendance à la collaboration avec les éléments, et non à leur domination, elle est également pour Beauvoir l'un des principaux motifs de la résignation et de la soumission des femmes à l'ordre établi, qui les freine dans leur élan visant à dépasser ou à transcender le donné. Les choses leurs semblent immuables, elles apprennent à faire avec, elles composent avec le réel et s'adaptent à son rythme mais ne cherchent pas nécessairement à le changer (ni par l'étude et donc la technique, ni par la contrainte physique). J'aurai l'occasion d'y revenir dans la dernière partie de cette thèse, mais davantage que le signe de leur soumission, cette disposition à s'adapter aux dimensions contraignantes de la réalité pourrait en fait traduire le respect et la considération qu'elles portent à l'altérité qu'elles rencontrent : une compétence relationnelle et morale.

Le travail ménager : une nécessité, pas un projet ?

Bien que les plaisirs parfois pris au travail ménager permettent aux femmes qui y sont vouées de se donner du cœur à l'ouvrage¹⁶¹, Beauvoir refuse l'idée selon

¹⁵⁹ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.479.

¹⁶⁰ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.479.

¹⁶¹ « Pour qu'elles y consentent sans regret, du moins faut-il que ces menus holocaustes allument quelque part une joie, un plaisir. », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.275 ; « On comprend que pour se donner du cœur à l'ouvrage elle essaie d'y engager sa singularité

laquelle ils suffiraient à faire de ce type d'activités de véritables projets. Selon elle, et bien qu'elle en tienne compte sérieusement, « la répétition a vite fait d'épuiser ces plaisirs »¹⁶², qui eux-mêmes ne compensent pas l'effort et les désagréments induits par ces activités, ainsi que leur portée limitée dans le temps. Le fait que ce travail ne permette pas l'exercice de notre transcendance ne signifie pas qu'il ne doive jamais être effectué par les femmes ou que son exécution ne soit nécessairement dégradante : il importe cependant selon elle que les femmes accèdent à d'autres activités qui engageant leurs subjectivités, à travers lesquelles se réaliser par ailleurs (et qu'elles cessent d'engager leur liberté dans celles-ci).

Beauvoir remarque que c'est la répartition genrée et classiste du travail qui rend le ménage si ingrat, et non pas l'exercice ponctuel de ce travail, ni même son ancrage dans l'immanence. S'il était réparti de sorte à laisser une plus grande place à l'expression des femmes dans leur dimension transcendante, il leur coûterait moins.

Si l'individu qui les exécute est lui-même producteur, créateur, elles s'intègrent à son existence aussi naturellement que les fonctions organiques ; c'est pourquoi les corvées quotidiennes semblent beaucoup moins tristes quand elles sont exécutées par des hommes ; elles ne représentent pour eux qu'un moment négatif et contingent dont ils se hâtent de s'évader. Mais ce qui rend ingrat le rôle de la femme-servante, c'est la division du travail qui la voue tout entière au général et à l'inessentiel¹⁶³.

Exécuté par les hommes, qui contrairement à leurs épouses ne sont pas réduits à cette activité, le travail ménager semble « moins triste », moins « ingrat », moins ennuyeux parce que moins monotone et moins contraint. Pour Beauvoir, un romancier peut très bien accomplir ces tâches, et rester par ailleurs « producteur », « créateur » : il ne s'identifie pas à ces activités lorsqu'ils s'y prête, elles n'engagent qu'une partie de son temps, de son énergie, et très peu de sa propre valeur. Parce qu'il se réalise par ailleurs, parce que ce travail ne l'absorbe pas et qu'il ne s'y identifie pas, il peut le mener à bien sans s'y perdre, de même que l'on ne se confond pas avec le sommeil, la digestion, ou toute autre activité à visée reproductive qu'il n'est pas possible de déléguer. Par ailleurs, Beauvoir insiste sur le fait que cette absence de réduction du sujet masculin à ces activités le dispense même de la

et de revêtir d'une valeur absolue les résultats obtenus », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.273.

¹⁶² Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.271.

¹⁶³ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.272.

nécessité d'y trouver du plaisir : il peut se contenter de les exécuter, de manière détachée. L'anonymat du travail ménager n'est ainsi perçu comme un problème que lorsque le sujet ne peut engager sa singularité dans d'autres activités.

Cependant, et bien qu'elle maintienne que leur travail (entendu, rémunéré) « peut seul [...] garantir une liberté concrète »¹⁶⁴ pour les femmes, Beauvoir remarque que « le travail aujourd'hui n'est pas une liberté »¹⁶⁵. Selon elle, la « majorité des travailleurs aujourd'hui sont des exploités »¹⁶⁶ : elle notait par exemple plus tôt dans l'ouvrage que les époux de certaines femmes au foyer, petits employés de bureau ou ouvrier, bénéficient en réalité, et dans certaines circonstances, de moins de liberté effective que ces dernières, du fait qu'ils devaient rendre des comptes et répondre à des ordres tout au long de leurs journées¹⁶⁷. Dans le cas des situations féminines, l'émancipation par le travail rémunéré est particulièrement difficile. Non seulement parce qu'au même titre que celui des hommes, leur travail est la plupart du temps pénible et peu propice à l'expression de leur liberté (au même titre que les travaux ménagers décrits plus haut, et souvent pour les mêmes raisons), mais plus encore, il est moins bien rémunéré et valorisé socialement. Pire, leur travail rémunéré ne permet pas aux femmes de se soustraire à celui qui leur incombait jusqu'alors dans leurs foyers, il ne fait que s'ajouter à celui-ci¹⁶⁸. Dans ces cas, qui sont les plus répandus, travailler à l'extérieur du foyer ne fait que redoubler l'oppression des femmes, lorsqu'elles ne travaillent pas à l'entretien des foyers des autres.

Lorsque Beauvoir pense « la femme indépendante » à venir et son rapport au travail, elle précise qu'elle fait référence à « un assez grand nombre de privilégiées qui trouvent dans leur profession une autonomie économique *et sociale*¹⁶⁹ »¹⁷⁰ : il ne s'agit pas de prôner n'importe quel travail comme le moyen de l'émancipation féminine, mais un certain type de profession, permettant aux femmes de bénéficier d'une rémunération ainsi que d'une reconnaissance sociale suffisante, et qui soit à même de leur permettre de se réaliser et d'employer

¹⁶⁴ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.587.

¹⁶⁵ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.588.

¹⁶⁶ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.588.

¹⁶⁷ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, pp.511-512.

¹⁶⁸ « [L]es tâches accomplies à l'usine ne les dispensent pas des corvées du foyer », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.588.

¹⁶⁹ Je souligne.

¹⁷⁰ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.590.

adéquatement leur subjectivité. Beauvoir ne s'étend pas sur le type de travail dont il pourrait s'agir, mais l'on comprend qu'il ne s'agit pas d'un travail ouvrier ni ménager, ni même d'un emploi de bureaucrate¹⁷¹. Dans *Le Deuxième Sexe* et plus encore, dans *La Vieillesse*, Beauvoir présente en effet les professions intellectuelles, artistiques et politiques comme celles à travers lesquelles nous serions les plus à même d'exprimer notre subjectivité et de conférer du sens à nos existences¹⁷². Cette conception de la valeur des activités repose en grande partie sur des préjugés sexistes et classistes, ainsi que sur l'idée selon laquelle en raison de leur dimension théorique, ces activités seraient à même de nous permettre de nous distinguer des dimensions immanentes de nos existences.

« La majorité des femmes qui travaillent ne s'évadent pas du monde féminin traditionnel »¹⁷³. Y compris dans le cas de ces femmes privilégiées, le potentiel émancipatoire de ces formes de travail féminin n'a rien d'évident. Parce qu'elles ne sont pas considérées ni ne se considèrent comme les égales des hommes, et qu'elles accèdent au travail sans s'être préalablement débarrassées de la manière dont elles ont été éduquées, sans que les attentes et les préjugés qui pèsent sur elles n'aient fondamentalement changé, la manière dont elles s'engagent dans leur profession n'est pas différente de la manière dont elles s'engagent dans l'ensemble de leurs existences. L'engagement d'une femme dans son travail « dépend du contexte constitué par la forme globale de sa vie. Or, quand elle aborde sa vie d'adulte, elle n'a pas derrière elle le même passé qu'un garçon ; elle n'est pas considérée par la société avec les mêmes yeux ; l'univers se présente à elle dans une perspective différente »¹⁷⁴. Sur ce point, à partir des descriptions que fait Beauvoir des femmes artistes et de leur difficultés à s'engager au service de leur art, j'aurai notamment l'occasion de revenir dans le chapitre suivant.

*

¹⁷¹ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.511

¹⁷² « Les travailleurs intellectuels sont moins gênés que les autres par leur déclin physiologique. Un certain nombre d'entre eux jouissent, dans leur rapport à la société, d'une singulière autonomie : les créateurs. Ils ne sont pas nombreux, mais leur situation privilégiée fait d'eux des révélateurs : quelles sont les possibilités pratiques d'un homme âgé *quand un maximum de chances lui sont accordées ?* », Beauvoir, Simone de. *La Vieillesse*, Gallimard, 1970, p.409 (je souligne).

¹⁷³ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.588.

¹⁷⁴ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.590.

Le soin exercé par les femmes au sein des foyers peut prendre la forme, décrite plus haut, d'une prise en charge des besoins matériels de leurs proches (la nourriture, l'hygiène), mais il s'applique également à d'autres dimensions de leur vie : l'éducation des enfants, la contribution à la réalisation des projets de l'époux, leur bien être mental...¹⁷⁵ *Le Deuxième Sexe* met en lumière la manière dont les femmes, privées de « projets », et empêchées dans le développement de leur propre subjectivité, investissent les entreprises et les existences de leurs proches comme autant d'extensions des leurs¹⁷⁶. Dans cette seconde partie du chapitre, il s'agira moins d'examiner les activités de soin performées par les femmes au sein de leurs foyers que la manière dont celles-ci sont investies par ces dernières, en tant qu'elles participent d'une posture de dévouement. Je chercherai en particulier à comprendre les effets d'une telle posture sur ces activités, ainsi que sur les relations entre les membres du foyer. Pour Beauvoir, bien que le dévouement des femmes aux membres de leurs foyers semble moins dépourvu de sens qu'à leurs biens mobiliers, il n'en reste pas moins l'une des formes que prend leur aliénation et dans laquelle s'ancre leur oppression.

L'entretien d'un corps a un intérêt plus concret, plus vital que celui d'un parquet ; d'une manière évidente l'effort de la cuisinière est dépassé vers l'avenir. Cependant, s'il est moins vain de se reposer sur une liberté étrangère que de s'aliéner dans les choses, ce n'est pas moins dangereux. [...] [O]n ne sait plus si les pommes de terre frites sont destinées au mari ou le mari aux pommes de terres frites¹⁷⁷.

Beauvoir remarque, non sans amusement, que le dévouement des femmes à leurs proches peut être tout aussi dégradant pour la personne dévouée que pour la personne servie : lorsque le service devient une fin, c'est alors son bénéficiaire qui est relégué au rang de moyen. La réflexion beauvoirienne sur la thématique du dévouement, en particulier féminin, questionne ses effets sur la possibilité d'émergence d'une véritable générosité, en mettant en lumière les effets négatifs de la contrainte au soin d'autrui et à l'abnégation. À rebours des a priori largement répandus concernant la disposition des femmes à des comportements vertueux, aimants ou à la sollicitude, Beauvoir montre en quoi les situations féminines entravent l'adoption de telles dispositions morales et relationnelles.

¹⁷⁵ Sur la question du travail émotionnel, je reviens notamment dans le chapitre 3.

¹⁷⁶ « S'étant aliénée à un maître, elle veut aussi se récupérer : il lui faut annexer cet autre qui détient son être », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.556.

¹⁷⁷ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.275.

Dans un article consacré au genre comme processus d'auto-justification¹⁷⁸, Bonnie Mann revient sur le fait que les hommes investissent la masculinité comme une identité qui leur permet d'être reconnus (en particulier, par les femmes¹⁷⁹) en leurs propres termes, de sorte à s'éviter les risques et la vulnérabilité auxquels nous exposent les processus de reconnaissance. Pour Mann, le sujet masculin que décrit Beauvoir cherche « à *capturer et subordonner, à se faire l'origine et le destin de l'autre féminin*¹⁸⁰. En d'autres mots, il fait d'une structure de justification intersubjective dans laquelle nous sommes instamment interdépendant·es un fantasme d'auto-justification souveraine »¹⁸¹. Dans cette seconde partie du chapitre il s'agira de montrer comment, dans *Le Deuxième Sexe*, la performance du dévouement féminin repose sur l'annexion d'une tierce existence, au service d'un projet d'auto-justification. En effet, cette posture est investie par les femmes que décrit Beauvoir comme une manière de contrôler la reconnaissance dont elles bénéficient, et n'est pas sans produire des effets délétères sur leurs relations interpersonnelles.

B. Effets du dévouement des femmes au foyer sur leur relation à soi et aux autres : des pratiques de soin contre-productives

Le dévouement, une entreprise de justification ?

Dans *Le Deuxième Sexe*, lorsqu'elle aborde la thématique du dévouement féminin, Beauvoir renvoie son lectorat aux passages de *Pyrrhus et Cinéas* dans lesquels elle montre que le dévouement est souvent moins une entreprise altruiste qu'une tentative de justification de l'existence propre au moyen de l'annexion d'une existence tierce¹⁸². Dans ce texte, ainsi que dans *Pour une morale de l'ambiguïté*,

¹⁷⁸ Mann, Bonnie, "Gender as Justification in Simone de Beauvoir's *Le Deuxième Sexe*", *Sapere Aude*, v.3 - n.6, 2012.

¹⁷⁹ Sur ce point, je reviens notamment dans le chapitre 4.

¹⁸⁰ Je souligne.

¹⁸¹ Ma traduction, l'original : "it seeks to capture and subordinate, to make itself the origin and the destiny, of the feminine other. In other words, it turns an intersubjective structure of justification in which I am urgently dependent on others to a fantasy of sovereign self-justification." Mann, Bonnie, "Gender as Justification in Simone de Beauvoir's *Le Deuxième Sexe*", *Sapere Aude*, v.3 - n.6, 2012, p.211.

¹⁸² "Elle met sa joie à le servir : mais il faut qu'il reconnaisse ce service avec gratitude ; le don devient exigence selon l'ordinaire dialectique du dévouement", puis en note de bas de page : "Que

la « justification » désigne une entreprise à travers laquelle nous conférons du sens à nos existences, en nous mettant au service de finalités dans lesquelles nous trouvons de la valeur. Selon elle, ainsi qu'évoqué plus haut, la valeur de notre existence n'est jamais donnée, mais dépend de notre capacité à la justifier en nous investissant dans des projets¹⁸³. Lorsque nous peinons à nous investir au service de fins jugées intrinsèquement valables (ou simplement, à en déceler), il arrive que seule l'existence des autres (et en particulier, des autres qui nous sont proches) nous apparaisse comme une finalité absolue, au service de laquelle nous investir¹⁸⁴.

Pour Beauvoir, le dévouement repose sur une défiance du sujet au regard de sa propre valeur, à laquelle s'oppose la valeur absolue conférée à autrui. C'est sur cette disparité des valeurs accordées à soi et à autrui que repose la logique du dévouement-justification. Cette défiance résulte en partie d'une expérience lacunaire de soi, d'une conscience d'être toujours à distance de soi :

J'ai beau me regarder dans une glace, me raconter ma propre histoire¹⁸⁵, je ne me saisis jamais comme un objet plein, j'éprouve en moi ce vide qui est moi-même, j'éprouve ce que je ne suis pas. Et c'est pourquoi ce culte du moi est impossible ; je ne peux me destiner à moi-même. Souvent dans ma jeunesse je me suis désolée de ne posséder aucune personnalité alors que certaines camarades m'éblouissaient par l'éclat de leur originalité ; autrui revêt facilement ce caractère

nous avons tenté d'indiquer dans *Pyrrhus et Cinéas*», Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.560.

¹⁸³ « Dans le délaissement originel où l'homme surgit, rien n'est utile, rien n'est inutile. Il faut donc comprendre que la passion consentie par l'homme ne trouve aucune justification extérieure ; aucun appel venu du dehors, aucune nécessité objective ne permet de la qualifier d'utile ; elle n'a aucune raison de se vouloir. Mais cela ne veut pas dire qu'elle ne puisse se justifier elle-même, se donner les raisons d'être qu'elle n'a pas. », Beauvoir, Simone de. *Pour une Morale de l'ambiguïté*, Gallimard, 1947, p.17 ; puis, plus loin : « Et si l'on dit encore que rien ne l'oblige à tenter ainsi de justifier son être, c'est qu'on joue alors avec mauvaise foi sur la notion de liberté [...]. Ainsi, une vie sur terre qui ne cherche pas à se fonder sera pure contingence. Mais il lui est permis de vouloir se donner un sens et une vérité ; et elle rencontre alors au cœur d'elle-même de rigoureuses exigences. », Beauvoir, Simone de. *Pour une Morale de l'ambiguïté*, Gallimard, 1947, p.22. La page 54 de l'ouvrage est également consacrée à cette notion. Sur ce point, je reviens en particulier dans le chapitre 5.

¹⁸⁴ « Supposons qu'autrui ait besoin de moi ; supposons que son existence possède une valeur absolue : me voilà justifié d'être puisque je suis pour un être dont l'existence est justifiée », Beauvoir, Simone de. « *Pyrrhus et Cinéas* », *Pour une morale de l'ambiguïté*, Gallimard, 1947, p.264.

¹⁸⁵ Sur la question de la médiation du rapport à soi par le récit, voir la lecture que propose Ursula Tidd du sujet autobiographique chez Beauvoir au prisme de la notion d'« identité narrative » chez Paul Ricoeur dans le troisième chapitre de son ouvrage intitulé *Simone de Beauvoir, Gender and Testimony* : Tidd, Ursula. *Simone de Beauvoir, Gender and Testimony*, Cambridge University Press, 1999.

merveilleux et inaccessible, car lui seul épouse pour soi ce vide qui est en son cœur ; pour moi, il est dans ce monde un objet, une plénitude : moi qui ne suis rien, je crois en son être¹⁸⁶.

Parce que je perçois l'autre comme participant de la réalité objective, je lui accorde un crédit que je ne sais pas m'accorder à moi-même. La subjectivité d'autrui me semble immédiatement saisissable, réelle, concrète : elle se donne à interpréter comme une plénitude à laquelle rien ne manque, à travers ses gestes, son apparence, ses intonations. Maurice Merleau-Ponty écrit par exemple qu' « autrui m'est donné avec évidence comme comportement »¹⁸⁷ : dans cette perspective, l'autre est réduit·e à la somme des conduites à travers lesquelles iel apparaît dans le monde. Au contraire, Beauvoir montre que la subjectivité excède en fait toujours sa traduction dans le réel. En première personne, il devient évident que les conduites à travers lesquelles nous nous exprimons sont à la fois inadéquates et partielles. Si autrui nous apparaît comme une plénitude (« donné[e] avec évidence »), c'est seulement parce que nous n'avons pas accès à cette expérience subjective.

Notre croyance en la supériorité de l'autre, sur laquelle le dévouement (et en particulier, le dévouement féminin) repose est socialement construite, avec le concours du sujet dévoué. Pour que cette entreprise garde de son sens, il faut que la croyance en la supériorité du sujet servi perdure dans le temps, bien qu'elle soit toujours menacée par l'irruption du réel dans nos fantasmes.

Dès qu'autrui m'apparaît comme limité, fini, la place qu'il crée pour moi sur terre est aussi contingente et vaine que lui-même. Il a besoin de moi ; mais quel besoin y a-t-il de lui ? Comment cette injustifiable existence pourrait-elle me justifier ?¹⁸⁸

Si un être m'apparaît comme pure liberté, s'il est capable de se fonder totalement soi-même, il peut aussi justifier ce que j'ai fondé en le reprenant à son compte : un tel être serait dieu. La magie de l'amour, de la peur, de l'admiration, du respect peut changer un homme en Dieu¹⁸⁹.

Le dévouement, entendu comme stratégie de justification, sinon d'auto-justification (et non pas comme un geste éthique) repose sur une perception déformée de la réalité, au sein de laquelle l'autre n'apparaît plus comme notre

¹⁸⁶ Beauvoir, Simone de. « Pyrrhus et Cinéas », *Pour une morale de l'ambiguïté*, Gallimard, 1947, pp.261-262.

¹⁸⁷ Merleau-Ponty, Maurice. « Le cinéma et la nouvelle psychologie », *Le doute de Cézanne et autres textes*. Gallimard, 2023, p.63.

¹⁸⁸ Beauvoir, Simone de. « Pyrrhus et Cinéas », *Pour une morale de l'ambiguïté*, Gallimard, 1947, p.292.

¹⁸⁹ Beauvoir, Simone de. « Pyrrhus et Cinéas », *Pour une morale de l'ambiguïté*, Gallimard, 1947, p.294.

semblable mais comme un être supérieur. Pour que se maintienne cette asymétrie, il nous faut procéder à son idéalisation, qui est une des formes que peut prendre l'altérisation. L'autre n'est ici reconnu·e qu'à travers la dimension transcendante de son existence, comme « pure liberté ». Cette réduction rend impossible l'avènement d'une véritable relation et participe des logiques genrées et classistes de reconnaissances évoquées plus haut, en vertu desquelles certain·es prétendent exclusivement à la subjectivité et projettent les dimensions immanentes de leur existence sur les autres.

Dans le passage cité plus haut, Beauvoir présente l'amour, l'admiration, le respect et la peur comme les conditions de la conversion d'un·e autre en divinité. Alors qu'elle mobilise l'idée de « magie » pour décrire la fonction des émotions dans le dévouement, Beauvoir semble renvoyer à la pensée sartrienne des émotions, qu'il détaille dans un essai paru en 1938 intitulé *Esquisse d'une théorie des émotions* (et sur laquelle j'aurai l'occasion de revenir dans le chapitre 3).

À présent nous pouvons concevoir ce qu'est une émotion. C'est une transformation du monde. Lorsque les chemins tracés deviennent trop difficiles ou lorsque nous ne voyons pas de chemin, nous ne pouvons plus demeurer dans un monde si urgent et si difficile. Toutes les voies sont barrées, il faut pourtant agir. Alors nous essayons de changer le monde, c'est-à-dire de le vivre comme si les rapports des choses à leurs potentialités n'étaient pas réglés par des processus déterministes mais par la magie. Entendons bien qu'il ne s'agit pas d'un jeu : nous y sommes acculés et nous nous jetons dans cette nouvelle attitude avec toute la force dont nous disposons. [...] Simplement la saisie d'un objet étant impossible ou engendrant une tension insoutenable, la conscience le saisit ou tente de le saisir autrement, c'est-à-dire qu'elle se transforme précisément pour transformer l'objet¹⁹⁰.

À défaut de pouvoir changer le monde, la personne émue adapte sa perception du monde à ses besoins. La magie, dans l'émotion, est une force transformative qui pourrait en partie être expliquée par la notion de saillance. En fonction de ce que nous avons besoin de percevoir, certaines qualités du monde réel deviennent plus ou moins évidentes, elles sont comme mises en lumière ou au contraire, neutralisées. Le réel n'a pas changé, nous non plus : c'est notre expérience vécue de la réalité qui diffère, dans le but de résoudre une tension. Dans son essai, Sartre donne l'exemple des qualités des raisins, qui nous apparaissent différemment avant et après que nous prenions conscience qu'ils ne sont pas à notre portée. Alors qu'ils nous semblaient dans un premier temps parfaitement désirables,

¹⁹⁰ Sartre, Jean-Paul. *Esquisse d'une théorie des émotions*, Hermann, 1995, p.79.

leur couleur (et en particulier, la signification péjorative qu'il est possible de prêter à celle-ci) s'impose à nous dès lors que nous comprenons que nous ne pourrions pas les manger : « ils sont trop verts »¹⁹¹.

Des émotions telles que l'amour, l'admiration, la peur ou le respect sont ici présentées par Beauvoir comme autant de manières d'ajuster notre perception de l'autre afin de croire en sa supériorité, et donc en sa capacité à justifier notre existence, si nous la lui dévouons et qu'iel peut la reprendre à son compte. Ici, les émotions sont magiques au sens où, dans l'expérience de la personne émue, l'autre est *réellement* érigé au rang de divinité, au mépris de ce qu'il est véritablement. Dans cette compréhension du potentiel « magique » de l'émotion, la croyance n'est pas feinte. Il n'est pas possible de jouer une émotion ni de la provoquer. Elle reste cependant constamment mise en péril par notre contact avec la réalité, à laquelle il devient alors nécessaire de nous mettre à distance.

En pratique, le dévouement à quelqu'un d'autre que soi (*a fortiori* dans le cadre de la vie du foyer) suppose une grande intimité. La croyance en la supériorité de sa valeur sur la nôtre est sans cesse menacée par cette proximité : à force de familiarité, iel perd de son opacité, de son mystère, sa vulnérabilité nous apparaît, semblable à la nôtre. Dans *Le Deuxième Sexe*, Beauvoir montre précisément que la proximité, lorsque l'amour romantique se concrétise dans une relation, met à mal l'idéalisation des partenaires masculins : « c'est là un des douloureux paradoxes de l'amour : captif, le dieu se dépouille de sa divinité »¹⁹². Au sein du foyer, la proximité avec l'autre rend plus difficile son idéalisation, la question du bien-fondé du dévouement, du point de vue de la justification, se pose : « Si cette femme se demandait à quoi sert son vieux mari incapable, elle se demanderait aussi : À quoi bon me dévouer à lui ? Elle évite de s'interroger ; mais sa sécurité est alors bien précaire : à chaque instant, la question peut se poser »¹⁹³.

La croyance en la valeur de la personne servie peut être entretenue par un ensemble de stratégies visant à éloigner les éléments de la réalité qui risqueraient de la mettre en péril (« elle évite de s'interroger »). Cet évitement est d'autant plus compliqué que les soins prodigués à l'autre dans la posture de dévouement

¹⁹¹ Sartre, Jean-Paul. *Esquisse d'une théorie des émotions*, Hermann, 1995, p.82.

¹⁹² Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.559.

¹⁹³ Beauvoir, Simone de. « Pyrrhus et Cinéas », *Pour une morale de l'ambiguïté*, Gallimard, 1947, p.264.

performée au sein du foyer portent précisément sur les dimensions vulnérables et contingentes de nos existence.

La justification à l'épreuve des systèmes de valorisation conformistes

Ce premier retour sur le dévouement comme stratégie de justification dans le travail de Beauvoir permet d'identifier plusieurs éléments permettant de penser ce qu'une telle entreprise a de problématique. D'abord, elle repose sur une croyance en l'infériorité du sujet dévoué par rapport au sujet qui en est le bénéficiaire. Dans le cas des femmes, cette croyance est accentuée par un système d'oppression qui accentue leur défiance vis-à-vis d'elles-mêmes et de leur propre valeur. Inversement, les hommes qui bénéficient du dévouement de leurs épouses sont socialement survalorisés, et ont accès à des activités qui participent objectivement à cette valorisation¹⁹⁴. Cette valeur perçue peut être accentuée par l'injonction au dévouement elle-même, comme forme de valorisation objectivée dans la réalité et les pratiques. Si l'on me pousse à m'oublier au profit d'une autre existence, c'est que ma valeur est d'emblée et collectivement perçue comme moindre que celle de l'autre à qui l'on me demande de me dévouer (et, une fois encore, inversement : du point de vue des personnes bénéficiaires de soins prodigués par d'autres, ce privilège participe à renforcer leur croyance en l'objectivité de leur propre supériorité).

Pourtant ces valorisations sont le résultat de normes socialement construites, qui ne correspondent pas à des réalités objectives. Les émotions qui participent de cet envoûtement perceptif (pour reprendre le champ lexical sartrien de la magie, mobilisé par Beauvoir) ne résistent pas à l'épreuve du réel, du quotidien et de la familiarité auxquels s'appliquent précisément les activités de soin que recouvre en pratique la posture dévouée. Le dévouement comme stratégie de justification est ainsi décrit par Beauvoir comme une impasse, parce qu'il repose à la fois sur une dévalorisation de soi et sur une méconnaissance de l'autre mise en échec par la pratique effective du dévouement. En ce sens, le dévouement, entendu comme entreprise de justification, est une promesse de sens qui rend possible le consentement initial des femmes à leur vocation à la vie de leur foyer ; une fois

¹⁹⁴ Leurs existences peuvent sembler plus justifiées, du fait qu'ils ont accès à des projets (et qu'ils sont à même, de ce fait, de se livrer aux processus de justification évoqués plus haut).

qu'elles en font l'expérience, les femmes comprennent que pas plus qu'elles-mêmes, autrui ne saurait justifier leur existence.

Cependant, et heureusement, il arrive que le constat de la vulnérabilité d'autrui ne soit pas un obstacle au dévouement. La personne dévouée ne chercherait alors plus à justifier sa propre existence, mais simplement à participer au bien de l'autre. Cependant, le problème du dévouement tel qu'il est envisagé par Beauvoir n'est pas restreint au caractère erroné du système de croyance et de valorisations sexistes initiales sur lequel il repose, ni même dans l'échec auquel est le plus souvent vouée cette entreprise. Le dévouement-justification pose également le problème de la définition du bien d'autrui, ainsi que de l'instrumentalisation de sa vulnérabilité au service d'intérêts personnels.

Le dévouement : une démission au profit du « bien » d'autrui ?

Toujours dans *Pyrrhus et Cinéas*, Beauvoir s'interroge : « [le dévouement] est-il jamais conforme à ce qu'il prétend être ? »¹⁹⁵. Alors qu'il prétend être « une totale démission en faveur d'autrui »¹⁹⁶, elle montre qu'il n'est souvent ni véritablement une démission, ni véritablement favorable à l'autre.

Pour Beauvoir, le dévouement nous permet d'abdiquer notre libre arbitre en nous remettant aux décisions d'une autre personne, ou en prétendant agir pour son bien, comme s'il s'agissait d'une réalité donnée qu'il suffirait d'appliquer. Dans *Pyrrhus et Cinéas*, elle montre ainsi que le dévouement peut être une couverture permettant de ne pas assumer la volonté qui nous anime singulièrement, en invoquant une orientation neutre et objective à nos actions. Prétendre agir au nom du « bien » de quelqu'un suppose le plus souvent de se référer à une idée du bien dont la valeur serait collectivement admise. Il s'agit alors d'une manifestation de l'esprit de sérieux, que Beauvoir présente comme l'une des formes que peut prendre la mauvaise foi.

L'esprit de sérieux permet au sujet beauvoirien de ne pas exercer sa liberté : « il évite d'assumer sa propre volonté en déclarant qu'il agit pour le bien. Il pose

¹⁹⁵ Beauvoir, Simone de. « Pyrrhus et Cinéas », *Pour une morale de l'ambiguïté*, Gallimard, 1947, p.265.

¹⁹⁶ Beauvoir, Simone de. « Pyrrhus et Cinéas », *Pour une morale de l'ambiguïté*, Gallimard, 1947, p.265.

l'objectivité des valeurs admises telles que la santé, la richesse, la gloire »¹⁹⁷. Ici, le « bien » recouvre un ensemble de valeurs préétablies au sein d'un système moral ou social donné. Le bien n'est pas défini individuellement par l'individu, qui adhère à un système de croyances au sein duquel un ensemble de choses sont perçues comme positives, et d'autres, négatives. Le fait que l'individu revendique le caractère objectif de ce bien ne signifie pas, cependant, qu'il ne corresponde ni ne serve ses intérêts personnels. J'y reviendrai notamment dans le chapitre 4 : nous choisissons le plus souvent d'adhérer à des systèmes de valeurs qui, sous couvert de neutralité, vont dans le sens de nos propres perspectives, de nos éventuels privilèges et de nos aspirations.

L'intérêt de l'autre ne saurait être défini *a priori*, ni résider dans un « bien » objectif. Il faut cependant, pour agir conformément à celui-ci, parvenir à le définir. Lorsqu'il s'agit d'une personne adulte, cette définition peut être exprimée par l'intéressé·e¹⁹⁸. Dans ce cas, sa volonté semble apparaître clairement : il pourrait ainsi devenir possible de nous démettre de notre responsabilité propre, en nous en remettant à celle de l'autre. Cependant, Beauvoir oppose à cette idée le fait que l'expression de cette volonté fait nécessairement l'objet d'une interprétation de notre part¹⁹⁹. Elle remarque par ailleurs qu'il n'est pas rare que nous exprimions le contraire de ce que nous souhaitons véritablement.

Dans tous les cas, la confiance que nous accordons à la personne dont nous souhaitons servir les intérêts engage notre responsabilité. Beauvoir ne s'attarde pas sur cette question, qui me semble pourtant centrale : agir conformément à l'intérêt d'un·e autre, depuis une posture dévouée (lorsque cette personne n'est pas dépendante, ni sous tutelle), demande d'abord d'être en mesure de lui accorder sa confiance. Le dévouement, dans certains cas, pourrait donc être défini non plus comme une démission ou un refus d'honorer nos responsabilités, mais au contraire,

¹⁹⁷ Beauvoir, Simone de. « Pyrrhus et Cinéas », *Pour une morale de l'ambiguïté*, Gallimard, 1947, p.267.

¹⁹⁸ Le fait de reconnaître que nous devons parfois trancher et prendre des décisions « pour le bien » de personnes mineures (ou radicalement dépendantes) ne signifie évidemment pas qu'elles ne doivent pas participer aux processus permettant de définir le « bien » en question, dès lors que cette participation est possible. Dans certains cas, qui plus est, l'expression de leur consentement ou leur refus de consentir doit prévaloir sur toute autre considération (je pense en particulier aux contacts physiques qui ne sont pas absolument nécessaires à leur hygiène ou leur santé).

¹⁹⁹ « Nous faisons crédit à la lucidité des gens que nous admirons, que nous respectons : mais c'est là encore une décision. Le bien de l'autre, c'est ce qu'il veut ; mais lorsqu'il s'agit de discerner sa vraie volonté, nous ne pouvons recourir qu'à notre seul jugement », Beauvoir, Simone de. « Pyrrhus et Cinéas », *Pour une morale de l'ambiguïté*, Gallimard, 1947, p.270.

comme un exercice de notre responsabilité consistant à *reconnaître* la responsabilité de l'autre. Parce qu'il est un exercice de discernement, il ne menace pas la liberté de la personne dévouée ; parce qu'il tient compte des aspirations de la personne servie, il ne reproduit pas des logiques paternalistes. En ce sens, il pourrait participer d'une relation de reconnaissance réciproque, sinon la favoriser²⁰⁰.

Dans *Pyrrhus et Cinéas*, la personne dévouée que décrit Beauvoir choisit son dévouement : loin de s'en démettre, à travers ce choix, elle exerce encore sa liberté.

Un homme ne peut jamais abdiquer sa liberté ; lorsqu'il prétend y renoncer, il ne fait que se la masquer, il se la masque librement. L'esclave qui obéit choisit d'obéir et son choix doit être renouvelé à chaque instant. On se dévoue parce qu'on le veut bien, on le veut parce que c'est de cette manière qu'on espère récupérer son être²⁰¹.

Le regard que porte ici Beauvoir sur le dévouement est informé par sa conception existentialiste de la liberté, qui ne tient pas encore compte de la manière dont la situation sociale d'un sujet, en particulier l'oppression, restreint son exercice de la liberté. Le parallèle qu'elle fait avec la situation de l'esclave témoigne non seulement d'une tradition philosophique problématique²⁰², mais également, de son ignorance de la spécificité de cette condition et des réalités historiques qu'elle recouvre.

Ce n'est qu'à partir du *Deuxième Sexe* que Beauvoir tient centralement compte de l'impact de l'oppression sur la liberté des femmes qu'elle décrit, en raison de leur intériorisation des normes, de la faiblesse de la marge d'action dont elles disposent en pratique, ainsi que des coûts qu'engendreraient leur entrée en révolte. Dans *Le Deuxième Sexe*, Beauvoir montre que la situation sociale d'un sujet détermine l'exercice de sa liberté et conditionne les choix qu'il lui est possible de faire. Elle rappelle que le service n'est pas simplement une possibilité parmi d'autres pour les femmes qu'elle décrit : il leur est présenté comme un destin. « Que le code ait effacé de ses devoirs "l'obéissance" ne change rien à sa situation ; celle-ci ne repose pas sur la volonté des époux mais sur la structure même de la

²⁰⁰ Je reviendrai sur ce point dans la troisième partie de la thèse.

²⁰¹ Beauvoir, Simone de. « Pyrrhus et Cinéas », *Pour une morale de l'ambiguïté*, Gallimard, 1947, p.266.

²⁰² Je pense en particulier à la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave.

communauté conjugale »²⁰³. Cette institution entrave les rapports authentiques entre les individus : c'est parce qu'elles sont d'abord contraintes au dévouement que les femmes choisissent de l'investir comme un vecteur de justification.

Vouloir le bien et le bonheur d'autrui : (à nouveau) le risque du conformisme

Dès l'introduction du *Deuxième Sexe*, Beauvoir explicite l'importance qu'elle accorde à la définition du « bien » des personnes en faveur desquelles prétend s'exercer une action donnée (en l'occurrence, les femmes). Elle évalue alors deux perspectives permettant selon elle d'orienter notre action en vue du bien d'autrui : l'intérêt général, et l'intérêt particulier. Dans ce passage, Beauvoir disqualifie d'emblée le point de vue de l'intérêt général, au motif qu'il reflèterait en réalité l'intérêt de la personne prétendant vouloir le préserver : « chacun entend par là l'intérêt de la société telle qu'il souhaite la maintenir ou l'établir »²⁰⁴. Sous sa plume, l'on trouve à nouveau l'idée selon laquelle notre définition du « bien », y compris lorsqu'elle se prétend objective, correspond aux projets que nous avons pour nous-mêmes, ou pour la société dans son ensemble.

À cette évaluation de l'action du point de vue de l'intérêt général, Beauvoir préfère le point de vue de l'intérêt privé, qu'elle entend mesurer à l'aune des « chances concrètes données aux individus »²⁰⁵. L'insistance sur la concrétude signale l'importance qu'elle accorde à l'aspect singulier de la définition du « bien », au cas par cas. Il n'est pas possible de parler, sur le plan descriptif, de biens qui vaudraient pour un ensemble de personnes indéterminées, indépendamment de leur situation, ni de leurs aspirations. Beauvoir distingue alors à nouveau deux manières d'évaluer ces chances : d'une part, la perspective du bonheur ; et d'autre part, la perspective de la liberté. Beauvoir donne quelques exemples de situations dans lesquelles une femme assignée à l'immanence (elle donne l'exemple de la ménagère ou d'une femme au sein d'un harem) peut être socialement perçue comme plus heureuse que d'autres femmes, plus « libres », mais évoluant dans des

²⁰³ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.277.

²⁰⁴ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe I*, Gallimard, 1976, p.33.

²⁰⁵ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe I*, Gallimard, 1976, p.33.

environnements plus ouvertement hostiles, ou moins confortables (elle donne l'exemple de l'ouvrière, ou de la femme qui exerce son droit de vote²⁰⁶).

Beauvoir remarque que le terme de « bonheur » est trop vague, trop imprécis et « [qu']il est toujours facile de déclarer heureuse la situation qu'on veut lui imposer : ceux qu'on condamne à la stagnation en particulier, on les déclare heureux sous prétexte que le bonheur est immobilité »²⁰⁷. Le concept de bonheur lui semble être le plus souvent instrumentalisé au service d'intérêts masculins et pour maintenir les femmes en situation d'oppression (idée qu'elle prolonge dans le passage du deuxième tome de l'ouvrage, consacré à la question du bonheur conjugal²⁰⁸). Ne souhaitant pas évaluer le bien-fondé d'une action ou d'un principe à l'aune du bonheur qu'il est susceptible d'apporter aux individus, Beauvoir s'inscrit dans ce qu'elle désigne comme la perspective de « la morale existentialiste »²⁰⁹ afin d'envisager le bien-fondé d'une action à l'aune du degré de liberté individuelle qu'elle rend possible.

Plus de 70 ans plus tard, dans un ouvrage intitulé *Vivre une vie féministe*²¹⁰, Sara Ahmed défend à son tour l'idée selon laquelle l'idée de bonheur participe à renforcer des normes sociales génératrices d'inégalités. De même que Beauvoir, elle rappelle que le « bien » que nous souhaitons pour autrui est informé par les normes auxquelles nous adhérons, sur le plan descriptif. En effet, ce bien correspond à un ensemble de qualités, de valeurs, de situations qui sont socialement présentées comme désirables, et bonnes. Un grand nombre d'entre elles ont trait au genre, comme l'hétérosexualité, le mariage ou la cisidentité... Ahmed remarque que notre adhésion à ces normes est renforcée par les affects apparemment

²⁰⁶ Beauvoir a noté dans *La Force des choses* que sa vision du travail, et du travail ouvrier en particulier, était trop optimiste vis-à-vis de l'émancipation qu'il permet. Précisément, dans le deuxième tome du *Deuxième Sexe* Beauvoir remarquait que certaines femmes au foyer jouissent d'une plus grande liberté que leurs époux : « l'employé, le commerçant, le bureaucrate » (Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.511). Cependant, elle y accorde encore une supériorité morale essentialisante à l'ouvrier, au prétexte qu'il serait nécessairement capable de s'évader du domaine de l'intermédiaire « par l'action politique en exprimant une volonté révolutionnaire » (*Ibid.*).

²⁰⁷ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.33.

²⁰⁸ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, pp.256-257.

²⁰⁹ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.33.

²¹⁰ Et dans la lignée de ses précédents ouvrages, parmi lesquels *The Cultural politics of emotions* (Edinburgh University Press, 2004) et *The Promise of happiness* (Duke University Press, 2010).

susceptibles de découler du fait de suivre, ou non, ces dernières. Ces affects anticipés ont un effet directif, qui s'ajoute aux injonctions elles-mêmes.

« Ne pas vouloir que ses enfants soient tristes peut se traduire ainsi : ne pas vouloir que ses enfants sortent des sentiers battus »²¹¹. Que l'on adhère ou non au contenu de la norme, anticiper le malheur découlant d'un sentiment d'anormalité ainsi que les discriminations qui risquent s'en suivre nous suffit souvent à inciter nos proches à s'y conformer. Dans cette perspective, vouloir son bonheur implique avant tout de préserver l'autre des souffrances qui pourraient découler de la poursuite de ses aspirations personnelles, au détriment de l'exercice de sa liberté. Le fait de vouloir le bien d'autrui (entendu comme : son bonheur) et de le lui imposer peut avoir des conséquences néfastes sur l'expression de sa subjectivité, et participer de la reproduction de normes qui charrient des inégalités structurelles, telles que les normes de genre.

Dans ce passage de *Vivre une vie féministe*, Ahmed revient sur le bonheur que certains parents espèrent vivre par procuration à travers la vie de leurs enfants, au profit desquels iels ont consacré leur propre existence. Elle remarque le sentiment d'obligation, de redevabilité, qui alors peut survenir chez ces enfants, au détriment de leur épanouissement.

Ces dettes de bonheur sont peut-être encore plus redoutables ou lourdes dans les familles immigrées comme la mienne. On vous rappelle constamment ce à quoi vos parents ont renoncé pour vous : leur maison, leur pays, leur statut, leur famille. Vous devez les rembourser en vivant la vie à laquelle on a renoncé pour vous²¹².

L'enfant doit le bonheur à ses parents : cela pourrait signifier qu'elle ou il se doit d'être heureux·se. Cependant, Ahmed montre que le bonheur attendu n'est pas un sentiment, ni même une expérience de l'enfant : il désigne un ensemble de conditions de vie et d'aspirations objectivées, qui auraient fait le bonheur des parents s'iels n'avaient pas été contraint·es d'y renoncer, ou qui étaient explicitement visées par leurs projets de vies, pour elleux et leurs enfants. Dans la mesure où il est peu probable que les aspirations de l'enfant correspondent en tous points à celles du parent, le bien recherché est donc celui auquel la personne dévouée a provisoirement renoncé et souhaite récupérer, parfois au détriment du bonheur (ou du bien) de l'enfant.

²¹¹ Ahmed, Sara. *Vivre une vie féministe*, Hors d'Atteinte, 2024, p.113.

²¹² Ahmed, Sara. *Vivre une vie féministe*, Hors d'Atteinte, 2024, p.115.

Pour Ahmed, il arrive également que « l'enfant non-conformiste d'une famille migrante procure une forme conformiste d'espoir social »²¹³. Cet espoir social n'est alors plus celui de la famille, mais de la société (blanche) au sein de laquelle s'inscrit l'enfant, s'inscrivant dans un préjugé raciste selon lequel les familles racisées seraient « moins tolérantes que les autres familles ; et moins favorables au désir de liberté de l'enfant »²¹⁴. Dans ce cas, l'injonction au bonheur ne provient plus des membres du foyer de l'enfant, mais de l'extérieur : « le bonheur exigerait qu'il sorte de son milieu. Traduction : le bonheur devient la proximité avec la blanchité »²¹⁵.

Dans un article intitulé « *Care Ethics and Paternalism: A Beauvoirian Approach* »²¹⁶, Deniz Durmuş rappelle que pour Beauvoir, vouloir le bien de quelqu'un revient à vouloir que cette personne fasse l'expérience du plus haut degré de liberté possible. Il s'appuie sur cette idée pour penser des formes de soin, en particulier transnationales, qui ne soient pas tributaires de conceptions paternalistes et colonialistes du bien. Selon lui, et conformément à la « perspective de la liberté » dont se revendique Beauvoir (évoquée plus haut), une action au service de l'autre ne saurait être accomplie que sur la base d'un crédit accordé à son agentivité, ainsi qu'à sa capacité à discerner son propre bien :

Traiter l'autre comme une liberté veut dire la·le traiter comme un sujet qui a ses propres projets à poursuivre. La dimension la plus signifiante de cette approche a trait au fait de ne pas confondre nos idéaux, aspirations et désirs avec ceux de la personne avec laquelle nous sommes en relation. [...] Si je me soucie d'une autre personne, mais qu'en cela je ne la·le traite pas en liberté, je ne me soucie d'ellui que d'une manière appauvrie, sinon nocive²¹⁷.

Dans cet article, Durmuş insiste sur notre devoir de reconnaître l'autre auquel nous nous dévouons comme une personne douée de subjectivité (et de ce fait, à même de déterminer la façon dont elle peut et doit recevoir de l'aide). Cette

²¹³ Ahmed, Sara. *Vivre une vie féministe*, Hors d'Atteinte, 2024, p.115.

²¹⁴ Ahmed, Sara. *Vivre une vie féministe*, Hors d'Atteinte, 2024, p.115.

²¹⁵ Ahmed, Sara. *Vivre une vie féministe*, Hors d'Atteinte, 2024, p.116.

²¹⁶ Dans cet article, l'auteur défend l'idée selon laquelle tout projet "*caring*" doit prendre en compte les projets et les valeurs des personnes "*cared for*", et non pas répondre à celles de personnes en position de dispenser le soin. Il s'intéresse en particulier aux implications de cette idée dans le cadre des réseaux féministes internationaux.

²¹⁷ Ma traduction : "*Treating the other as a freedom means treating them as a subject who has their unique projects to pursue. The most significant aspect of this approach is not to conflate one's ideals, aspirations, and desires with the other person being engaged with. [...] If I care for another person but do so in a way that does not treat her/him as a freedom, I am only caring for her in a diminished, and perhaps even harmful way*", Durmuş, Deniz. "Care Ethics and Paternalism: A Beauvoirian Approach". *Philosophies* 2022, 7, 53., p.6.

capacité est mise à l'épreuve par notre conception de la dépendance et de la vulnérabilité, deux états qui justifient précisément notre assistance. Dans le chapitre 5, j'aurai notamment l'occasion de revenir sur l'identification de la perte d'agentivité à la perte de subjectivité, en vertu de laquelle nous nous détournons des perspectives des personnes en situation de vulnérabilité radicale, y compris lorsqu'elles concernent la définition de leur propre bien.

Le soin : un vecteur d'emprise

« Non seulement le dévouement n'est pas une démission, mais bien souvent il prend une figure hargneuse et tyrannique : c'est sans lui, c'est contre lui, que nous voulons le bien d'autrui »²¹⁸. Dans le passage du *Deuxième Sexe* qu'elle consacre au statut d'épouse et de mère, Beauvoir entend montrer les effets néfastes du maintien des femmes dans une posture de service et de dévouement, qui entrave l'exercice de leur générosité et qui altère la qualité des soins qu'elles prodiguent à leurs proches. Le soin, ainsi compris, ne permet pas d'entrer en relation avec l'autre, il devient au contraire une entreprise de négation de l'autre, au service de son appropriation. Dans cette perspective, le soin ne vise plus sa liberté mais participe au contraire de son maintien dans une situation de dépendance.

La femme essaie de constituer un univers de permanence et de continuité : mari et enfants veulent dépasser la situation qu'elle crée et qui n'est pour eux qu'un donné. C'est pourquoi, si elle répugne à admettre la précarité des activités auxquelles toute sa vie se dévoue, elle est amenée à imposer par la force ses services : de mère et de ménagère elle se fait marâtre et mégère²¹⁹.

Recouvrir le travail qu'elles effectuent au sein de leurs foyer sous l'idée abstraite de « dévouement » confère à leurs actions concrètes, répétées, une dimension sacrificielle à travers laquelle il leur semble pouvoir exercer leur transcendance. Le soin qu'elles prodiguent n'est alors plus simplement une somme de travaux ingrats réitérés : il participe de leur identité en tant qu'elles sont alors reconnues comme des femmes essentiellement (sinon absolument) dévouées. Dans cette perspective, ce n'est pas tant l'action accomplie qui est en jeu (le soin effectif qu'elles prodiguent, la réponse qu'il apporte à un besoin donné), que la manière

²¹⁸ Beauvoir, Simone de. « Pyrrhus et Cinéas », *Pour une morale de l'ambiguïté*, Gallimard, 1947, p.267.

²¹⁹ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.276.

dont il leur permet de se représenter auprès d'elles-mêmes et des autres. La femme dévouée n'est plus simplement associée à la saleté qu'elle nettoie, ni aux plaintes que lui adressent ses proches : elle aspire à devenir enfin cet idéal qu'on lui a fait miroiter, elle cherche à s'identifier à la figure de « l'ange du foyer »²²⁰. De ce fait, elle ne peut supporter d'être à nouveau réduite à ces activités sans qu'on ne lui concède ce vernis identitaire, qui lui permet de trouver un sens de sa propre dignité ; c'est pourquoi également elle tient parfois davantage à son dévouement qu'au besoin réel auquel il lui permet de répondre, ainsi qu'aux effets qu'il produit sur les personnes qu'il vise.

Alors que l'institution familiale obtient souvent des femmes un dévouement consenti²²¹, Beauvoir rappelle dans *Le Deuxième Sexe* que cette progressive démission ne se produit pas sans résistances, la plupart des femmes cherchant initialement à retourner l'oppression qu'elles subissent.

Jeune fille et jeune homme ont été généralement élevés tout autrement ; elle émerge d'un univers féminin où lui a été inculquée une sagesse féminine, le respect des valeurs féminines, tandis qu'il est imbu des principes de l'éthique mâle. Il leur est souvent très difficile de se comprendre et des conflits ne tardent pas à naître²²².

La femme conserve en dépit des opinions apprises, en dépit des principes qu'elle débite comme un perroquet, sa vision à elle du monde. Cette résistance peut la rendre incapable de comprendre un mari plus intelligent qu'elle ; ou au contraire, elle l'élèvera au-dessus du sérieux masculin comme il arrive aux héroïnes de Stendhal ou d'Ibsen²²³.

Ce rapport à leurs propres opinions, développé tout au long des premières années de leurs vies, mène tout naturellement les femmes mariées à remettre en question les principes de leurs époux, et à entrer en conflit avec ces derniers, lorsque leurs systèmes de croyances ou de valorisation sont incompatibles²²⁴. Cette entrée en conflit est accentuée par leur familiarité, et la désillusion qu'elle induit, déjà évoquée plus haut : avec le temps, la femme que décrit Beauvoir réalise que son mari n'est pas l'idole qu'elle avait projeté, mais un être humain, au même titre qu'elle (et qu'à ce titre, rien ne justifie l'ascendant qu'il prétend maintenir sur elle).

²²⁰ Voir cette référence faite à Virginia Woolf : de Beauvoir, Simone. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, p.141.

²²¹ Ainsi que le rappelle notamment Manon Garcia dans *On ne naît pas soumise, on le devient* (Flammarion, 2018).

²²² Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.286.

²²³ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.285.

²²⁴ Sur cette question, je reviens dans le chapitre 4.

Face à l'émergence de ces désaccords et à la prise de conscience de cette réalité, deux attitudes s'offrent à elle : « Parfois, elle se soumet avec une complaisance masochiste [...] mais souvent aussi elle entre en lutte ouverte contre son maître, et elle s'efforce de le tyranniser en retour »²²⁵. Dans *Le Deuxième Sexe*, Beauvoir montre en fait que la soumission apparente des femmes qu'elle décrit aux intérêts de leurs proches est parfois investie comme une manière de retourner l'oppression qu'elles subissent.

À mesure qu'elles voient leurs tentatives de résistance empêchées (par la force physique, ou par la force de l'institution, du droit ou de la norme), les femmes trouvent des manières détournées de manifester leur désapprobation, sinon de retourner l'oppression qui leur est faite. Socialement reléguées au domaine de l'immanence, elles investissent notamment le soin qu'elles portent à leurs proches comme une manière de les réduire en retour à l'en-soi. Pour illustrer cette tentative, Beauvoir renvoie au comportement de deux héroïnes de romans :

Frieda et Élise pour se poser à leur tour en face du mâle comme le sujet essentiel usent d'une tactique que les hommes ont souvent dénoncée : elles s'efforcent de dénier leur transcendance. Les hommes supposent volontiers que la femme nourrit à leur égard des rêves de castration ; en vérité son attitude est ambiguë : elle désire plutôt humilier le sexe masculin que le supprimer. Ce qui est beaucoup plus exact, c'est qu'elle souhaite mutiler l'homme de ses projets, de son avenir.²²⁶

Dans ce passage, les deux personnages féminins tentent de se révolter contre leurs oppresseurs en retournant la réduction à l'immanence qu'ils leur imposent. Telle que Beauvoir la décrit dans *Le Deuxième Sexe*, cette tentative se fait à la fois sur les plans physique (les femmes essaient de réduire leurs partenaires à leur dimension contingente de leur existence, à leur corporéité, elles les naturalisent de sorte à les démystifier) et sur les plans existentiels (elles minimisent la valeur de leurs projets, leurs désirs, leurs aspirations, notamment au moyen d'un recours à l'absurde : « à quoi bon ? »).

Cette réduction de leurs proches à l'immanence est d'autant plus importante sur le plan symbolique qu'elle les place au centre de leur univers et de leur domaine de compétences. Lorsqu'elles prennent conscience que leur pouvoir est circonscrit au soin qu'elles sont susceptibles de leur prodiguer, s'efforcer de les y confiner leur permet d'en faire une expérience plus grande. « La femme aime que l'homme soit

²²⁵ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.294.

²²⁶ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.298.

non un corps où s'exprime une subjectivité, mais une chair passive »²²⁷. Les personnes servies ne sont alors plus perçues ni traitées que comme l'objet de leurs soins, une chaire sur laquelle l'action des femmes peut s'exercer. Dans cette perspective, le soin porté à la personne n'est plus prodigué au service de sa liberté : au contraire, il permet de la masquer au profit du sentiment d'agentivité des soignantes. Leurs services changent leurs proches en choses dont elles auraient à s'occuper au sein du foyer, à la manière des objets dans lesquels elles s'aliènent dans le ménage. À travers ces soins, elles tentent de s'approprier l'existence de l'autre, comme on ferait sien, à force de travail, un bout de jardin ou d'argile²²⁸.

Certaines femmes procèdent de même avec leurs enfants, réduits à leur vulnérabilité et perçus comme des objets auprès desquelles elles s'attribuent l'exclusivité de leurs soins. Beauvoir décrit la manière dont certaines femmes procèdent pour assurer leur emprise sur leurs fils : « elle l'encourage à se montrer douillet, gourmand, égoïste, timide, sédentaire, elle lui interdit le sport, la camaraderie, elle le rend défiant de lui-même, parce qu'elle entend l'avoir à elle »²²⁹. Il s'agit ici d'encourager chez l'enfant des attitudes que Beauvoir juge à même de prolonger sa dépendance aux soins de sa mère.

Pour Beauvoir, les femmes qu'elle décrit investissent leur relation à leurs fils comme une manière de détourner l'ordre du genre : « elle le veut infini et pourtant tenant au creux de sa main, dominant le monde entier, et agenouillé devant elle »²³⁰. Il faut que pour le monde, le fils soit perçu par sa mère comme un « homme » déifié, avec toute la grandeur que ce statut lui confère (et confère en retour à sa mère). Mais il faut également qu'il reste auprès d'elle l'enfant dépendant et soumis qu'il a un jour été, auprès duquel elle exerce encore son pouvoir, qui s'accroît à mesure que son prestige augmente. Concernant leurs filles, la stratégie des mères que décrit Beauvoir diffère, l'enjeu relatif à leur statut social n'étant pas le même :

La petite fille est plus totalement livrée à sa mère ; les prétentions de celle-ci en sont accrues. (...) Dans une fille, la mère ne salue pas un membre de la caste élue : elle y cherche son

²²⁷ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.299.

²²⁸ Sur cette question du soin comme appropriation, je reviens dans le chapitre 2.

²²⁹ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.373.

²³⁰ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.373.

double. Elle projette en elle toute l'ambiguïté de son rapport à soi ; et quand s'affirme l'altérité de cet alter ego, elle se sent trahie²³¹.

La domination exercée par la mère sur sa fille ne vise pas tant l'approbation de cette dernière, que le fait de s'assurer qu'elle n'obtienne pas plus de liberté qu'il lui en est donné de faire l'expérience. Si les projets du fils honorent la mère, la fille au contraire doit s'en tenir aux projets posés par sa mère pour elle-même. Dans cette perspective, la fille n'est pas un regard porté sur sa mère, elle n'en est que la projection.

Cette tendance à la tyrannie est encouragée par les structures qui gouvernent nos relations aux autres : à ce titre, l'institution familiale est spécifiquement dénoncée par Beauvoir dans *Le Deuxième Sexe*.

La tentation de dominer est la plus universelle, la plus irrésistible qui soit ; livrer un enfant à la mère, livrer la femme au mari, c'est cultiver sur terre la tyrannie ; souvent il ne suffit pas à l'époux d'être approuvé, admiré, de conseiller, de guider ; il ordonne, il joue au souverain ; toutes les rancunes amassées dans son enfance, au long de sa vie, amassées quotidiennement parmi les autres hommes dont l'existence le brime et le blesse, il s'en délivre à la maison en assenant à sa femme son autorité ; il mime la violence, la puissance, l'intransigeance ; il laisse tomber des ordres d'une voix sévère, ou bien il crie, frappe sur la table : cette comédie est pour la femme une quotidienne réalité. Il est si convaincu de ses droits que la moindre autonomie préservée par sa femme lui apparaît comme une rébellion ; il voudrait l'empêcher de respirer sans lui²³².

Beauvoir décrit dans *Le Deuxième Sexe* l'effet réciproque des oppressions les unes les autres. Dans cet extrait, en particulier, elle fait le lien entre l'oppression de l'enfant par sa mère, de la femme par son mari, et du mari par d'autres hommes. Les affronts subis sont reportés sur des personnes plus vulnérables, ou dépendantes de nous²³³ : celles sur lesquelles il reste possible de les reporter. Dans la relation qu'elle décrit, la femme est perçue comme un objet par son mari, devant réponse à sa volonté et se démettre de la sienne²³⁴. Leur dévouement, à première vue, semble constituer une traduction littérale de ce souhait : il permet pourtant aux épouses de reporter leurs élans tyranniques sur leurs enfants.

²³¹ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.374.

²³² Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.294.

²³³ Sur la dépendance comme vecteur d'oppression, je reviens dans le chapitre 5.

²³⁴ À ce sujet également, je reviens dans le chapitre 3.

Si la dépendance de leurs époux vis-à-vis de leurs soins relève souvent d'une complaisance ou d'une mystification, leurs enfants, en particulier lorsqu'ils sont très jeunes, en sont véritablement dépendants. Dans un premier temps, la relation d'emprise d'une mère sur ses enfants n'est pas le retour d'une oppression subie (par les enfants, j'entends), mais la compensation de la violence reçue sur une tierce personne. Contrairement à l'époux, qui plus est, l'enfant ne dispose que de très peu de ressources physiques, psychiques et matérielles pour échapper à cette violence.

Une autre attitude assez fréquente et qui n'est pas moins néfaste à l'enfant, c'est le dévouement masochiste ; certaines mères, pour compenser le vide de leur cœur et se punir d'une hostilité qu'elles ne veulent pas s'avouer, se font les esclaves de leur progéniture ; elles cultivent indéfiniment une anxiété morbide, elles ne supportent pas que l'enfant s'éloigne d'elles ; elles renoncent à tout plaisir, à toute vie personnelle, ce qui leur permet d'emprunter une figure de victime ; et elles puisent dans ces sacrifices le droit de dénier ainsi à l'enfant toute indépendance ; ce renoncement se concilie facilement avec une volonté tyrannique de domination ; la *mater dolorosa* fait de ses souffrances une arme dont elle use sadiquement ; ses scènes de résignation engendreront chez l'enfant des sentiments de culpabilité qui souvent pèseront sur lui toute sa vie : elles sont plus nocives encore que des scènes agressives. Ballotté, déconcerté, l'enfant ne trouve aucune attitude de défense : tantôt des coups, tantôt des larmes le dénoncent comme criminel.²³⁵

Dans ce passage, les formes de renoncement et de sacrifice parental que décrit Beauvoir ne visent pas pour l'enfant un avenir désirable, pas plus que son accès à des conditions de vie meilleures, telles que les décrivait par exemple Ahmed. Bien que ces formes de dévouement suscitent parfois un sentiment de dette chez l'enfant, et qu'il est peu probable que le bien sacrifié ne soit jamais rendu aux parents, elles étaient du moins positive. Il est fréquent, en effet, que les parents souhaitent sincèrement le bien de leurs enfants, quand bien même ils ne concevraient pas d'autre idée du bonheur ou de la liberté que la leur.

Dans le cas que décrit ici Beauvoir au contraire, le sacrifice n'est pas un moyen de permettre aux enfants d'accéder à une situation désirable : le sacrifice est voulu pour lui-même, il ne vise rien d'autre que la posture de victime qu'il permet aux femmes qu'elle décrit d'endosser, ainsi que les revendications qui s'ensuivent. Cette performance de la "*mater dolorosa*" permet aux femmes l'exercice d'un pouvoir, le maintien d'une dépendance, non plus à travers l'exercice effectif de

²³⁵ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.370-371.

leurs soins, mais en suscitant chez leurs enfants un sentiment de honte ou de culpabilité. Ces émotions produisent des effets sur leurs comportements, à même de favoriser des formes d'emprise psychologique.

Les femmes décrites dans ce passage abdiquent leur existence entière, et non certains de ses aspects dont le sacrifice pourrait être nécessaire à la construction d'un avenir meilleur. Le caractère absolu de ce renoncement leur permet de revendiquer en retour des droits sur l'ensemble de l'existence de leurs enfants, et d'aspirer à l'identité de la mère dévouée.

Dramatiser le dévouement

Parce que la mère dévouée ne doit pas ressentir de rancune, mais au contraire, effectuer son travail dans la joie, les femmes retournent parfois également la violence que leur situation suscite en elles (leur sentiment de révolte, leur colère) contre elles-mêmes²³⁶. Certaines des femmes que décrit Beauvoir semblent ainsi se complaire dans leur rôle de « *mater dolorosa* », jusqu'à y prendre un plaisir masochiste²³⁷. Si Beauvoir n'approfondit pas cette idée, il me semble intéressant de prendre au sérieux cette idée de masochisme afin de comprendre les ressorts du plaisir qui peuvent découler de cette posture. Le plaisir envisagé ici n'est pas le même que les plaisirs esthétiques et contemplatifs ressentis lors de l'exécution de certaines tâches ménagères, décrites dans la partie précédente. Si ce plaisir pouvait déjà s'inscrire dans une forme d'érotisme, il me semble intéressant d'envisager l'identification de certaines femmes au personnage de « *mater dolorosa* » au prisme des notions de « désidentification », de « plaisir illicite » ou de « fictionnalisation tactique du monde » telles que les mobilise notamment Marc Jahjah²³⁸ à la suite de théoriciennes féministes Noires.

Ces notions lui permettent notamment de penser le plaisir que peut susciter la dramatisation (au sens de fictionnalisation par l'exagération) d'un rapport de domination pour la personne qui le subit. Dans son propos, il s'agit du racisme.

²³⁶ Sur ce travail de resignification des affects, je reviens dans le chapitre 3.

²³⁷ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.370.

²³⁸ Jahjah, Marc. « Écrire et intervenir en scientifique queer de couleur : une épopée des réseaux », *Genre, sexualité & société* 31 | Printemps 2024.

À travers notamment les concepts d'« iconographie raciale » (Nash, 2014), d'« érotisme illicite » (Jones, 2020), de « plaisir noir radical » (Brooks, 2010), elles cherchent à identifier le pouvoir retrouvé qui peut naître des rapports de domination. Elles montrent ainsi comment des scénarios racialisés peuvent néanmoins fournir des possibilités sexuelles, affectives, économiques, réputationnelles.²³⁹

Dans cet article, Jahjah revient en particulier sur quelques-unes des performances artistiques qu'il a réalisées à partir d'expériences vécues du racisme sur les applications de rencontre. Il remarque que la mise en récit de ces expériences traumatisantes et des assignations raciales dont elles ont été l'occasion ont rendu possible une mise à distance et une réappropriation de celles-ci. Il explique avoir été surpris par le potentiel érotique d'une lecture ASMR des insultes racistes lui ayant été envoyées par des inconnus²⁴⁰, ou encore par la manière dont son avatar iconographique, exagérant des caractéristiques fétichisées, lui a permis de court-circuiter certaines violences reçues. Jahjah remarque ainsi que l'exagération de certaines caractéristiques essentialisées lui a permis de retrouver une forme d'agentivité face à la violence subie.

Le dévouement exacerbé dont font preuve certaines femmes pourrait s'inscrire dans la lignée de ces logiques de déplacement de la représentation dégradante, permettant aux femmes de jouer avec les codes qui leur sont initialement imposés. Cette manière d'investir les injonctions qu'elles subissent en révèle l'abjection en même temps qu'elle leur confère un pouvoir nouveau sur leur situation. En performant un personnage de ménagère tyrannique, la femme au foyer tire jusqu'au grotesque les traits de « l'ange du foyer »²⁴¹ qu'on lui demande d'incarner, mettant en évidence la dimension irréaliste de cette figure. La dimension grotesque de son sacrifice permet alors parfois de rendre visible son assignation au service en l'exagérant, en la dramatisant, et de conférer un objet visible, manifestement légitime, à ses plaintes.

Dans cette perspective, cette fictionnalisation pourrait participer de l'exercice, par les femmes que décrit Beauvoir, de leur subjectivité et de leur agentivité, d'une

²³⁹ Jahjah, Marc. « Écrire et intervenir en scientifique queer de couleur : une épopée des réseaux », *Genre, sexualité & société* 31 | Printemps 2024.

²⁴⁰ Il s'agit d'une performance artistique enregistrée en vidéo et mise en ligne sur YouTube. L'auteur a pu recevoir les réactions (parfois inattendues) d'autres personnes ayant visionné cette vidéo, et s'est notamment appuyé sur celles-ci pour nourrir ses recherches.

²⁴¹ À nouveau, voir cette référence faite à Virginia Woolf : de Beauvoir, Simone. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, p.141.

subversion du récit qui leur est imposé à même de lui faire dire tout autre chose que ce qu'il devrait dire. En d'autres termes, dans ce que Beauvoir décrit comme une comédie ou comme une mystification, peut-être s'exprime-t-il autre chose que le déni, la frustration ou la simple volonté de tyranniser qu'elle met en évidence. Peut-être la créativité des femmes ainsi que les affects qui en découlent (en particulier, le plaisir, même masochiste) participent-ils d'un usage, bien que détourné et certainement mal employé, de la liberté en situation d'oppression.

Cette idée pourrait être étayée par la manière dont Beauvoir compare à un psychodrame, dans *La Femme Rompue*, la manière dont se parlent les deux époux en conflit, à la fois conscient·es de la dimension théâtrale de leurs propos et de la véracité que leur mise en scène engage pourtant²⁴². Ce type de performance n'est pas sans poser problème, qui plus est lorsqu'il s'adresse à l'ensemble des membres du foyer (et non pas simplement au mari). Ses contours ne sont pas clairement identifiés, le statut ludique ou érotique de la performance n'est pas explicité, et la violence qu'elle comporte affecte pourtant l'ensemble du foyer. Il peut en particulier engager une relation problématique de la mère à ses enfants, vis-à-vis de laquelle ces derniers ne sont pas en mesure de prendre de la distance, incapables de distinguer lorsque ses attitudes leur sont personnellement adressées ou si elles ne s'adressent à eux qu'en tant que tierce entité, au service de la relation parentale.

Paule e(s)t l'Amoureuse

La définition du « bien » que nous prétendons vouloir pour quelqu'un d'autre est le plus souvent informée par nos propres intérêts, ainsi que par notre tendance à investir l'autre comme une représentation ou un prolongement de nous-mêmes. Ce phénomène est particulièrement fréquent lorsque la personne dévouée se perçoit comme participant activement à façonner l'identité et la vie de la personne qu'elle sert. C'est parfois le cas du parent qui éduque son enfant, mais c'est également le cas de certains couples, qui investissent l'identité de l'autre comme le fruit de leurs efforts. Dans ses roman, Beauvoir a souvent décrit ces formes appropriatives du dévouement : c'est notamment le cas du personnage de Paule, que l'on rencontre dans *Les Mandarins*.

²⁴² « C'était comme un affreux psychodrame où on joue à la vérité. C'est la vérité, mais on la joue », Beauvoir, Simone de. *La Femme Rompue*, Gallimard, 1967, p.185.

Paule est une femme âgée de trente-sept ans qui, après avoir sacrifié sa carrière de chanteuse pour se consacrer pleinement à la vie de son foyer, refuse d'accepter le désamour de son époux, Henri, écrivain. Le roman dépeint la façon dont la réalité s'impose progressivement à Paule, ainsi que les diverses stratégies qu'elle met en place pour ne pas y faire face (d'abord le déni, puis le délire, et enfin, l'indifférence). Cette expérience de la rupture amoureuse est d'autant plus douloureuse que Paule, figure paradigmatique du dévouement féminin amoureux, a consacré les dix dernières années de sa vie à cette relation, au profit d'Henri. Dans *Le Deuxième Sexe*, Beauvoir présente l'Amoureuse comme une femme qui « s'abandonne d'abord à l'amour pour se sauver ; mais le paradoxe de l'amour idolâtre, c'est qu'afin de se sauver elle finit par se renier totalement »²⁴³. Le personnage de Paule, qui n'a pas de carrière professionnelle, et ne nourrit aucune autre ambition que la réussite de son couple, correspond en tout point à cette description.

Au même titre que l'amoureuse, elle investit l'amour comme une occupation à plein temps, qui la requiert absolument et la dispense de s'engager dans d'autres domaines et activités²⁴⁴. L'amour apparaît à Paule comme le moyen d'abolir la distance entre deux êtres, d'une fusion telle qu'elle s'approprie la vie de son partenaire comme la sienne. « Tu parles comme si Henri et moi étions deux êtres distincts, dit-elle rêveusement ; peut-être y a-t-il là un genre d'expérience incommunicable »²⁴⁵, oppose-t-elle à son amie, Anne. À nouveau, Paule correspond à l'archétype de l'amoureuse décrite par Beauvoir dans *Le Deuxième Sexe* : « le bonheur suprême de l'amoureuse, c'est d'être reconnue par l'homme aimé comme une partie de lui-même ; quand il dit "nous", elle est associée et identifiée à lui, elle partage son prestige et règne avec lui sur le reste du monde »²⁴⁶. Le renoncement à sa propre vie ainsi qu'à ses intérêts est amoindri, puisqu'elle fait siens ceux de son époux. L'on trouve ici l'idée exposée plus haut selon laquelle, dans certaines formes du dévouement, le « bien » que l'on souhaite pour l'autre n'est pas le bien de l'autre en tant qu'il est effectivement autre que nous, mais le bien d'un autre idéalisé, dont

²⁴³ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.549.

²⁴⁴ « Un grand amour ne laisse rien de disponible à une femme », Beauvoir, Simone de. *Les Mandarins I*, Gallimard, 1972, p.295.

²⁴⁵ Beauvoir, Simone de. *Les Mandarins I*, Gallimard, 1972, p.300.

²⁴⁶ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.553.

les intérêts et les projets coïncideraient parfaitement avec les nôtres, au point que les premiers puissent se substituer aux seconds.

Ce partage du prestige repose sur une logique d'aliénation selon laquelle l'autre et sa vie sont changées en objets de sorte à rendre possible leur annexion²⁴⁷. Paule, dans une conversation avec son amie Anne, présente sa relation amoureuse et le projet qu'elle y associe en ces termes :

Henri, rends-toi compte, c'est moi qui l'ai fait ; je l'ai créé comme il crée les personnages de ses livres, et je le connais comme il les connaît. Il est en train de trahir sa mission, et c'est à moi de l'y reconduire. Et voilà pourquoi je ne peux pas penser à m'occuper de moi-même.²⁴⁸

L'on peut remarquer la proximité entre le dévouement de Paule et la tentative d'auto-justification (masculine) telle que décrite par Mann et évoquée plus haut, en tant qu'elle consiste à « capturer et subordonner, à se faire l'origine et le destin de l'autre »²⁴⁹. Paule voudrait avoir fondé son époux, elle voudrait l'avoir fait à la manière d'une œuvre. Pour ce dernier cependant, le dévouement de Paule n'apparaît pas comme une dimension essentielle de ses actions, il n'est pour lui qu'une situation de départ, un donné qu'il lui faut dépasser.

Elle s'arroge des droits sur son époux en prétendant qu'il dépend d'elle : s'il lui doit tout, s'il n'est vraiment connu que d'elle, il ne saurait s'émanciper de son soutien. Le dévouement, investi de cette manière, est un projet d'emprise qui résulte d'une dépendance (matérielle, symbolique et affective) subie en premier lieu. La dette doit agir comme une force contraignante : être redevable engage le partenaire à se conformer à un certain nombre d'attentes. Leur rupture est vécue par Paule comme une trahison, elle aurait voulu que son partenaire se montre à la hauteur de son sacrifice. Son identité est mise en péril par le revirement de son époux, c'est pourquoi il lui paraît dans un premier temps plus efficace de consacrer son énergie à le ramener sur le droit chemin (à le convaincre de s'impliquer dans leur relation) que d'entreprendre de se construire une vie et une identité propre. Pour elle, qui prétendait se confondre avec lui, c'est à travers lui qu'elle peut encore espérer se retrouver. Suivant cette logique, s'occuper de lui revient à s'occuper d'elle-même ;

²⁴⁷ « S'étant aliénée à un maître, elle veut aussi se récupérer : il lui faut annexer cet autre qui détient son être », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.556.

²⁴⁸ de Beauvoir, Simone. *Les Mandarins I*, Gallimard, 1972, p.298.

²⁴⁹ Mann, Bonnie, "Gender as Justification in Simone de Beauvoir's *Le Deuxième Sexe*", *Sapere Aude*, v.3 - n.6, 2012, p.211 (ma traduction).

au contraire, renoncer à lui, ce serait renoncer à l'ensemble des investissements et efforts fournis les dix années passées.

Dans un autre passage du roman, Paule et Henri se disputent :

- Ta vie est ma vie puisque je lui ai sacrifié la mienne ; j'ai des droits sur elle.
- Je ne t'ai jamais demandé aucun sacrifice, dit-il. J'ai essayé de t'aider l'année dernière à te faire une vie à toi : tu n'as pas voulu ; ça te regarde, mais tu n'as aucun droit sur moi.
- Je n'ai pas voulu à cause de toi, dit-elle, parce que tu as besoin de moi.²⁵⁰

Dans ce dialogue, Paule revendique l'idée selon laquelle son sacrifice obligerait son époux : avoir abdiqué sa propre vie²⁵¹ lui conférerait des droits sur la vie de celui au service duquel elle s'est dévouée. Ainsi que l'évoque Beauvoir dans *Le Deuxième Sexe*²⁵², la femme qui consacre l'ensemble de son temps et de son énergie aux projets son partenaire ne le fait pas gratuitement, ce dernier lui apparaît redevable, et la dette qu'il lui faudrait rembourser pour le sacrifice d'une vie est incommensurable. Pourtant, parce qu'il s'inscrit dans la structure du mariage et qu'il est attendu de la part des femmes qui consacrent leur temps et leur énergie à la vie de leur foyer, cette « générosité » n'est pas reconnue. Dans *Le Deuxième Sexe*, Beauvoir décrit la situation suivante :

Un malade après avoir remercié ses amis, ses proches, ses infirmières dit à sa jeune femme qui, pendant six mois, n'avait pas quitté son chevet : « Toi, je ne te remercie pas, tu n'as fait que ton devoir ». D'aucune de ses qualités il ne fait un mérite : elles sont garanties par la société, elles sont impliquées par l'institution même du mariage²⁵³.

Le service performé par les femmes au foyer est anonymisé, indifféremment rendu par toute « bonne épouse » : le dévouement n'est pas l'expression de la singularité ni de la liberté des femmes mariées, il est la forme générale de leur existence.

Dans ce même ouvrage, Beauvoir rappelle que le dévouement de leurs épouses est parfois vécu comme un poids par les hommes qui en bénéficient :

il se convertit aux yeux du mari en une tyrannie à laquelle il essaie de se soustraire ; et cependant c'est lui qui l'impose à la femme comme sa suprême, son unique justification ; en

²⁵⁰ Beauvoir, Simone de. *Les Mandarins I*, Gallimard, 1972, p.444.

²⁵¹ En particulier, ici : renoncé à poursuivre une carrière et des centres d'intérêts propres.

²⁵² « S'étant aliénée à un maître, elle veut aussi se récupérer : il lui faut annexer cet autre qui détient son être », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.556.

²⁵³ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.309.

l'épousant il l'oblige à se donner à lui toute entière : il n'accepte pas l'obligation réciproque qui est d'accepter ce don²⁵⁴.

C'est ce que Beauvoir montrait dans *Pyrrhus et Cinéas*, sans encore insister sur la dimension genrée de cette expérience : « l'homme qui se dévoue se plaint souvent de ne rencontrer autour de lui qu'ingratitude ; ses bienfaits ne touchent pas, ou même ils irritent ; la justification qu'il attendait lui est refusée par celui-là même qui pouvait seul la lui accorder »²⁵⁵. Autrement dit, le dévouement comme entreprise de justification est un échec non seulement en raison des effets néfastes qu'il produit sur les relations intersubjectives, mais également, parce que la justification attendue n'est jamais garantie.

Dans *Les Mandarins*, il semble à première vue qu'Henri soit de ceux qui refusent le don que prétend leur offrir leurs épouses. Dans le dialogue cité plus haut, et alors même qu'il dit n'avoir jamais rien demandé à Paule, l'on remarque cependant qu'Henri n'a commencé à s'intéresser à l'épanouissement et à la carrière de son épouse qu'en envisageant de se séparer d'elle (un an auparavant). Son désir de rompre le contrat tacite qui l'engageait jusqu'alors auprès d'elle, seul, l'a poussé à encourager Paule à reprendre le cours de son existence là où elle l'avait laissée, dix ans plus tôt.

Dans *Le Deuxième Sexe*, Beauvoir écrit que l'homme « se délivrera en la délivrant [la femme], c'est-à-dire en lui donnant quelque chose à faire en ce monde »²⁵⁶. Mais le cas de Paule et Henri permet à mon sens de souligner qu'il ne suffit pas de donner quelque chose à faire à une femme pour se débarrasser d'elle, une fois qu'on l'a assez exploitée (sans compter la dimension paternaliste de cette injonction) : il aurait fallu renoncer d'emblée à tous les avantages conférés par son dévouement. Tant qu'il était prêt à remplir sa part du contrat (c'est-à-dire, aimer Paule dans l'intimité, et être son mari aux yeux du monde), Henri ne voyait pas d'inconvénient à ce qu'elle renonce à ses activités personnelles pour prendre soin de leur intérieur et favoriser le bon déroulement de ses projets. Paule n'était donc pas la seule à croire en l'idée d'une fusion amoureuse de laquelle résulteraient une communauté d'intérêts. Cependant (et parce qu'elle y a engagé toute une décennie

²⁵⁴ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.320.

²⁵⁵ Beauvoir, Simone de. « Pyrrhus et Cinéas », *Pour une morale de l'ambiguïté*, Gallimard, 1947, p.265.

²⁵⁶ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.324.

de sa vie), alors même qu’il devient évident que cet accord ne vaut plus, elle persiste à croire que cette situation n’était pas le fruit d’une décision mais d’une nécessité. Renoncer à cet engagement, parce qu’il constituait à ses yeux un projet, la mènerait en effet à renoncer à l’ensemble de ses actes passés, ainsi qu’à leur prolongation dans l’avenir.

Conclusion de chapitre

Dans *Le Deuxième Sexe*, Beauvoir dénonce l’assignation des femmes au foyer à un travail reproductif et de soin, au point qu’elles soient privées du plein exercice de leur liberté. À ses yeux, et bien qu’elle en souligne quelques dimensions positives, ces activités ne sauraient constituer des projets à travers lesquels ces dernières pourraient adéquatement exprimer leur transcendance. En effet, selon elle, le travail ménager et leur dévouement à leurs proches ne leur permettent pas d’affirmer leur singularité, ni de dépasser le donné au sein duquel elles évoluent. Ces activités, qui sont de l’ordre du service, confinent les femmes à un rôle qu’elle juge inessentiel (sur ce point, j’aurai l’occasion de revenir dans le chapitre suivant). Dans cet ouvrage, Beauvoir défend l’idée selon laquelle les travaux ménagers et de soin, parce qu’ils sont ancrés dans les dimensions immanentes de leurs existences, et parce qu’ils sont sans cesse réitérés, ne permettent pas aux femmes de conférer du sens à leurs existences.

La seconde partie du chapitre, consacrée aux effets néfastes de l’assignation des femmes à des postures de dévouement, m’a permis de mettre en lumière la dimension contre-productive des pratiques de soin investies comme justifications existentielles, ou comme vecteurs d’emprise (et non comme des formes éthiques de relation, au service du bien d’autrui). S’il arrive que le dévouement participe d’un renoncement à la subjectivité propre²⁵⁷, ce renoncement n’est jamais que provisoire, la personne dévouée cherchant le plus souvent à se récupérer en annexant l’autre au service duquel elle se dévoue. Sous les traits de la “*mater dolorosa*”, Beauvoir décrit la manière dont certaines femmes tentent de faire payer leurs services rendus, et de susciter la culpabilité de leurs proches. Cette dramatisation de leur dévouement peut être une manière de mettre en évidence les dimensions grotesques

²⁵⁷ À ce sujet, je reviens longuement dans le chapitre 3.

et arbitraires des situations dans lesquelles elles sont tenues. Ces attitudes, si elles leur permettent parfois d'investir de leur pouvoir le maigre champ d'action qui leur est concédé, ont cependant des effets sur la qualité des soins qu'elles prodiguent et leurs relations aux membres de leurs foyers. En particulier, Beauvoir insiste sur la gravité de la situation des enfants dont le dévouement de la mère est contraint.

J'ai tenté jusqu'ici de restituer la critique beauvoirienne de ces formes détournées du dévouement, qui visent à faire du travail ménager et de soin performés dans l'enceinte du foyer de véritables projets. Dans le chapitre à venir, je reviendrai sur la façon dont Beauvoir envisage le dévouement et le service lorsqu'il porte sur des finalités « véritables », à même, selon elle, de constituer une vocation valable. Dans ce chapitre, je reviendrai notamment sur les obstacles auxquels se heurtent les femmes qu'elle décrit, y compris lorsque leur activité est mise au service de pratiques qu'elle juge subjectivantes, à partir de l'exemple de la création artistique. Le prisme du soin esthétique me permettra également de nuancer l'idée selon laquelle les dimensions ingrates du soin (répétitives, invisibles, laborieuses, concrètes) entraveraient nécessairement l'exercice de notre subjectivité²⁵⁸.

²⁵⁸ Ce chapitre a été relu par Juliette Coulais, que je remercie pour son aide et ses retours !

Chapitre 2. Le service, un accès à la subjectivité ? L'exemple du soin esthétique

L'œuvre a les mêmes besoins qu'une personne, elle a besoin d'être « nourrie », *la tengo que bañar y vestir*²⁵⁹.

Gloria Anzaldúa

Alors que le chapitre précédent portait sur le dévouement, entendu comme forme d'attention intersubjective, le présent chapitre portera sur le traitement qui est fait par Beauvoir du dévouement de l'artiste à sa pratique et/ou à son œuvre. Dans *De la liberté. Quatre chants sur le soin et la contrainte*, Maggie Nelson formule l'idée d'un "soin esthétique", requis par la pratique artistique. Elle insiste notamment sur son articulation conflictuelle avec les soins que nous prodiguons à des entités vivantes, ainsi que sur la légitimité (voire la priorité) qu'il est parfois possible de leur accorder :

Le soin esthétique implique d'être préoccupé par d'autres choses, comme le grain du papier, le pigment, la gravité, l'oxydation, le hasard, les motifs, les morts et les êtres à venir. Toutes ces choses sont aussi le monde, elles constituent des forces envers lesquelles on peut se sentir une obligation ou un devoir. Le fait que ces forces ne nous réclament pas à travers des corps humains ou des principes éthiques n'est pas une raison pour douter de l'intensité ou de la vitalité de leur appel. Je suis mariée à un artiste, et bien que, vraisemblablement, nous comprenions l'importance de nos travaux respectifs mieux que quiconque, le fait qu'il s'agisse d'un labeur principalement automotivé, solitaire, qui prend du temps [...], avec peu ou pas d'échéances ni de garanties financières [...], en fait une cible facile quand l'un de nous considère que l'autre pourrait ou devrait faire autre chose (ranger la maison, jouer avec les enfants, prendre soin de notre couple, gagner de l'argent, et j'en passe). Or nous savons tous les deux — surtout en tant qu'enseignants — que l'une des choses les plus vitales que nous avons à transmettre, à nos étudiants comme à nous-mêmes, est l'importance d'accorder du temps et de l'espace à son art dans un monde qui menace perpétuellement de le mépriser ou de le rabaisser. Certes, il arrive des moments dans la vie d'un artiste ou la posture du

²⁵⁹ Anzaldúa, Gloria (trad. Nino S. Dufour & Alejandra Soto Chacón). *Terres frontalières. La Frontera. La nouvelle mestiza*, ed. Cambourakis, 2024, p.181.

« *I can't care* » - je ne peux pas m'en préoccuper – n'est pas tolérable (chez nous, ça arrive environ une fois par semaine)²⁶⁰.

Dans cet extrait, la pratique artistique n'engage pas (du moins, pas dans l'ensemble de ses dimensions) l'artiste auprès d'autres personnes. Elle l'engage toutefois envers des dimensions du monde auxquelles nous n'avons pas l'habitude de prêter une valeur morale. Nelson parle pourtant d'un "devoir" ou d'une « obligation », qui serait ressentie par l'artiste à leur égard. Cette forme de soin, qu'elle qualifie d'« esthétique », ne prime pas sur les autres : l'enjeu consiste plutôt à trouver une répartition des activités, au sein de nos communautés et/ou de nos propres emplois du temps, qui nous permette d'honorer des responsabilités simultanées.

Les pratiques artistiques et le soin qu'elles engagent sont marginalement investies dans la littérature sur le *care*²⁶¹. Précisément, Joan Tronto définit le *care* par opposition avec des activités plus plaisantes ou productives, au nombre desquelles figure la création d'une œuvre d'art :

L'un des moyens nous permettant de commencer à comprendre les limites du *care* consiste à noter ce qu'il n'est pas. Parmi les activités de la vie qui d'une manière générale ne relèvent pas du *care*, nous pouvons probablement inclure ce qui suit : la recherche du plaisir, l'activité créatrice, la production, la destruction. Jouer, accomplir un désir, mettre sur le marché un nouveau produit ou créer une œuvre d'art ne relève pas du *care*²⁶².

Cette définition négative du *care*, cependant, ne permet pas de rendre compte de l'ambiguïté propre à la plupart des pratiques auxquelles il renvoie pourtant. À titre d'exemple, elle ne rend pas compte du plaisir, du désir, de la création, de la production ou de la destruction à l'œuvre dans les travaux ménagers, évoqués au cours du chapitre précédent. Par ailleurs, mon objectif dans ce chapitre n'est pas tant de comprendre le soin comme un ensemble d'activités prédéfinies que comme une disposition relationnelle, une manière de nous mettre au contact du réel et de le servir.

La nature du soin, du service et du dévouement diffère-t-elle nécessairement en fonction de leur objet ? Le dévouement ne peut-il s'appliquer qu'à certaines

²⁶⁰ Nelson, Maggie. *De la liberté : Quatre chansons sur le soin et la contrainte*, Points, 2024, p.94

²⁶¹ Le cas échéant, il s'agit souvent de les penser comme des pratiques au service de l'artiste ou du public, et non pas comme un soin consacré à l'œuvre ou à la performance.

²⁶² Tronto, Joan. « Du care », trad. Hervé Maury, *Revue du mauss*, vol. 2, no 32, 2008, p.246, cité dans Gagnon, Cécile, et Marcotte, Romane. « Prendre soin comme geste éthique beauvoirien [Taking Care as a Beauvoirian Ethical Gesture] ». *Simone de Beauvoir Studies* 36.1 (2025), p.156.

finalités, prédéterminées ? S'il n'est pas question de les identifier complètement, les différences entre les multiples activités à travers lesquelles nous prenons soin de personnes, environnements, objets ou projets n'interdisent pas leur comparaison en tant qu'ensemble de pratiques de *care* (de même que la différence faite par Beauvoir entre les soins portés par les « ménagères » à leurs parquets et à leurs proches ne l'empêche pas de les envisager comme un même ensemble d'activités²⁶³).

Sur le plan méthodologique, ce déplacement de l'objet des soins (d'une autre personne vers une pratique artistique) permet d'évacuer provisoirement un certain nombre des problèmes que pose l'assignation des femmes et des personnes subalternisées aux postures de service et de dévouement, qui font obstacle à l'étude de leurs apports positifs. Contrairement au dévouement des femmes à leurs proches, leur dévouement à une pratique artistique n'est que rarement encouragé : en ce sens, il ne s'agit pas d'un projet conformiste. Il ne renforce pas non plus leur assignation à l'immanence : au contraire, les soins artistiques participent pour Beauvoir d'un exercice productif de leur transcendance.

La portée de l'oubli de soi et du dévouement que requièrent les pratiques artistiques peut donc être envisagée indépendamment des réserves que les cadres du foyer et de l'oppression impliquaient jusqu'alors. La comparaison des pratiques de soins intersubjectives et artistiques permet ainsi de mettre en lumière les dimensions positives qui ne manquent pas d'apparaître dans le cadre des secondes, pour comprendre dans quelle mesure elles pourraient également découler des premières.

La lecture du *Deuxième Sexe* permet une approche comparative des soins consacrés à des individus et à une œuvre artistique (l'un des « projets » beauvoriens paradigmatiques). Dans cet ouvrage, alors qu'elle dénonce avec fermeté le dévouement des femmes à leurs proches, Beauvoir présente l'oubli de soi et l'abnégation des artistes comme la condition de la valeur même de leur art, et de l'exercice véritable de leur transcendance. Dans ce chapitre, il s'agira ainsi de comprendre ce que les différences de traitement entre ces deux formes « d'oubli de

²⁶³ « L'entretien d'un corps a un intérêt plus concret, plus vital que celui d'un parquet ; d'une manière évidente l'effort de la cuisinière est dépassé vers l'avenir. Cependant, s'il est moins vain de se reposer sur une liberté étrangère que de s'aliéner dans les choses, ce n'est pas moins dangereux. (...) au point qu'on ne sait plus si les pommes de terre frites sont destinées au mari ou le mari aux pommes de terres frites », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.75.

soi » en faveur de l'exercice de notre générosité, par l'autrice, traduisent de sa conception du soin, et de sa pensée des processus d'accès à la subjectivité. Cette comparaison permettra notamment de nuancer l'idée selon laquelle les dimensions laborieuses et contraignantes du soin en feraient une pratique défavorable à l'exercice de notre subjectivité. Au contraire, notre capacité à rester engagé·e au service d'un projet artistique en dépit de telles difficultés est présentée par Beauvoir comme une manière d'éprouver et de renforcer notre subjectivité.

Dans le second tome du *Deuxième Sexe*, Beauvoir aborde à plusieurs reprises les pratiques artistiques à l'aune des dispositions narcissistes qu'elle prête aux femmes. Dans ces passages, elle ne met pas tant en cause la façon dont les femmes sont accaparées par les travaux ménagers et les soins dispensés à d'autres, que l'attitude narcissique à laquelle cette situation les conduit parfois. Selon elle, l'attention et les soins que les femmes se consacrent afin de compenser le manque de reconnaissance et l'isolement qu'elles subissent entrent en conflit avec ceux qu'il leur faudrait consacrer à leur œuvre, le cas échéant.

Il s'agira donc dans un premier temps de revenir sur ce rapport à soi que qualifie l'attitude narcissiste, ainsi que sur la manière dont il se traduit dans l'existence des femmes, tout en soulignant la façon dont ledit narcissisme renvoie en fait parfois aux aspirations légitimes des femmes à la subjectivité et à l'essentialité.

Beauvoir remarque que la tendance des femmes qu'elle observe au narcissisme vise avant tout leur propre valorisation, et regrette que l'ensemble de leurs activités lui soient consacrées au détriment de leur investissement au service d'autres projets, qu'elle juge plus épanouissants et davantage propice au développement de leurs subjectivités (au nombre desquels, la pratique artistique). Paradoxalement, l'art est susceptible d'être investi par les personnalités narcissiques qu'elle décrit, en raison de la croyance selon laquelle l'œuvre représenterait l'artiste et lui apporterait l'admiration d'un public. Si selon elle, l'attention que se portent les artistes « narcissistes » entre en conflit avec les soins qu'elles sont susceptibles de consacrer à leur pratique, j'insisterai sur le fait que le corps des femmes est souvent lui-même l'objet de soins, y compris esthétiques, propres à les concurrencer.

La seconde partie de ce chapitre sera consacrée à la façon dont nos représentations de nous-même et du monde conditionnent nos pratiques de « soin

esthétique », et leur qualité. Le travail de Beauvoir sur les liens entre narcissisme et pratiques artistiques lui permet de distinguer deux formes du « moi » : le « moi » pris pour objet de réflexivité et de représentation ; et le « moi » subjectif, actif, qui dévoile et valorise le monde ainsi que notre relation à celui-ci. Au cours de ces pages, je chercherai à comprendre en quoi la pratique artistique et les pratiques de soin, de manière plus générale, participent de la construction de ces deux identités ainsi qu'à notre exercice de la subjectivité, entendue comme capacité d'engagement.

Pour Beauvoir, la valeur d'une œuvre découle en grande partie du sentiment de responsabilité développé par l'artiste à l'égard du monde au sein duquel iel s'inscrit. Alors qu'elle rend compte des processus de responsabilisation au prisme du paradigme de l'appropriation, je m'appuierai sur le travail de bell hooks pour montrer qu'une approche de la responsabilité au prisme de l'appartenance permet davantage de rendre compte des effets de nos pratiques de soin, quelles qu'elles soient, sur nos subjectivités (au nombre desquelles, leur portée engageante).

A. Le narcissisme : un frein à la générosité artistique ?

Narcissisme et situations féminines

Avant d'aborder la question de l'impact du narcissisme sur les pratiques artistiques menées par les femmes, il me faut revenir sur la définition que Beauvoir en propose, ainsi que sur la façon dont ce rapport à soi s'inscrit spécifiquement dans les situations féminines qu'elle décrit. Dans l'introduction de la partie du *Deuxième Sexe* consacrée à la figure de « la Narcissiste », Beauvoir le définit en ces termes :

le narcissisme est un processus d'aliénation bien défini : le moi est posé comme une fin absolue et le sujet se fuit en lui. Ce qui est vrai, c'est que les circonstances invitent la femme plus que l'homme à se tourner vers soi et à se vouer son amour²⁶⁴.

Cette définition s'articule en deux temps : le premier permet de définir le narcissisme comme une forme particulière d'aliénation, qui repose sur l'édification d'un « moi » ainsi que sur son objectivation, permettant d'en faire une finalité. Ordinairement, l'aliénation est un processus d'objectivation qui rend possible notre

²⁶⁴ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.519.

communication avec autrui, et nous confère une prise sur notre identité (elle lui donne une forme)²⁶⁵. L'aliénation peut passer par des moyens d'expression à travers lesquels le sujet exprime son intériorité et ses perspectives (il s'agit de ce à quoi elle réfère souvent, avec Sartre, sous le terme de « pratico-inerte »²⁶⁶) ; ou de manière moins positive à ses yeux, par l'identification et la réduction du sujet aux objets investis, au nombre desquels, son image et à son corps.

Tant que nous ne nous confondons pas avec l'objet qui doit exprimer notre identité, nous ne contredisons pas l'exercice de notre transcendance. Cette forme minimale de l'aliénation motive au contraire notre engagement dans des « activités » telles que Beauvoir les entend (la rédaction d'une œuvre artistique, la recherche scientifique, l'activité politique...). La seconde forme d'aliénation, plus radicale et à laquelle sont le plus souvent vouées les femmes qu'elle décrit, passe au contraire par des processus de renoncement à l'exercice de leur subjectivité.

Pour Beauvoir, l'aliénation répond au fantasme d'une synthèse entre l'en-soi et le pour-soi²⁶⁷. Cette perspective repose sur l'idée, déjà évoquée, selon laquelle l'aliénation de notre subjectivité dans les choses serait une manière d'échapper à l'angoisse existentielle que suscite la conscience de notre liberté²⁶⁸. En aliénant notre identité dans les choses et les images (y compris sociales), nous chercherions par ailleurs à constituer une identité valorisante, édifiée une bonne fois pour toutes, à travers laquelle nous voir reconnues et nous reconnaître nous-même. Beauvoir

²⁶⁵ Pour une synthèse de la pensée beauvoirienne de l'aliénation, et de son inscription parmi les usages qui en sont faits en philosophie féministe, voir notamment : Naït Ahmed, Salima et Loslier-Simon, Marie : « Aliénation ». *Dictionnaire du genre en traduction / Dictionary of Gender in Translation / Diccionario del género en traducción*. Mis en ligne le 10 février 2023: <https://worldgender.cnrs.fr/notices/alienation/>.

²⁶⁶ « Je tiens du passé les mécanismes qui se sont montés dans mon corps, les instruments culturels dont je me sers, mon savoir et mes ignorances, mes relations avec autrui, mes occupations, mes obligations. Tout ce que j'ai fait m'a été repris par lui et s'y est chosifié sous la figure du pratico-inerte. Sartre appelle pratico-inerte l'ensemble des choses marquées du sceau de l'action humaine et des hommes définis par leur rapport à ces choses ; pour moi, le pratico-inerte, c'est l'ensemble des livres que j'ai écrits qui constituent maintenant hors de moi mon œuvre et me définissent comme leur auteur », Beauvoir, Simone de. *La Vieillesse*, Gallimard, 1970, p.395.

²⁶⁷ Dans ce passage : « elle est Dieu se contemplant soi-même. [...] Devenir Dieu, c'est réaliser l'impossible synthèse de l'en-soi et du pour-soi : les moments où un individu s'imagine y avoir réussi sont pour lui des moments privilégiés de joie, d'exaltation, de plénitude », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.523.

²⁶⁸ « L'angoisse de sa liberté conduit le sujet à se rechercher dans les choses, ce qui est une manière de se fuir ; c'est une tendance si fondamentale qu'aussitôt après le sevrage quand il est séparé du Tout, l'enfant s'efforce de se saisir dans les glaces, dans le regard de ses parents son existence aliénée. Les primitifs s'aliènent dans le mana, dans le totem ; les civilisés dans leur âme individuelle, dans leur moi, leur nom, leur propriété, leur ouvrage : c'est la première tentative de l'inauthenticité », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe I*, Gallimard, 1976, p.92.

parle alors de « personnages »²⁶⁹ dont il s'agirait de jouer un rôle, déjà écrit. Si cette tendance à l'aliénation est partagée par tous·tes, indépendamment du genre, certaines de ses formes sont plus néfastes que d'autres. Elle qualifie précisément de narcissique ce rapport à soi lorsque le « moi » est pris pour objet exclusif d'attention et d'intérêt, au détriment d'autres projets ou de la qualité de nos relations aux autres (ainsi qu'à nous-même, point sur lequel je reviendrai plus tard).

Dans la seconde partie de cette définition, en plus d'introduire l'idée selon laquelle les femmes seraient plus touchées que les hommes par le narcissisme, Beauvoir ajoute une dimension affective à l'attention qu'elles seraient encouragées à se porter, jusqu'à s'appréhender comme un objet d'*amour*. Alors que cette dimension du narcissisme peut sembler moins évidente, l'autrice mobilise explicitement l'imagerie de l'amour romantique et sexuel pour évoquer le rapport que ces femmes entretiennent à elles-mêmes²⁷⁰.

Pourtant, et c'est bien le problème, « [t]out amour réclame la dualité d'un sujet et d'un objet » : l'autrice renvoie ici aux deux parties bien distinctes qui devraient selon elle constituer une relation d'amour, que sont le sujet aimant et l'objet de son amour. Elle rappelle alors que l'expérience féminine est précisément l'occasion d'un dédoublement qui favorise cette tendance. Ainsi que rappelé à de nombreuses reprises, les femmes sont encouragées à s'identifier aux aspects de leur existence qui relèvent de l'immanence : en particulier à leurs corps et à leur apparence à

²⁶⁹ Qu'elle parle de femmes ou d'hommes : « Le personnage qu'elle campe a plus ou moins de cohérence et d'originalité selon son intelligence, son entêtement et la profondeur de son aliénation. Certaines ne font que mélanger au hasard quelques traits épars et brouillés ; d'autres créent systématiquement une figure dont elles jouent le rôle avec constance : on a dit déjà que la femme faisait mal le départ entre ce jeu et la vérité », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.526 ; « Les entreprises de l'homme sont à la fois des projets et des fuites : il se laisse manger par son caractère, par son personnage », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.511.

²⁷⁰ « Si elle peut ainsi se proposer à ses propres désirs, c'est que depuis l'enfance elle s'est apparue comme un objet. Son éducation l'a encouragée à s'aliéner dans son corps tout entier, la puberté lui a révélé ce corps comme passif et désirable ; c'est une chose vers laquelle elle peut tourner ses mains qu'émeut le satin, le velours, et qu'elle peut contempler avec un regard d'amant. Il arrive que, dans le plaisir solitaire, la femme se dédouble en un sujet mâle et un objet femelle [...]. », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.520. Non seulement son corps est pour elle la source de plaisirs érotiques et sensuels, mais ce plaisir est pris depuis une perspective spécifiquement genrée, masculine. L'on peut notamment penser à la notion de « *male gaze* », développée plus tard par Laura Mulvey (voir notamment : *Visual and Other Pleasures*, Indiana University Press, 1989). Si les femmes se portent de l'amour, c'est pour remplacer l'amour (et la reconnaissance) que leur refusent les hommes : par conséquent, à leur manière.

travers lesquelles elles s’appréhendent à la manière d’un objet, d’une Autre qu’elles-mêmes.

Pour faciliter cette scission identitaire, elles recourent à des « instruments de dédoublement »²⁷¹ : enfants, elles aliènent leur « moi » dans des poupées ; adultes, dans le reflet que leur renvoie leur miroir²⁷² (l’on pourrait y ajouter aujourd’hui des matériaux audiovisuels : selfies, vidéos, feeds Instagram...). Bien qu’elle soit alors sous-investie, il ne nous est jamais possible de renoncer complètement à la dimension transcendante de nos existences, à la subjectivité à travers laquelle nous nous rapportons au monde ainsi qu’à cet objet que nous faisons de nous-même. Cette expérience de la dualité, relative à la simultanéité de ces deux statuts ontologiques (objet et sujet), explique ainsi pour Beauvoir que les femmes soient davantage susceptibles que les hommes de prendre leur « moi » (assimilé à leurs corps) pour objet d’amour²⁷³.

À ses yeux cependant, et malgré ces dispositifs, cette forme d’amour de soi aboutit nécessairement à l’échec : « En vérité, il n’est pas possible d’être pour soi positivement autre, et de se saisir dans la lumière de la conscience comme objet. Le dédoublement est seulement rêvé » ; « Il ne saurait y avoir de relation réelle entre un individu et son double parce que ce double n’existe pas »²⁷⁴. La scission entre le sujet aimant et l’objet aimé (le « moi » projeté dans les choses) n’est pour elle qu’une illusion : or, dans la mesure où cette distinction conditionne la relation d’amour, le projet narcissique d’amour de soi et la valorisation qu’il doit rendre possible ne sauraient manquer d’échouer²⁷⁵.

L’assignation des femmes à l’immanence est doublement à l’origine du rapport narcissique que certaines d’entre elles entretiennent avec leur « moi » : d’une part, parce qu’elle les encourage à n’investir que leur « moi », identifié à leur corps ou

²⁷¹ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p. 524.

²⁷² Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p. 521.

²⁷³ Cette manière d’envisager l’amour s’alignant sur celui que les hommes portent aux femmes (qui se traduit notamment par une importance conférée à leurs corps).

²⁷⁴ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.537.

²⁷⁵ Sans défendre les entreprises de narcissisme et de dévouement à soi dont elles sont l’occasion, l’idée selon laquelle il serait impossible de se prendre soi-même pour objet d’amour, telle qu’elle est défendue par Beauvoir, m’apparaît peu convaincante. La prémisse selon laquelle « tout amour réclame la dualité d’un sujet et d’un objet » est présentée comme une évidence, mais elle n’est pas elle-même argumentée. L’idée même de cette binarité, qui plus est, est mise à mal par l’ambiguïté en vertu de laquelle nous nous vivons simultanément comme un objet et comme un sujet, sans même avoir recours aux stratégies de dédoublement décrites plus haut.

leurs foyers, au détriment d'autres projets (ce dont il était question jusqu'ici) ; et d'autre part, parce que leur réduction au statut d'objet par l'ensemble de la société engendre un déni de reconnaissance, qu'elles tentent de compenser au moyen de cette survalorisation d'elles-mêmes.

Parce qu'elles font spontanément l'expérience de leur propre subjectivité²⁷⁶, leur objectivation et leur exclusion du champ de la reconnaissance sociale est loin de s'imposer aux femmes comme une évidence. De ce fait, elles cherchent à s'expliquer l'indifférence et/ou la violence qu'elles subissent. Pour Beauvoir, l'adoption d'une attitude narcissique leur permet notamment de se prêter des qualités exceptionnelles, au regard desquelles elles tentent d'interpréter leur situation : « leur entourage ne reconnaît pas – ou pas assez – leur singularité ; elles traduisent positivement cette ignorance, cette indifférence d'autrui par l'idée qu'elles renferment en elles un secret »²⁷⁷.

La prétention narcissique de certaines femmes à l'exceptionnalité ne se réduit pas à cette visée explicative. Socialement réduites à la généralité, elles rechercheraient avidement l'expérience de la singularité²⁷⁸ en se prêtant des destins hors du commun, des goûts excentriques et de rares qualités²⁷⁹. Beauvoir explique cette aspiration spécifique des femmes à l'absolu par leur maintien en situation d'inactivité, ainsi que par la dimension limitée de leur expérience :

C'est parce qu'elles ne sont rien que quantité de femmes limitent farouchement leurs intérêts à leur seul moi, qu'elles l'hypertrophient de manière à le confondre avec Tout. [...] Un homme qui agit nécessairement se confronte. Inefficace, séparée, la femme ne peut ni se situer ni prendre sa mesure [...].²⁸⁰

Le rapport des femmes à l'absolu, cette démesure identitaire, est ici présentée comme le résultat d'une absence de contact avec la réalité, que seule l'action (à

²⁷⁶ En particulier, pendant l'enfance : « La femme qu'elle est devenue regrette cet être humain qu'elle fut ; elle essaie de retrouver au fond de soi cette enfant morte », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.525.

²⁷⁷ À la suite de cette citation, Beauvoir écrit : « Le fait est que beaucoup ont silencieusement enseveli des épisodes d'enfance et de jeunesse qui avaient eu pour elles une grande importance ; elles savent que leur biographie officielle ne se confond pas avec leur véritable histoire », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.528. Cette question du mystère/de l'inexprimé, bien que cela ne soit pas même explicité par l'autrice, est largement informée par les habitudes féminines du secret et du déni au regard des violences qu'elles ont subi, dont elles sont tenues de ne pas parler.

²⁷⁸ « Mais ce dont elles souffrent le plus, c'est d'être englouties dans la généralité », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.524.

²⁷⁹ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.525.

²⁸⁰ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.520.

nouveau : l'activité productive²⁸¹) rendrait possible. Le « passage à l'action », par opposition au fantasme ou à la rêverie, est en effet bien souvent l'occasion de constater les limites qui s'imposent à nous, qu'il s'agisse d'éprouver le caractère fini de nos propres capacités et ressources (physiques, mentales, matérielles), ou de nous heurter aux refus et obstacles qui nous sont adressés par d'autres personnes ou entités. L'on ne peut ainsi se penser capable de tout qu'à condition de n'avoir pas encore agi, l'action étant souvent l'occasion d'une expérience de l'impuissance, propre à développer une humilité peu compatible avec les conduites narcissistes que décrit Beauvoir.

Tels qu'elle les envisage dans ce passage du *Deuxième Sexe*, parce qu'ils leur permettent de se sentir valorisées au sein d'une situation avilissante, les femmes tiendraient plus encore à ces « délires »²⁸² et fantasmes narcissiques qu'au développement d'un rapport lucide au réel. De ce fait, ce rapport à l'absolu ferait obstacle à leur entrée en révolte. Plus encore, il les disposerait à adhérer aux mystifications qui leurs sont proposées, reposant sur un idéal féminin dont la valorisation sociale n'a que peu d'effets positifs sur leurs réalités.

Dans d'autres passages de ce même ouvrage, Beauvoir parle cependant des activités à visée reproductive et ancrées dans l'immanence comme d'autant d'ancrages des femmes dans la réalité, dans le concret (à nouveau, par opposition au fantasme ou à la rêverie) :

L'univers bureaucratique que Kafka — entre autres choses — a décrit, cet univers de cérémonies, de gestes absurdes, de conduites sans but est essentiellement masculin ; elle mord bien d'avantage sur la réalité ; quand il a aligné des chiffres ou converti en monnaie des boîtes de sardines, il n'a rien saisi que d'abstrait ; l'enfant repu dans son berceau, le linge blanc, le rôti, sont des biens plus tangibles ; cependant, justement parce que dans la poursuite concrète de ces buts elle éprouve leur contingence — et corrélativement sa propre contingence —, il arrive souvent qu'elle ne s'aliène pas en eux : elle demeure disponible²⁸³.

Dans cet extrait, c'est justement l'ancrage de son action dans l'immanence qui permet à la femme plus qu'à l'homme de se prémunir de ses inclinations à

²⁸¹ « Ainsi se réalise-t-elle, elle aussi, comme une activité. Mais c'est, on va le voir, une activité qui ne l'arrache pas à son immanence et qui ne lui permet pas une affirmation singulière d'elle-même. », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.261 ; « Et ce qui est beaucoup plus important, les activités viriles lui sont défendues. Elle s'occupe mais elle ne *fait* rien ; à travers ses fonctions d'épouse, mère, ménagère, elle n'est pas reconnue dans sa singularité », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p. 519.

²⁸² Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.535.

²⁸³ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.512.

l'idéalisme, et d'adopter une conduite proche de l'humilité et de la lucidité. L'immanence est souvent présentée comme la limite même à laquelle se heurte sans cesse la subjectivité féminine²⁸⁴ : si pour Beauvoir, cette assignation des femmes aux activités de reproduction est peu propice à l'exercice de leur transcendance, elle est cependant l'occasion d'un rapport singulier et lucide à l'ambiguïté qui caractérise leur condition. Les expériences de l'interdépendance et la vulnérabilité à laquelle nos pratiques de soin nous exposent permettent de restreindre nos fantasmes d'absolu ou de toute-puissance, ainsi que nos tendances à l'aliénation (parmi lesquelles, le narcissisme). Sur ce point, et plus précisément, sur la façon dont il importe de réviser notre conception de la subjectivité à l'aune de l'impuissance, j'aurai l'occasion de revenir en détail dans le dernier chapitre de cette thèse.

La mise en regard de ces deux extraits permet de nuancer l'idée selon laquelle les femmes auraient des prétentions narcissiques à l'absolu du fait d'une absence de limites dans leur expérience : il apparaît au contraire que leurs dispositions narcissiques, lorsqu'elles sont avérées, sont le résultat des limites excessives qui leur sont imposées par l'oppression patriarcale. Le narcissisme, ainsi compris, n'est pas une tare essentiellement féminine mais une manière, pour les femmes, de compenser et de survivre au mépris et à l'isolement qu'elles subissent. Leur confinement au sein de leurs foyers et leur assignation aux travaux ménagers tendent en effet à emmurer les femmes dans une solitude telle qu'elles finissent par n'avoir plus de relation qu'avec elles-mêmes : elles deviennent alors le seul sujet qui soit susceptible de reconnaître leur propre valeur. L'idée selon laquelle le narcissisme participe simultanément du renoncement des femmes à leur subjectivité et de leur prétention au statut de sujet²⁸⁵ habilité à reconnaître et à valoriser transparaît assez peu à la lecture du texte beauvoirien.

Dans *Le Deuxième Sexe*, et en particulier, dans les passages tout juste cités, les prétentions des femmes à la subjectivité et à la valorisation (ne serait-ce que de ce

²⁸⁴ L'expérience douloureuse de ces limites excessives et systématiques peuvent avoir pour effet l'abandon de tout espoir ou au contraire, le refuge dans des rêveries ininterrompues jusqu'à une perte de contact avec la réalité.

²⁸⁵ Certes, l'attitude narcissiste exagère parfois le statut même de sujet, mais en un sens cela correspond à l'idée que l'on se fait souvent de la subjectivité comme « souveraineté », maîtrise, autosuffisance ou toute puissance. Sur ce point, j'aurai notamment l'occasion de revenir au chapitre 6.

qu'elles connaissent et vivent) sont tournées en dérision, ou dénoncées comme de simples délires ou procédés mystifiants. Le « narcissisme » féminin pourrait en fait être compris comme une ressource visant à préserver la subjectivité des femmes dans la situation d'oppression qui est la leur. C'est précisément ce que suggère Beauvoir, dans un extrait consacré au parcours de la jeune fille : « Dans le culte du moi, l'adolescente peut puiser le courage d'aborder l'avenir inquiétant ; mais c'est une étape qu'il faut vite dépasser : sinon l'avenir se referme »²⁸⁶. Bien entendu, ce type de rapport à soi ne saurait constituer qu'une béquille, ponctuelle. L'intentionnalité des femmes, restaurée, devant par la suite pouvoir viser d'autres objets et horizons : ce dont leurs pratiques artistiques sont parfois l'occasion.

L'œuvre d'art : le moyen d'une représentation de soi ?

Le narcissisme, tel que décrit par Beauvoir, n'est pas sans effet sur les activités artistiques que les femmes sont susceptibles de mener. Alors même qu'il peut favoriser leurs élans vers telle ou telle discipline artistique (elle évoque en particulier le théâtre, en tant qu'accès privilégié à un public), il est selon elle incompatible avec la générosité que requièrent ces activités.

Ainsi qu'évoqué plus haut, dans le chapitre qu'elle consacre à la figure de la Narcissiste, Beauvoir met en avant l'échec rencontré par les femmes qui tentent de se vouer à elles-mêmes leur amour²⁸⁷. Parce qu'elles tiennent pourtant à se sentir valorisées (sinon aimées), ces femmes cherchent reportent leurs projets narcissiques sur leurs relations romantiques et/ou sexuelles²⁸⁸, investies non pas comme le lieu d'une interaction ou d'une rencontre, mais comme une surface réfléchissante : « mieux que dans les miroirs, c'est dans les yeux admiratifs d'autrui qu'elle aperçoit son double nimbé de gloire »²⁸⁹. Cette tentative, bien qu'elle aussi vouée à l'échec²⁹⁰, expliquerait le rapport qu'entretiennent les femmes à l'art, qu'elles investissent comme un moyen de représentation de soi auprès des autres.

²⁸⁶ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.536.

²⁸⁷ « Son malheur, c'est que malgré toute sa mauvaise foi, elle connaît ce néant. Il ne saurait y avoir de relation réelle entre un individu et son double parce que ce double n'existe pas. », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.537.

²⁸⁸ Ce qu'elle étudie plus en détail dans le chapitre suivant, consacré à la figure de l'amoureuse.

²⁸⁹ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.529.

²⁹⁰ « Mais c'est aux dépens de la vie réelle que la comédie narcissiste se déroule ; un personnage imaginaire sollicite l'admiration d'un public imaginaire ; la femme en proie à son moi perd toute

Le chapitre consacré à la figure de la « Narcissiste » peut être mis en regard avec celui qui porte sur l'artiste dans le dernier chapitre du *Deuxième Sexe*, intitulé « La femme indépendante ». Dans ces deux passages, Beauvoir évoque le rôle de l'art dans les entreprises narcissiques, ainsi que l'impact du narcissisme sur les pratiques artistiques. Le problème central qui en émerge a trait à la générosité de l'artiste : « Une narcissiste entêtée sera limitée en art comme en amour faute de savoir se donner. [...] Elle sera tentée par tous les chemins qui peuvent conduire vers la gloire ; mais jamais elle ne s'y engagera sans réserve »²⁹¹. Que signifie, pour un·e artiste, le fait de « se donner » à son œuvre, et quels sont les effets d'une telle générosité sur le développement de sa subjectivité ?

Dans cette perspective, pour conférer à son œuvre sa pleine valeur, l'artiste devrait s'engager tout entier·e (du moins, « sans réserve »²⁹²) à son service. Cet investissement n'est pas compatible avec l'appréhension de l'œuvre comme un moyen, au service de l'artiste. Cela ne signifie pas que l'œuvre ne soit jamais susceptible de valoriser l'artiste, ni de participer à sa sécurité matérielle ; mais que de tels apports ne devraient être que les effets d'une œuvre aboutie, et non pas la finalité du processus de création. Bien qu'il semble difficile de distinguer concrètement les apports de l'œuvre à la vie de l'artiste de ses motivations à créer, en particulier lorsque l'art devient un métier²⁹³, le cas-limite de la Narcissiste permet à Beauvoir d'envisager ce problème lorsque l'art devient le moyen exclusif de la représentation de l'artiste.

Pour Beauvoir, l'investissement de l'art par les femmes narcissistes comme le moyen privilégiée d'une représentation de soi pose trois problèmes principaux.

Premièrement, ces dernières prétendent accéder au statut social de l'artiste, ainsi qu'à sa visibilité et à ses relations, sans pour autant *s'engager* dans leur art. À ses yeux, le désintérêt des femmes pour l'activité qu'elles poursuivent est tel qu'elle ne se livrent pas au travail de fond qui seul leur permettrait d'acquérir une technique

prise sur le monde concret, elle ne se soucie d'établir avec autrui aucun rapport réel » ? Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.536.

²⁹¹ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.531.

²⁹² Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.531.

²⁹³ Je reviendrai un peu plus loin sur la façon dont Beauvoir présente le « métier » et l'artisanat comme des vecteurs d'engagement de l'artiste envers sa pratique.

propre à la réalisation d'œuvres dignes d'intérêt²⁹⁴. Elle remarque ainsi que leur pratique, parce qu'elle ne vise pas l'œuvre mais l'admiration qui pourrait en découler, n'est pour les femmes narcissistes qu'un jeu, une mise en scène de soi, qui ne produit de résultats que superficiels.

Le second problème a trait aux limites qu'impose son rôle de représentation du « moi » à l'œuvre. Si les femmes ne se consacrent pas « sans réserve » à leur art, ce n'est pas uniquement parce qu'elles se consacrent à d'autres activités parallèles, mais parce qu'elles le subordonnent à leur valorisation sociale (sa véritable finalité). L'œuvre doit permettre aux femmes narcissistes de produire une image flatteuse d'elles-mêmes, qui ne saurait être sacrifiée au profit de sa valeur artistique. Il n'est alors pas question de traiter de thématiques « qui fâchent », où d'adopter un style grossier ou violent, y compris lorsque l'œuvre y gagnerait²⁹⁵. Ce rapport conditionnel des femmes à leur œuvre serait renforcé par leur « complaisance » : de leur refus ordinaire d'explorer les facettes les moins plaisantes de leur personnalité résulterait un manque de profondeur artistique.

Le troisième problème concerne cet objet représenté par l'œuvre des narcissistes, qu'est leur « moi ». « Elle se regarde trop pour rien voir »²⁹⁶ : l'obsession des femmes pour leur propre représentation appauvrit non seulement la palette des objets (matériels ou idéaux) qu'elles pourraient dévoiler à travers l'activité artistique, mais également, la qualité et la profondeur de la représentation de ce « moi » représenté. Bien que dans *Le Deuxième Sexe* Beauvoir ne nie pas totalement la valeur de l'autoportrait ou de l'autobiographie, elle regrette que le « moi » qui figure dans les œuvres féminines ne soit qu'une itération stéréotypée²⁹⁷. Ce défaut est selon elle renforcé par la croyance des femmes selon laquelle leur être serait de l'ordre du donné (et non du construit) : un travail trop appliqué risquant de nuire au réalisme et à la spontanéité de sa traduction immédiate.

²⁹⁴ « Peinture, sculpture, littérature sont des disciplines qui réclament un sévère apprentissage et qui exigent un travail solitaire ; beaucoup de femmes s'y essaient, mais elles renoncent vite si elles ne sont pas poussées par un désir positif de création ; beaucoup aussi de celles qui persévèrent ne font que “jouer” à travailler », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.532.

²⁹⁵ Par exemple : « une des tares qui pèse sur quantité d'écrivains féminins, c'est une complaisance à l'égard d'elles-mêmes qui nuit à leur sincérité, les limite et les diminue. », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.532.

²⁹⁶ « Elle se regarde trop pour rien voir ; elle ne comprend d'autrui que ce qu'elle en reconnaît ; ce qu'elle ne peut assimiler à son cas, à son histoire lui demeure étranger. Elle se plaît à multiplier les expériences [...] ; mais faute de pouvoir jamais se donner, ses sentiments et ses émotions sont fabriqués », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.536.

²⁹⁷ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.620.

Il importe d'insister sur le traitement différencié que fait Beauvoir de la notion de service, en fonction de l'objet ou de la personne qui en est bénéficiaire. Alors que le service de l'artiste à son œuvre (« sans réserve ») est ici envisagé comme la condition d'exercice de sa transcendance, l'investissement de la ménagère au service d'une autre personne ou du vivant la réduit au statut « d'intermédiaire inessentiel »²⁹⁸. Dans les pages qu'elle consacre à l'œuvre d'art, ce sont précisément les prétentions des femmes « narcissistes » à l'essentialité qu'elle dénonce.

Il convient par ailleurs de noter que cette distinction ne s'applique pas de la même manière selon que les activités « reproductives » ou de soin soient exercées par un homme ou par une femme. Dans le chapitre consacré à la figure de la Narcissiste, lorsque Beauvoir évoque une différence entre les activités masculines et féminines (« elle s'occupe, mais elle ne *fait* rien »²⁹⁹) les exemples d'« activités » qu'elle mobilise sont étonnamment proches des activités de soin et d'entretien des espaces auxquelles sont ordinairement assignées les femmes qu'elle décrit. « La vérité de l'homme est dans les maisons qu'il construit, les forêts qu'il défriche, les malades qu'il guérit : ne pouvant s'accomplir à travers des projets et des buts, la femme s'efforcera de se saisir dans l'immanence de sa personne »³⁰⁰.

Ici, Beauvoir évoque le même ordre d'activités que celles qu'elle dénonce lorsqu'elles sont performées par les ménagères, mais elle en parle d'une toute autre manière, de sorte qu'elles apparaissent comme des activités productives. Les maisons sont construites une fois pour toutes, de même que les forêts défrichées et les personnes guéries. L'accent n'est pas mis sur le processus, le travail en train de se faire, mais sur les résultats auxquels il aboutit. Telles qu'elles sont présentées (et alors même que l'ensemble de l'ouvrage montre l'inverse) il est paradoxalement sous-entendu dans cet extrait que les femmes, au contraire, ne pourraient jamais s'occuper que d'elles-mêmes, faute d'édifier des foyers, d'entretenir des espaces végétaux, ou de prodiguer des soins corporels à leurs proches.

²⁹⁸ Au sujet de l'investissement des femmes au service de la reproduction de la vie : Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.272 ; au sujet de l'art investi comme moyen par l'artiste : Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.621.

²⁹⁹ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p. 519.

³⁰⁰ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, pp.519-520.

Cette différence de traitement, que Beauvoir réserve à la notion de service en fonction de son objet, apparaît davantage comme le fruit de valorisations arbitraires et patriarcales, bien plus que comme le produit d'une évaluation philosophique des effets du service sur la qualité « essentielle » ou « inessentielle » d'un sujet. Dans le cas de la pratique artistique, la posture de service n'est pas perçue comme dégradante : elle est la condition même du plein exercice de notre subjectivité, et d'une activité bien menée. Pour Beauvoir, il est clair que les effets du dévouement sur notre subjectivité dépendent de la nature de l'objet servi : il doit s'agir d'une finalité *valable* (on l'a vu, à ses yeux, ni les autres³⁰¹, ni le « moi » n'en font partie, contrairement à l'œuvre d'art³⁰²). Je préfère pour ma part l'idée selon laquelle cette incidence ne dépend pas tant de la nature de l'objet, ni des catégories auxquelles il pourrait être associé³⁰³, que de notre relation à celui-ci, et de la valeur que celle-ci nous permet de lui conférer³⁰⁴.

L'œuvre d'art, le produit de soins artistiques

« Quand elle se décide à peindre ou à écrire à seule fin de remplir le vide de ses journées, tableaux et essais seront traités comme des “ouvrages de dames”, elle ne leur consacrerait *ni plus de temps ni plus de soin*³⁰⁵ et ils auront à peu près la même valeur »³⁰⁶. Qu'il s'agisse d'utiliser l'art comme un vecteur de représentation de soi, ou comme un passe-temps, sa subordination à une fin annexe semble nécessairement le compromettre. Pour que nous acceptions d'y investir du temps et des soins, il faut que l'œuvre nous apparaisse d'emblée comme une finalité. Autrement dit, c'est la valeur qui est *a priori* conférée à son œuvre par l'artiste qui la le dispose à concentrer son attention et ses ressources dans cette activité, plutôt qu'une autre. Cet investissement seul permet, en retour, d'actualiser la valeur de l'œuvre : en ce sens, le soin exercé par l'artiste au profit de son œuvre peut être

³⁰¹ C'était notamment l'objet du chapitre précédent.

³⁰² La définition des critères permettant d'investir un objet comme une finalité à même de justifier notre existence sera discutée plus en détail dans le chapitre 5.

³⁰³ À titre d'exemple, les catégories d'immanence et de transcendance qui, on l'a vu, ne prennent pas le même sens lorsqu'elles renvoient à une même activité, selon qu'elle soit performée par un homme ou par une femme (je pense à nouveau à la description que fait Beauvoir des soins accordés aux personnes malades).

³⁰⁴ Bien qu'elle soit nécessairement influencée par des valorisations sociales hégémoniques.

³⁰⁵ Je souligne.

³⁰⁶ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.618.

compris comme une activité à travers laquelle s'exerce sa transcendance, entendue comme capacité de valorisation produisant des effets concrets sur le monde et sa dimension signifiante.

Je ne m'attarderai pas ici sur la condescendance de la formule « ouvrage de dame », choisie pour qualifier le produit des activités artistiques féminines³⁰⁷. Ce qui m'intéresse davantage dans cet extrait, c'est l'insistance de l'autrice sur le volume de temps et la qualité des soins qui doivent être consacrés à l'œuvre d'art pour qu'elle aboutisse. Cette dimension du travail artistique, appréhendé comme un travail de soin (y compris dans ses dimensions laborieuses et ingrates) transparaissait déjà dans la critique évoquée plus haut, selon laquelle les femmes souhaiteraient devenir artistes sans pour autant se livrer au *travail* qu'une telle activité demande.

La présentation beauvoirienne de la pratique artistique comme le « travail soigné qu'un bon artisan exige »³⁰⁸ permet selon moi sa mise en regard avec d'autres types d'activités, telles que le travail ménager auquel se livrent les femmes qu'elle décrit :

il est rare qu'elle envisage l'art comme un sérieux travail ; habituée à l'oisiveté, n'ayant jamais éprouvé dans sa vie l'austère nécessité d'une discipline, elle ne sera pas capable d'un effort soutenu et persévérant, elle ne s'astreindra pas à acquérir une solide technique ; elle répugne aux tâtonnements ingrats, solitaires, du travail qu'on ne montre pas, qu'il faut cent fois détruire et reprendre [...] ³⁰⁹.

Dans cet extrait, Beauvoir n'explicite pas la situation sociale des femmes qu'elle observe. Si l'on en croit les exemples qu'elle donne, ainsi que les commentaires qu'elle fait de l'oisiveté à laquelle elles sont réduites³¹⁰, il apparaît cependant qu'il s'agit de femmes privilégiées, n'ayant pas besoin de travailler ni de consacrer leur temps à l'entretien de leur foyer, ou aux soins de leurs proches. Nombre de femmes ne cessent en fait d'éprouver « l'austère nécessité d'une discipline » : c'est précisément ce que montre Beauvoir dans les passages qu'elle consacre à la figure de la ménagère. On pense à l'entretien quotidien et toujours

³⁰⁷ Sur le traitement réservé par Beauvoir aux femmes artistes dans ces passages, voir notamment : Lasserre, Audrey. *Histoire d'une littérature en mouvement : textes, écrivaines et collectifs éditoriaux du Mouvement de libération des femmes en France (1970-1981)*. Littératures. Université de la Sorbonne nouvelle - Paris III, 2014, pp.174-177.

³⁰⁸ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.620.

³⁰⁹ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.620.

³¹⁰ Il s'agit une fois encore de l'idée selon laquelle les femmes s'occuperaient mais ne *feraient* rien.

recommencé des lieux de vie, à la préparation des repas et à l'hygiène des nourrissons, à la technique que ce travail requiert, ainsi qu'à son caractère « ingrat », « solitaire » et invisible. Ces caractéristiques du travail ménager, qui le rendaient jusqu'alors impropre à l'exercice de la subjectivité des femmes, sont ici évoquées par Beauvoir comme autant de gages de l'endurance morale des artistes : l'épreuve même de leur subjectivité à force de volonté, de détermination et d'humilité dans l'action soutenue.

Mon geste ne consiste pas simplement à relever les contradictions qui ponctuent *Le Deuxième Sexe*, il me permet de nuancer la portée d'arguments qui semblent à première vue indiscutables. Mon objectif est de montrer qu'y compris depuis la perspective beauvoirienne, une finalité qui paraît louable (produire une œuvre d'art) mais dont l'exécution quotidienne est laborieuse, peu gratifiante, solitaire et répétitive peut rester compatible avec l'exercice de notre liberté, de notre transcendance, de notre subjectivité. Autrement dit, il n'existe pas d'incompatibilité essentielle entre les aspects contraignants, voire humiliants³¹¹ d'une activité et notre propension à nous réaliser à travers elle. Il est en fait difficile de concevoir une activité permettant l'exercice de notre transcendance n'impliquant pas de telles contraintes, à moins que ces dimensions du travail ne soient déléguées à d'autres.

L'on pourrait toutefois prendre au sérieux l'idée selon laquelle certaines femmes seraient réticentes à l'idée de se livrer à des activités laborieuses et ingrates sur leur temps libre, précisément parce que leur travail épuise déjà une grande partie de leurs ressources (sans compter le temps ininterrompu que les activités artistiques semblent demander, dont elles ne disposent pas toujours).

Dans cette perspective, peut-être certaines formes artistiques se prêtent-elles mieux aux attentes de femmes en quête de moyens d'expression qui soient compatibles avec l'ensemble de leurs activités et gratifiants. Dans *La Vieillesse*, Beauvoir remarque qu'il est donné aux peintres de produire plus de toiles que ne produisent de livres les écrivains, le temps nécessaire à la réalisation de ces deux formats n'étant pas le même³¹². Alors que l'un des obstacles qu'elle identifie à la pratique artistique des personnes âgées est leur découragement au regard du temps

³¹¹ Le terme « humiliant » renvoie ici à la notion d'humilité, par opposition à ce qui valorise.

³¹² Beauvoir, Simone de. *La Vieillesse*, Gallimard, 1970, p.429.

dont ils disposent pour achever leurs travaux, elle souligne l'avantage des peintres sur les romanciers. Cette idée peut être réinvestie dans une perspective féministe.

Dans un essai intitulé « Un mouvement de poétesses : Pensées sur la poésie et le féminisme »³¹³, Jan Clausen remarque précisément que nombre de femmes (et en particulier, de femmes ouvertement lesbiennes et/ou noires) ont investi la forme poétique en raison de sa compatibilité avec leurs emplois du temps saturés d'activités auxquelles il ne leur est pas possible de se soustraire. L'écriture poétique ne pâtit pas nécessairement de sessions de travail fragmentées, ni ne demande la station assise ou l'assistance à l'écriture parfois requises dans la rédaction de romans ou d'ouvrages théoriques. Du fait de sa brièveté, le poème ou le vers peut tourner dans la tête de l'autrice pendant qu'elle est occupée à d'autres tâches ; il peut également être rapporté sur des supports divers et variés (un ticket de caisse, un mouchoir, un post-it ; aujourd'hui, une « note » dans un téléphone) accessibles en toutes circonstances. Le poème (et de manière un peu moins évidente, le recueil de poème) peut être achevé rapidement, édité et corrigé à la faveur de relectures peu chronophages. Il peut alors être partagé avec les autres, oralement, par courrier, ou édité dans des publications spécialisées.

Bien d'autres pratiques artistiques pourraient être appréhendées de cette manière, en tant qu'elles sont à la fois compatibles avec les emplois du temps des personnes subalternisées qui les exécutent, et qu'elles sont aisément partageables auprès d'un public (qui peut être constitué de leurs proches). En plus de superposer une activité esthétique à une activité pratique (la poésie ou le chant, par exemple), certaines femmes ont investi leur travail quotidien d'une dimension esthétique : l'on peut ici penser à la couture, à la cuisine ou à l'aménagement, déjà évoqués au cours du chapitre précédents comme les vecteurs d'une expérience et d'une pratique esthétique par les femmes au foyer que décrit Beauvoir.

Dans plusieurs de ses textes rassemblés qui composent l'ouvrage intitulé *Cultiver l'appartenance*, bell hooks évoque la confection de courtepintes par sa grand-mère, qui à ses yeux

symbolise une tradition artistique noire et féminine, et remet en question l'idée que les femmes noires créatives ne seraient que de rares exceptions. Nous sommes profondément et passionnément

³¹³ Clausen, Jan. *A Movement of Poets: Thoughts on Poetry and Feminism*, Long Haul Press, 1982.

liées aux femmes noires dont le sens de l'esthétique et le dévouement envers le travail créatif quotidien nous inspirent et nous accompagnent³¹⁴.

Les courtepointes relèvent d'une forme d'art incroyablement démocratique. [...] Elles tiennent les gens au chaud tout en mettant de la beauté et de la créativité dans leur vie. En tant que forme publique d'art, les courtepointes ont joué un rôle majeur dans la circulation de différentes visions de la beauté esthétique dans la vie des pauvres, de ceux qui n'ont ni pouvoir ni privilèges économiques, qui peuvent ou non être éduqués, qui n'ont parfois jamais eu l'opportunité d'apprendre quelque chose dans un livre.³¹⁵

Ces dimensions esthétiques de la vie quotidienne, qui ne sont jamais évoquées dans les passages explicitement consacrés par Beauvoir aux pratiques artistiques, ne relèvent pas nécessairement d'un déni de leur situation par les femmes, pas plus qu'elles ne sont disqualifiables au titre d'« ouvrages de dames »³¹⁶. La dimension esthétique des productions des femmes, au sein de leurs foyers, peut comporter autant de valeur que n'importe quelle autre production artistique, indépendamment du support sur lequel elle s'inscrit ; et avoir été produites avec d'autant plus de soin qu'elles sont destinées à l'appréciation et à l'usage de personnes auxquelles elles tiennent. Si Beauvoir regrette que les femmes n'aient jamais bénéficié d'une formation leur permettant de pratiquer sérieusement une discipline artistique, elle omet de tenir compte des processus de transmission de symboles et de techniques permettant aux femmes de perpétuer des traditions artisanales et culturelles, de génération en génération.

La générosité artistique : une question de moyens ?

Paradoxalement (au regard de sa critique de l'investissement de l'œuvre d'art comme d'un moyen, et de son mépris pour les pratiques mêlant l'artistique à l'utilitaire) Beauvoir n'envisage comme sérieux le travail créatif d'une femme que lorsqu'il lui permet d'assurer sa subsistance. À ses yeux, en effet, son investissement artistique ne saurait être consistant et porter ses fruits qu'à condition qu'elle en fasse un métier.

Pour plaire il suffit de créer des mirages : mais une œuvre d'art n'est pas un mirage, c'est un objet solide ; pour le construire il faut connaître son métier. Ce n'est pas seulement grâce à sa plume

³¹⁴ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.296.

³¹⁵ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.307.

³¹⁶ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.618.

que Colette est devenue un grand écrivain ; sa plume a été souvent son gagne-pain et elle en a exigé le travail soigné qu'un bon artisan exige de son outil [...]³¹⁷.

Elle mobilise dans cet extrait la notion de « métier » pour défendre l'idée selon laquelle l'art serait un travail comme les autres, nécessitant un apprentissage sérieux et visant la production d'un objet de qualité. Dans cet extrait, la nécessité et la survie (autrement dit, son utilité) n'altèrent pas la dimension « essentielle » de l'œuvre, ni sa valeur : elle pousse simplement l'artiste à faire de son mieux, afin d'obtenir les meilleurs résultats possibles. Cette conception positive de la notion d'utilité est suffisamment rare dans les textes beauvoiriens pour mériter d'être relevée. Bien que Beauvoir ne revienne pas sur ce point, la volonté de gagner sa vie ne suffit pas cependant à ce que l'œuvre soit réussie : certainement faut-il encore que le choix de ce métier soit motivé par une appétence artistique initiale.

« Si les circonstances le lui permettent, rien ne donnera à la narcissiste une satisfaction aussi profonde que de se consacrer publiquement au théâtre »³¹⁸ : pour Beauvoir, le métier d'actrice permet aux femmes qu'elle décrit de concilier leur métier avec leur goût de la mise en scène de soi. La compatibilité entre ces deux centres d'intérêts, pourtant, n'a rien d'évident :

L'admiration qu'elle éprouve pour son moi limite en beaucoup de cas le talent de l'actrice ; elle s'illusionne sur le prix de sa simple présence au point qu'un sérieux travail lui paraît inutile ; elle tient avant tout à mettre en lumière sa figure, et sacrifie à ce cabotinage le personnage qu'elle interprète ; elle n'a pas, elle non plus, la générosité de s'oublier, ce qui lui ôte la possibilité de se dépasser : rares sont les Rachel, les Duses, qui surmontent cet écueil et font de leur personne l'instrument de leur art au lieu de voir dans l'art un serviteur de leur moi³¹⁹.

Cet extrait d'un passage du *Deuxième Sexe* consacré à la figure de l'artiste contient l'essentiel des éléments évoqués à la lecture des passages consacrés à la « Narcissiste » (en particulier, le fait que la surestimation de sa valeur la dispense d'un véritable travail, ainsi que la priorité qu'elle accorde à sa propre valorisation sur sa pratique elle-même). Dans cet extrait apparaît par ailleurs l'idée selon laquelle, trop occupée d'elle-même, l'actrice ne saurait se rendre pleinement disponible à son activité.

³¹⁷ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.620.

³¹⁸ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.531.

³¹⁹ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.616.

Il me semble pertinent d'envisager cette notion de disponibilité (cette capacité à l'oubli de soi ou à l'inattention à soi) au prisme de la description que fait Sartre de l'acte d'écrire dans son *Esquisse d'une théorie des émotions*. « [L]'acte d'écrire n'est nullement inconscient, c'est une structure actuelle de ma conscience. Seulement il n'est pas conscient *de lui-même* »³²⁰. Ainsi compris, l'oubli de soi ne désigne pas la disparition de la subjectivité, ni même de la conscience de l'activité en train de se faire, mais plutôt l'expérience de la subjectivité débarrassée de sa réflexivité (entendue comme représentation d'elle-même).

Le sujet sartrien qui écrit ne se regarde pas écrire, pas plus qu'il ne joue à écrire : il est absorbé par l'écriture, tout entier au service de son contenu. Il n'est pas distrait par le souci de sa manière d'écrire, ni par l'image qu'il donne de lui-même pendant l'écriture : il a confiance en sa propre compétence (ce qui suppose qu'il a d'abord appris à écrire, et que par la suite, cette compétence n'a pas été systématiquement mise en doute), et la réussite de son entreprise ne dépend pas de sa perceptibilité au cours de l'activité (ce qui suppose notamment qu'il dispose d'un cadre sécurisant³²¹).

Cette conception de la disponibilité traduit une relation du sujet à soi qui ne nécessite pas l'ancrage de son attention ni de ses soins sur lui-même. Autrement dit, le sujet sartrien peut se consacrer à son activité parce qu'il est dispensé du souci de la représentation dont son activité est l'occasion. La générosité beauvoirienne, comprise comme oubli de soi au profit de notre pleine disponibilité, dépend des moyens matériels et symboliques dont nous disposons (d'une expérience du privilège), bien plus que de nos dispositions morales.

Il n'est pas anodin que Beauvoir ait introduit son étude de la figure de la femme artiste par celle de l'actrice, dont la discipline engage spécifiquement le corps et l'apparence. Comment, à travers une telle activité, les femmes n'auraient-elles pas conscience d'elles-mêmes et de leurs corps en train d'agir, de la manière dont leur activité participe de leur représentation (cette activité consistant précisément à *représenter*) ? Le corps de l'actrice est le lieu d'une expérience paradoxale : au quotidien, il est ce à quoi elle est réduite en tant que femme, au point d'entraver

³²⁰ Sartre, Jean-Paul. *Esquisse d'une théorie des émotions*, Hermann, 1995, p.73.

³²¹ Je reviendrai dans le chapitre suivant sur les pratiques de soin de soi qui visent l'autopréservation de soi en contexte hostile et qui s'articulent avec des pratiques de *care* plus « éthiques ».

l'exercice de sa transcendance. En tant qu'actrice, il devient l'instrument privilégié à travers lequel s'exprime sa transcendance. Sur l'espace de la scène, il devient louable d'animer sa chair d'une intentionnalité empruntée et travaillée, de se faire Autre au profit de son personnage (ce qu'elle fait ordinairement, bien que de manière très différente, lorsqu'elle performe la féminité).

Cet ensemble de paradoxes et de contradictions participent de la difficulté des actrices à se rendre pleinement disponibles envers une seule des dimensions de ce métier et des soins qu'il engage, expliquant qu'elles ne puissent s'y vouer « sans réserves ». Parce qu'elles sont habituellement réduites à leur corps et parce qu'il est souvent l'objet d'un travail de soin esthétique, il est plus difficile et plus coûteux aux actrices de sacrifier « généreusement » leur physique à leur personnage qu'aux acteurs. Ce travail permet à certaines d'entre elles d'éprouver un sentiment de légitimité, en déployant un certain nombre de compétences techniques, voire proprement artistiques.

L'on pourrait ici procéder à une comparaison entre le travail effectué par les femmes sur leurs corps et le travail ménager, évoqué dans le chapitre précédent. En effet, la dimension créative, transcendante ou simplement propice à l'exercice de leur subjectivité par les femmes de ce travail n'est pas reconnue par Beauvoir. Sans même revenir sur son lien évident à l'immanence, il s'agit à nouveau d'activités qui s'exercent « contre » des éléments du corps jugés disgracieux, inesthétiques : les poils, les rides, les cheveux blancs, les bourrelets... Par ailleurs, la valeur de ce travail est neutralisée par le fait qu'il soit attendu : de ce fait, il n'apparaît pas comme une production de valeur, mais comme un entretien des corps, allant de soi. En dépit de l'évidence de ces soins et techniques esthétiques (dont il est fait la publicité dans l'ensemble des espaces communs, médiatiques et numériques), leurs résultats sont naturalisés au point que le fait de s'y soustraire puisse être perçu comme le signe d'une négligence. En conséquence, certains aspects du corps des femmes apparaissent essentiellement grotesques, voire offensants.

“[E]lle donne de l'importance aux petites choses faute d'avoir accès aux grandes : d'ailleurs les futilités qui remplissent ses journées sont souvent des plus sérieuses ; elle doit à sa toilette, à sa beauté, son charme et ses chances (...)”³²². Ainsi que le souligne marginalement Beauvoir, ce travail d'entretien de leur corps,

³²² Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.486.

s'il est coûteux, peut également générer des ressources matérielles, au même titre que symboliques. Leur physique peut être un vecteur de ressources pour certaines femmes, en raison de la prégnance de la beauté dans les critères qui déterminent le choix d'un homme de vivre avec, ou d'employer, certaines femmes plutôt que d'autres. Comme le défend Camille Froidevaux-Metterie dans *La révolution du féminin*, ce travail de soin esthétique consacré par les femmes à leur corps (alors investi comme vecteur de représentation), peut également constituer un travail de valorisation de soi³²³.

Le jeu de l'actrice peut nuire à la présentation de ce travail de fond, sur l'espace même de la scène où elles sont le plus visibles³²⁴. Il peut également le mettre en péril de manière plus pérenne, la performance théâtrale « sans réserve » pouvant occasionner des rides d'expression, des changements dans la posture et/ou dans la corpulence de l'actrice. Dans cette perspective, il me semblerait plus juste de présenter la réticence de certaines actrices à sacrifier « sans réserve » leur apparence à leur personnage comme une difficulté résultant d'un conflit entre deux domaines de spécialisation (inégalement valorisées et concurrents bien qu'interdépendants) dont leur corps est à la fois la matière et l'instrument³²⁵, que comme le produit d'un narcissisme naïf.

*

Dans la première partie de ce chapitre, il était centralement question de l'impact de l'investissement de nos pratiques artistiques au titre de moyens au service d'une représentation de soi sur la qualité des soins que nous y accordons. Dans les pages à venir, je m'intéresserai davantage aux effets de nos pratiques de soin sur

³²³ « Par le travail quotidien sur son apparence, une femme entre dans un processus d'enrichissement de son être qui passe par le choix qu'elle fait d'une représentation d'elle-même. Cette représentation, loin de l'assimiler au statut d'objet, la pose comme sujet ; derrière le paraître, elle dit quelque chose de son être. [...] Cette quête toujours recommencée de beauté renvoie ainsi à une recherche de l'adéquation à soi par laquelle une femme deviendra ce qu'elle est ; elle témoigne aussi de la valeur qu'elle se confère à elle-même en tant qu'être digne d'être aimé, c'est-à-dire digne d'être orné. Comprise en ces termes, la démarche d'embellissement obéit à une logique proprement inverse de celle de l'aliénation à laquelle elle est communément ramenée, elle témoigne d'une véritable appropriation de soi qui est aussi un projet de coïncidence à soi », Froidevaux-Metterie, Camille. *La Révolution du féminin*, Gallimard, 2015, p.322. On pourrait dans cette perspective remplacer « aimé » ou « orné », par « soigné ».

³²⁴ Dans des conditions où une visibilité leur est par ailleurs refusée.

³²⁵ Autrement dit, comme un calcul rationnel émanant de la valorisation de deux activités rétributives interdépendantes.

l'exercice de notre subjectivité (et réciproquement, aux effets de nos expériences subjectives sur notre disposition au soin). Je montrerai en particulier en quoi l'exemple du soin esthétique permet de renouveler le regard que l'on porte ordinairement sur les effets des activités « de service » sur nos subjectivités, ainsi que sur les représentations qui en découlent.

B. Effets des représentations de soi et du monde sur nos dispositions au soin

Le « moi » au prisme de l'art : un objet de construction ?

Pour Beauvoir, le rapport qu'entretiennent les femmes à elles-mêmes et au monde qui les entoure est l'un des principaux obstacles aux soins qu'elles consacrent à leurs œuvres. En effet, les femmes qu'elle observe n'appréhendent pas leur environnement comme un espace de construction et/ou de conquête, pas plus qu'elles ne se perçoivent comme des Sujets, douées d'agentivité. Parce ce qu'elles s'identifient davantage à des objets du monde dont l'être serait tout entier donné (préconçu), et parce qu'elles n'envisagent pas leur activité comme un moyen d'agir sur la réalité, elles appréhenderaient également leurs productions artistiques comme le résultat d'une inspiration artistique soudaine et immédiatement aboutie.

Elles se sont toujours considérées comme données ; elles croient que leurs mérites viennent d'une grâce qui les habite et n'imaginent pas que la valeur puisse se conquérir ; pour séduire, elles ne savent que se manifester : leur charme agit ou n'agit, elles n'ont aucune prise sur sa réussite ou son échec ; elles supposent que d'une manière analogue il suffit pour s'exprimer de montrer ce qu'on est ; au lieu d'élaborer leur œuvre par un travail réfléchi, elles font confiance à leur spontanéité ; écrire ou sourire, pour elles c'est tout un : elles tentent leur chance, le succès viendra ou ne viendra pas. Sûres d'elles-mêmes, elles escomptent que le livre ou le tableau se trouvera réussi sans effort ; timides, la moindre critique les décourage ; elles ignorent que l'erreur peut ouvrir le chemin du progrès, elles la tiennent pour une catastrophe irréparable, au même titre qu'une malformation³²⁶.

Les femmes que décrit Beauvoir ne perçoivent pas leur talent comme le produit d'une formation technique, de la maturation de leur style ou de leur perspective à force d'expérience, mais comme une qualité innée dont elles seraient, ou non,

³²⁶ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p. 619.

essentiellement douées³²⁷. Leur succès, de même que de nombreux éléments de leurs situations, tels que leur classe ou leur apparence physique, leur apparaît alors comme une affaire de chance, de bonne fortune (comme un destin), bien plus que comme le résultat de leurs efforts et de leurs entreprises. De même l'erreur ou le défaut leur apparaît non pas comme une étape nécessaire à l'aboutissement de leur projet, mais comme une tare indépassable, définitive : un motif de découragement.

Cette conception du monde et de soi comme d'un ensemble d'entités données entrave les dimensions de reprise, d'édition, et de recherche propres aux pratiques artistiques. Telles que Beauvoir les décrit, en menant leurs travaux d'une seule traite, les « narcissistes » chercheraient à donner à travers leur art une représentation fidèle de leur être : « choisir, raturer, c'est répudier une partie de soi ; elle ne veut rien en sacrifier à la fois parce qu'elle se complaît dans ce qu'elle est et qu'elle n'espère pas devenir autre. Sa vanité stérile vient de ce qu'elle se chérit sans oser se construire »³²⁸. Le travail artistique (et en particulier, la reprise) passe à leurs yeux pour un procédé artificiel, par opposition avec l'impulsion expressive spontanée et instantanée, seule à même de rendre compte d'une vérité originelle, complète et brute sur leur être.

Ces remarques valent pour l'objet artistique au même titre que pour l'être de la narcissiste elle-même, qui, pas plus que son art, n'est envisagé comme l'objet d'un processus, d'un devenir. Dans cette perspective, l'activité artistique apparaît en creux comme un vecteur de *(dé)construction* identitaire. En refusant ce travail d'édition, la narcissiste refuse de laisser le travail de représentation et d'expression auquel elle se livre affecter (altérer) son identité et sa subjectivité.

La valeur accordée par Beauvoir à la spontanéité, dans ces passages, se précise. Elle n'y valorise pas la spontanéité, entendue comme l'« immédiate traduction de l'impression subjective »³²⁹, mais comme une « spontanéité réfléchie », résultant d'un travail sur nos impressions initiales, à des fins de communication avec autrui. Selon elle, la réflexivité de l'artiste lui permet d'évaluer ce qui, de cette expérience brute ou vive du monde (spontanée), gagnerait à être approfondi et traduit au moyen de l'activité artistique :

³²⁷ Ici, le travail produit par les femmes pour devenir charmantes n'est pas mentionné, alors même qu'il est décrit dans la partie de l'ouvrage consacrée à la fonction de représentation des femmes (Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, pp.387-400).

³²⁸ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.620.

³²⁹ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.620.

on admire chez Colette une spontanéité qui ne se rencontre chez aucun écrivain masculin : mais - bien que les deux termes semblent jurer ensemble - il s'agit chez elle d'une spontanéité réfléchie : elle refuse certains de ses apports pour n'en accepter d'autres qu'à bon escient.

Appliquée au « moi » comme objet et sujet des pratiques autobiographiques, la spontanéité du geste artistique ne se confond pas avec la traduction fidèle et exhaustive d'une essence identitaire pleinement et définitivement appréhendée. L'activité artistique pourrait davantage être comprise comme une manière de prêter attention à un objet (ici, le « moi ») depuis des points de vue inhabituels, parfois à même d'en dévoiler des aspects inconnus par l'artiste elle-même. En ce sens, la pratique artistique crée des points de vue sur l'objet, avant même d'en produire des représentations.

Que le « moi » observé préexiste ou non au regard importe peu³³⁰, puisqu'il ne trouve de réalité concrète, vécue, et ne prend de sens pour le sujet qu'à travers lui : en ce sens, le regard participe à construire le regardé. Le geste artistique peut contribuer à enrichir notre subjectivité³³¹, l'attention dirigée vers ses intérêts ou préoccupations permettant de les approfondir et parfois, de les élargir. Alors que les femmes narcissistes cherchent à rendre compte d'une identité idéalisée, donnée et complète, Beauvoir défend précisément l'idée selon laquelle la pratique artistique bien menée permet le dépassement d'identifications stéréotypées au profit d'un double mouvement de dévoilement et de construction de soi.

Le projet autobiographique est donc l'occasion d'une exploration expressive de ce qui constitue communément le « moi ». Il peut s'agir du « moi » objectivé dans le « pratico-inerte » qui le représente et qui résulte de ses conduites (ses écrits, son métier, ses relations, son environnement...)³³². Il peut également s'agir du « moi » subjectif, dévoilé et enrichi par l'effort d'introspection (objectivé dans nos

³³⁰ Je pense ici en particulier à l'idée merleau-pontienne selon laquelle l'exécution seule rend possible la conception d'une idée (ici, celle que l'on se fait de soi) : « La "conception" ne peut pas précéder l'"exécution". Avant l'expression, il n'y a rien qu'une fièvre vague et seule l'œuvre faite et comprise prouvera qu'on devait trouver là quelque chose plutôt que rien. », Merleau-Ponty, Maurice. *Le doute de Cézanne et autres textes*. Gallimard, 2023, p.33.

³³¹ En particulier lorsqu'il s'agit d'un accès à la subjectivité par l'engagement, comme défini en introduction, et que détaillé dans la troisième partie de la thèse.

³³² Le sujet satro-beauvoirien ne saurait exister qu'en se dépassant : sa subjectivité ne saurait donc se découvrir qu'en tant découvrant des objets qui l'excèdent, qu'en dévoilant le monde dans son altérité. Dans de telles conditions, comment le « moi » serait-il susceptible d'être un objet de représentation valable, permettant une expérience de la subjectivité comme « dépassement » ou « dévoilement » ? S'agissant de l'autportrait (peint, écrit, photographie, mis en scène...), le matériau « pratico-inerte » représenté peut être compris comme une forme d'altérité, un objet du monde sur lequel puisse à loisir se porter l'attention de l'artiste, puisqu'il ne s'agit pas véritablement de lui mais d'objets dans lesquels nous nous aliénonnons ordinairement.

pensées, nos habitudes, nos désirs, nos sentiments et les manifestations de notre inconscient — rêves, lapsus, oublis...).

Cette attention à soi, lorsqu'elle est soignée, peut donner lieu à des représentations autobiographiques dont Beauvoir reconnaît la valeur : « Certes, le moi n'est pas toujours haïssable. Peu de livres sont plus passionnants que certaines confessions : mais il faut qu'elles soient sincères et que l'auteur ait quelque chose à confesser ». L'autrice assimile le projet autobiographique réussi à une confession, à travers laquelle il ne s'agit pas de se montrer sous son meilleur jour (autrement dit, et conformément au projet narcissiste, d'assurer une représentation de soi valorisante), mais de (se) donner à voir les dimensions les moins avouables de nos existences³³³. La sincérité n'est alors pas simplement imputable à la manière dont le sujet beauvoirien présente son « moi », à son réalisme, mais au choix des aspects qui en sont dévoilés.

S'il était jusqu'ici avant tout question des effets de sa représentation artistique sur notre « moi », objectivé et ressaisi à travers divers éléments du pratico-inerte et de notre vie subjective (à nouveau : nos pensées, désirs, lapsus...), la pratique artistique produit également des effets sur notre « moi » vécu, vivant : moins objectivé qu'objectivant. Autrement dit, nos pratiques artistiques et les soins à travers lesquels nous nous y engageons participent de la construction de notre subjectivité, entendue comme relation que nous avons au monde, et comme capacité à le dévoiler sous un jour signifiant.

Dans cette perspective, il ne s'agit plus tant d'appréhender l'œuvre en tant qu'objet (sa qualité, son ampleur, son sujet, sa réception), mais la façon dont le processus artistique, en tant qu'activité (et en particulier, en tant qu'activité de soin) nous dispose durablement vis-à-vis du monde, en façonnant nos facultés perceptives, nos perspectives, en même temps que nos projets³³⁴. L'on pourrait ainsi comprendre l'effet du soin, de l'attention et de l'intérêt accordé par l'artiste à sa pratique comme une activité qui n'est pas tant définie par son objet ni par ses effets

³³³ Ce qui explique l'incompatibilité de ce projet avec la complaisance narcissiste.

³³⁴ Gloria Anzaldúa écrit par exemple, à propos de sa pratique de l'écriture : « Quand j'écris, j'ai l'impression de sculpter de l'os. J'ai l'impression de créer mon propre visage, mon propre cœur : un concept nahuatl. Mon âme se fabrique elle-même au cours de l'acte créatif. Constamment, elle se recrée et accouche d'elle-même à travers mon corps. », Anzaldúa, Gloria (trad. Nino S. Dufour & Alejandra Soto Chacón). *Terres frontalières. La Frontera. La nouvelle mestiza*, ed. Cambourakis, 2024, p.191.

« productifs », objectivables, que par la manière dont ils nous mobilisent, nous transforment et nous disposent³³⁵.

Le soin que nous portons aux objets, environnements, projets et personnes qui nous entourent nous engage envers ces dernières : il sollicite en même temps qu'il nourrit notre intérêt pour le monde³³⁶. Ces dispositions, renforcées dans le cadre d'une relation de soin particulière, sont alors susceptibles d'être réinvesties, de rejaillir sur et de bénéficier aux autres relations que nous entretenons. Elle l'exerce de manière d'autant plus positive que la pratique artistique est très rarement le produit d'une contrainte externe ou d'une assignation. De ce fait, elle est paradigmatique du soin entendu comme contrainte à laquelle l'on consent en raison de la valeur que nous conférons à son objet.

De même que la pratique sportive modifie et renforce le muscle, la pratique artistique et les soins qu'elle nécessite informe notre subjectivité. Elle exerce en particulier nos « facultés » de perception et notre curiosité, au même titre que d'autres dispositions requises par sa dimension *caring* : notre disponibilité, notre application, notre concentration, notre patience, ou encore, notre sens de la responsabilité. C'est sur ce dernier point que je reviendrai à présent : en quoi nos pratiques artistiques dépendent-elles de notre capacité à nous reconnaître des responsabilités (à nous identifier comme des sujets responsables), et dans quelle mesure peut-elle participer à susciter de tels sentiments et identifications ?

Perspective artistique, appropriation du monde et sentiment de responsabilité

Pour Beauvoir, la manière dont l'artiste se perçoit et appréhende son environnement impacte la qualité de son œuvre. En particulier, son sentiment de responsabilité à l'égard du monde au sein duquel iel s'inscrit conditionne la qualité de son travail. Dans l'extrait qui suit, l'autrice précise notamment sa conception de la responsabilité, et ses effets sur nos dispositions artistiques :

³³⁵ Cette idée m'a été inspirée par la manière dont Erich Fromm pense l'amour, non pas comme une activité produisant un objet ou des résultats objectifs sur notre environnement, mais comme une activité qui nous transforme : « Comme je l'ai déjà dit, je n'entends pas par-là 'faire quelque chose' ; il s'agit plutôt d'une activité intérieure, de l'usage productif de nos facultés. L'amour est activité ; si j'aime, je suis dans un état constant d'intérêt actif vis-à-vis de la personne aimée, quoi que pas uniquement vis à vis d'elle », Fromm, Erich. *L'art d'aimer*, Belfond, 2015, p.175.

³³⁶ Ce point (l'engagement) sera développé tout au long de la troisième partie de cette thèse.

Les contraintes dont elle est entourée et toute la tradition qui pèsent sur elle empêchent qu'elle ne se sente responsable de l'univers : voilà la profonde raison de sa médiocrité. Les hommes que nous appelons grands sont eux qui — d'une façon ou de l'autre — ont chargé leurs épaules du poids du monde : ils s'en sont plus ou moins bien tirés, ils ont réussi à le recréer ou ils ont sombré ; mais d'abord ils ont assumé cet énorme fardeau. C'est là ce qu'aucune femme n'a jamais fait, ce qu'aucune n'a jamais pu faire. Pour regarder l'univers comme sien, pour s'estimer coupable de ses fautes et se glorifier de ses progrès, il faut appartenir à la caste des privilégiés ; à ceux-là seuls qui en détiennent les commandes il appartient de le justifier en le modifiant, en le pensant, en le dévoilant ; seuls ils peuvent se reconnaître en lui et tenter d'y imprimer leur marque. C'est dans l'homme, non dans la femme, qu'a pu jusqu'ici s'incarner l'Homme. Or, les individus qui nous paraissent exemplaires, ceux qu'on décore du nom de génies, ce sont ceux qui ont prétendu jouer dans leur existence singulière le sort de l'humanité toute entière. Aucune femme ne s'y est crue autorisée. [...] Quand enfin il sera possible à tout être humain de placer son orgueil par-delà la différenciation sexuelle, dans la difficile gloire de sa libre existence, alors seulement la femme pourra confondre son histoire, ses problèmes, ses doutes, ses espoirs, avec ceux de l'humanité ; alors seulement elle pourra chercher dans sa vie et ses œuvres à dévoiler la réalité toute entière et non seulement sa personne. Tant qu'elle a encore à lutter pour devenir un être humain, elle ne saurait être une créatrice³³⁷.

Dans cet extrait, le sentiment de responsabilité s'oppose avec évidence à l'appréhension du monde comme un ensemble d'entités données sur lesquelles il ne serait pas possible d'agir (une disposition que Beauvoir prête aux femmes, décrite plus haut). Afin de nous en sentir responsable, nous devrions pleinement percevoir et assumer les conséquences positives et négatives de notre existence, de nos choix et de nos conduites. Cependant, parce qu'elle découle pour Beauvoir du constat de l'influence que nous exerçons sur le réel, la responsabilité est le produit d'une expérience du privilège. En effet, seules les conduites des sujets privilégiés et puissants (« ceux-là seuls qui en détiennent les commandes ») paraissent selon elle échapper à la détermination et aux entraves résultant d'assignations et de contraintes oppressives.

Par ailleurs, si la responsabilité telle qu'elle l'envisage est conditionnée par la capacité du sujet à se reconnaître dans ses propres actions, elle dépend également de sa capacité à se reconnaître dans le monde au sein duquel il évolue. Or, les femmes que décrit Beauvoir se représentent le monde comme un monde d'hommes, et le domaine artistique, en particulier, comme un univers régi par des règles

³³⁷ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p. 628-629.

masculines³³⁸. À ce titre, elles ne le perçoivent pas comme *le leur* : elles ne parviennent pas à se l'approprier. Pour l'autrice, le voyage est l'une des expériences paradigmatiques à travers lesquelles les hommes en viennent à s'approprier le monde : « c'est alors que l'individu dans l'ivresse de la liberté et de la découverte apprend à regarder la terre entière comme son fief »³³⁹. Les femmes qu'elle décrit n'ont pas accès à cet ordre d'expérience, responsabilisante.

Cet extrait permet toutefois de souligner la dimension problématique de cette conception de l'accès à la responsabilité par l'appropriation. Tel que Beauvoir le présente, l'intérêt de ce regard porté sur le monde ne réside pas tant dans ce qu'il permet de dévoiler de l'objet perçu que dans le rapport général d'appropriation qu'il sous-tend. Cet apprentissage vise à faire de tout objet appréhendé un objet appropriable. Le privilège du voyageur lui permettrait en particulier de se représenter comme siens les espaces visités, et par extension, les espaces qui lui seraient potentiellement accessibles. L'emploi du terme « fief » n'est pas anodin : il traduit non seulement l'idée d'une reconnaissance du sujet dans un lieu, mais plus encore, le rapport de domination colonial à travers lequel cette reconnaissance-appropriation s'effectue.

Le voyage (par opposition au confinement des femmes à l'espace du foyer) apparaît comme une traduction littérale de l'idée selon laquelle le sujet devrait élargir son sentiment de responsabilité à « l'univers »³⁴⁰. L'insistance de Beauvoir sur l'étendue de ce que le sujet devrait s'approprier afin que sa responsabilité devienne effective, n'est pas sans poser problème. En effet, cette conception universaliste nourrit l'idée (illusoire) selon laquelle il existerait une perspective à la fois surplombante, totalisante, exhaustive et pertinente ; en même temps qu'elle est à l'origine d'une surestimation des effets du confinement des femmes à l'espace domestique sur leurs capacités artistiques (et par conséquent, d'une sous-estimation de la valeur de celles-ci).

³³⁸ Par exemple : « la femme est encore étonnée et flattée d'être admise dans le monde de la pensée, de l'art, qui est un monde masculin », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.622.

³³⁹ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.628.

³⁴⁰ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.628.

Ainsi que l'ont montré nombre de chercheuses travaillant sur et à partir des « perspectives situées »³⁴¹, la prétention d'une perspective à l'universalité peut avoir des effets néfastes sur les représentations que nous produisons de la réalité. Tout d'abord, l'universalité d'une perspective apparaît au prix de l'invisibilisation de l'ancrage du sujet qui l'exprime au sein d'une situation particulière. Alors que les récits féminins apparaissent immédiatement comme des « ouvrages de dames », ancrées dans les particularités des situations féminines (en conséquence, impropres à toucher un large public), les représentations de voyages ou de conquêtes masculines ne sont pas présentées comme tributaires du genre de leurs auteurs. Cela s'explique en grande partie par l'identification beauvoirienne entre les notions d'humanité et de masculinité³⁴², ainsi que par le fait qu'elle ne conçoive pas que des dimensions autrement importantes de l'humanité et des conceptions concurrentes de la responsabilité ne soient réalisées dans les dimensions « féminines »³⁴³ de l'existence, ni qu'elles ne puissent concerner l'ensemble des personnes humaines.

Le fait de revendiquer l'universalité de notre perspective implique que nous invisibilisons d'autres perspectives, qu'elles aient été omises et/ou qu'elles lui résistent et la contredisent. À titre d'exemple, et de sa propre observation, la plupart des perspectives « universelles » portées par les génies masculins auxquels se réfère Beauvoir échouent à représenter adéquatement certaines expériences et perspectives féminines³⁴⁴. La représentation de ces réalités marginalisées (à quoi l'autrice s'engage précisément en rédigeant *Le Deuxième Sexe*) a pour effet de relativiser l'universalité des discours masculins. Alors que le renoncement à l'universalité est souvent perçu comme un manque d'objectivité, tenir compte de la

³⁴¹ Un grand nombre des articles et controverses à l'origine de cette notion et de ses usages en sciences sociales (et naturelles) ont été rassemblées dans un ouvrage intitulé *The Feminist Standpoint Theory Reader. Intellectual and Political Controversies* (Harding, Sandra (ed.)), Routledge, 2024. On y trouve notamment des textes de Nancy Hartsock, Donna Haraway, Patricia Hill Collins, Sandra Harding ou bell hooks.

³⁴² « C'est dans l'homme, non dans la femme, qu'a pu jusqu'ici s'incarner l'Homme », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.629.

³⁴³ Au sens statistique, historique et culturel du terme, non pas essentialiste : dont une grande partie des personnes qui en font l'expérience et auxquelles l'on associe habituellement des domaines sont des femmes.

³⁴⁴ « Les femmes n'ont pas de prise sur le monde des hommes parce que leur expérience ne leur apprend pas à manier logique et technique : inversement, la puissance des instruments mâles s'abolit aux frontières du domaine féminin. Il y a toute une région de l'expérience humaine que le mâle choisit délibérément d'ignorer parce qu'il échoue à la penser : cette expérience, la femme la vit », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.495.

situation depuis laquelle nous décrivons le monde (en particulier, des biais et des privilèges épistémiques qu'elle induit) permet le plus souvent d'ajouter à l'objectivité d'une perspective³⁴⁵, ainsi qu'à sa singularité, sa profondeur et sa pertinence³⁴⁶.

Par ailleurs, l'exposition à une grande diversité d'expériences ou de *stimuli* sensoriels, si elle peut bien sûr enrichir le regard que porte un individu sur le monde, ne garantit aucunement une qualité d'attention propice au développement d'une vision artistique originale, ni d'un sentiment de responsabilité tel que l'invoque ici Beauvoir. L'attention est une ressource limitée, sinon dans l'espace, du moins dans le temps. Si nous parcourons un grand nombre d'espaces, nous ne pouvons consacrer à chacun qu'une attention limitée, sinon superficielle. L'accès supposé, du moins potentiel, des hommes à « la réalité toute entière » pourrait en ce sens être envisagé comme un vecteur de dispersion et de distraction, peu propice à la création et à l'émergence d'un sentiment de responsabilité au regard de celle-ci.

Comme évoqué dans le chapitre précédent, Beauvoir montre que les femmes, assignées à leur foyer, développent des compétences perceptives et esthétiques. Elles pallient leur ennui par l'attention accrue qu'elles portent aux objets et aux êtres qui les entourent. La production de perspectives originales sur un même objet (par opposition à la production de perspectives portant sur des objets nouveaux) peut précisément participer d'un geste, d'une vision artistique. Dans *Le Deuxième Sexe*, Beauvoir montre également que le confinement des femmes à un espace donné, à un nombre restreint de tâches et de relations leur permet d'explorer et de nourrir leur vie intérieure, affective et subjective³⁴⁷, à même de nourrir l'originalité de leurs perspectives et de leurs productions artistiques. La perspective d'un sujet pourrait ainsi être enrichie par la qualité de sa relation à l'objet représenté (matériel ou introspectif) tout autant, sinon plus, que par la quantité des objets dévoilés.

³⁴⁵ Voir la notion d'« objectivité forte » : Harding, Sandra. « Rethinking Standpoint Epistemology: What is “Strong Objectivity” », *The Centennial Review*, vol. 36, no 3, 1992, pp. 437-470.

³⁴⁶ Voir la méthodologie que Beauvoir elle-même développe dans le premier tome, dans laquelle elle explique que « nous connaissons plus intimement que les hommes le monde féminin parce que nous y avons nos racines ; nous comprenons plus significativement ce que signifie pour un être humain le fait d'être féminin ; et nous nous soucions davantage de le savoir », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe I*, Gallimard, 1976, p.32.

³⁴⁷ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.513-514.

Il est étonnant de lire sous la plume de Beauvoir qu'il n'ait jamais été donné aux femmes (au contraire des hommes) de faire l'expérience d'un sentiment de responsabilité. Dans le chapitre qu'elle consacre à « La mère », elle concède en fait qu'il n'est pas de plus grande responsabilité que celle qui consiste à élever un enfant³⁴⁸. Si la plupart des femmes qu'elle décrit ne sont pas à même de reconnaître « l'univers tout entier » comme le leur, elles reconnaissent du moins l'espace domestique comme un espace qui leur appartient³⁴⁹ et sur lequel elles exercent une forme de pouvoir. Par ailleurs, conformément à sa conception de la responsabilité, et ainsi qu'évoqué au cours du chapitre précédent, Beauvoir montre précisément que certaines femmes investissent le soin qu'elles prodiguent à leur entourage comme un vecteur d'appropriation.

Remarquant que « la nature représente [pour la femme] ce que la femme elle-même représente pour l'homme »³⁵⁰, à savoir, un élément du monde sur lequel il leur est donné d'exercer leur pouvoir, Beauvoir souligne que nombre de femmes « enferment les miracles de la sève et des saisons dans des pots, des vases, des plates-bandes ; [et que] d'autres sans emprisonner les plantes et les bêtes essaient cependant de se les approprier par l'amour attentif qu'elles leur portent »³⁵¹. En ce sens, elles pourraient au même titre que les hommes se sentir responsables des objets et personnes sur lesquelles s'exercent leurs soins. Il est probable, cependant, que Beauvoir n'envisage pas cette forme de responsabilité comme une responsabilité effective (permettant de changer le monde et les représentations collectives), pour les mêmes raisons qu'elle ne considère pas leurs activités comme de véritables activités.

Une conception relationnelle de la responsabilité me semble préférable à celle que propose ici Beauvoir. Cette conception a le mérite de ne pas reposer sur

³⁴⁸ « C'est un criminel paradoxe que de refuser à la femme toute activité publique, de lui fermer les carrières masculines, de proclamer en tous domaines son incapacité, et de lui confier l'entreprise la plus délicate, la plus grave aussi qui soit : la formation d'un être humain », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.382. Dans ce passage, cela dit, elle dénonce bien plus l'attribution de cette tâche à des femmes qu'elle perçoit comme irresponsables qu'elle ne défend l'idée selon laquelle son exécution participerait d'une expérience effective de la responsabilité.

³⁴⁹ « Reine dans sa ruche, reposant paisiblement en soi-même au coeur de son domaine, mais emportée par la médiation de l'homme à travers l'univers et le temps sans bornes, épouse, mère, maîtresse de maison, la femme trouve dans le mariage à la fois la force de vivre et le sens de sa vie », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, p.257.

³⁵⁰ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, p.625.

³⁵¹ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, p.626.

des conduites visant l'appropriation ou l'identification³⁵², qui sont au cœur des logiques oppressives que dénonce Beauvoir³⁵³. Elle permet au contraire d'envisager les personnes et les objets sur lesquels portent nos soins dans le respect de leur altérité, et en tenant compte de leurs intérêts particuliers. Autrement dit, parce qu'elle est préservée des enjeux de représentation, elle est davantage compatible avec l'exercice de notre générosité telle que la conçoit Beauvoir (ainsi que présentée plus haut, en tant qu'elle engage une forme d'inattention à soi).

Il faudrait alors distinguer deux acceptions concurrentes de la responsabilité. D'une part, le sens que lui confère Beauvoir dans l'extrait mobilisé plus haut, qui découle du fait de « commander », sans contenu, et avant tout relatif au statut social du sujet. On parle par exemple d'*avoir* un « poste à responsabilité », ou simplement d'*avoir* « des responsabilités », sans qu'il ne soit nécessaire de les désigner plus précisément. D'autre part, l'on peut prêter à la responsabilité un sens qui découle d'une relation de service, la responsabilité étant alors comprise comme un ensemble de devoirs découlant de notre relation à un objet ou une personne en particulier. Cette responsabilité ne se traduit pas simplement par un « souci », mais s'exerce à travers des pratiques participant concrètement de sa préservation et/ou de son épanouissement. On se sent alors « responsable de... », et cette responsabilité participe moindrement de notre reconnaissance sociale.

Dans cette seconde acception de la responsabilité, l'engagement du sujet dans le monde et dans ses relations relève d'un paradigme de l'appartenance davantage que de l'appropriation. Il ne s'agit pas tant de faire sienne l'altérité rencontrée pour s'en sentir responsable, que de nous engager dans la relation que l'on noue avec elle, de nous y investir pratiquement en y « mettant du notre ». Dans l'un de ses premiers essais publiés, *Pyrrhus et Cinéas*, Beauvoir écrit : « Il faut seulement pour que ce morceau d'univers m'appartienne que je le cultive vraiment »³⁵⁴. Ici, bien que l'idée d'appropriation reste centrale, notre sentiment

³⁵² La centralité du geste appropriatif dans les dernières pages de *L'Être et le Néant*, de Jean-Paul Sartre (« l'être dans le monde est projet de possession de ce monde », Gallimard, 1976, p.659 ; « Revenons au projet originel. Il est projet d'appropriation », Gallimard, 1976, p.667) a certainement, sous certains aspects, influencé Beauvoir.

³⁵³ « L'oppression s'explique par la tendance de l'existant à se fuir en s'aliénant dans l'autre qu'il opprime à cette fin », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, p.637 ; « On peut dire aussi en un autre langage que l'homme atteint une attitude authentiquement morale quand il renonce aussi à toute possession, car la possession est un mode de recherche de l'être », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe I*, p.240.

³⁵⁴ Beauvoir, Simone de. « Pyrrhus et Cinéas », in *Pour une morale de l'ambiguïté*, Gallimard, 1947, p.213.

d'être concerné par certaines dimensions du réel découle explicitement de notre engagement à en prendre soin.

L'appartenance et ses limites

Dans un recueil d'articles intitulé *Cultiver l'appartenance*, déjà mentionné plus haut, bell hooks écrit sur les effets de nos pratiques d'ancrage sur ledit sentiment d'appartenance. Elle nourrit cette réflexion de sa propre expérience, étant retournée vivre dans le Kentucky à la fin de sa vie, une terre dans la culture de laquelle elle écrit se reconnaître. Selon elle, l'ancrage au sein d'un territoire (en particulier, à travers la culture de la terre, comprise comme vecteur de sédentarisation et d'appartenance aux sols) met en jeu notre sentiment d'appartenance et notre capacité à engager notre responsabilité au sein d'une communauté :

Revenir vivre chez moi, dans le Kentucky, a représenté un trajet retour vers un endroit auquel j'avais le sentiment d'appartenir. Mais j'avais aussi le sentiment qu'il s'agissait de retourner dans un endroit qui avait besoin de moi et de mes ressources, un lieu où, en tant que citoyenne, je pouvais faire communauté avec d'autres personnes qui tentaient de faire revivre et de renouveler notre environnement local, qui recherchaient la fidélité à un lieu donné. En nous engageant à la fois dans un lieu spécifique et dans les questions de durabilité, nous savons et comprenons que nos vies sont interdépendantes³⁵⁵.

L'appartenance à un environnement donné ne fait pas simplement du lieu une ressource à exploiter (la nature étant souvent perçue comme une entité ressourçante, y compris par l'autrice). hooks explique au contraire que son sentiment d'appartenir à ce lieu l'engage vis-à-vis de celui-ci : elle lui confère une responsabilité, en vertu de laquelle elle se perçoit elle-même comme une ressource, à son service (participant de sa vie, son animation, son entretien...).

Bien qu'elle ne précise pas ce qu'elle envisage lorsqu'elle évoque ses « ressources », l'on peut penser à ce que l'on investit de nous-même dans tout projet de soin, visant la préservation et le développement d'une entité : notre attention, notre intérêt, notre argent, notre sensibilité, nos réseaux interpersonnels, nos désirs et perspectives, notre éducation... Ce sentiment d'appartenance rend également sensible l'idée selon laquelle nous faisons *partie* de l'environnement dans lequel

³⁵⁵ hooks, bell. *Cultiver l'appartenance*, Éditions Cambourakis, 2023, p.136.

nous évoluons : en tant que partie, nos conduites impactent l'ensemble auquel nous appartenons (à différents degrés, et de manière plus ou moins positive), en même temps que nous sommes impacté·es par l'ensemble des entités qui composent cet environnement.

Cette notion d'interdépendance permet de faire droit à l'idée selon laquelle l'exercice d'un pouvoir (d'une agentivité, d'une transcendance, d'une liberté...) est à la fois permis et contraint par la situation dans laquelle nous nous trouvons (l'espace géographique mondial et local, les cultures qui l'animent, les personnes qui nous ont précédées et celles qui nous sont contemporaines, les personnes et objets avec lesquelles l'on interagit au quotidien...).

Dans cet article, hooks cite un extrait de l'essai « Local Matters » de Scott Russel Sanders, pour qui notre ancrage dans un lieu est également perçu comme une ressource dans laquelle il nous est possible de puiser (ici, de la « force », du « courage »), en même temps qu'elle confère une responsabilité partagée entre les personnes qui l'habitent. Conformément à la critique que propose Haraway des perspectives universalisantes et surplombantes³⁵⁶, Sanders oppose au sentiment d'appartenance celui de ne jamais se sentir « nulle part »³⁵⁷. Dans ces perspectives, l'aspiration à l'universel, à la complétude ou à l'universalité nous prive d'expériences plus concrètes ou satisfaisantes, qu'il nous serait donné de faire à condition que nous assumions nos limites (notamment, ce qu'il nous est donné de connaître et de servir). Reconnaître notre partialité, qui découle de notre ancrage au sein d'une situation particulière, devient ici la condition d'une expérience réelle et satisfaisante³⁵⁸.

C'est une idée que défend précisément Beauvoir dans *Pyrrhus et Cinéas* :

³⁵⁶ Haraway, Donna. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective." *Feminist Studies*, vol. 14, no. 3, 1988, pp. 575–99.

³⁵⁷ « le défi est justement d'être quelque part plutôt que nulle part, d'appartenir vraiment à un lieu donné, de s'y investir, d'y puiser force et courage, de ne pas simplement nous plonger dans une carrière ou dans un compte en banque, mais dans une communauté [...]. Une fois qu'on se tient à un lieu, on commence à partager la responsabilité de ce qui s'y passe », Sanders, Scott Russel. « Local Matters », *Secrets of the Universe*, Beacon Press, 1991 ; cité dans hooks, bell. *Cultiver l'appartenance*, Éditions Cambourakis, 2023, p.140.

³⁵⁸ L'on peut ainsi revenir sur l'idée présentée plus haut, relative aux « moi » féminins hypertrophiés faute d'être confrontés à l'expérience d'une action réelle, et l'appliquer à l'abstraction masculine : « C'est parce qu'elles ne sont rien que quantité de femmes limitent farouchement leurs intérêts à leur seul moi, qu'elles l'hypertrophient de manière à le confondre avec Tout. [...] Un homme qui agit nécessairement se confronte. Inefficace, séparée, la femme ne peut ni se situer ni prendre sa mesure [...] » : à travers leurs pratiques du travail de *care*, les femmes sont bel et bien à même de se situer et de prendre leur mesure, c'est d'ailleurs la raison pour laquelle Beauvoir leur reproche leur absence de prétention à l'universalité.

Multiplier à l'infini les liens qui me rattachent au monde, c'est une manière de renier ceux qui m'unissaient à cette minute singulière, à ce coin singulier de la terre ; je n'ai plus ni patrie, ni ami, ni parents ; toutes les formes s'effacent, elles se résorbent dans le fond universel dont la présence ne se distingue pas de l'absence absolue. [...] Rien n'est mien. [...] Ce n'est pas sans doute un hasard si le psychasthénique qui se refuse au monde et qui renie sa transcendance est si souvent hanté par l'idée de l'infinité impersonnelle de ce monde : une aiguille, un ticket de métro le fait rêver sur toutes les aiguilles, sur tous les tickets de métro de la terre ; et ébloui par cette vertigineuse multiplicité, il reste immobile, sans se servir de son aiguille ni de son ticket³⁵⁹.

Dans cet extrait, Beauvoir décrit la façon dont la prétention à l'universalité ou à l'infini peut participer d'un désengagement au regard du monde qui nous entoure. À ses yeux, le fait de prêter une égale valeur à l'ensemble des objets traduit en réalité une incapacité à valoriser, pouvant aboutir à une perte d'agentivité³⁶⁰. Dans cette perspective, il ne s'agit pas de prétendre que les choses et les personnes que nous valorisons parmi toutes soient effectivement pourvues de plus de valeur que les autres. La valeur singulière que nous leur prêtons n'est que le résultat de notre effort pour nous sentir concerné·es par celles-ci, mais d'un tel effort découle notre capacité à nous en sentir responsables et à y consacrer nos ressources. À trop répéter que « choisir, c'est renoncer » l'on oublie que choisir, c'est avant tout choisir. Au contraire, ne pas renoncer au prétexte d'une générosité fantasmée peut nous conduire à une multiplication d'engagements superficiels, impropres à servir aucun des objets et objectifs visés par notre action ou par notre attention³⁶¹.

Penser la responsabilité au prisme du soin, renoncer à l'ambition universaliste qui conditionne à la fois nos perspectives sur le monde et nos engagements au sein du monde requiert cependant de revenir et de tenir compte des critiques adressées aux premières perspectives féministes sur le *care*, selon lesquelles elles favoriseraient des préoccupations individualistes (ou simplement, individuelles) et seraient en ce sens incompatibles avec des perspectives politiques et/ou transnationales. Joan Tronto, en particulier, a travaillé à l'élaboration d'une pensée permettant d'articuler les apports et la valeur qu'elle reconnaît aux pratiques

³⁵⁹ Beauvoir, Simone de. « Pyrrhus et Cinéas », in *Pour une morale de l'ambiguïté*, Gallimard, 1947, pp.226-227.

³⁶⁰ Sur ce point, je reviendrai plus en détail au chapitre 6.

³⁶¹ Dans *Pyrrhus et Cinéas*, Beauvoir écrit à ce sujet : « Le jardin de Candide ne peut donc se réduire à un atome, ni se confondre avec l'univers. L'homme n'est qu'en se choisissant ; s'il refuse de choisir, il s'anéantit. », Beauvoir, Simone de. « Pyrrhus et Cinéas », in *Pour une morale de l'ambiguïté*, Gallimard, 1947, p.253.

de *care* à son élargissement institutionnel et démocratique³⁶². Dans son ouvrage, cependant, elle ne renie pas les effets positifs des pratiques de *care* interpersonnelles sur la formation de nos engagements, sensibilités et priorités politiques, et met en garde contre des prétentions au « souci » politique distinct de pratiques de *care* effectives et concrètes³⁶³.

Sur le plan individuel, la question des limites du périmètre au sein duquel nous circonscrivons notre sentiment d'appartenance (et par conséquent, notre sentiment de responsabilité) doit être adressée, et ce d'autant plus que nous passons désormais une grande partie de notre temps au sein d'espaces virtuels depuis lesquels nous engageons des relations avec d'autres personnes et environnements provenant du monde entier ; sans compter les relations d'interdépendance induites par la mondialisation de nos activités. Penser la liberté comme une capacité de valoriser librement, avec Beauvoir, implique de tenir compte de la manière dont ce qui nous importe est toujours tributaire des valorisations sociales auxquelles notre jugement et nos perceptions sont soumises.

Toujours dans *Pyrrhus et Cinéas*, Beauvoir évoque la façon dont nous ne sommes pas d'abord concerné·es par les autres (il ne s'agit pas d'un donné), mais dont à travers nos affects nous participons activement de ce processus : « "Ce petit garçon n'est pas mon frère". Mais si je pleure sur lui, il ne m'est plus un étranger. Ce sont mes larmes qui décident. Rien n'est décidé avant moi »³⁶⁴. Dans cette perspective, notre capacité à nous sentir concerné·es par le destin de l'autre ne dépend pas de sa proximité effective, mais de notre disposition à nous laisser affecter par celui-ci. Alors que cela pourrait passer pour une résolution du problème que pose la valorisation par une contingence spatiale ou filiale, il a souvent été

³⁶² « Si en accordant et en recevant le *care*, nous devons acquérir une compétence au soin, nous deviendrions non seulement plus soucieux des autres et moraux, mais également de meilleurs citoyens dans le cadre d'une démocratie. Les qualités d'attention, de responsabilité, de compétence et de capacité de réaction n'ont pas à se limiter aux objets immédiats de notre sollicitude mais peuvent aussi informer nos pratiques citoyennes. Si nous supposons que l'attention fait partie des valeurs de la vie publique, alors l'absence d'attention à la situation critique de tel ou tel groupe de la société (ou dans le monde) devient une question publique, digne d'un débat politique », Tronto, Joan. *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, La Découverte, 2009, p.219.

³⁶³ « Une des raisons importantes pour inclure la compétence parmi les dimensions morales du *care* est d'éviter la mauvaise foi de ceux qui se « soucieraient » d'un problème, sans vouloir accomplir quelque forme de *care* que ce soit », Tronto, Joan. *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, La Découverte, 2009 pp.179-180.

³⁶⁴ Beauvoir, Simone de. « Pyrrhus et Cinéas », in *Pour une morale de l'ambiguïté*, Gallimard, 1947, p.210.

rappelé que nos affects sont modelés par nos environnements politiques, sociaux et culturels³⁶⁵. Autrement dit, le sentiment de familiarité en vertu duquel nous en venons à ne plus concevoir l'autre comme « étranger » doit autant à notre liberté qu'aux logiques d'altérisation auxquelles nous sommes toujours perméables.

S'il faut choisir nos engagements, il faut donc d'abord admettre que nos processus de valorisations ne reposent pas simplement sur nos élans, sur notre spontanéité et nos affects — du moins, que nos affects sont déterminés par les logiques oppressives auxquelles nous sommes exposé·es. Au contraire, il nous faut chercher contrebalancer au mieux les effets de l'oppression sur l'orientation de nos préférences subjectives et notre sens des priorités³⁶⁶. Ce, non pas pour nous investir indifféremment auprès de tous·tes, mais pour que les engagements nécessairement limités que nous prenons puissent résulter d'un véritable processus de valorisation, au sens moral que lui confère Beauvoir.

Tout en reconnaissant la nécessité d'élargir le périmètre de nos engagements au monde au sein duquel nous nous inscrivons (par opposition avec des environnements géographiques locaux tels qu'un pays ou une région), mais également avec des structures sociales individualisantes et assignées (en particulier, la famille), le constat selon lequel il n'est pas possible d'être également et effectivement investi au service de l'ensemble des causes et communautés et personnes que l'on rencontre subsiste. Si le sentiment d'appartenance à une communauté de projet, de valeurs ou d'oppression³⁶⁷ n'est pas nécessairement géographique ou filial, les ressources que nous sommes susceptibles d'engager concrètement dans les collectifs auxquels nous nous sentons appartenir restent limitées.

Le fait de choisir certaines appartenances et certaines pratiques d'engagement parmi l'ensemble de celles qui se proposent à nous ne nécessite pas pour autant que nous ne nous consacrons qu'à une seule. Nos ressources sont limitées, certes, mais elles peuvent heureusement être partagées entre un certain nombre de projets et communautés choisies, y compris sur le plan politique.

³⁶⁵ À ce sujet, voir notamment : Butler, Judith. « Ces corps qui comptent encore ». *Raisons politiques*, 2019/4 N° 76, 2019. p.15-26.

³⁶⁶ On retrouve ici l'idée, évoquée plus haut au sujet de la spontanéité de l'artiste, selon laquelle la spontanéité ne vaut pas en tant que telle, mais en tant qu'elle est l'objet d'une réflexivité.

³⁶⁷ À titre d'exemple, sur les modalités d'appartenance à un « nous » féministe, voir : David, Emmanuelle et Lépinard, Eléonore (dir.). « Produire les "bons" et les "mauvais" sujets féministes », *Raisons politiques*, 95, 3, 2024.

Certains de nos engagements ne sont pas basés sur le fait que nous soyons à même de pleurer les vies de chacun·e (ce qui pourrait précisément avoir pour effet nous détourner de l'action), mais que nous restions capables de nous mobiliser contre les réalités manifestement scandaleuses auxquelles nous sommes exposé·es.

Une partie des critiques adressées aux premières perspectives féministes sur le *care* reposent sur l'idée selon laquelle la valorisation des formes de soin consacrées à nos proches nous détourneraient de formes d'engagement collectives. Nos engagements politiques ou collectifs (au sein de partis, d'associations, d'institutions...) ne sont pas incompatibles, pas plus qu'ils ne nous dispensent d'honorer nos responsabilités et engagements interindividuels, de participer à la vie des communautés au sein desquelles (et à travers lesquelles) nous existons au quotidien. Ces responsabilités coexistent avec des responsabilités moins directement interpersonnelles et/ou ancrées dans des relations affectives : il importe à ce titre de défendre la valeur et l'importance de chacune.

Conclusion de chapitre

Dans le passage du *Deuxième Sexe* qu'elle consacre à la figure de la Narcissiste, Beauvoir définit le narcissisme comme un processus d'aliénation ayant pour spécificité de réduire les projets et relations envers lesquelles nous nous engageons à leur fonction de représentation et de valorisation. Dans ces extraits, ainsi que dans un passage dédié aux pratiques artistiques féminines, elle présente le narcissisme comme un manque de générosité, résultant d'une indisponibilité à l'altérité. Cependant, la générosité n'est pas une qualité essentielle : elle dépend des ressources dont nous disposons. La plupart des tares que Beauvoir attribue au narcissisme féminin apparaissent comme le produit de la situation d'oppression dont les femmes sont victimes. Leur « narcissisme », qui plus est, qualifie parfois des aspirations légitimes à la subjectivité, certes exacerbées mais avant tout perçues comme exagérées en raison de l'exclusion des femmes des relations de reconnaissance.

Les pratiques de soin, y compris artistiques, comportent une dimension contraignante et laborieuse à laquelle il n'est pas possible de nous soustraire. La mise en lumière de cette dimension, transversale à l'ensemble de ces pratiques, permet de nuancer l'idée selon laquelle ses dimensions ingrates, répétitives et

invisibles rendraient impropre le travail domestique à l'exercice des subjectivités féminines. Appliquées aux soins artistiques, ces caractéristiques sont en effet présentées comme des gages de discipline et d'humilité, qui permettent précisément de faire de leur pratique un exercice moral (autrement dit, un exercice de la liberté).

Les pratiques artistiques dépendent de notre subjectivité (de notre rapport à nous-même et au monde au sein duquel nous nous inscrivons), en même temps qu'elles participent à la façonner. Elles sont l'occasion d'une attention au « moi » objectivé, observable dans le monde (dans les objets ou statuts qui nous représentent, nos projets et conduites passées ; mais aussi à travers des réalités telles que nos sensations, pensées ou émotions). Elles sont également l'occasion d'une exploration de nos intérêts, curiosités et aspirations, qui ne lui préexistent pas nécessairement.

Dans le même temps, les soins consacrés à une œuvre ont des effets sur la subjectivité elle-même, objet d'un exercice. Ils nous permettent de développer des capacités qui pourront être mobilisées dans d'autres relations de soin, telles que la concentration, le dévouement, l'application, la patience ou l'observation. C'est parfois à travers les soins que nous consacrons à ce que nous valorisons qu'il nous devient possible de nous apparaître comme Sujets (à nouveau : à condition que cette réflexivité ne prenne pas le dessus sur l'intentionnalité engagée dans l'activité poursuivie).

Les soins consacrés à un objet, quel qu'il soit, sont par ailleurs l'occasion d'un processus de valorisation (à travers lequel s'exerce notre transcendance) qui s'articule en deux temps. Une valorisation initiale, abstraite, conditionne l'engagement de nos ressources ; la qualité des soins effectivement consacrés à l'entretien ou au développement de l'objet participant dans un second temps d'une valorisation (entendue comme actualisation de la valeur).

La lecture du *Deuxième Sexe* permet de mettre en lumière les différents intérêts au service desquels les femmes qu'elle observe consacrent leur attention³⁶⁸. Si ces pratiques de soin sont multiples et souvent contradictoires, elles coexistent

³⁶⁸ « Il ne s'agit pas là d'une faiblesse mentale, d'une impuissance à se concentrer : mais d'un partage entre des intérêts qui se concilient mal », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.143.

pourtant au sein de ces existences féminines. La multiplication de leurs engagements y est souvent dépeinte comme néfaste (les pratiques artistiques féminines pâtissant par exemple de l'attention excessive que les femmes se portent).

Mon objectif, à la lecture de ces textes, n'était pas tant de souligner l'incompatibilité entre ces diverses pratiques de soin que de comprendre dans quelle mesure il est possible de les concilier sans les compromettre. Cela nécessite à la fois de renoncer à certaines de ces pratiques au profit d'autres, plus propices à l'émancipation individuelle et collective³⁶⁹ ; de réviser la valeur que nous accordons à certaines activités qui nécessiteraient un dévouement « sans réserves »³⁷⁰ (voir, tout simplement, l'idée que de telles activités puissent exister) ; et de reconnaître celle d'activités expressives qui ne sont pas perçues comme telles, en particulier lorsqu'elles ont une double fonction, matérielle et esthétique – qui constituent une ressource subjectivante et engageante, dont les femmes se sont toujours saisies.

Par ailleurs, et bien qu'en raison des ressources limitées dont nous disposons (en temps, en attention et en énergie) les diverses pratiques de soin auxquelles nous nous livrons paraissent concurrentes, elles sont le plus souvent interdépendantes et favorables (sinon compatibles³⁷¹) les unes aux autres. Je pense notamment à l'idée défendue par Beauvoir, selon laquelle les soins accordés par les mères à leurs enfants dépendent de leur rapport à l'ensemble des domaines de leur vie³⁷² ; ou encore à l'idée selon laquelle la participation des femmes à la vie politique (et donc, leur engagement au sein de la communauté à laquelle elles appartiennent) participe de la manière dont elles en prennent soin de leurs enfants³⁷³. Réciproquement, pourquoi ne pas reconnaître les effets positifs des pratiques de soin « privées » sur

³⁶⁹ Moins au regard de ce qu'elles sont que de ce qu'elles servent.

³⁷⁰ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.531.

³⁷¹ Je pense ici au fait qu'aujourd'hui, nous soyons continuellement occupé·es par nos téléphones : les tâches qualifiées d'immanentes sont souvent des tâches au cours desquelles il n'est pas possible d'avoir cet objet dans les mains (sous la douche, pendant la vaisselle, le rangement du linge, en changeant un bébé...). Le fait d'avoir des idées, d'exercer notre subjectivité, reste en ce sens compatible avec leur exécution, contrairement à d'autres activités perçues comme plus intellectuelles, parfois moins propices à cette vie intérieure.

³⁷² « Le rapport de la mère avec ses enfants se définit au sein de la forme globale qu'est sa vie ; il dépend de ses relations avec son mari, avec son passé, avec ses occupations, avec soi-même », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.380.

³⁷³ « elle ne peut consentir à donner la vie que si la vie a un sens ; elle ne saurait être mère sans essayer de jouer un rôle dans la vie économique, politique, sociale ». Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.384.

notre capacité à nous dévouer à des causes plus manifestement politiques, du moins collectives ?

Certaines pratiques de service (y compris lorsqu'elles sont contraignantes et pénibles, à condition qu'elles ne nous soient pas imposées par autrui) coïncident avec des pratiques de soin de soi, dans la mesure où elles participent de l'accès à la subjectivité de la personne qui les performe. En effet, le service est à la fois un exercice et une expression de notre transcendance, il participe de l'attribution d'une valeur à ce qu'il sert, en même temps qu'il la préserve et l'augmente. Indépendamment de l'objet sur lequel il porte, le service est l'occasion du développement de qualités qui favorisent un rapport épanouissant, sensible et concret au monde, ainsi qu'un sentiment d'appartenance et de responsabilité au regard de ce qui nous entoure. Il est une activité à travers laquelle nous en venons à nous sentir concerné·es par le monde qui nous entoure, autrement dit, à travers laquelle nous accédons à la subjectivité.

Les soins consacrés par l'artiste à son œuvre ou à sa pratique en sont un exemple paradigmatique : ils lui permettent de développer et d'entretenir sa subjectivité (ainsi que décrit ci-dessus) ; ils sont souvent compatibles avec des activités annexes propices à la contemplation et au surgissement d'idées³⁷⁴ ; et ils coïncident parfois avec certaines activités ordinairement dites de « *care* », lorsqu'elles comportent une dimension esthétique³⁷⁵. Ils sont également l'occasion d'un épanouissement personnel (qui découle du sens conféré à cette action), favorisant l'exercice de sa générosité dans d'autres domaines, et traduisant auprès de ses proches l'importance conférée à cette pratique³⁷⁶, les encourageant à valoriser à leur tour ce par quoi iels se sentent appelé·es.

Dans l'extrait cité plus haut, Beauvoir évoque les hommes dont elle reconnaît la responsabilité comme « les individus qui nous paraissent exemplaires ». Alors que l'exemplarité découle selon elle d'un plein exercice des capacités artistiques et intellectuelles des personnes concernées, l'on pourrait au contraire considérer comme exemplaire de consacrer une grande partie de nos soins

³⁷⁵ La couture, la nourriture, la décoration ; l'on pourrait élargir cette idée à la propreté, qui vise le confort visuel et olfactif...

³⁷⁶ Ainsi que le notait Nelson en fin de l'extrait cité en introduction.

au bien-être et à l'accès à l'autonomie des personnes les plus vulnérables, ou encore, à l'habitabilité de nos lieux de vie, privés et partagés (*a fortiori*, au regard de la créativité et de l'inventivité que de telles activités requièrent et permettent de développer). L'on pourrait également considérer que l'exercice de notre responsabilité et de notre générosité nous engage précisément à renoncer à quelques-uns de nos privilèges, au nombre desquels le fait de déléguer à d'autres les dimensions « immanentes », « laborieuses », « invisibles » ou « ingrates » de nos existences et projets, qui sous-tendent une disponibilité sans partage à des tâches jugées plus dignes, ou plus « subjectivantes »³⁷⁷.

Penser les pratiques artistiques et le soin esthétique avec Beauvoir m'a permis de revenir sur l'articulation entre les différents engagements envers lesquels nous nous sentons responsables. Concevoir l'expression de qualités telles que la générosité ou la responsabilité en dehors de situations de privilège suppose de renoncer à l'idéalisation de ces qualités, ainsi qu'à leur absolutisation (au regard de l'exclusivité qui devrait caractériser notre engagement, « sans réserve », ou de l'ampleur de ce qu'il vise). Faire preuve de générosité ou de responsabilité, et ce en particulier dans des situations d'oppression, implique de prioriser entre les différents objets de nos soins (en fonction du sens et de la valeur qu'on leur confère, et que l'on confère à ce qu'ils rendent possibles).

Dans le chapitre à venir, je m'intéresserai plus précisément aux formes de soin de soi parfois performées par les femmes et les personnes minorisées pour survivre à l'oppression, que l'on ne saurait identifier au narcissisme dont il était jusqu'ici question. Il s'agira en particulier de pratiques attentionnelles qui produisent des effets sur nos capacités perceptives, qui informent nos perspectives, et qui prennent parfois la forme paradoxale d'un renoncement à l'exercice de notre subjectivité³⁷⁸.

³⁷⁷ Cette perspective apparaît d'autant plus clairement que depuis 1949, date de publication du *Deuxième Sexe*, un grand nombre de femmes occidentales sont entrées sur le marché du travail et ont délégué une partie du travail de soin auquel elles étaient initialement assignées à d'autres femmes moins privilégiées.

³⁷⁸ Ce chapitre a été relu par Rémi Guillou, que je remercie pour son aide et ses retours !

II - PRATIQUES DE SOIN ET PERSPECTIVES SUBJECTIVES

Chapitre 3. L'autodéfense attentionnelle : un renoncement à la subjectivité ?

S'effacer, se fondre dans le décor exige de renoncer à toute volonté autre que celle des autres, ou d'apprendre à vouloir ce qui est voulu par les autres³⁷⁹.

Sara Ahmed

« Le corps étant l'instrument de notre prise sur le monde, le monde se présente tout autrement selon qu'il est appréhendé d'une manière ou d'une autre », écrit Beauvoir dans le premier tome du *Deuxième Sexe*. Dans cette perspective, la violence qui vise et affecte les corps des personnes opprimées ne saurait manquer d'informer leurs perceptions d'elles-mêmes, d'autrui et de leurs environnements ; ainsi que les voies d'action qui se dessinent devant elles.

En réponse aux formes d'attention hostiles qu'elles subissent au sein des espaces publics et privés, elles développent des pratiques attentionnelles qui participent à assurer leur sécurité. En l'absence de dispositifs efficaces permettant de réguler la violence exercée à leur rencontre, les femmes sont en particulier enjointes à « faire attention » à la manière dont leurs corps pourraient être perçus comme des cibles par de potentiels agresseurs : il leur est fréquemment reproché de « provoquer » la violence d'autrui. Dans ce contexte, leur attention est en grande partie investie au service d'un travail d'évitement et de régulation des violences dont elles pourraient être les victimes.

Comment le monde se dévoile-t-il depuis un corps menacé, et à quelles formes d'intentionnalité peut-il donner lieu ? La fonction instrumentale de ce corps étant accaparée par un projet d'auto-préservation, comment les expériences de l'attention à soi et au monde qui en découlent (y compris en tant qu'objet d'attentions hostiles) impactent-elles les subjectivités des femmes ?

L'idée de « pratique d'autodéfense attentionnelle », mobilisée dans cette partie de la thèse, s'inscrit dans la lignée de la définition que propose Elsa Dorlin de

³⁷⁹ Ahmed, Sara (trad. Chisogne, Sophie). *Vivre une vie féministe*, Hors d'Atteinte, 2024, p.147.

l'autodéfense, en tant qu'elle se distingue de la notion de « légitime défense »³⁸⁰. « À la différence de cette dernière, l'autodéfense n'a, paradoxalement, pas de sujet — je veux dire que le sujet qu'elle défend ne préexiste pas à ce mouvement qui résiste à la violence dont il est devenu la cible »³⁸¹. Les pratiques d'autodéfense attentionnelles permettent-elles à la subjectivité d'advenir ?

Alors qu'un certain nombre de pratiques d'autodéfense, en particulier physiques, peuvent être le support d'une constitution de la subjectivité (ce que suggère notamment Beauvoir lorsqu'elle décrit les processus de subjectivations masculines à travers l'exercice de la violence³⁸²), je reviendrai dans ce chapitre sur la façon dont les pratiques d'autodéfense attentionnelles peuvent au contraire accentuer le renoncement à la subjectivité des personnes minorisées.

Dans la première partie de ce chapitre, j'évoquerai les conduites d'autodéfense qui consistent en une familiarisation avec les perspectives hostiles à leur rencontre, à des fins d'anticipation des violences. Cette production de connaissance s'effectue parfois au prix d'une méconnaissance de soi, qui nourrit la défiance des personnes opprimées vis-à-vis de leur propre expérience. Qui plus est, et alors même qu'elles relèvent bien d'une forme de soin des sujets à l'égard de leur intégrité physique et de leur sécurité matérielle, ces pratiques attentionnelles s'exercent le plus souvent au détriment de leur intégrité psychique et affective, et par conséquent, de leur capacité à lutter contre l'oppression.

La seconde partie de ce chapitre sera consacrée aux effets de l'oppression et de la violence qu'elle induit sur la qualité de l'attention portée à soi et aux autres, et sur le développement de capacités perceptives par les personnes minorisées. En effet, ces dernières sont susceptibles de développer des capacités sensorielles spécifiques, actualisées par leur sentiment d'insécurité. En un sens, les pratiques d'autodéfense attentionnelles qui sous-tendent et mobilisent ces adaptations perceptives leur confèrent une prise sur une situation dont il leur faut se protéger. Elles pourraient par ailleurs favoriser le développement de perspectives singulières sur le monde. Cependant, il arrive qu'elles accentuent leur vulnérabilité, et/ou

³⁸⁰ Dorlin, Elsa. *Se Défendre : Une philosophie de la violence*, Éditions la Découverte, 2017.

³⁸¹ Dorlin, Elsa. *Se Défendre : Une philosophie de la violence*, Éditions la Découverte, 2017, p.16.

³⁸² Voir en particulier : Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, pp.90-95.

qu'elles prennent la forme d'une désensibilisation et d'un repli sur soi pouvant mener à leur désengagement : à l'atrophie de leur subjectivité.

A. L'adoption d'une perspective hostile : une conduite d'autodéfense ?

Le souci du corps surexposé³⁸³ aux violences sexistes et sexuelles

Dans le second tome du *Deuxième Sexe*, Beauvoir décrit comment, dans l'espace public, la liberté des femmes (leur liberté de mouvement, mais également, de rester statiques) est restreinte par des rappels incessants à leur corps et par la menace d'un « incident désagréable »³⁸⁴. Elle examine notamment ce phénomène au prisme des notions d'immanence et de transcendance (autrement dit, ses effets sur l'exercice de leur subjectivité par les femmes qu'elle observe) :

pour devenir un créateur il ne suffit pas de se cultiver, c'est-à-dire d'intégrer à sa vie des spectacles, des connaissances ; il faut que la culture soit appréhendée à travers le libre mouvement d'une transcendance ; il faut que l'esprit avec toutes ses richesses se jette vers un ciel vide qu'il lui appartient de peupler ; mais si mille liens ténus le rattachent à la terre, son élan est brisé. Sans doute aujourd'hui la jeune fille sort seule et peut flâner aux Tuileries ; mais j'ai déjà dit combien la rue lui est hostile : partout des yeux, des mains qui la guettent ; qu'elle vagabonde à l'étourdie, les pensées au vent, qu'elle allume une cigarette à la terrasse d'un café, qu'elle aille seule au cinéma, un incident désagréable a vite fait de se produire ; il faut qu'elle inspire le respect par sa toilette, sa tenue : ce souci la rive au sol et à soi-même³⁸⁵.

L'« incident désagréable » semble ici désigner, par euphémisme, des regards déplacés (méprisants, menaçants, lubriques), des insultes verbales, des sollicitations d'ordre sexuel ou des agressions physiques. Ces rappels à leurs corps sont présentés comme autant d'obstacles à l'élan des femmes vers le monde. Leur disponibilité attentionnelle, en particulier, est amoindrie par l'interruption des

³⁸³ J'utilise le terme de surexposition à la violence pour parler de la vulnérabilité des corps des personnes qui subissent des violences systémiques, par distinction avec l'exposition de tous les corps à la violence. Du fait de la probabilité élevée de vivre une agression, le déni de leur vulnérabilité n'est pas une option : contrairement à des personnes plus privilégiées, elles sont contraintes d'en tenir compte lorsqu'elles définissent leurs conduites.

³⁸⁴ La thématique du harcèlement de rue et de ses conséquences sur les conduites féminines dans *Le Deuxième Sexe* a notamment été explorée par Fiona Vera Gray, dans un ouvrage intitulé *Men's Intrusion, Women's Embodiment: A critical analysis of street harassment* (Routledge, 2017).

³⁸⁵ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.627.

activités à travers lesquelles elles seraient susceptibles d'éprouver positivement leur liberté.

Dans cet extrait, Beauvoir prend pour exemple le harcèlement de rue, qui prive les femmes d'expériences de la flânerie à travers la ville. Dans ses textes, la promenade est souvent associée à libre un vagabondage de l'esprit, lui-même favorable à l'émergence d'idées nouvelles³⁸⁶. Les femmes qu'elle décrit sont privées de l'insouciance, de la légèreté et du détachement qui caractérisent cette activité. À travers une traduction imagée, spatiale des idées de transcendance et d'immanence³⁸⁷, Beauvoir présente ainsi la manière dont ces rappels à leurs corps induisent un rapport au réel caractérisé par la gravité, la pesanteur et la matérialité. Alors que l'esprit, à travers l'exercice de leur liberté, devrait suivre un mouvement ascendant, du sol vers le ciel, ces incidents sont présentés comme autant de « liens » qui rivent les femmes au sol.

« [J]'ai déjà dit combien la rue lui est hostile » : ici, Beauvoir renvoie son lectorat à un passage du premier tome du *Deuxième Sexe*, dans lequel elle dénonce l'impact des pratiques de vigilance auxquelles sont astreintes les femmes sur leur possibilité de vivre joyeusement³⁸⁸ et de prendre du plaisir aux activités qu'elles poursuivent. Chacun de leurs gestes, du plus démonstratif au plus insignifiant, est précédé d'un effort d'anticipation de ses conséquences potentielles sur les conduites d'autrui. Elle rappelle ainsi que pour les jeunes filles qu'elle décrit, le simple fait de « manger une pomme » en public peut être interprété comme une provocation.

« L'insouciance devient tout de suite un manque de tenue »³⁸⁹ : l'expression ostensible du souci de sa propre perceptibilité devient un gage de respectabilité ; le

³⁸⁶ Dans *La Vieillesse*, Beauvoir parle de l'expérience des personnes âgées dans son lien avec la flânerie, une fois encore présentée en tant que paradigme de la liberté entendue comme absence de souci : « Le monde est troué d'embûches, hérissé de menaces. Il n'est plus permis d'y flâner » (Gallimard, 1970, p.323).

³⁸⁷ Dans *Simone de Beauvoir, Gender and Testimony* (Cambridge University Press, 1999, p.53) Ursula Tidd remarque cette spatialisation des notions d'immanence et de transcendance, en particulier dans la reprise beauvoirienne du travail d'Adler au sujet des activités proposées aux garçons et aux filles (par exemple, grimper dans les arbres).

³⁸⁸ « Si elles vagabondent dans les rues, on les regarde, on les accoste. Je connais des jeunes filles qui sans être le moins timide du monde ne trouvent aucun plaisir à se promener seules dans Paris parce que, sans cesse importunées, il leur faut sans cesse être sur le qui-vive : tout leur plaisir en est gâché. Si des étudiantes dévalent les rues en bandes joyeuses comme le font les étudiants, elles se donnent spectacle ; marcher à grands pas, chanter, parler fort, rire haut, manger une pomme, c'est une provocation, en elles se feront insulter ou suivre ou aborder. L'insouciance devient tout de suite un manque de tenue ; ce contrôle de soi auquel la femme est obligée et qui devient une seconde nature chez "la jeune fille bien élevée" tue la spontanéité ; l'exubérance vivante en est brimée », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe I*, Gallimard, 1976, pp.96-97.

³⁸⁹ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe I*, Gallimard, 1976, pp.96-97.

fait de s'y soustraire est interprété comme une faute, une négligence. Ce souci de soi (et en particulier, de sa propre préservation), se traduit en pratique par un « contrôle de soi »³⁹⁰ : l'inhibition, par les femmes, de l'expression corporelle de leurs désirs et de leur agentivité³⁹¹. Cette silencieuse répétition de leurs élans, en réponse à des perceptions tierces et hostiles sur leurs corps, participe pleinement de l'atrophie de leur subjectivité, et de leur disposition à renoncer à son exercice.

Dans de telles conditions, l'attention que les femmes accordent à leur apparence ne détermine pas simplement leurs potentiels revenus matériels et symboliques³⁹² : la manière dont est perçu leur corps conditionne également leur intégrité physique et psychique. Au sein d'un environnement hostile, leur attention est directement sollicitée (par des appels, des sifflements, l'ensemble des sollicitations évoquées plus tôt), mais elle est également accordée en priorité à ce qui participe de leur sécurité³⁹³. Ainsi, dans l'espace public, les femmes sont-elles conditionnées à se soucier de la manière dont elles apparaissent, y compris lorsqu'aucune sollicitation ne semble leur avoir été adressée. Ce souci, répété, devient une habitude qui conditionne le rapport ordinaire qu'elles entretiennent à elles-mêmes, bien que le danger ne semble pas nécessairement immédiat.

« Faire attention » : s'appropriation des perspectives et responsabilités tierces

« Si vous n'êtes pas prudente ou si vous ne faites pas attention, vous pouvez être tenue responsable de la violence dirigée contre vous (Regarde ce que tu bois, regarde ce que tu portes, regarde où tu vas ! Regarde, regarde !) »³⁹⁴. Dans cet extrait de *Vivre une vie féministe*, par effet de juxtaposition, Sara Ahmed insiste sur le lien entre la culpabilisation des femmes vis-à-vis des violences qu'elles subissent dans l'espace public et le regard qu'on les enjoint à porter sur elles-mêmes et sur leurs conduites. La locution « Regarde ! » sous-entend un rapport de cause à effet

³⁹⁰ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe I*, Gallimard, 1976, pp.96-97.

³⁹¹ Dans l'article « Throwing Like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment Motility and Spatiality », Iris Marion Young se livre à une lecture du *Deuxième Sexe* pour comprendre l'inhibition motrice des femmes (*Human Studies* 3, 137-156, 1980).

³⁹² Ainsi qu'évoqué dans le chapitre précédent.

³⁹³ Ces pratiques ne font jamais que participer à la sécurité des femmes, sans pouvoir la garantir, en même temps qu'elles contribuent fortement à leur oppression à travers la restriction de leurs libertés et l'impact qu'elles ont sur leurs subjectivités.

³⁹⁴ Ahmed, Sara (trad. Chisogne, Sophie). *Vivre une vie féministe*, Hors d'Atteinte, 2024, p.65.

entre l'objet sur lequel on renvoie leur regard (leurs corps et leurs conduites) et la manifestation d'une violence à leur rencontre.

Accompagnée d'un geste de désignation physique ou verbale, cette même locution est souvent employée pour s'adresser à un·e enfant ou à un animal, dans un contexte d'éducation ou de dressage. Il s'agit non seulement de souligner leur responsabilité au regard d'une conduite passée (« regarde ce que tu as fait ») ; mais également, de faire appel à leur responsabilité au regard de leur conduite à venir (« regarde, et tires-en la leçon »). Cette locution sert de rappel à la réflexivité à laquelle sont tenues les femmes, en toutes circonstances. En effet, ce regard réprobateur intériorisé à force de culpabilisation, ne se limite pas à une situation donnée. Au contraire, son efficacité dépend de sa constance : c'est pourquoi son interruption est d'emblée tenue pour une faute, une négligence.

La désignation de l'apparence, de la condition physique et de la présence des femmes dans certains espaces comme la cause principale des violences qu'elles subissent a pour effet de détourner l'attention de la responsabilité de leurs agresseurs, du caractère systémique de ces violences, et des moyens politiques qu'il est nécessaire de mettre en œuvre pour en venir à bout. L'action hostile d'une personne tierce est présentée aux victimes comme relevant de leur propre responsabilité : faute de réponses appropriées à leurs plaintes, assumer cette responsabilité apparaît souvent comme l'unique moyen de protection (du moins, à court terme, le plus efficace et le plus fiable) qui s'offre à elles.

Afin de résoudre la tension qui découle de cette injonction, et conformément à l'idée d'un accès au sentiment de responsabilité facilité par le geste d'appropriation³⁹⁵, il arrive que certaines femmes renoncent à leur propre perspective pour faire siennes celles de leurs agresseurs, avérés et potentiels. L'intériorisation de cette perspective leur permet notamment d'anticiper les ressorts de cette violence, en évitant l'ensemble des conduites susceptibles de la « provoquer ». Cette substitution leur permet également de s'épargner une violence supplémentaire résultant du décalage entre le choc et la surprise qui caractérise l'irruption d'une violence dans l'expérience ; et la réaction des personnes auxquelles il en est fait le récit, pour qui une telle violence était sinon attendue ou légitime, du moins prévisible.

³⁹⁵ Évoqué dans le chapitre précédent.

« Quelqu'un me regarde avec mes yeux qui ne sont pas les miens » : ce vers, extrait d'un poème d'Alejandra Pizarnik intitulé « Présence d'ombre »³⁹⁶, me semble propice à rendre sensible cette expérience. La poétesse y décrit le sentiment d'être étrangère à l'instrument de sa vision (« mes yeux [...] qui ne sont pas les miens »), au profit d'un regard impersonnel porté sur elle-même (celui de « quelqu'un »). Il est possible de comprendre ce vers de deux manières. Dans le premier cas, elle s'approprie les yeux d'autrui (qui, de fait, *ne sont pas* les siens) afin de s'observer depuis un point de vue extérieur. Dans le second cas, elle décrit son sentiment d'être dépossédée de son propre corps, investi par une perspective tierce (ses yeux, alors, ne sont *plus* les siens).

Dans les deux cas, ce regard porté sur elle, et dont elle fait une expérience en première personne, est impersonnel. Cette généralité le rend d'autant plus envahissant : parce qu'il n'est pas situé, ce regard peut l'observer sous tous les angles, sans relâche ; cette absence de singularité participe par ailleurs à lui conférer du poids, à lui prêter une impartialité. La référence de Pizarnik à « quelqu'un » pourrait également suggérer un phénomène de dissociation ou de dépersonnalisation à travers laquelle elle serait devenue pour elle-même une étrangère sans qualités.

L'insistance sur l'absence de singularité de la perspective adoptée par la poétesse me permet de revenir sur ce point : l'adoption d'une perspective hostile ne désigne évidemment pas la substitution littérale d'une subjectivité tierce à la subjectivité propre. La perspective tierce, en tant qu'elle est appropriée, est toujours une perspective reconstituée au moyen d'un travail d'observation et d'interprétation de l'expression des perspectives dominant·es par les dominé·es. C'est précisément la raison pour laquelle ce phénomène engage et développe leurs facultés perceptives et d'attention à l'autre.

L'on pourrait, afin d'en donner une idée plus précise, comparer cette expérience avec celle de l'empathie, qui n'est pas un renoncement à la subjectivité propre (impossible), mais bien une altération de celle-ci au profit d'un déplacement fictif, imaginaire de la position depuis laquelle émerge notre perspective sur le

³⁹⁶ Pizarnik, Alejandra (trad. Ancet, Jean-Jacques). *Œuvres*, Ypsilon Éditeur, 2022, p.52.

monde³⁹⁷. Contrairement à l'empathie, il ne s'agit alors pas de se mettre à la place de l'autre pour comprendre son expérience de la situation, au service de son intérêt ; mais au contraire, de laisser place à l'autre en soi afin de rendre possible l'appropriation de ses intentions malveillantes à des fins de prévision.

L'adoption de cette perspective hostile, cependant, est plus coûteuse que l'effort d'empathie au regard de son impact sur les subjectivités des personnes opprimées. Parce que la mise à disposition de la subjectivité se fait au service de la préservation du sujet dans un contexte d'oppression, cette perspective tierce est adoptée sur le long terme. Ce qui devrait n'être qu'un déplacement ponctuel et réversible de la position depuis laquelle le monde est appréhendé prend la forme d'une altération chronique de la subjectivité.

Par ailleurs, cet effort ne profite pas à la construction d'une relation réciproque entre deux sujets, mais s'inscrit dans le cadre de la relation de la personne opprimée à la figure généralisée de son oppresseur. Autrement dit, il ne s'agit pas d'une relation intersubjective, mais d'un rapport du sujet minorisé à une altérité générale et stéréotypée qui contribue à l'impossibilité d'entrer en relation avec l'autre (dont les singularités et, paradoxalement, l'agentivité sont niées au profit de l'effort d'anticipation de ses conduites).

Parce que cette figure lui est hostile, enfin, l'appropriation de cette perspective expose la personne minorisée à l'intériorisation de l'idéologie qui lui dénie le statut de sujet et resignifie ses affects, ce qui participe à fragiliser sa prétention à la subjectivité et son exercice. C'est ce que décrivent notamment les travaux portant sur les productions de savoirs des dominé·es sur les dominant·es.

« *Le sale soin qu'on se porte à soi-même* »³⁹⁸

³⁹⁷ Dans *La Vieillesse* (Gallimard, 1970, p.423) Beauvoir aborde la question de l'empathie au prisme des liens entre la littérature et l'imaginaire : « Le lecteur d'un document s'informe sur une des parties de son univers sans quitter celui-ci : il reste à sa place dans le monde, à tel endroit, à tel moment de sa vie. Celui d'un ouvrage littéraire entre dans un monde autre, se coule dans un sujet autre que soi-même. Cela implique qu'il nie la réalité pour se jeter dans l'imaginaire ». Le fait de se mettre à la place de quelqu'un d'autre, ici, diffère du processus d'acquisition de connaissances sur la perspective d'autrui, de l'ordre de l'information : il s'agit bien d'une appropriation et d'une (con)fusion imaginaire des positions.

³⁹⁸ Dorlin, Elsa. *Se Défendre : Une philosophie de la violence*, Éditions la Découverte, 2017, p. 206.

Cette perspective tierce, depuis laquelle il arrive que les femmes se prennent elles-mêmes pour objet d'attention, est à la fois le résultat et le prolongement d'une attention qu'elles consacrent d'abord à autrui. Afin d'assurer sa tranquillité dans l'espace public, écrit Beauvoir dans l'extrait cité plus haut, « il faut [qu'une femme] inspire le respect »³⁹⁹ : autrement dit, il lui incombe de comprendre et d'anticiper ce qui justifie (à titre individuel et collectif) l'incivilité et les violences exercées à son encontre. La perspective d'autrui devient l'objet sur lequel porte centralement son attention. « On vous enseigne à prendre soin de vous en faisant attention aux autres »⁴⁰⁰, écrit également Ahmed à la suite du passage cité plus haut : cette attention, bien qu'elle ne porte pas directement ni exclusivement sur soi, est pourtant présentée par l'autrice comme une forme de soin *de soi*, en tant qu'elle vise la préservation de l'intégrité propre, bien plus que l'intérêt d'autrui.

Dans *Se Défendre. Une philosophie de la violence*, Elsa Dorlin théorise ce « sale soin que l'on se porte à soi-même [...] en devenant, pour sauver sa peau, les expert.e.s des autres »⁴⁰¹. L'autrice remarque que cette expertise est en particulier développée par les travailleurs·euses du *care*. Il peut s'agir de professions relevant de l'aide à la personne, de l'assistance médicale, mais aussi de l'entretien ménager des « surfaces » dans les espaces partagés et les lieux publics. Dans le cadre de telles professions, les femmes, les personnes racisées, et en particulier les femmes racisées représentent la majorité des travailleurs·ses⁴⁰².

L'importante (et relativement rare) proximité entre les dominant·es et les dominé·es rend possible la production d'une connaissance, par les travailleurs·euses, sur les personnes qui les emploient, ou au service desquelles elles travaillent. Dans le cadre d'une production de connaissance académique, on pourrait décrire ces processus comme autant de pratiques d'observation participante. Ce type de dispositif vise à faire oublier la présence et la fonction de l'individu produisant de la connaissance, de sorte qu'elles interfèrent le moins possible avec la situation observée. Les travailleurs·euses du *care* « bénéficient »

³⁹⁹ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.627.

⁴⁰⁰ Ahmed, Sara (trad. Chisogne, Sophie). *Vivre une vie féministe*, Hors d'Atteinte, 2024, pp.60-61.

⁴⁰¹ Dorlin, Elsa. *Se Défendre : Une philosophie de la violence*, Éditions la Découverte, 2017, p. 206.

⁴⁰² Pour un aperçu de la littérature concernant la répartition de ce travail, voir l'entrée « Care » de l'*Encyclopédie critique du genre* (en particulier, la section « Care, racisme et mondialisation ») : Scrinzi, Francesca. « Care ». *Encyclopédie critique du genre*, La Découverte, 2021, p.127-137.

⁴⁰³ d'une telle invisibilité, qui résulte non seulement du caractère habituel de leur présence auprès des personnes observées⁴⁰⁴, mais plus encore, d'un effort collectif visant à faire oublier leur travail.

Dorlin décrit le *dirty care* comme un « effort permanent pour connaître le mieux possible autrui dans le but de tenter de se défendre de ce qu'il peut nous faire »⁴⁰⁵. Il s'agit d'une « technologie de pouvoir qui se traduit par la production d'une ignorance non pas de nous-même mais de notre puissance d'agir qui nous devient étrangère, aliénée⁴⁰⁶ ». La philosophe présente l'adoption de ces perspectives étrangères un dispositif visant l'auto-défense, entendue comme préservation de soi face à l'adversité. Il s'agit cependant d'une forme d'agentivité paradoxale, en particulier si l'on entend par agentivité la capacité d'un sujet à agir non seulement sur soi-même, mais également, sur le monde : il s'agit ici d'une adaptation du sujet à une situation d'oppression subie, plus que d'un effort permettant d'y mettre fin.

En s'appuyant notamment sur les travaux de Charles W. Mills⁴⁰⁷, Dorlin montre que cette production de connaissances tend à renforcer la situation initiale d'oppression, en ce qu'elle participe de la valorisation des dominant·es en même temps qu'elle génère un rapport de défiance à soi, une délégitimation de l'expérience propre :

Il faut être sur le qui-vive en quasi-permanence, ce qui produit un épuisement qui empêche une quelconque attention à soi ou qui fait passer ses propres représentations, visions, désirs, intentions, émotions au second plan (...). La force de travail investie dans le processus de connaissance s'épuise et ne peut péniblement se reconstituer qu'à la condition d'un oubli de soi qui redouble la déréalisation de son propre point de vue, de son monde vécu⁴⁰⁸.

En même temps qu'il permet de produire des connaissances sur les dominant·es, l'exercice du *dirty care* engendre, pour les dominé·es, un défaut de

⁴⁰³ Cette invisibilité, qui est un avantage pour l'observation, présente de nombreux désavantages sur les plans de la reconnaissance sociale et matérielle de ces professions.

⁴⁰⁴ Dans *Queer phenomenology. Orientations, objects, others*, Sara Ahmed rappelle le lien que fait Husserl entre familiarité et invisibilité, que l'on pourrait ici appliquer à la situation des travailleuses du *care* : "Husserl's approach to the background as what is 'unseen' in its 'thereness' or 'familiarity' is extremely useful, even if he puts the familiar to the side. It allows us to consider how the familiar takes shape by being unnoticed", Ahmed, Sara. *Queer phenomenology. Orientations, objects, others*, Duke University Press, 2006, p.37.

⁴⁰⁵ Dorlin, Elsa. *Se Défendre : Une philosophie de la violence*, Éditions la Découverte, 2017, p. 206.

⁴⁰⁶ Dorlin, Elsa. *Se Défendre : Une philosophie de la violence*, Éditions la Découverte, 2017, p. 206.

⁴⁰⁷ Mills, Charles W. « White Ignorance ». In Sullivan, Shannon et Tuana, Nancy (dir.), *Race and Epistemologies of Ignorance*, State University of New York Press, 2007, pp.11-38.

⁴⁰⁸ Dorlin, Elsa. *Se Défendre : Une philosophie de la violence*, Éditions la Découverte, 2017, p. 206.

connaissance vis-à-vis d'elles et eux-mêmes. Le temps et l'attention qui pourraient être consacrés à l'élaboration de ce savoir, dans des conditions plus favorables, n'est simplement plus disponible. Dans un essai intitulé « De l'usage de la colère : la réponse des femmes au racisme », Audre Lorde rappelle que ce phénomène touche en particulier les femmes noires, qui perdent contact avec leur propre expérience du monde au profit de l'attention qu'elles accordent aux autres à des fins d'autodéfense. « [L]a colère qui existe entre femmes Noires n'est pas examinée parce que, pour se protéger et survivre, nous dépensons tant d'énergie à surveiller sans cesse les autres qu'il n'en reste pas assez pour se comprendre soi-même »⁴⁰⁹.

Ce défaut de familiarité à soi ainsi qu'à leur propre expérience de la réalité, y compris sous un prisme affectif, est renforcé par le fait que leur attention porte prioritairement sur les perspectives qui sont productrices de leur altérisation : non plus un objet de connaissance, mais un vecteur de méconnaissance. Cette attention qui leur est accordée confère de l'importance et de la légitimité aux dominant·es sur lesquels elle se porte⁴¹⁰. Au contraire, l'absence d'attention à soi peut avoir pour effet de déréaliser l'expérience vécue (c'est le terme que choisit Dorlin). Parce que le soi ne structure plus l'expérience, et parce qu'il n'est plus même un objet central dans l'expérience, il devient possible de douter de sa réalité.

Le *dirty care* est ainsi l'occasion d'un « oubli de soi » qui n'est pas celui que prône Beauvoir, dans sa conception de la générosité, évoquée au chapitre précédent : à l'inverse, il participe du renoncement à leur subjectivité, qu'elle dénonce. J'ai rappelé plus haut que le soi objectivé, objectivable, *reste* l'objet central de l'attention des personnes subalternisées, pouvant mener à ce que Mickaëlle Provost qualifie de « sur-présence à soi »⁴¹¹. Dans cette perspective, le « soi » qui est oublié (ou nié) est le « soi » subjectif, capable de valorisation. L'« oubli de soi » dont il est ici question repose en effet sur la mise en place, sur le long terme et de manière quasi-systématique, de mécanismes de refoulement de nos

⁴⁰⁹ Lorde, Audre (trad. Calise, Magali). « De l'usage de la colère : la réponse des femmes au racisme », *Sister Outsider. Essais et propos sur la poésie, l'érotisme, le racisme, le sexisme...*, Éditions Mamamélis, 2003, p.183.

⁴¹⁰ « Or, cette objectivation méticuleuse de l'autre, cette nécessité de prendre autrui pour objet d'attention, de connaissance, octroient (...) à l'objet lui-même une puissance démesurée », Dorlin, Elsa. *Se Défendre : Une philosophie de la violence*, Éditions la Découverte, 2017, p. 205.

⁴¹¹ « L'enfermement dans le présent exacerbe une sur-présence à soi à laquelle il devient difficile d'échapper et qui est susceptible de prendre la forme d'une réflexivité ou d'un narcissisme pathogène, rendant difficile l'oubli de soi, autrement dit, la possibilité de s'échapper pour rencontrer l'altérité », Provost, Mickaëlle. *L'expérience de l'oppression. Une phénoménologie du sexisme et du racisme*. Presses Universitaires de France/Humensis, 2023, p.220.

élans, affects, perceptions et systèmes de valorisation, dont dépend précisément la subjectivité relationnelle, entendue comme « mouvement vers l'autre »⁴¹².

Avec le temps, l'absence de rapport à soi peut atténuer la densité et la force des désirs et affects qui le constituent, comme s'ils pouvaient se tarir et s'étioler du fait d'un manque d'attention⁴¹³. De tels phénomènes renforcent la défiance des personnes minorisées envers leurs propres perceptions, déjà structurellement encouragée. À terme, et lorsqu'elle devient chronique, cette silenciation de la subjectivité au profit de perspectives et intérêts tiers se rigidifie, au point qu'il devienne de plus en plus difficile de sentir leur propre perspective, et de la distinguer de celle d'autrui.

Il convient ici de préciser que l'ensemble des pratiques de *care* n'est pas réductible aux pratiques de *dirty care*. Les premières, bien qu'elles soient de nature à affiner la capacité de percevoir et d'anticiper les besoins de l'autre, visent avant tout son bien-être et son confort. Les secondes, au sein desquelles la capacité à endosser une perspective tierce est centrale, visent prioritairement à protéger le sujet *caring* des violences symboliques, physiques et psychiques susceptibles d'être exercées à son encontre.

Cependant, il est fréquent que ces deux rapports au soin coexistent au sein de mêmes pratiques, en raison de leur ancrage dans une structure sociale oppressive. Les femmes et les personnes racisées représentent la majorité des prodigieuses de soin (en particulier lorsqu'il s'agit de pratiques et professions peu valorisées) : cette assignation est indissociable d'une expérience du sexisme, du racisme et du classisme. Iels sont de ce fait surexposés·es aux violences et aux discriminations exercées par les dominant·es dont elles prennent soin, que les pratiques de *dirty care* leur permettent précisément de contourner.

Les pratiques du dirty care dans le cadre de relations amoureuses et familiales

Si dans *Se Défendre*, Dorlin ne distingue pas explicitement les pratiques de *dirty care* en fonction du degré de proximité affective et physique entre les

⁴¹² Beauvoir, Simone de. « Pyrrhus et Cinéas », in *Pour une morale de l'ambiguïté*, Gallimard, 1947, p.210.

⁴¹³ Ce que remarquait notamment Hochschild dans *The Managed Heart* : « There is a cost to emotion work: it affects the degree to which we listen to feeling and sometimes our very capacity to feel. » (University of California Press, 2012, p.21).

personnes *caring* et les personnes bénéficiaires de cette attention, de tels paramètres semblent pourtant déterminer la force et la rapidité de la substitution de leur perspective propre à une perspective hostile. Jusqu'ici, il était centralement question de l'hostilité rencontrée par les femmes dans l'espace public, ainsi que de l'impact de la nécessité de s'en préserver sur leurs perspectives et leurs subjectivités. Cependant, la plupart des violences exercées à l'encontre des femmes le sont dans le cadre d'espaces privés, par des connaissances ou par leurs proches.

Loin d'être un lieu préservé, propice à l'exercice et au développement de leur subjectivité, leur domicile est souvent le lieu au sein duquel elles sont le plus à risque de développer ce type de réflexivité en tierce personne, auquel conduisent les pratiques de *dirty care*. Entre les murs du foyer, en effet, la violence masculine s'exprime parfois avec d'autant plus d'ampleur qu'il s'agit d'un espace relativement préservé des regards, au sein duquel les normes auxquelles s'astreignent les hommes en public ont moins d'effets sur leurs conduites.

Dans le second tome du *Deuxième Sexe*, Beauvoir décrit ce phénomène :

Avec les autres hommes, il a des relations où des valeurs sont engagées ; il est une liberté affrontant d'autres libertés selon des lois que tous universellement reconnaissent ; mais auprès de la femme — elle a été inventée à ce dessein — il cesse d'assumer son existence, il s'abandonne au mirage de l'en-soi, il se situe sur un plan inauthentique ; il se montre tyrannique, sadique, violent, ou puéril, masochiste, plaintif ; il essaie de satisfaire ses obsessions, ses manies ; il se « détend », il se « relâche » au nom des droits qu'il s'est acquis dans la vie publique⁴¹⁴.

Beauvoir défend l'idée selon laquelle les femmes auraient été exclues des rapports de reconnaissance par les hommes (enjointes à renoncer à l'exercice de leur subjectivité) afin d'instituer des relations au sein desquelles ces derniers se sentent en sécurité. Parce qu'elles leur sont assujetties, les femmes ne remettent pas en cause leurs statuts de Sujets : ce pourquoi elles représentent à leurs yeux l'opportunité d'un repos. Entraver le développement de perspectives féminines autonomes et critiques permettrait ainsi aux hommes de bénéficier d'une forme de reconnaissance tronquée, qui ne soit pas conditionnelle à l'exercice effectif de leur liberté.

Pour Beauvoir, en effet, la manifestation de notre liberté (à travers l'adoption d'un ensemble de conduites qui traduisent notre adhésion à système de

⁴¹⁴ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.497.

valeurs morales⁴¹⁵) est la condition de la reconnaissance du statut de Sujet. Il est cependant exigeant et contraignant d'adopter une attitude morale. C'est donc pour qu'il leur reste possible de s'y soustraire ponctuellement (« il se détend ») que les hommes qu'elle décrit s'attachent à maintenir avec les femmes des relations qui ne soient pas de l'ordre de la reconnaissance. Beauvoir présente l'exercice de la violence masculine envers les femmes, au sein de l'espace privé, comme le résultat d'une soustraction des hommes à la morale, favorisée par l'absence de conséquences de ce relâchement sur leur statut de Sujet, et sur les droits dont ils bénéficient à ce titre.

Dans le cadre de leurs relations amoureuses et familiales, les pratiques de *care* et de *dirty care* sont souvent dispensées par les femmes au service de personnes qu'elles aiment. La dimension affective de ces relations de soin n'est pas sans impact sur leur appropriation des perspectives hostiles à leur encontre. Dans un contexte qui enseigne aux femmes qu'« aimer l'autre, c'est vouloir son bien », les pratiques affectives du soin s'accompagnent souvent du sacrifice de leurs intérêts au profit de ceux de leurs proches (qui restent clairement identifiés et défendus par ces derniers). Au sein de l'oppression patriarcale, l'amour prend ainsi la figure d'une substitution de la volonté propre à celle d'autrui. Aimer l'autre, c'est vouloir ce qu'il veut, y compris lorsque cette volonté participe de notre oppression.

Parce que leurs désirs et intérêts sont souvent présentés par les hommes comme autant d'impératifs auxquels il ne serait pas possible de déroger⁴¹⁶, l'adhésion des femmes à la perspective de ces derniers est doublement motivée. D'une part, elles souhaitent se préserver de la violence qui pourrait résulter de leur frustration ; et d'autre part, elles désirent sincèrement leur « bien », au point qu'elles ne désirent parfois plus rien d'autre, pas même leur propre préservation.

L'abandon de leur subjectivité par les femmes, au profit de leur adhésion aux perspectives dominantes, passe par le refoulement et/ou la resignification de certains de leurs affects. Ce refoulement leur permet de ne pas se représenter

⁴¹⁵ Les « lois que tous universellement reconnaissent » désignent ici les processus par lesquels s'établissent les rapports de reconnaissance, et non pas les principes moraux auxquels les hommes adhèrent.

⁴¹⁶ « Parce que, dans ce monde, l'homme est souverain, il revendique comme signe de sa souveraineté la violence de ses désirs (...) », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.151.

l'inégalité structurelle qui sous-tend leurs relations, de s'épargner le constat de leur négation. Tant que leurs désirs et leurs besoins ne sont pas clairement identifiés, ni communiqués aux autres, ils ne sauraient être manifestement bafoués.

Leurs expériences émotionnelles seraient en effet susceptibles de conférer un éclairage nouveau sur leurs situations, favorisant l'élaboration d'une perspective critique vis-à-vis de celle-ci. Dans « De l'usage de la colère : la réponse des femmes au racisme », Audre Lorde écrit par exemple que lorsque « nous nous détournons de la colère, nous nous détournons de perceptions nouvelles, affirmant ainsi que nous acceptons les schémas préétablis, des schémas dont la familiarité nous est mortelle et sécurisante »⁴¹⁷. Certaines femmes choisissent de ne pas sentir leur colère à l'égard du traitement que leur réservent leurs partenaires masculins, de peur qu'elle ne les empêche de poursuivre la relation avec l'autre, qui structure leur quotidien (y compris sur le plan matériel) et à laquelle elles tiennent. Leur colère et son expression risquerait notamment de conférer une réalité objective au fait que leurs intérêts n'aient pas été priorités dans les processus de décision de ces derniers : sa « fonction signal » aurait alors pour effet de fragiliser l'illusion qu'elles se font parfois de leur bonheur conjugal.

Le fait de se mettre en colère exposerait également les femmes au risque de ne pas pouvoir pardonner les affronts ou les violences subies, en particulier lorsqu'elles pressentent que leurs proches ne seront pas disposés à se remettre en question, ni même à s'excuser. L'adoption de la perspective hostile de leurs partenaires et parents vis-à-vis d'elles-mêmes participe ainsi d'une resignification des sensations qu'elles ne sauraient pourtant manquer d'expérimenter : retournée contre elles-mêmes, leur colère se mue en culpabilité, leur tristesse, en anxiété...

La silenciation de leurs propres perspectives est parfois pour les femmes un moyen de préserver leurs relations avec les hommes de leur entourage : elle doit leur permettre de ne pas être quittées au profit d'une autre femme, plus conciliante ; de ne pas s'exposer à des violences qui pourraient les contraindre à s'éloigner de leurs proches ; tout en ne contredisant pas l'idée qu'elles se font (et sur laquelle leurs relations reposent) du bonheur conjugal. De fait, parce que les relations entre les femmes et les hommes sont structurées par le patriarcat, il apparaît que l'exercice de leur subjectivité par les femmes constitue parfois un véritable obstacle

⁴¹⁷ « De l'usage de la colère : la réponse des femmes au racisme », *Sister Outsider. Essais et propos sur la poésie, l'érotisme, le racisme, le sexisme...*, Editions Mamamélis, 2003, p.140.

à celles-ci⁴¹⁸. Dans de telles conditions, adhérer à la perspective de l'autre au détriment de leur propre expérience du monde est une manière pour les femmes et les personnes minorisées de prendre soin, non seulement des autres et d'elles-mêmes, mais également de leurs relations. Il semble alors nécessaire de nuancer l'idée selon laquelle la dimension relationnelle des délibérations féminines serait nécessairement positive⁴¹⁹, au profit d'une évaluation de la valeur des relations en question, qu'il n'est pas toujours salubre de préserver lorsque l'une des parties s'obstine à des conduites violentes.

*

Dorlin évoque ce détournement de soi, par les personnes victimes de violences systémiques, comme un « travail phénoménal (perceptif, affectif, cognitif, gnoséologique, herméneutique), que nous effectuons chaque jour pour vivre “normalement”, qui relève du déni, du scepticisme, et rend indigne tout ce qui relève de soi »⁴²⁰. L'appropriation d'une perspective tierce et hostile⁴²¹ au détriment de l'élaboration d'une perspective propre permet aux femmes de se protéger des violences auxquelles elles sont exposées.

Ce travail émotionnel considérable a pour effet pervers de dispenser les hommes de travailler à comprendre, maîtriser et exprimer de manière non-violente leurs émotions. Au contraire, l'interprétation de leurs attentes et états affectifs par les femmes est prise par ces derniers pour un dû, et le fait qu'elles s'y soustraient devient un nouveau motif de représailles. À travers cet ensemble de pratiques, il arrive que les femmes en viennent à développer des capacités et des compétences

⁴¹⁸ Dans une section intitulée « Des relations fragiles », Sara Ahmed décrit ce phénomène : « Quand nous parlons, sans surprise : l'impression que tout se brise. Nous devenons le point d'où les choses ne peuvent plus être rassemblées. », Ahmed, Sara (trad. Chisogne, Sophie). *Vivre une vie féministe*, Hors d'Atteinte, 2024, p.344.

⁴¹⁹ Par exemple, pour Nancy C. M. Hartsock : “The experience of continuity and relation - with others, with the natural world, of mind with body - provides an ontological base for developing a non-problematical social synthesis which need not operate through the denial of the body, the attack on nature, or the death struggle between the self and other, a social synthesis which does not depend on any of the forms taken by abstract masculinity. [...] Generalizing the activity of women to the social system as a whole would raise, for the first time in human history, the possibility of a fully human community, a community structured by connection rather than separation and opposition” Hartsock, Nancy C. M. « The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism », in Harding, Sandra (ed.), *The Feminist Standpoint Theory Reader. Intellectual and Political Controversies*, New York, Routledge, 2004, p.49.

⁴²⁰ Dorlin, Elsa. *Se Défendre : Une philosophie de la violence*, Éditions la Découverte, 2017, p.195.

⁴²¹ Du père, du fils ou du conjoint colérique, par exemple.

nouvelles, qui, en fonction des usages qu'elles en font, renforcent leur vulnérabilité ou participent de leur préservation.

B. Effets de l'oppression sur la qualité de l'attention portée à soi et aux autres

Travail émotionnel, sensibilité et subjectivité

L'idée d'une répartition genrée du travail émotionnel et de sa marchandisation a été développée par la sociologue Arlie Russell Hochschild dans un ouvrage intitulé *The Managed Heart*. Dans ce texte, elle définit le sentiment, ainsi que l'émotion,

comme un sens, au même titre que l'ouïe ou la vue. De manière générale, nous en faisons l'expérience lorsque des sensations corporelles s'associent à ce que l'on voit ou imagine. Comme l'ouïe, l'émotion communique des informations. Elle a, ainsi que l'a dit Freud à propos de l'anxiété, une fonction de signal. À travers l'émotion, nous découvrons notre propre point de vue sur le monde⁴²².

Cette définition va dans le sens de l'idée défendue jusqu'ici, relative au rôle des affects dans l'élaboration de nos perspectives : nos affects font partie intégrante de l'exercice de notre subjectivité. Le travail émotionnel (*management*) décrit par Hochschild n'est pas simplement le produit d'une récupération capitaliste des sentiments, ni du patriarcat : bien qu'il soit inégalement distribué, il fait partie intégrante de toute expérience émotionnelle⁴²³.

L'attention accordée à une sensation corporelle est ce qui nous permet de la constituer en tant qu'émotion. Il s'agit d'un effort perceptif et interprétatif (qui permet par exemple de saisir, sur le plan qualitatif, ce qui distingue la sensation de tristesse de la sensation de peur). Ces significations sont socialement construites et objectivées : en ce sens, elles n'échappent pas aux logiques genrées, au même titre qu'aux logiques racialisantes ou de classe. Il est par exemple possible d'observer

⁴²² Hochschild, Arlie R. *The Managed Heart. Commercialization of Human Feeling*, University of California Press, 2012, p.17 (ma traduction).

⁴²³ « Both the act of "getting in touch with" feeling and the act of "trying to" feel may become part of the process that makes the thing we get in touch with, or the thing we manage, into a feeling or emotion. In managing feeling, we contribute to the creation of it. », Hochschild, Arlie R. *The Managed Heart. Commercialization of Human Feeling*, University of California Press, 2012, pp.17-18.

ce travail à l'œuvre lorsque les douleurs thoraciques, chez les femmes, sont majoritairement diagnostiquées comme un symptôme d'anxiété ; alors que chez les hommes, elles sont vidées de leur signification affective au profit de leur interprétation comme un symptôme strictement cardiaque.

Bien qu'elle n'en soit pas à l'origine, c'est sur cette dimension de la vie affective (sur son *management*) que repose la récupération capitaliste ou patriarcale des sentiments, en surdéterminant la signification et l'importance accordées aux sensations perçues et/ou exprimées par le sujet en fonction de sa catégorie sociale. La récupération de ce travail émotionnel au service de l'oppression passe ainsi par des pratiques qui permettent de resignifier les sensations en vue de neutraliser leur potentiel critique ; ou de désensibiliser les sujets opprimés à leurs affects afin que la situation reste soutenable, de sorte qu'il ne devienne pas nécessaire de l'interrompre. Hochschild décrit notamment la manière dont les hôtesses de l'air sont formées à court-circuiter leur propre colère afin de ne pas donner lieu à une escalade conflictuelle avec leur clientèle lorsqu'elle est irrespectueuse⁴²⁴.

Le documentaire *Overseas*, réalisé par Sung-A Yoon⁴²⁵, permet également de saisir l'importance accordée aux compétences émotionnelles dans la formation des femmes philippines qui se préparent à migrer afin d'exercer la profession d'aide à domicile à l'étranger. Leur formation est ponctuée de jeux de rôles qui permettent aux étudiantes de mettre en scène les affects auxquels elles risquent être exposées dans le cadre de leurs fonctions : ceux de leurs employeurs (une fois encore, la colère en tant qu'elle peut s'exprimer à travers des conduites violentes), au même titre que les leurs. Il s'agit de transmettre aux futures professionnelles des ressources affectives qui leur permettent d'assurer leur intégrité physique sans compromettre leur accès à l'emploi, au vu des pratiques abusives auxquelles elles seront possiblement exposées sur leur lieu de travail (qui deviendra parfois également leur lieu de vie).

⁴²⁴ « The instructor did not focus on what might have *caused* the worker's anger. When this did come up, the book was opened to the mildest of examples (such as a passenger saying, "Come here, girl!"). Rather, the focus was kept on the worker's response and on ways to prevent an angry response through "anger-desensitization." », Hochschild, Arlie R. *The Managed Heart. Commercialization of Human Feeling*, University of California Press, 2012, p.25.

⁴²⁵ Sung-A, Yoon. *Overseas*, 2019, 90 min.

De nombreux passages du *Deuxième Sexe* pourraient être lus au prisme de cette notion de travail émotionnel, comprise comme une compétence développée par les femmes en raison des pratiques auxquelles elles sont assignées dans le cadre de leurs situations personnelles et professionnelles (la situation des femmes au foyer, que décrit longuement Beauvoir, mais également celle de certaines travailleuses du *care*, ce travail étant parfois le lieu d'une superposition de ces deux sphères). Dans les pages qui viennent, je reviendrai en particulier sur deux de ces passages.

Dans le premier, Beauvoir insiste sur l'attention accordée par les femmes à leurs sentiments ainsi qu'à ceux de leurs proches (il semble qu'il s'agisse ici de femmes engagées dans des relations hétérosexuelles, financièrement privilégiées et confinées à la sphère de leur foyer) :

Du sein de la solitude, de la séparation, la femme tire le sens de la singularité de sa vie : le passé, la mort, l'écoulement du temps, elle en a une expérience plus intime que l'homme ; elle s'intéresse aux aventures de son cœur, de sa chair, de son esprit parce qu'elle sait qu'elle n'a sur terre que ce seul lot ; et aussi, du fait qu'elle est passive, elle subit la réalité qui la submerge d'une manière plus passionnée, plus pathétique que l'individu absorbé par une ambition ou un métier ; elle a le loisir et le goût de s'abandonner à ses émotions, d'étudier ses sensations et d'en dégager le sens. Quand son imagination ne se perd pas en vains rêves, elle devient sympathie : elle essaie de comprendre autrui dans sa singularité et de le recréer en elle ; à l'égard de son mari, de son amant, elle est capable d'une véritable identification : elle fait siens ses projets, ses soucis, d'une manière qu'il ne saurait imiter. Elle accorde son attention anxieuse au monde entier ; il lui apparaît comme une énigme : chaque être, chaque objet peut être une réponse ; elle interroge avidement⁴²⁶.

Dans cet extrait, Beauvoir rend compte du développement de la sensibilité des femmes (de leurs capacités réflexives, leur sens esthétique, leur empathie) comme d'une conséquence de la passivité à laquelle elles sont astreintes : afin d'échapper à l'ennui, en particulier, elles consacraient un temps important à l'étude de leurs sensations et à l'interprétation des conduites (y compris affectives) des autres. J'ai déjà rappelé, cependant, que ce développement de leur sensibilité s'explique au moins autant par les activités de soin auxquelles sont assignées les femmes (envers elles-mêmes, sous la forme du *dirty care*, ainsi qu'envers les autres) que par ce temps « libre », ou oisif dont elles disposeraient afin de se livrer à leurs affects.

Ce développement de leur sensibilité est le résultat de pratiques qui s'apparentent, presque mot pour mot, à ce qu'Hochschild décrit lorsqu'elle parle de

⁴²⁶ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.513-514.

management émotionnel : il s'agit en effet d'« étudier ses sensations et d'en dégager le sens ». Par ailleurs, la disposition des femmes à l'empathie, ainsi qu'à une certaine curiosité vis-à-vis du monde qui les entoure, est non seulement présentée comme le résultat de leur identification à leurs époux (faute de projets et de statuts propres, qui leurs conviennent) ; mais également, comme le produit de la nécessité dans laquelle elles se trouvent de comprendre un monde dont elles n'ont pas les codes, au sein duquel il leur faut pourtant se défendre⁴²⁷.

Cette « attention anxieuse » n'est pas contemplative, pas plus qu'elle n'est la prolongation complaisante et complice de la passivité à laquelle sont assignées les femmes : au contraire, il s'agit ici d'une activité de production de connaissance, indispensable à l'exercice de leur agentivité dans un monde qui ne s'adresse pas à elles⁴²⁸. J'aurai l'occasion de revenir un peu plus loin sur la dimension productive de cette anxiété ou de la peur, au regard des pratiques d'autodéfense qui font l'objet de ce chapitre.

Dans le second extrait sur lequel je souhaite ici revenir, Beauvoir met en lumière les normes sociales qui gouvernent l'interprétation de leurs sensations corporelles par les femmes, ainsi que leur rôle dans leur recours aux mystifications genrées qui leur sont proposées :

La jeune femme est bien loin de s'avouer toujours ses sentiments avec sincérité. Aimer son époux, être heureux, c'est un devoir à l'égard de soi-même et de la société ; c'est ce que sa famille attend d'elle ; ou si les parents se sont montrés hostiles au mariage, c'est un démenti qu'elle veut leur infliger⁴²⁹.

Dans cet extrait, Beauvoir met en lumière les conventions affectives qui orientent nos pratiques de *management* émotionnel : ces conventions sont présentées comme autant d'attentes plus ou moins explicitées par les proches des jeunes femmes qu'elle décrit⁴³⁰. Alors que le mariage est présenté aux femmes

⁴²⁷ Sur ce point, j'aurai l'occasion de revenir dans le chapitre suivant.

⁴²⁸ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976 : « La femme elle-même reconnaît que l'univers, dans son ensemble, est masculin ; ce sont les hommes qui l'ont façonné, régi, et qui encore aujourd'hui le dominant [...]. Elle n'a pas de prise, même en pensée, sur cette réalité qui l'investit. C'est à ses yeux une présence opaque. En effet, elle n'a pas fait l'apprentissage des techniques qui lui permettraient de dominer la matière [...]. » (p.478-479) ; ou encore : « les raisonnements masculins ne sont pas adéquats à la réalité dont elle a l'expérience » (p.480).

⁴²⁹ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.289.

⁴³⁰ L'on pourrait également comprendre ce passage au prisme de l'idée formulée par Ahmed (mentionnée dans le premier chapitre), selon laquelle l'enfant devrait le bonheur à ses parents en raison des sacrifices consentis par ses derniers en son nom.

comme la promesse d'un bonheur⁴³¹ (ou lorsqu'elles souhaitent elles-mêmes triompher de conflits familiaux par l'entremise de leur propre bonheur conjugal), cet état affectif devient l'idéal au prisme duquel sont mesurées les sensations éprouvées par la jeune épouse. Il oriente sensiblement les significations qu'elles sont susceptibles de leur conférer : si aucun affect n'échappe complètement aux normes (qui permettent l'identification de la sensation à une émotion), le « manque de sincérité » dont il s'agit ici concerne la neutralisation du potentiel critique de leurs affects, au service de l'idéologie patriarcale selon laquelle le bonheur résiderait nécessairement dans l'édification d'un foyer.

Conformément à cette idée, il devient pour ces dernières nécessaire de silencier des sensations collectivement associées à l'ennui, à la tristesse ou au dégoût, qui sont autant de menaces fragilisant l'évidence du bonheur auquel se sont destinées les femmes qu'elle décrit. Dans *The Managed Heart*, Hochschild insiste précisément sur l'existence de *feeling rules*, qui permettent d'orienter nos pratiques de *management* émotionnel conformément aux situations dans lesquelles nous sommes, et sur lesquelles reposent souvent la récupération capitaliste et patriarcale du travail émotionnel⁴³². Dans les contextes d'oppression, en effet, ces normes affectives ne tiennent plus leur rôle d'appui à la traduction de sensations corporelles en contenus émotionnels : elles participent au contraire à brouiller leurs significations au profit du maintien de relations de domination.

La peur : un vecteur de désengagement ?

Ainsi qu'évoqué plus haut, dans *Vivre une vie féministe*, Sara Ahmed revient sur la façon dont le rapport des femmes à leur corps, dans l'espace public, est spécifiquement médié par la peur, qui résulte d'expériences de la violence. Ce souci désigne un intérêt positif pour celui-ci (c'est-à-dire, pour sa préservation) au même

⁴³¹ « Aussi bien n'est-ce pas l'amour que l'optimisme bourgeois promet à la jeune épousée : l'idéal qu'on fait miroiter à ses yeux, c'est celui du bonheur, c'est-à-dire d'un tranquille équilibre au sein de l'immanence et la répétition », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.256.

⁴³² "I believe that when we try to feel, we apply latent feeling rules (...). Feeling rules are standards used in emotional conversation to determine what is rightly owed and owing in the currency of feeling. Through them, we tell what is "due" in each relation, each role. We pay tribute to each other in the currency of the managing act. In interaction we pay, overpay, underpay, play with paying, acknowledge our dues, pretend to pay, or acknowledge what is emotionally due to another person.", Hochschild, Arlie R. *The Managed Heart. Commercialization of Human Feeling*, University of California Press, 2012, p.18.

titre que l'inquiétude dont il fait l'objet. Cette inquiétude n'est pas sans incidence sur les formes d'attentions que les femmes sont susceptibles d'accorder à leurs corps, ainsi qu'au monde au sein duquel elles évoluent :

[il] devient un corps qui craint le contact avec le monde. Le monde est vécu comme une intrusion sensorielle. C'est insupportable. Surtout ne pas être agressée : vous essayez peut-être de vous refermer, de vous retirer de la proximité d'une éventualité. À moins que vous essayiez de faire face à cette violence en engourdissant vos sensations, en apprenant à ne pas vous laisser affecter ou à vous laisser moins affecter. [...] Vous apprenez à faire attention : à être très attentive, au sens de vous inquiéter du risque d'être brisée. Vous découvrez peu à peu que faire attention, c'est ne pas laisser ce genre de chose vous arriver, c'est un moyen d'éviter les coups qui font mal. C'est pour votre bien. Vous devinez la conséquence : si une chose vous arrive, c'est que vous n'avez pas réussi à l'empêcher⁴³³.

Les éléments qui composent le monde extérieur sont perçus par les femmes comme autant de risques d'intrusions « désagréables »⁴³⁴, ce pourquoi elles adoptent parfois dans l'espace public des conduites de fuite, de coupure ou de rejet vis-à-vis de l'altérité (qui prend ici la figure de l'extériorité). Parce qu'elles réagissent au réel bien plus qu'elles n'interagissent avec lui, la qualité de leurs relations s'amointrit, de même que leurs perspectives. La peur, qui leur permet d'anticiper les éventuelles violences à venir, participe d'un rapport de défiance au monde, tel évoqué plus tôt⁴³⁵.

L'on pourrait, pour s'en figurer les effets, imaginer des volleyeuses qui, au lieu d'adopter à l'égard de la balle une posture réceptive leur permettant de la renvoyer sans qu'elle ne les heurte, chercheraient à l'éviter ou à s'en protéger. Une telle attitude aurait pour effet d'interrompre le jeu, ainsi que l'ensemble des relations dont il est le prétexte. La balle, alors, ne serait plus appréhendée comme le support à de possibles interactions, réduite à une menace de collisions douloureuses.

Avoir peur, dans l'espace publique, c'est apprendre à faire attention. Si « la peur n'éloigne pas le danger », elle permet cependant de le repérer ; parfois même, de s'en éloigner ou d'y faire face. Pour Jean-Paul Sartre, ainsi qu'évoqué plus tôt,

⁴³³ Ahmed, Sara (trad. Chisogne, Sophie). *Vivre une vie féministe*, Hors d'Atteinte, 2024, p.60.

⁴³⁴ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.627.

⁴³⁵ Comme le montre plus tard Beauvoir dans *La Vieillesse*, l'anxiété qui découle du sentiment d'impuissance relatif à une perte d'agentivité peut contribuer à un processus de désengagement à travers lequel la personne concernée renonce progressivement à l'exercice de sa subjectivité, et à la relation au monde qui la sous-tend. Sur ce point, je reviens plus en détail au chapitre 5.

l'émotion est « une certaine manière d'appréhender le monde »⁴³⁶ lorsqu'aucun recours n'apparaît dans le réel : l'émotion met au jour de nouvelles voies, qui permettent à nouveau notre action sur le monde⁴³⁷. Ainsi comprise, elle pourrait être productrice d'un rapport créatif au monde, en tant qu'elle est précisément à l'origine d'une perspective renouvelée. Cependant, la spécificité de la peur, telle que décrite par Ahmed, est qu'elle appauvrit l'expérience perceptive au lieu de l'augmenter. Afin de rendre saillants certains éléments (menaçants) de notre environnement, notre perspective est momentanément réduite. Ce supplément de perceptibilité survient au détriment de ce qui, dans l'espace, ne contribue pas à notre sécurité.

Parce que la peur dont il est ici question n'est pas nécessairement suscitée par une situation de danger imminent, mais plutôt par une menace latente, sa compréhension au regard de la théorie des émotions sartrienne mérite d'être précisée. Pour Sartre, l'émotion est une réponse à une impasse : elle permet (tant bien que mal⁴³⁸) de la surmonter. Cependant, « l'émotion tend à se perpétuer [...]. Plus on fuit, plus on a peur. [...] La libération doit venir d'une réflexion purifiante ou d'une disparition totale de la situation émouvante »⁴³⁹. Quand bien même cette situation serait résolue, l'émotion colore encore l'ensemble des expériences passées et à venir : ce n'est plus seulement « à cette heure-ci, sous cet éclairage, dans telles circonstances [que] cet homme est terrifiant »⁴⁴⁰. Le caractère terrifiant de l'homme devient une qualité dans le monde, et par extension, une qualité du monde⁴⁴¹.

⁴³⁶ Sartre, Jean-Paul. *Esquisse d'une théorie des émotions*, Hermann, 1995, p.71.

⁴³⁷ « À présent nous pouvons concevoir ce qu'est une émotion. C'est une transformation du monde. Lorsque les chemins tracés deviennent trop difficiles ou lorsque nous ne voyons pas de chemin, nous ne pouvons plus demeurer dans un monde si urgent et si difficile. Toutes les voies sont barrées, il faut pourtant agir. Alors nous essayons de changer le monde, c'est-à-dire de le vivre comme si les rapports des choses à leurs potentialités n'étaient pas réglés par des processus déterministes mais par la magie. [...] Simplement la saisie d'un objet étant impossible ou engendrant une tension insoutenable, la conscience le saisit ou tente de le saisir autrement, c'est-à-dire qu'elle se transforme précisément pour transformer l'objet », Sartre, Jean-Paul. *Esquisse d'une théorie des émotions*, Hermann, 1995, p.79.

⁴³⁸ « Ne pouvant trouver, en état de haute tension, la solution délicate et précise d'un problème, nous agissons sur nous-mêmes, nous nous abaissons et nous nous transformons en un être tel que des solutions grossières et moins adaptées lui suffiront [...]. », Sartre, Jean-Paul. *Esquisse d'une théorie des émotions*, Hermann, 1995, p.51.

⁴³⁹ Sartre, Jean-Paul. *Esquisse d'une théorie des émotions*, Hermann, 1995, p.102.

⁴⁴⁰ Sartre, Jean-Paul. *Esquisse d'une théorie des émotions*, Hermann, 1995, p.103.

⁴⁴¹ « Et c'est là ce qui dépasse et maintient notre émotion. L'horrible n'est pas seulement l'état actuel de la chose, il est menacé pour le futur, il s'étend sur tout l'avenir et l'obscurcit, il est révélation sur le sens du monde. « L'horrible », c'est précisément que l'horrible soit une qualité substantielle, c'est qu'il y ait de l'horrible dans le monde. Ainsi, dans chaque émotion, une foule de propensions

Dans l'expérience de la peur décrite d'un point de vue féministe, l'émotion vise à palier un dysfonctionnement structurel (par opposition à un obstacle ou à l'expérience d'une menace contingente). Cette vérité statistique renforce l'élargissement initial de la qualité « terrifiant » d'un agresseur à d'autres hommes, bien que cette perception participe d'une vision stéréotypée et parfois réductrice du monde. De nombreux travaux ont été menés sur ces effets néfastes des postures de vigilance adoptées en vue d'un accès à la sécurité. Beauvoir elle-même dénonce (quoi que pour d'autres raisons) les effets de l'aspiration des femmes à la sécurité sur leurs subjectivités : sur ce point, j'aurai l'occasion de revenir dans le chapitre 5.

Michael Føessel regrette par exemple que « la logique de la vigilance permanente [...] contribue à produire des citoyens intolérants et potentiellement hostiles à la démocratie »⁴⁴². Dans ce chapitre j'espère avoir montré que cette fragilisation de la citoyenneté par les conduites « vigilantes » découle au moins autant de propagandes politiques sécuritaires que d'un échec politique à assurer des environnements propices au plein exercice de leur subjectivité par les personnes minorisées. Contraintes de recourir à des stratégies d'autodéfense, leur aspiration à la sécurité répond à des enjeux qui sont de l'ordre de la survie, bien plus qu'à des fantasmes sécuritaires ou identitaires.

Il importe cependant de garder à l'esprit la façon dont les enjeux relatifs à la sécurité des femmes (et en particulier, des femmes blanches, aisées) sont régulièrement investis au service de perspectives fémonationalistes⁴⁴³. Ce constat n'implique pas d'abandonner la dénonciation de ces problématiques, mais de les appréhender depuis une perspective intersectionnelle, qui permet d'y répondre avec plus d'efficacité. Dans cette perspective, des autrices telles que Françoise Vergès⁴⁴⁴ et Elsa Dorlin⁴⁴⁵ insistent en particulier sur la centralité du racisme dans notre propension à nous sentir menacé·es (ou à fantasmer la menace), ainsi qu'à nous sentir légitimes dans la mise en œuvre de conduites de « défense » disproportionnées. De ce fait, et à nouveau, nos élans et affects, lorsqu'ils nous

affectives se dirigent vers l'avenir pour le constituer sous un jour émotionnel. », Sartre, Jean-Paul. *Esquisse d'une théorie des émotions*, Hermann, 1995, p.51.

⁴⁴² Føessel, Michaël. *État de vigilance. Critique de la banalité sécuritaire*, Le Bord de l'eau, 2010, p.26.

⁴⁴³ Ce terme a été formulé par Sara R. Farris : Farris, Sara (trad. Robert, July). *Au nom des femmes : "fémonationalisme", les instrumentalisations racistes du féminisme*, Syllepse, 2021.

⁴⁴⁴ Vergès, Françoise. *Une théorie féministe de la violence*, La Fabrique éditions, 2020.

⁴⁴⁵ Dorlin, Elsa. *Se Défendre : Une philosophie de la violence*, Éditions la Découverte, 2017 (voir en particulier les chapitres 4 et 5).

permettent d'orienter nos conduites, doivent faire l'objet d'une réflexivité permettant de compenser ces biais.

Dans l'extrait de *Vivre une vie féministe* cité plus haut, deux tendances (parfois alternées, parfois combinées) semblent caractériser l'attention du sujet à soi-même et au monde, dans le contexte hostile qu'est l'espace public. D'une part, l'instauration de barrières mécaniques ou psychiques permettant d'atténuer sa sensibilité. D'autre part, l'adoption d'une posture de vigilance chronique (parfois désignée sous le terme d'hypervigilance).

La première stratégie consiste en un repli sur soi permettant aux femmes de se protéger en court-circuitant leur sensibilité. Dans ce type de conduite, il s'agit de faire obstacle à sa propre sensorialité en érigeant des barrières entre soi et le monde. Ces barrières peuvent être mécaniques : porter des écouteurs pour ne pas entendre les sifflements et les insultes, des vêtements amples et superposés⁴⁴⁶ pour ne pas sentir d'éventuels attouchements, amortir des coups ou se protéger des regards ; éviter les interactions visuelles avec les personnes identifiées comme des hommes, pouvant être interprétées par ces derniers comme des invitations à la conversation ; ou encore, éviter l'ensemble des espaces où de telles interactions seraient susceptibles d'advenir. L'obstruction de la sensibilité peut également advenir par le biais de phénomènes psychologiques, tels que la dissociation (dont la concentration exclusive sur l'apparence physique peut être le moyen), la déréalisation, ou la prise de substances psychotropes.

La seconde stratégie, à l'inverse, repose sur une attention accrue du sujet à son environnement, ainsi qu'aux personnes qui le traversent. Contrairement à l'exemple cité précédemment, dans certains contextes (en particulier, la nuit), les femmes entre elles se conseillent par exemple de ne pas porter d'écouteurs lorsqu'elles rentrent chez elles. C'est cette seconde stratégie qui prédomine dans les pratiques de *dirty care*, évoquées plus tôt. Les femmes sont notamment susceptibles d'évaluer certains éléments de leurs environnements, rendus saillants par l'expérience passée de la violence⁴⁴⁷ : une odeur d'alcool ou une démarche

⁴⁴⁶ Le type de vêtement qu'il est possible de porter pour se soustraire aux regards étant lui-même codifié (en France, le port d'un pull large à capuche n'exposera pas les femmes aux mêmes discriminations que le port du voile et d'une abaya).

⁴⁴⁷ Ou par l'expérience passée d'autres femmes, transmise de génération en génération et entre paires.

titubante, un changement dans la position d'un groupe d'hommes lorsqu'elles deviennent visibles, l'augmentation de la cadence des pas de la personne qui marche derrière elles...

Réinvestir ces conduites de défense en féministes ?

Dans *Terres frontalières : la Frontera, la nouvelle meztiza*, Gloria Anzaldúa théorise la manière dont les personnes minorisées développent des pratiques d'attention en réponse à l'hostilité qu'elles rencontrent au sein de leur environnement. Lorsque leur capacité d'attention n'est pas court-circuitée par une désensibilisation résultant des violences subies, ce développement de leur sensibilité à des fins de survie peut prendre la forme de ce qu'elle appelle « la *facultad* ». Il s'agit d'un

“sentir” instantané, une perception rapide qui se dispense de raisonnement conscient. [...] Les personnes dotées de cette sensibilité sont présentes au monde de façon insoutenable. Celles et ceux qu'on bannit de la tribu à cause de leur différence sont plus susceptibles d'être sensibilisé·es (à moins qu'on ne les brutalise jusqu'à l'insensibilité). Celles et ceux sur qui l'on s'acharne la possèdent au plus haut degré : les femmes, les homosexuel·les de toutes les races, celles et ceux à la peau sombre, les parias, les persécuté·es, les marginalisé·es, les étrange·res. Quand on est dos au mur, quand l'oppression nous accable de toutes parts, nous sommes forcé·es de développer cette faculté, pour deviner qui sera le prochain à nous gifler ou à nous enfermer. Nous flairons le violeur à 5 kilomètres à la ronde. Endolori·es, nous nous dérobon·s farouchement à de nouvelles souffrances et nous aiguïsons ce radar. C'est une tactique de survie que l'on cultive inconsciemment lorsqu'on est pris entre les mondes. Elle est latente en chacun·e de nous. J'entre dans une maison et je sais si elle est vide ou habitée. Je sens la tension résiduelle flotter dans un lieu peu après une bagarre, après l'amour, le sexe ou la dépression. Je perçois les émotions, bienveillantes ou menaçantes, qui émanent d'une personne près de moi⁴⁴⁸.

Anzaldúa précise que cette sensibilité n'est pas une caractéristique propre aux personnes victimes de violences systémiques, mais un potentiel commun à tous·tes, que l'expérience de la violence est susceptible d'actualiser. Une fois encore, la peur est le moteur de cette forme d'attention au monde, à des fins d'anticipation. Le développement de leur sensibilité est le résultat d'une adaptation des personnes

⁴⁴⁸ Anzaldúa, Gloria (trad. Nino S. Dufour & Alejandra Soto Chacón). *Terres frontalières. La Frontera. La nouvelle meztiza*, ed. Cambourakis, 2022, pp. 132-133.

minorisées à l'oppression qu'elles subissent, sur laquelle elles n'ont pas de prise et vis-à-vis de laquelle il leur faut pourtant trouver le moyen de se protéger.

L'ancrage de la *facultad* dans le sensible est double : non seulement la sensibilité y est investie comme le moyen d'une production de connaissance sur le monde ; mais plus encore, les affects (sur lesquels porte majoritairement cette connaissance) relèvent de cette même dimension du réel⁴⁴⁹. Anzaldúa parle d'une « perception aiguë distillée par ce versant du psychisme qui ne parle pas : il communique à l'aide d'images et de symboles, qui sont les figures des émotions, là où les émotions résident/se cachent »⁴⁵⁰. Ce processus d'identification, de traduction et d'interprétation de la réalité émotionnelle s'émancipe de la rationalité discursive, au profit de la sensation.

On attribue ordinairement aux affects et aux ambiances un défaut d'objectivité, à moins qu'ils ne soient visiblement exprimés dans des conduites et des éléments dont l'interprétation soit socialement codifiée (les pleurs, les cris, le sourire ; les tenues de fête ou de deuil...). Avec l'expérience (non seulement de la violence, mais aussi du soin et du travail émotionnel auquel iels sont assigné·es), les personnes minorisées apprennent cependant à interpréter la signification implicite de conduites et d'éléments de leur environnement dont la dimension affective, parce qu'elle ne leur est pas utile, échappe ordinairement à l'attention des personnes dominantes (l'ajustement d'une posture, l'apparition d'un tic nerveux, un changement dans la tonalité de la voix ; la présence d'un verre d'alcool dans une pièce, la fermeture inhabituelle d'une porte ou de rideaux...). L'on pourrait par ailleurs concevoir les ambiances comme autant de composantes à part entière du réel, dont la *facultad* permettrait de sentir les qualités ordinairement imperceptibles (on parle d'ambiances électriques, froides, lourdes, pesantes...).

Alors que leur recours à la *facultad* est vécu par les personnes minorisées comme une technique d'autodéfense relativement fiable, cet ensemble de pratiques attentionnelles s'inscrit dans un contexte socio-culturel au sein duquel la sensibilité n'est *pas* perçue comme un mode de production de connaissance légitime. À titre d'exemple, si l'idée selon laquelle il existerait une « intuition féminine » (une capacité permettant aux femmes d'identifier les variations affectives de leurs

⁴⁴⁹ Par opposition à une objectivité matérielle, plus évidemment perceptible.

⁴⁵⁰ Anzaldúa, Gloria (trad. Nino S. Dufour & Alejandra Soto Chacón). *Terres frontalières. La Frontera. La nouvelle mestiza*, ed. Cambourakis, 2022, p. 132.

proches et/ou de sentir lorsque certaines choses leur sont cachées) est largement répandue, on en parle sur le ton de l'humour, en reprochant systématiquement aux femmes qui l'exercent d'être irrationnelles, ou folles, en l'absence de preuves « objectives ».

Parce qu'elle porte centralement sur des éléments de leur environnement qui échappent à la perception « ordinaire », et parce que ce processus échappe également à leur propre conscience, il n'est pas rare que cette faculté (pourtant précieuse, bien qu'elle ne soit pas dépourvue d'effets pervers) en vienne à être dénigrée, ou mise à distance, par les personnes concernées elles-mêmes. Parce qu'il est difficile de faire valoir la crédibilité de leurs perceptions (en particulier, auprès des personnes dominant·es, qui bénéficient de ce discrédit), l'expérience de la *facultad* peut ainsi participer du sentiment de défiance des personnes opprimées au regard de leur perception de la réalité, et d'un travail supplémentaire de refoulement de leurs sensations.

Ce scepticisme à l'égard des informations rassemblées au moyen de la *facultad* pourrait également prendre une autre fonction, relative à l'ambiguïté du statut de ce qui est alors perçu. En effet, lorsque le recours à l'intuition permet d'éviter une agression, il n'est pas possible de savoir si la menace était ou non avérée. Il reste au contraire possible de penser que l'on a exagéré, que l'on est « parano », ce qui permet de conserver une image acceptable de notre situation, et/ou des personnes qui nous entourent. La dimension quasi-inconsciente de l'orientation des conduites par la *facultad* pourrait ainsi épargner aux personnes subalternisées la douleur et la vulnérabilité induites par une exposition frontale à ce contre quoi elles ont effectivement à se défendre.

Cette idée pourrait notamment s'appliquer aux cas de violences intrafamiliales, dans lesquels la préservation des liens affectifs auxquels tiennent les victimes, ainsi que de leurs conditions matérielles d'existence, repose sur la mise en œuvre de pratiques d'autodéfense compatibles avec des mécanismes de déni. Ces mécanismes ne garantissent pas seulement l'impunité des agresseurs : ils permettent également de préserver les victimes du caractère insoutenable de la situation qu'elles subissent.

À la suite de l'extrait cité plus haut, Anzaldúa développe l'idée selon laquelle le sens de proximité développé à travers la peur n'est pas le seul aspect de la *facultad*. Selon elle, le développement de la *facultad* peut également être l'occasion

d'une expérience perceptive qu'elle qualifie de « sentir plus profond », qui permet notamment de faire l'expérience de strates de la réalité ordinairement inaccessibles à la conscience, parce qu'imperceptibles. Loin de produire une méconnaissance de soi, cet aspect de la *facultad* constituerait précisément la possibilité d'une expérience approfondie de soi : « Au cours de ce plongeon vertical, la rupture, et la vision nouvelle qui l'accompagne, attirent notre attention sur l'âme, et, amenées à la perception consciente, nous faisons l'expérience de l'âme (Soi) »⁴⁵¹.

En mettant l'accent sur cette dimension positive de la *facultad*, Anzaldúa nous rappelle que nous pouvons faire des usages positifs de capacités développées dans des contextes hostiles, ou tributaires de l'oppression que nous subissons. J'aurai précisément l'occasion de revenir sur cette idée dans le chapitre qui suit : les personnes minorisées s'appuient sur les compétences qu'elles développent à des fins de défense, et les réinvestissent parfois au service d'activités plus manifestement productives. Parce que l'exercice de la *facultad* est une révolution perceptive, et parce que notre perception sous-tend l'ensemble de notre relation au monde, elle peut être à l'origine d'un changement de paradigme relationnel, d'une réappropriation de notre rapport au monde et à nous-même : autrement dit, d'un accès retrouvé à la subjectivité.

Perspective « propre », perspective « tierce » : qu'en est-il de la dimension relationnelle de la subjectivité ?

Il semblerait, au regard de la porosité affective engendrée par les pratiques d'appropriation de perspectives hostiles exposées plus haut, que la solitude puisse être investie par les femmes comme l'opportunité d'un travail émotionnel qui ne soit pas tout entier récupéré par l'oppression. Ce travail émotionnel leur permettrait notamment de renouer avec la complexité de leurs sensations, afin de réhabiliter leur fonction de signal au service de l'élaboration d'une perspective singulière et critique sur le monde qui les entoure. Pour Beauvoir, c'est précisément « du sein de la solitude, de la séparation, [que] la femme tire le sens de la singularité de sa vie »⁴⁵².

⁴⁵¹ Anzaldúa, Gloria (trad. Nino S. Dufour & Alejandra Soto Chacón). *Terres frontalières. La Frontera. La nouvelle mestiza*, ed. Cambourakis, 2022, p. 134.

⁴⁵² Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.513.

Il n'est pas rare de voir associées les notions de souveraineté et de solitude lorsque Beauvoir décrit les possibilités de subjectivations qui s'offrent aux femmes, au sein de leur situation⁴⁵³. Bien entendu, elle ne présente pas la solitude comme l'unique situation depuis laquelle les femmes seraient susceptibles de s'appréhender comme Sujets. Au contraire, leur solitude est toujours envisagée comme un état ponctuel, une halte permettant aux femmes d'élaborer des formes de résistance à l'oppression, dans un contexte au sein duquel leur attention ne soit pas accaparée par les pratiques d'autodéfense décrites jusqu'ici. Précisément, Beauvoir explique que dans ces moments de réflexivité ininterrompue, les femmes développent les capacités d'empathie leur permettant d'entrer en relation avec les autres (ces compétences leur étant d'autant plus utiles que leurs proches masculins, au contraire, ne sont pas enjointés à ce travail émotionnel, qui favorise pourtant les relations et les communications interpersonnelles).

Si ces moments de solitude peuvent être propices à un rapport à soi préservé des menaces immédiates qui pèsent sur les corps des femmes, ainsi que des habitudes de porosité affective qu'elles développent, les expériences collectives (en particulier lorsqu'elles ont lieu dans le cadre de non-mixité ou mixité choisie) peuvent également être l'occasion de relations propice à l'exercice de leur subjectivité. Au même titre que leur solitude (et souvent, de manière bien plus efficace), ces collectifs préservent parfois les femmes des contraintes exercées par la violence sur l'élaboration de leurs perspectives, ainsi que sur leur rapport à leurs sensations corporelles.

Dans certains collectifs, l'élaboration d'une perspective singulière ne menace pas la relation mais l'enrichit : idéalement, il n'est alors plus nécessaire de silencier d'éventuels désaccords ou discordances au profit d'une perspective dont l'unicité serait garante de souveraineté. De tels espaces, au contraire, rendent possible une expérience du conflit entre des perspectives multiples⁴⁵⁴. Le conflit ne

⁴⁵³ « Asservie au mari, aux enfants, au foyer, c'est avec ivresse qu'elle se retrouvera seule, souveraine au flanc des collines ; elle n'est plus épouse, mère, ménagère, mais un être humain ; elle contemple le monde passif : et elle se souvient qu'elle est toute une conscience, une irréductible liberté. Devant le mystère de l'eau, l'élan des cimes, la suprématie du mâle s'abolit ; quand elle marche à travers les bruyères, quand elle plonge sa main dans la rivière, elle ne vit pas pour autrui, mais pour soi », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.506. Dans ces pages cependant, la femme s'appréhende comme sujet dans son rapport de domination envers la Nature : il faut donc encore comprendre dans quelles conditions elle peut exercer sa subjectivité de manière plus positive, notamment à travers des relations de reconnaissance intersubjective.

⁴⁵⁴ Je reviens sur cette idée dans le chapitre à venir.

représente plus une menace à l'encontre de l'intégrité du sujet ou de ses aspirations (à préserver ses relations, son emploi, son idéal de bonheur...) mais fait au contraire de la relation intersubjective un espace propice à une exploration critique du monde.

Dans de telles conditions seulement, il devient possible de faire l'expérience de la subjectivité à travers un rapport à soi alliant confiance en soi et conscience de nos limites. Audre Lorde, dans un essai intitulé « *My words will be there* », fait part de l'importance qu'elle accorde à sa propre perspective ainsi qu'à son expression, y compris (et peut-être d'autant plus) en tant qu'elle est susceptible d'être reprise, corrigée et prolongée par ses paires⁴⁵⁵. L'expression n'est plus seulement la condition d'élaboration d'une perspective propre, elle l'est également de son enrichissement à travers sa confrontation à des perspectives concurrentes et/ou complémentaires.

La conscience de notre faillibilité ne fait alors plus obstacle à la communication, ni à l'intersubjectivité ; pas plus qu'elle n'est un motif de silenciation de l'expérience que l'on fait du monde. Au contraire, nos failles sont perçues comme une opportunité, en tant qu'elles peuvent servir de support depuis lequel de nouvelles perspectives sont susceptibles de se préciser et d'être à leur tour communiquées. Dans *Le Deuxième Sexe*, Beauvoir insiste assez peu sur l'apport des relations entre femmes à l'exercice de leur subjectivité et à leur émancipation. Dans le chapitre à venir, je reviendrai cependant sur certains des passages dans lesquels elle décrit des pratiques propices à l'élaboration collective de perspectives morales et critiques féminines (sinon féministes) permettant aux femmes de résister aux perspectives masculines hégémoniques (hétérosexuelles, racialisantes, validistes, classistes...) qui leur sont imposées.

Conclusion de chapitre

Parce qu'elles sont surexposées à la violence, l'expérience des femmes et des personnes subalternisées est constamment médiatisée par le souci de leur propre corps. Celui-ci n'est alors plus simplement l'instrument depuis lequel se déploie

⁴⁵⁵ "I really feel that if what I have to say is wrong, then there will be some woman who will stand up and say Audre Lorde was in error. But my words will be there, something for her to bounce off, something to incite thought, activity", Lorde, Audre. « My words will be there », in Byrd, Rudolph P. ; Betsch Cole, Johanna ; Guy-Sheftall, Beverly (ed), *I am your sister, Collected and unpublished writings of Audre Lorde*. Oxford University Press, 2009, p.163.

leur intentionnalité : il en devient au contraire l'objet privilégié. Dans de telles conditions, le monde à son tour ne se dévoile plus comme le support de l'exercice de leur transcendance, sa réduction à ses dimensions menaçantes participant de la réduction de leur agentivité. Il leur faut « prendre sur soi » (ce qui peut se traduire, non seulement par la répression de leurs désirs, élans et affects, mais également par une rétractation littérale sur soi⁴⁵⁶) : pour ne pas provoquer la violence d'autrui, les femmes en viennent à atrophier leur relation au monde et avec elle, leur subjectivité.

Lorsqu'elles s'affranchissent de ce souci, les femmes se voient accusées de négligence : il est souvent reproché aux victimes de violences sexistes et sexuelles de n'avoir pas suffisamment « fait attention », de n'avoir pas réussi à éviter la violence. Cette inversion de la responsabilité, soutenue par des procédés visant à culpabiliser les victimes, peut avoir pour effet de renforcer leur appropriation de perspectives hostiles à leur rencontre.

Les pratiques de soin et de *dirty care* auxquelles sont majoritairement assignées et/ou contraintes les femmes et les personnes racisées sont propices à l'observation des dominant·es par les dominé·es, de laquelle résulte une production de connaissance qui peut être envisagée comme une pratique d'autodéfense attentionnelle. Cette production de connaissance, cependant, se fait parfois au prix de l'attention que les femmes et les personnes racisées sont susceptibles de s'accorder à elles-mêmes, et de la connaissance de leur propre fonctionnement qui pourrait en résulter. Elles affectent également leur confiance en leur perception de la réalité : ce que Dorlin désigne sous le nom de « scepticisme existentiel »⁴⁵⁷.

Si l'expérience de la violence a parfois pour effet de court-circuiter leur sensibilité (pour leur permettre de se soustraire à la douleur), la peur à laquelle les femmes et les personnes minorisées sont exposées peut également donner lieu à des adaptations de leurs capacités perceptives qui leur permettent d'anticiper les menaces et, dans une certaine mesure, de s'en protéger. Ces adaptations, toutefois, ne sont pas propres à résoudre la situation structurelle d'exposition à la violence dans laquelle elles se trouvent, et contribuent parfois au contraire à son maintien.

⁴⁵⁶ « Puis, quand le déni devient impossible, Bella “prend sur elle” : en se recroquevillant dans son corps, en restant tapie dans son appartement, en rétrécissant son espace vital qui, malgré tous ses efforts, est violé », Dorlin, Elsa. *Se Défendre : Une philosophie de la violence*, Éditions la Découverte, 2017, p.193.

⁴⁵⁷ Dorlin, Elsa. *Se Défendre : Une philosophie de la violence*, Éditions la Découverte, 2017, p.193.

Ces pratiques, particulièrement susceptibles d'être mises en œuvre dans le cadre du travail et de la vie privée (de manière parfois simultanée), engagent un véritable « travail émotionnel ». S'il permet le développement de compétences émotionnelles qui peuvent être mises à profit des relations à soi et aux autres, ce travail fait également l'objet de récupération à des fins de neutralisation du potentiel critique des affects, au service de l'oppression. Au sein de l'oppression, et en particulier, dans la cadre des pratiques attentionnelles d'autodéfense, la « fonction signal » des affects est mise à mal : l'expérience affective peut être silencieuse ou resignifiée, afin de ne pas contredire la perspective hégémonique. L'amour, en particulier, est l'objet de *feeling rules* générées en vertu desquelles la volonté de leurs proches masculins primerait sur celle des femmes.

« [E]lle n'a pas appris les leçons de la violence, elle n'a jamais émergé comme un sujet en face des autres membres de la collectivité [...] »⁴⁵⁸ : l'on pourrait ainsi revenir sur ces mots de Beauvoir, en précisant que les leçons de la violence se présentent tout autrement, selon que l'on soit assigné·e à la féminité ou à la masculinité. Rien ne dit, qui plus est, que la violence telle qu'elle est exercée par les hommes soit la condition de leur accès au statut de Sujet (bien au contraire, elle contredit la morale qu'ils prétendent se donner). Cependant, il est clair que l'expérience féminine de la violence entrave l'exercice de leur subjectivité : précisément, elle enseigne aux femmes à renoncer à la subjectivité afin de préserver ce à quoi elles tiennent.

Quelques espaces restent toutefois propices à l'exercice de leur subjectivité par les femmes, dans la solitude ou dans le cadre de communautés au sein desquelles le conflit et la contradiction ne les exposent pas à subir des violences. Dans le chapitre à venir, je reviendrai précisément sur la façon dont, en dépit des obstacles relevés jusqu'ici les, un grand nombre de femmes parviennent en fait à exercer leur subjectivité et à produire des perspectives singulières et critiques (y compris morales).

Dans *Le Deuxième Sexe*, Beauvoir décrit des perspectives morales qu'elle qualifie de « proprement féminines », qui découlent de l'assignation des femmes qu'elle décrit à leurs foyers. Y compris lorsqu'il s'agit de perspectives qui se réclament de la « féminité », je tâcherai de montrer que dans certaines conditions,

⁴⁵⁸ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.478.

elles leur permettent paradoxalement de s'opposer aux assignations qui pèsent sur elles, et d'élaborer des systèmes de valorisation perçus comme légitimes, propices à leur émancipation⁴⁵⁹.

⁴⁵⁹ Ce chapitre a été relu par Tymek Skowróński, que je remercie pour son aide et ses retours !

Chapitre 4. Les pratiques morales « féminines » : des pratiques féministes ?

Dans l'acte sexuel, dans la maternité, la femme n'engage pas seulement du temps et des forces mais des valeurs essentielles⁴⁶⁰.

Simone de Beauvoir

Le chapitre précédent portait sur les effets néfastes des pratiques attentionnelles et de soin auxquelles sont traditionnellement assignées les femmes sur l'exercice de leurs subjectivités. Il s'agissait en particulier de montrer qu'elles entravent parfois leur capacité à élaborer des perspectives singulières et critiques, à même de résister aux perspectives hégémoniques.

Dans le présent chapitre, je reviendrai au contraire sur les pratiques et perspectives morales traditionnellement « féminines » qui découlent de l'assignation de certaines femmes aux pratiques de soin, et qui témoignent précisément de l'exercice de leurs subjectivités. À quelles conditions devient-il possible de valoriser (d'en reconnaître la valeur et la légitimité) des pratiques qui découlent manifestement d'une situation d'oppression ? Dans la mesure où il n'est pas de valeur qui échappe à la structure patriarcale que nous connaissons, autour de quelles dispositions, qualités, ou principes est-il envisageable d'édifier des pratiques morales féministes ?

Dans la première partie de ce chapitre, je procéderai à une mise en lumière des passages dans lesquels Beauvoir revient sur les pratiques et codes moraux qu'elle qualifie de « proprement féminin[s] »⁴⁶¹, et valorise certaines dispositions morales qui découlent de l'assignation des femmes au travail ménager. L'enjeu du *Deuxième Sexe* est de montrer que la « féminité », entendue à la fois comme une norme et comme un destin, traverse et conditionne l'ensemble des pratiques et activités auxquelles se livrent les personnes qui y sont assignées. La morale, en tant qu'elle s'incarne à travers des pratiques et des activités de valorisation ordinaires,

⁴⁶⁰ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe I*, Gallimard, 1976, p.105.

⁴⁶¹ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.406.

quotidiennes, n'échappe pas à ce constat : « jeune fille et jeune homme ont été généralement élevés tout autrement ; elle émerge d'un univers féminin où lui a été inculquée une sagesse féminine, le respect des valeurs féminines, tandis qu'il est imbu des principes de l'éthique mâle »⁴⁶². Alors que Beauvoir distingue entre des « valeurs ménagères »⁴⁶³ (conformistes) et des pratiques morales ménagères (critiques), je défendrai l'idée selon laquelle cette distinction est infructueuse, la qualité prêtée à une valeur donnée ne pouvant être dissociée de l'usage qui en est fait⁴⁶⁴.

Dans la seconde partie de ce chapitre, je m'intéresserai plus spécifiquement à la façon dont ces pratiques morales, telles qu'elles sont décrites par Beauvoir, reposent sur des processus de reconnaissance sociale qui permettent aux femmes de conférer de la valeur à leurs perspectives et à leurs existences, dans une situation qui tend à les priver de légitimité. Je m'appuierai en particulier sur les pensées de la domesticité, du soin et des pratiques d'attention intersubjectives féminines formulées par Patricia Hill Collins, Carol Gilligan et Marilyn Frye. Il s'agira notamment de mettre en lumière la façon dont ces textes raisonnent aujourd'hui avec l'argument beauvoirien, en même temps qu'ils permettent de le dépasser. Ce, en particulier, au regard de leur confiance en la capacité des femmes à exercer pleinement leur subjectivité.

A. La morale : un ensemble de codes et pratiques genrées

L'esprit de sérieux : une disposition morale féminine ?

Dans *Le Deuxième Sexe*, Beauvoir dénonce la soumission des femmes aux perspectives masculines à travers lesquelles elles sont altérisées, qui traduit selon elle leur incapacité à se poser en Sujet (autrement dit, à leur opposer des jugements et des valeurs qui leur soient propres⁴⁶⁵). L'idée selon laquelle les femmes seraient

⁴⁶² Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.286.

⁴⁶³ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.269.

⁴⁶⁴ « [C]e n'est pas l'homme impersonnel, universel, qui est la source des valeurs : c'est la pluralité des hommes concrets, singuliers, se projetant vers leurs fins propres et à partir de situations dont la particularité est aussi radicale, aussi irréductible que la subjectivité elle-même. », Beauvoir, Simone de. *Pour une Morale de l'ambiguïté*, Gallimard, 1947, p.24.

⁴⁶⁵ « Pourquoi les femmes ne contestent-elles pas la souveraineté mâle ? Aucun sujet ne se pose d'emblée et spontanément comme l'inessentiel ; ce n'est pas l'Autre qui se définissant comme Autre définit l'Un : il est posé comme Autre par l'Un se posant comme l'Un. Mais pour que le

moins à même de remettre en question l'ordre du monde tel qu'il leur est imposé apparaît déjà dans *Pour une morale de l'ambiguïté*, paru deux ans plus tôt. Dans cet essai, Beauvoir défend l'idée d'une disposition de certains êtres à l'esprit de sérieux par leur maintien « dans un état de servitude et d'ignorance », couplé à l'exercice de leur liberté au sein d'un « univers constitué avant eux, sans eux »⁴⁶⁶. Selon elle, « moins les circonstances économiques et sociales permettent à un individu d'agir sur le monde, plus ce monde lui apparaît comme donné »⁴⁶⁷. L'esprit de sérieux, l'incapacité à valoriser pour et par soi-même ainsi que la croyance en un ordre du monde immuable, nécessaire et valable y sont présentés comme le produit d'une incapacitation structurelle, comme le résultat d'une oppression.

Cela dit, et bien qu'il soit souvent présenté comme une tare féminine, ou comme le produit de leur oppression par les hommes, l'esprit de sérieux n'est pas l'apanage des femmes. Il s'agit d'une disposition morale que les femmes et les hommes ont en partage, qui peut être accentuée par l'oppression. Dans *Le Deuxième Sexe*, Beauvoir restreint son étude aux situations féminines et aux oppressions subies par les femmes, mais elle rappelle parfois (*a fortiori* dans le passage du texte dont il est ici question) que la plupart des hommes n'en sont pas préservés⁴⁶⁸. Cette disposition peut également découler du privilège : c'est ce que son observation des situations féminines au prisme de la classe permet de montrer.

Dans les pages qui précèdent le passage du *Deuxième Sexe* consacré aux pratiques morales spécifiquement féminines, Beauvoir formule à nouveau cette l'idée selon laquelle la femme renoncerait « à critiquer, à examiner et juger pour son compte » au profit d'une adhésion au « monde masculin [qui] lui apparaît une

retournement de l'Autre à l'Un ne s'opère pas, il faut qu'il se soumette à ce point de vue étranger. D'où vient en la femme cette soumission ? » Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, pp.18-20.

⁴⁶⁶ Beauvoir, Simone de. *Pour une Morale de l'ambiguïté*, Gallimard, 1947, p.49.

⁴⁶⁷ Beauvoir, Simone de. *Pour une Morale de l'ambiguïté*, Gallimard, 1947, p.62.

⁴⁶⁸ « Voués comme la femme à la répétition des tâches quotidiennes, aliénés dans des valeurs toutes faites, respectueux de l'opinion et ne cherchant sur terre qu'un vague confort, l'employé, le commerçant, le bureaucrate ne détiennent sur leur compagnes aucune supériorité », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.512. « L'univers bureaucratique que Kafka — entre autres choses — a décrit, cet univers de cérémonies, de gestes absurdes, de conduites sans but est essentiellement masculin », *Ibidem*. « Les entreprises de l'homme sont à la fois des projets et des fuites : il se laisse manger par son caractère, par son personnage ; il est volontiers important, sérieux ; contestant la logique et la morale masculine, elle ne tombe pas dans ces pièges », *Ibid*.

réalité transcendante, un absolu »⁴⁶⁹. Elle insiste sur ce processus d'adhésion paradoxale :

C'est de leur inefficacité et de leur ignorance que naît le respect accordé par les femmes aux héros et aux lois du monde masculin ; elles les reconnaissent non par un jugement, mais par un acte de foi : la foi tire sa force fanatique du fait qu'elle n'est pas un savoir : elle est aveugle, passionnée, têtue, stupide ; ce qu'elle pose, elle le pose inconditionnellement, contre la raison, contre l'histoire, contre tous les démentis. (...) Si elle fait partie de l'élite privilégiée qui tire bénéfice de l'ordre social donné, elle le veut inébranlable et se fait remarquer par son intransigeance.⁴⁷⁰

À première vue, l'adhésion des femmes qu'elle décrit aux perspectives masculines n'est pas le fruit d'une délibération qui leur permettrait d'évaluer et de valoriser le contenu d'un énoncé. Beauvoir la conçoit davantage comme un acte de foi : l'application mécanique d'une croyance, consistant à tenir pour vrai un discours ou une idée en dépit de l'absence d'éléments permettant d'étayer ou d'invalider ce jugement. La notion de « foi » renvoie le plus souvent à une croyance d'ordre spirituel, qui porte précisément sur des entités, des énoncés ou des réalités à venir dont il n'est pas possible de prouver la réalité ou la vérité. Ainsi comprise, la foi est une décision sans raison. Notre inclination à croire y est donc le fruit d'un désir d'adhérer au contenu de la croyance ou de l'intuition personnelle⁴⁷¹. Dans la mauvaise foi, il s'agit plus précisément de croire pour ce que la forme-croyance nous apporte, davantage qu'en raison d'un jugement porté sur l'objet de la croyance. Cette forme de croyance engage des pratiques perceptives et relationnelles qui permettent de tenir le réel à distance.

Alors qu'elle rend compte de ces processus, Beauvoir souligne l'incapacité dans laquelle elle trouve les femmes à évaluer les discours qui leur sont imposés (« leur inefficacité et leur ignorance »). Pourtant, leurs croyances résistent selon elle aux éléments d'informations et aux évidences qui les contredisent, indépendantes de leur exposition à « la raison, l'histoire », aux « démentis ». Les femmes qu'elle décrit ne sont pas ignorantes, elles choisissent délibérément de ne pas en tenir compte. En cela, leur *mauvaise* foi se distingue de la simple foi : il s'agit d'un processus visant le maintien de la croyance, sur un plan formel et non qualitatif, au

⁴⁶⁹ « Mais après tout, y voir clair ce n'est pas son affaire : on lui a enseigné à accepter l'autorité masculine ; elle renonce donc à critiquer, à examiner et juger pour son compte. Elle s'en remet à la classe supérieure. C'est pourquoi le monde masculin lui apparaît une réalité transcendante, un absolu », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.481.

⁴⁷⁰ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.482.

⁴⁷¹ C'est-à-dire, plutôt de l'ordre du sentiment.

mépris de la réalité. Parce qu'elles ont intérêt à croire ce qu'elles croient, contrairement à ce que prétend Beauvoir lorsqu'elle introduit cette idée, la foi des femmes qu'elle décrit est donc bien le produit de leur jugement, d'une opération de la raison. Simplement, cette opération porte sur les intérêts qu'elles ont à croire, et non sur le contenu de leur croyance.

Beauvoir précise que ce procédé est d'autant plus répandu chez les femmes qui appartiennent à « l'élite ». Cette prise en compte du rôle du privilège dans les systèmes de croyances (en particulier, dans l'adoption de postures de mauvaise foi) lui permet de nuancer l'idée d'un esprit de sérieux féminin à toute épreuve, en le situant socialement. Dans la suite de ce passage, elle s'intéresse plus spécifiquement aux pratiques morales des femmes qui n'ont aucun intérêt à adhérer aux perspectives masculines (qui plus est, lorsqu'elles portent sur leurs existences, leurs corps et leurs décisions). Il est beaucoup plus difficile pour les femmes qui n'appartiennent pas à « l'élite privilégiée qui tire bénéfice de l'ordre social donné »⁴⁷² de croire aveuglément aux préceptes et valeurs qui leur sont imposées par les hommes. Il arrive que les règles et valeurs masculines ne leur soient tout simplement pas utiles (inadéquates au regard des activités qu'elles poursuivent)⁴⁷³ ; qu'elles contredisent leurs intérêts (en même temps qu'elles servent ostensiblement ceux des hommes, rendant manifeste leur dimension politique)⁴⁷⁴ ; et qu'il leur soit difficile de mettre à distance les éléments venant contredire ces croyances, s'imposant à elle de manière répétée (en particulier, lorsque les hommes y dérogent délibérément en leur présence)⁴⁷⁵.

Pour cette raison, l'adhésion affichée des femmes à l'ordre moral établi relève parfois moins d'une véritable mauvaise foi que d'une *performance* de la croyance

⁴⁷² Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.482.

⁴⁷³ « Elle sait mal se servir de la logique masculine. Stendhal remarquait qu'elle la manie aussi adroitement que l'homme si le besoin l'y pousse. Mais c'est un instrument qu'elle n'a guère l'intention d'utiliser. Un syllogisme ne sert ni à réussir une mayonnaise, ni à calmer les pleurs d'un enfant ; les raisonnements masculins ne sont pas adéquats à la réalité dont elle a l'expérience », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.480.

⁴⁷⁴ « On comprends que, dans cette perspective, la femme récuse la logique masculine. Non seulement celle-ci ne mord pas sur son expérience, mais elle sait aussi qu'aux mains des hommes la raison devient une forme sournoise de violence ; leurs affirmations péremptoires sont destinées à la mystifier. », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.496.

⁴⁷⁵ « Elle sait que la morale masculine est en ce qui la concerne une vaste mystification. L'homme lui assène pompeusement son code de vertu et d'honneur ; mais en douce il l'invite à y désobéir : il escompte même cette désobéissance ; sans elle, toute cette belle façade derrière laquelle il s'abrite s'effondrerait. », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.497.

destinée au regard masculin⁴⁷⁶. Si cette performance ne permet pas à strictement parler de révolte féminine (elle peut même l'entraver), elle permet du moins de concevoir des subjectivations féminines concurrentes et sous-jacentes à celles qu'elles affichent en présence des hommes.

« *Un code moral proprement féminin* »

Lorsqu'elle observe les femmes qui n'ont pas le privilège de se faire servir, Beauvoir souligne l'exercice de leurs capacités critiques à l'encontre des morales hégémoniques⁴⁷⁷. Cette opposition passe notamment par la constitution (plus ou moins instituée) de pratiques morales spécifiquement féminines.

La femme sait que le code masculin n'est pas le sien, que l'homme même escompte qu'elle ne l'observera pas, puisqu'il la pousse à l'avortement, à l'adultère, à des fautes, des trahisons, des mensonges qu'il condamne officiellement ; elle demande donc aux autres femmes de l'aider à définir une sorte de "loi du milieu", un code moral proprement féminin.⁴⁷⁸

Les femmes que décrit Beauvoir cherchent positivement à opposer aux codes masculins des codes alternatifs, qui leurs sont propres. L'objectivation de valeurs morales qu'elles jugent pertinentes, la constitution d'un système au sein desquelles ces valeurs prennent une signification les unes par rapport aux autres est une entreprise collective (en l'occurrence, genrée). Beauvoir n'insiste pas sur ce point, cependant, le collectif permet aux femmes de conférer du poids à leurs valorisations individuelles. Dans le cas des pratiques morales féminines, il permet en particulier de contrebalancer le poids que leur lourde institution confère aux systèmes masculins. Dans un contexte sexiste qui tend à délégitimer de manière systémique les perceptions des femmes (ainsi qu'évoqué dans le chapitre précédent), la dimension collective d'un processus de valorisation permet également d'appuyer sa crédibilité.

⁴⁷⁶ « [C]e qu'elle comprend, c'est que l'homme n'agit pas conformément aux principes qu'il affiche et qu'il lui demande d'y désobéir ; il ne veut pas ce qu'il dit vouloir : aussi ne lui donne-t-elle pas ce qu'elle feint de lui donner », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.499.

⁴⁷⁷ Contenues dans les religions, les constitutions politiques, les enseignements à l'école et les usages. Il s'agit des pratiques et systèmes moraux auxquels leur institutionnalisation donne du poids.

⁴⁷⁸ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.406.

Parce que la constitution de communautés féminines est entravée par leur isolation au sein de leurs foyers ainsi que par leur solidarité avec les hommes⁴⁷⁹, la dimension collective de ces valorisations reste toutefois de faible ampleur (du moins, sur le plan quantitatif). Telles que les décrit Beauvoir, les sociabilités à travers lesquelles ces morales sont constituées sont souvent le fruit d'une proximité contingente (géographique, familiale...). De ce fait, les évaluations morales féminines ne sont pas de l'ordre de l'abstraction, elles ne prétendent pas valoir universellement, mais restent ancrées dans la matérialité, la singularité et la concrétude des situations observées. À travers ces pratiques morales, il s'agit moins d'aboutir à des systèmes abstraits, produits à travers une entreprise de généralisation ; que d'orienter pratiquement l'action quotidienne, au cas par cas, et par comparaison⁴⁸⁰.

À cette observation que fait Beauvoir, l'on pourrait ajouter que les codes moraux féminins s'imposent comme des dispositifs partiels, en tant qu'ils s'opposent à des systèmes hégémoniques. De ce point de vue, le poids conféré à un jugement ou une croyance morale n'est pas tant conditionné par le nombre de personnes abstraites et inconnues qui la partagent, que par la confiance qui leur est pratiquement accordée. Cette confiance découle d'un sentiment de familiarité et d'ancrage dans la réalité, rendu possible par la relation interpersonnelle des femmes entre elles.

Les pratiques morales féminines que décrit Beauvoir sont élaborées à travers des échanges quotidiens, ordinaires, dans le cadre des activités auxquelles les femmes se vouent et entretiennent des relations préservées des présences masculines :

⁴⁷⁹ « Elles vivent dispersées parmi les autres, rattachées par l'habitat, le travail, les intérêts économiques, la condition sociale de certains hommes — père ou mari — plus étroitement qu'aux autres femmes. Bourgeoises, elles sont solidaires des bourgeois et non des femmes prolétaires ; blanches des hommes blancs et non des femmes noires », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe I*, Gallimard, 1976, p.21 ; « On oppose parfois le "monde féminin" à l'univers masculin, mais il faut souligner encore une fois que les femmes n'ont jamais constitué une société autonome et fermée ; elles sont intégrées à la collectivité gouvernée par les mâles et où elles occupent une place subordonnée ; elles sont unies seulement en tant qu'elles sont semblables par une solidarité mécanique : il n'y a pas entre elles cette solidarité organique sur laquelle se fonde toute communauté unifiée », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.478.

⁴⁸⁰ « Récusant les principes logiques, les impératifs moraux, sceptique devant les lois de la nature, la femme n'a pas le sens de l'universel ; le monde lui apparaît comme un ensemble confus de cas singuliers ; c'est pourquoi elle croit plus facilement aux ragots d'une voisine qu'à un exposé scientifique [...]. », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.501.

Tout en faisant leur marché, les femmes échangent dans les queues, dans les boutiques, au coin des rues, des propos par lesquels elles affirment des "valeurs ménagères" où chacune puise le sens de son importance ; elles se sentent membres d'une communauté qui – pour un instant – s'oppose à la société des hommes comme l'essentiel à l'inessentiel⁴⁸¹.

Dans cet extrait, Beauvoir n'évoque plus à strictement parler des valeurs féminines, mais des « valeurs ménagères ». Ce terme (ainsi que la logique qui le sous-tend) rejoint l'idée développée par les éthiques du *care* selon laquelle nos perspectives, y compris morales, sont tributaire d'un ensemble d'activités plus encore que du genre des personnes qui les performant (ce qui ne signifie pas que le genre n'y ait pas quelque chose à voir, puisque la plupart de nos activités, au nombre desquelles les activités de soin, sont genrées). L'ensemble des observations qu'elle développe au sujet des perspectives morales féminines, dans *Le Deuxième Sexe*, découle précisément du confinement des femmes à leurs foyers et aux activités de soin. C'est notamment la raison pour laquelle les femmes les plus privilégiées, celles qui se font servir, ne sont pas concernées par celles-ci⁴⁸².

« Ce n'est pas seulement par malveillance que les femmes commentent et critiquent si longuement les conduites de leurs amies : pour les juger et se conduire elles-mêmes, il leur faut beaucoup plus d'invention morale qu'aux hommes »⁴⁸³. Dans ces passages du *Deuxième Sexe*, Beauvoir insiste sur le rôle des échanges informels et des discussions ordinaires sur les valorisations morales féminines. Ainsi qu'évoqué plus haut, en l'absence de codes établis pertinents, les femmes qu'elle observe ne sauraient s'en remettre à un esprit de sérieux : les valeurs qu'il s'agirait alors d'adopter ne conviennent simplement pas à leurs usages. Elles sont donc contraintes d'en inventer d'autres, auxquelles elles puissent conférer par elles-mêmes une dimension morale.

⁴⁸¹ Cette citation est extraite du passage de l'ouvrage consacré aux travaux ménagers, commenté dans le chapitre 1 : Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.269.

⁴⁸² Comme indiqué en conclusion de la partie consacrée à la synthèse des situations féminines qu'elle observe : « celle qui "se fait servir" n'a plus aucune prise sur le monde ; elle vit dans le rêve et dans l'abstraction, dans le vide. (...) Le financier, l'industriel, parfois même le général, assument des fatigues, des soucis, ils prennent des risques ; ils achètent leurs privilèges par un marché injuste, mais du moins ils le paient de leurs personnes ; leurs épouses en échange de tout ce qu'elles reçoivent ne donnent rien, ne font rien ; et elles croient avec une foi d'autant plus aveugle à leurs imprescriptibles droits. Leur vaine arrogance, leur radicale incapacité, leur ignorance butée en font les êtres les plus inutiles, les plus nuls qu'ait jamais produits l'espèce humaine. », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, pp.513-515.

⁴⁸³ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.406.

Alors qu'ils sont souvent perçus comme la preuve d'une bassesse morale féminine, les ragots et les commérages sont ici identifiés par Beauvoir comme l'une des pratiques à travers lesquelles les femmes font intervenir la morale dans leur quotidien, et ajustent collectivement leurs systèmes de valorisation. En ce sens, les femmes-commères ne se contentent pas d'appliquer formellement des préceptes moraux : paradoxalement, elles *font* de la morale, conformément à l'idée que Beauvoir se fait d'une telle activité. Commenter les conduites des autres femmes est pour elles une occasion de développer leurs perspectives, d'évaluer la pertinence de leurs conduites à venir, de s'attarder sur les subtilités et les nuances relatives aux motifs et impacts des actions qu'elles observent...⁴⁸⁴

Aujourd'hui encore, les conversations féminines sont souvent dévaluées en raison des objets du quotidien sur lesquels elles portent : il s'agit (dans certains cas, sinon dans l'imaginaire collectif) de commentaires qui relèvent du domaine de la vie privée, auquel sont confinées les femmes. Entre elles, elles discutent de leurs relations amoureuses, familiales et amicales, de leurs quotidiens, des activités ménagères qui les occupent... Ces sujets sont à la fois centraux parce qu'ils occupent une grande partie de leurs existences, mais également (et ces deux phénomènes sont liés), parce qu'elles y accordent une réelle importance. Les femmes, rassemblées, parlent de ce qui compte pour elles, et à travers leurs discussions, renforcent la légitimité de ce sentiment.

Ainsi comprises, les entreprises de valorisations morales menées par les femmes ne relèvent pas simplement d'une occupation individuelle, leur permettant de conférer du sens à leurs conduites personnelles, ainsi qu'à celles de leurs proches. À travers ces pratiques, lorsqu'elles opposent leurs « codes » et « systèmes » à ceux des hommes, il s'agit également de lutter contre la dévalorisation systémique qu'elles subissent, qui porte sur leurs activités ainsi que sur ce qui importe à leurs yeux. Beauvoir ne va pas jusque-là : pourtant, de même

⁴⁸⁴ À ce sujet, dans un chapitre intitulé « Sur la signification de « *gossip* », Silvia Federici revient sur l'histoire de ce mot qui définissait à l'origine les amitiés féminines, avant de renvoyer à « une femme tenant de vains propos » (65). Dès le XVI^e siècle, cette identité était punie au moyens d'instruments abîmant la langue au point que les femmes jugées trop critiques envers leurs maris ne puisse plus parler sans douleurs. « Qualifier toute cette production de savoir de « *gossip* » relève de l'avilissement des femmes [...]. C'est ainsi que les femmes ont été réduites au silence et exclues jusqu'à ce jour de beaucoup d'endroits où les décisions sont prises, privées de la possibilité de définir leur propre expérience et contraintes de supporter les portraits mysorines ou idéalisés que les hommes font d'elles », Federici, Silvia. *Une guerre mondiale contre les femmes. Des chasses aux sorcières au féminicide*, La Fabrique éditions, 2021, p.71.

que les morales masculines peuvent servir un projet politique misogyne, les pratiques morales féminines pourraient être appréhendées comme participant d'une lutte au service de la reconnaissance de leur légitimité, en tant qu'elles portent des perspectives originales et pertinentes sur le monde.

Les morales féminines (ou « ménagères »⁴⁸⁵) évoquées par Beauvoir et telles que je les ai restituées jusqu'ici sont avant tout caractérisées par le fait qu'elles sont adoptées par des femmes, dans des contextes d'assignation au foyer et d'oppression par les hommes. Sur leur contenu, on en sait encore très peu. Si la description des principes moraux et des qualités spécifiquement développées par les femmes n'est pas l'objet principal du *Deuxième Sexe*, Beauvoir en donne cependant une idée dans certains passages.

Dans les prochaines pages, je tâcherai donc de distinguer, parmi les pratiques morales qu'elle décrit, celles qui sont conformistes de celles qui permettent au contraire aux femmes d'échapper à l'esprit de sérieux. En effet, Beauvoir décrit implicitement deux ordres de pratiques morales « ménagères » : des pratiques morales « ménagères » en raison de leur objet, valorisant des objets et thématiques « vitales »⁴⁸⁶ (la vie, la nature ou l'utilité), et des pratiques morales performées par les ménagères qu'elle décrit, centrées autour d'un certain nombre de dispositions parmi lesquelles l'humilité, l'esprit critique ou la lucidité.

La voie de l'essentialisation

Dans *Le Deuxième Sexe*, Beauvoir décrit les tentatives de valorisation, par les femmes, des réalités socialement méprisées auxquelles elles sont assignées :

La société asservit la Nature ; mais la Nature la domine ; l'Esprit s'affirme par-delà la Vie ; mais il s'éteint si la vie ne le supporte plus. La femme s'autorise de cette équivoque pour accorder plus de vérité à un jardin qu'à une ville, à une maladie qu'à une idée, à un accouchement qu'à une révolution ; elle s'efforce de rétablir ce règne de la terre, de la Mère, rêvée par Baschoffen, afin de se retrouver l'essentiel en face de l'inessentiel⁴⁸⁷.

⁴⁸⁵ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.269.

⁴⁸⁶ Dans ses entretiens avec Sartre, Beauvoir mentionne les « valeurs vitales » en lien avec la question de la contingence et du corps : « C'est lié, je pense, chez vous, à votre refus de toutes les valeurs vitales, qui vous intéressent très peu. Les valeurs de la Nature, la Fécondité, tout ça. Ça vous intéresse très peu », Beauvoir, Simone de. *La cérémonie des adieux*, suivi de *Entretiens avec Jean-Paul Sartre août-septembre 1974*, Gallimard, 1981, p.448.

⁴⁸⁷ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.504.

Pour Beauvoir, à travers ces entreprises, les femmes ne chercheraient pas tant à défendre la valeur de leurs existences et de leurs pratiques qu'à recouvrer ces réalités d'une valeur artificielle, dont elles seraient en fait dépourvues. Elle se fait une idée très négative de ces réalités⁴⁸⁸ : la plupart du temps, elle n'envisage pas qu'elles puissent comporter de valeur réelle (du moins, concurrente à celle qu'elle trouve dans certaines existences masculines⁴⁸⁹). Elle les perçoit plutôt comme une manière pour les femmes de se dispenser de produire les efforts qui seuls, pourraient les mener à l'essentialité.

Telle qu'elle la décrit, cette entreprise de réappropriation du stigmatisme tient ainsi davantage du narcissisme que d'un geste politique. Loin d'aller dans le sens d'une opposition des femmes à leurs assignations, elle renforcerait au contraire leur naturalisation et leur essentialisation initiales. Pour Beauvoir, en effet, elle n'aurait d'effets que sur les perspectives des femmes, sans que ce changement ne permette d'améliorer concrètement leurs réalités. En conférant de la valeur à ce à quoi elles sont assignées, les femmes en viendraient à se contenter de leur situation, à s'y complaire, réduisant encore leur capacité à lutter pour le plein exercice de leur liberté au moyen de leur extraction du domaine de l'immanence.

Un autre problème que pose à ses yeux ce type de valorisation a trait à leur dimension conformiste : il ne s'agirait pas tant du produit d'une « inventivité » morale féminine que de l'application de la division genrée des pratiques (y compris morales), telle qu'elle a été imposée aux femmes par les hommes⁴⁹⁰. Dans cette perspective, la valorisation de pratiques et valeurs morales « féminines » ne serait qu'une variation genrée de l'esprit de sérieux présenté plus haut : l'application irréfléchie d'un système moral préconçu, qu'elles n'auraient pas participé à établir.

⁴⁸⁸ « Sa vie n'est pas dirigée vers des fins : elle s'absorbe à produire ou entretenir des choses qui ne sont jamais que des moyens : nourriture, vêtements, habitat ; ce sont là des intermédiaires inessentiels entre la vie animale et la libre existence ; la seule valeur qui s'attache au moyen inessentiel, c'est l'utilité ; c'est au niveau de l'utilité que vit la ménagère, et elle ne se flatte elle-même que d'être utile à ses proches. [...] Ainsi l'utilité règne au ciel de la ménagère plus haut que la vérité, la beauté, la liberté ; et c'est dans cette perspective qui est la sienne qu'elle envisage l'univers entier ; et c'est pourquoi elle adopte la morale aristotélicienne du juste milieu, de la médiocrité. Comment trouverait-on en elle audace, ardeur, détachement, grandeur ? Ces qualités n'apparaissent qu'au cas où une liberté se jette à travers un avenir ouvert, émergeant par-delà tout donné », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.487.

⁴⁸⁹ « Audace, ardeur, détachement, grandeur », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.487.

⁴⁹⁰ « Les femmes n'ont jamais opposé aux valeurs mâles des valeurs femelles : ce sont les hommes désireux de maintenir les prérogatives masculines qui ont inventé cette division », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe I*, Gallimard, 1976, p.117.

La pensée beauvoirienne des pratiques morales traditionnellement féminines ne valorise pas centralement les principes qui les caractérisent. Toutefois, conformément à l'idée qu'elle se fait de la morale, la qualité d'une pratique morale ne découle pas d'une valeur intrinsèque aux principes dont nous nous réclamons. Sa qualité dépend avant tout de notre capacité à en évaluer la pertinence, à l'aune de nos projets et de notre situation⁴⁹¹. Dans cette perspective, il apparaît en fait illusoire de s'interroger sur la *valeur* de ces qualités : il importe davantage d'en observer les usages, et leurs effets. Suivant la pensée butlerienne de l'interprétation⁴⁹², à travers ces usages, nous conférons à ces réalités un sens nouveau (à l'aune de nos existences, projets et réseaux de relations singuliers). Il n'est alors pas nécessaire que ces processus de valorisation consistent en l'invention de systèmes, codes ou valeurs *inédits*, nos pratiques morales pouvant être appréhendées comme autant d'actes interprétatifs, qui participent à resignifier ce à quoi nous sommes assigné·es.

La voie de l'ambiguïté

Dans le passage du *Deuxième Sexe* qu'elle consacre à la jeune fille, Beauvoir remarque qu'en même temps qu'elle « agace par ses défauts », cette dernière « étonne parfois par des qualités singulières. Les uns et les autres ont la même origine »⁴⁹³. L'une des (nombreuses) qualités qu'elle met en avant dans ces pages a trait à son esprit critique, à sa lucidité⁴⁹⁴ : à la façon dont la jeune fille évite

les pièges du sérieux et du conformisme. Les mensonges concertés de son entourage la trouvent ironique et clairvoyante. Elle éprouve au jour le jour l'ambiguïté de sa condition : par-delà

⁴⁹¹ À nouveau : « [C]e n'est pas l'homme impersonnel, universel, qui est la source des valeurs : c'est la pluralité des hommes concrets, singuliers, se projetant vers leurs fins propres et à partir de situations dont la particularité est aussi radicale, aussi irréductible que la subjectivité elle-même. », Beauvoir, Simone de. *Pour une Morale de l'ambiguïté*, Gallimard, 1947, p.24.

⁴⁹² « Becoming a gender is an impulsive yet mindful process of interpreting a cultural reality laden with sanctions, taboos, and prescriptions. The choice to assume a certain kind of body, to live or wear one's body a certain way, implies a world of already established corporeal styles. To choose a gender is to interpret received gender norms in a way that organizes them anew. », Butler, Judith. "Sex and Gender in Simone de Beauvoir's *Second Sex*", *Yale French Studies*, 1986, No. 72, p.40.

⁴⁹³ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.131.

⁴⁹⁴ J'aurai l'occasion de revenir plus en détail dans le chapitre 6 sur la pensée beauvoirienne de la lucidité.

les protestations stériles, elle peut avoir le courage de remettre en question l'optimisme établi, les valeurs toutes faites, la morale hypocrite et rassurante⁴⁹⁵.

Dans le passage qu'elle consacre à la ménagère, à ses pratiques morales et perceptives, Beauvoir insiste également sur sa capacité critique, sa sincérité et son rapport lucide à l'ambiguïté :

il est volontiers important, sérieux ; contestant la logique et la morale masculine, elle ne tombe pas dans ces pièges : [...] elle n'élude pas dans l'orgueil l'ambiguïté de sa condition ; elle ne se dérobe pas derrière le masque de la dignité humaine ; elle découvre avec plus de sincérité ses pensées indisciplinées, ses émotions, ses réactions spontanées⁴⁹⁶.

Leur situation marginale permet aux femmes qu'elle décrit de développer des perspectives (y compris morales) spécifiques⁴⁹⁷, non pas simplement parce qu'elles occupent une position proche de celle que Patricia Hill Collins a plus tard qualifiée d'« *outsider within* » au sujet de la position des intellectuelles Noires⁴⁹⁸, mais également en raison de la nature même de cette marge. Parce qu'elle est le lieu d'une exposition quasi-exclusive des femmes à la dimension immanente de leur existence, ces dernières apparaissent moins disposées que les hommes à croire en certaines mystifications, en particulier lorsqu'elles découlent de leur identification au titre de Sujet⁴⁹⁹.

Dans cette perspective, les femmes en question développent une connaissance et une compréhension plus fines de l'ambiguïté, conformément aux deux sens que lui confère Beauvoir. En effet, dans ces passages, l'ambiguïté désigne à la fois une réalité ontologique (le fait d'être à la fois objet et sujet, corps et esprit, déterminé et libre) ; et l'ambiguïté morale résultant de l'impossibilité d'attribuer une valeur à un

⁴⁹⁵ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.131.

⁴⁹⁶ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, pp.511-512.

⁴⁹⁷ Idée qu'elle maintient jusqu'en 1974, dans ses entretiens avec Sartre : "Quand elles sont de qualité supérieure, elles sont plus intéressantes que les hommes. [...] Elles ont la sensibilité, et aussi elles sont un peu marginales par rapport à la société, et cependant elles la connaissent bien ; si elles sont intelligentes, elles ont une vue beaucoup plus intéressante que les hommes qui sont dedans.", Beauvoir, Simone de. *La cérémonie des adieux*, suivi de *Entretiens avec Jean-Paul Sartre août-septembre 1974*, Gallimard, 1981, p.431.

⁴⁹⁸ Hill Collins, Patricia. "Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought", *Social Problems*, Volume 33, Issue 6, 1 December 1986, pp.14-32.

⁴⁹⁹ « Quand il a aligné des chiffres ou converti en monnaie des boîtes de sardines, il n'a rien saisi que d'abstrait ; l'enfant repu dans son berceau, le linge blanc, le rôti, sont des biens plus tangibles ; cependant, justement parce que dans la poursuite concrète de ses buts elle éprouve leur contingence – et corrélativement sa propre contingence –, il arrive souvent qu'elle ne s'aliène pas en eux : elle demeure disponible », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.512.

principe moral, indépendamment de la façon dont il est investi⁵⁰⁰. Autrement dit, ces femmes porteraient un regard plus lucide et plus humble sur la condition humaine, sur leur propre identité et sur celle de leurs proches ; et seraient moins enclines au conformisme moral. Ces deux réalités, ontologiques et morales convergent pour constituer une disposition morale opposée à l'esprit de sérieux, et propice à la valorisation morale telle que l'envisage l'autrice, entendue comme capacité à mettre en question le donné pour le recouvrir d'une valeur et d'un sens singulier, à l'aune de notre expérience et de notre situation particulière.

Ce privilège épistémique, s'il est possible de le qualifier de la sorte, n'est pas une qualité essentiellement féminine : il n'est pas l'apanage des femmes, pas plus qu'il ne découle systématiquement de l'oppression. Pour qu'il puisse advenir, il leur faut encore trouver la force de « repousser les mystifications » qui leur sont proposées⁵⁰¹. Pour Beauvoir le développement de perspectives morales critiques, originales et autonomes par les femmes apparaît essentiellement incompatible avec l'adoption de pratiques et valeurs morales traditionnellement féminines, parce qu'elles sont à ses yeux indissociables des mystifications et des usages sexistes au service desquels elles sont instrumentalisées. Alors que « les grandes bourgeoises, les aristocrates [...] se confondent avec l'idéal que le code masculin leur impose »⁵⁰², elle montre cependant qu'un grand nombre de femmes moins privilégiées entretiennent un rapport de défiance vis-à-vis de ce dernier. Elles développent de ce fait des dispositions morales « féminines », non pas en tant qu'elles obéissent à un ensemble de codes genrés, mais simplement, en tant qu'elles sont performées par des femmes, en raison de leurs situations spécifiques.

*

Bien que Beauvoir ait relevé ces dispositions épistémiques et morales, elle regrette que les postures morales des femmes qu'elle observe ne restent jamais que

⁵⁰⁰ « Ce n'est pas seulement le devenir de la vie qui la met en défiance à l'égard du principe d'identité, ni les phénomènes magiques dont elle est entourée qui ruinent la notion de causalité : c'est au cœur du monde masculin lui-même, c'est en elle, en tant qu'appartenant à ce monde, qu'elle saisit l'ambiguïté de tout principe, de toute valeur, de tout ce qui existe », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.497.

⁵⁰¹ « Mais elle n'aura sur le mâle ces privilèges qu'à condition de repousser les mystifications qu'il lui propose », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.514.

⁵⁰² Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.514.

de l'ordre de la critique (et non d'une production active de valeurs, d'un positionnement antagoniste permettant de dépasser l'objet de leur critique)⁵⁰³.

Dans *La pensée féministe noire. Savoir, conscience et politique de l'empowerment*, Patricia Hill Collins remarque que « l'expérience de faire partie d'un groupe opprimé peut amener les personnes qui le composent à envisager les choses différemment, mais leur manque de contrôle sur les appareils idéologiques de la société rend plus difficile d'exprimer un point de vue situé autodéfini »⁵⁰⁴. L'absence apparente de perspectives féminines concurrente aux perspectives masculines ne signifie pas nécessairement que les femmes ne développent pas de perspectives propres, et n'exercent pas, à ce titre, leur subjectivité. Cela signifie davantage qu'elles ne disposent pas du pouvoir qui leur permettrait d'en faire des perspectives articulées et légitimes, pouvant prétendre à l'hégémonie.

Dans la seconde partie de ce chapitre, je m'intéresserai aux pratiques morales féminines dans leur rapport à ces processus d'accès à la légitimité. Il s'agira en particulier de revenir sur les pratiques d'autodéfinition et de reconnaissance auxquelles certaines femmes se livrent, qui leur permettent d'exercer leur subjectivité en dépit des injonctions qui leur sont faites à y renoncer, et des entraves qu'elles rencontrent dans cet exercice. Je m'intéresserai notamment à la façon dont ces processus de reconnaissance (tant du point de vue de leur forme que de leur objet) traduisent en creux des systèmes de valorisation propices à l'émancipation.

⁵⁰³ Dans le passage consacré au destin d'épouse, elle écrit : « À une femme qui entend vivre sa situation dans la lucidité, dans l'authenticité, il ne reste souvent d'autre secours qu'un orgueil stoïque [...] elle refuse les principes et les valeurs toutes faites, elle juge, elle interroge, par-là elle échappe à l'esclavage conjugal ; mais sa réserve hautaine, son adhésion à la formule « Supporte et abstiens-toi » ne constituent qu'une attitude négative. », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.315. Dans un passage consacré aux pratiques morales des femmes très âgées, elle observe l'indépendance que les femmes trouvent par rapport à leurs époux, du fait du rétrécissement de leurs projets et de la réduction du périmètre de leur existence commune au foyer (thématiques développées par la suite dans *La Vieillesse*), mais regrette à nouveau que leur lucidité ne soit jamais productive. Ce passage synthétise par ailleurs une grande partie des éléments qui seront présentés au cours de ce chapitre, ce pourquoi je le restitue ici entièrement : « De leur indépendance, elles tirent leur orgueil ; elles se mettent enfin à regarder le monde avec leurs propres yeux ; elles se rendent compte qu'elles ont été toute leur vie dupées et mystifiées ; lucides, méfiantes, elles atteignent souvent un savoureux cynisme. En particulier, la femme qui « a vécu » a une connaissance des hommes qu'aucun homme ne partage : car elle a vu non leur figure publique, mais l'individu contingent que chacun d'eux se laisse aller à être en l'absence de ses semblables ; elles connaissent aussi les femmes, qui ne se montrent dans leur spontanéité qu'en présence des autres femmes : elle connaît l'envers du décor. Mais si son expérience lui permet de dénoncer mystifications et mensonges, elle ne suffit pas à lui découvrir la vérité. Amusée ou amère, la sagesse de la vieille femme demeure encore toute négative : elle est contestation, accusation, refus ; elle est stérile. », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.476.

⁵⁰⁴ Hill Collins, Patricia. *La Pensée féministe noire, Les éditions du remue-ménage*, Montréal, 2016.

B. Un autre genre de reconnaissance ?

« Elle connaît l'envers du décor »⁵⁰⁵

Dans *La mise en scène de la vie quotidienne I*, Erving Goffman mobilise deux extraits d'un même passage du *Deuxième Sexe*, consacré aux relations entre femmes, vécues à l'abri des regards masculins. Le premier extrait est cité dans un chapitre intitulé « Les régions et le comportement régional » : l'auteur s'en saisit pour étayer l'idée selon laquelle nous adoptons des conduites différentes selon que nous soyons en public ou en « coulisses »⁵⁰⁶. Selon lui, dès lors que nous nous trouvons dans un espace excluant les personnes à qui nous destinons habituellement nos représentations sociales, nous adoptons une attitude relâchée, plus naturelle. Dans l'extrait qu'il invoque pour illustrer cette idée, Beauvoir décrit précisément la sincérité qu'elle observe dans les rapports entre femmes, lorsqu'elles ne destinent pas leurs conduites au regard des hommes :

Ce qui donne leur valeur à de tels rapports, c'est la vérité qu'ils comportent. Devant l'homme, la femme est toujours en représentation ; elle ment en feignant de s'accepter comme l'autre inessentiel, elle ment en dressant devant lui, à travers des mimiques, toilettes, paroles concertées, un personnage imaginaire ; cette comédie réclame une constante tension ; près de son mari, près de son amant, toute femme pense plus ou moins : « Je ne suis pas moi-même » ; le monde mâle est dur, il a des arrêtes tranchantes, les voix y sont trop sonores, les lumières trop crues, les contacts rudes. Auprès des autres femmes, la femme est derrière le décor ; elle fourbit ses armes, elle ne combat pas ; elle combine sa toilette, invente un maquillage, prépare ses ruses : elle traîne en pantoufles et en peignoir avant de monter sur scène ; elle aime cette atmosphère tiède, douce, détendue... Pour certaines femmes cette intimité frivole et chaude est plus précieuse que la pompe sérieuse des relations avec les hommes⁵⁰⁷.

Goffman présente les « coulisses » comme un espace au sein duquel il devient possible d'abandonner le personnage que nous destinions jusqu'alors à un public. Dans cet extrait, ni l'auteur ni Beauvoir n'envisagent la prolongation de ce rôle en coulisse, ni même le changement de rôle qui pourrait alors survenir

⁵⁰⁵ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.476.

⁵⁰⁶ Goffman, Erving. *La mise en scène de la vie quotidienne. 1. La présentation de soi*, Les éditions de minuit, 1973, p.110.

⁵⁰⁷ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1949, pp.360-62, in Goffman, Erving. *La mise en scène de la vie quotidienne. 1. La présentation de soi*, Les éditions de minuit, 1973, p.111.

(autrement dit, l'idée selon laquelle les « coulisses » ne seraient qu'une scène sociale comme une autre).

Parce qu'à ses yeux, leurs relations aux hommes et à l'univers masculin sont essentiellement caractérisées par l'hostilité (que ce soit sur les plans relationnel ou sensoriel), les femmes auraient avec ces derniers recours à un personnage dont les conduites, à visée défensive, seraient soigneusement scriptées. Lorsqu'elles se sentent menacées, prises dans des rapports antagonistes, ou lorsque les conditions matérielles et affectives ne sont pas réunies pour assurer leur « détente » ou leur « relâchement », les femmes qu'elle décrit ont recours à une « comédie », une carapace ayant pour fonction de les protéger. Cette mise en scène rend possible le maintien de leurs relations avec les hommes, au prix d'une altération de leur qualité et de la valeur qu'elles leur confèrent.

Au contraire, pour Beauvoir la sincérité des relations féminines découle de la propension des femmes à assurer des conditions favorables à l'expression de leur vulnérabilité. Tels qu'elle les décrit, leurs échanges avec les autres femmes, en coulisses, sont rendus possibles par la co-construction d'environnements propices au registre de la confiance⁵⁰⁸. Bien que Beauvoir n'insiste pas sur ce point, cette pratique discursive expose les femmes à la vulnérabilité (qu'il s'agisse du contenu révélé aussi bien que de l'acte de révélation), en même temps qu'elle favorise leur émancipation. Faire une confiance, c'est dévoiler une partie de son existence ou de son identité gardée secrète parce que socialement perçue comme honteuse, abjecte ou anormale. La difficulté qui caractérise la confiance est d'autant plus grande que ces actes de révélation s'opposent précisément aux systèmes de valorisation initialement intégrés par les femmes.

Un environnement chaleureux permet parfois de contrebalancer cet inconfort : il encourage les femmes à se laisser aller, non pas au sens d'une chute morale, mais d'un abandon de la contenance ou des procédés de défense. La douceur, la chaleur ont une dimension esthétique indissociable de ces pratiques langagières : elles participent de la mise en confiance et de l'abandon des systèmes de défense qui contribuent à l'isolement des femmes. Préservées de l'hostilité qui caractérise ordinairement leurs environnements (en particulier lorsqu'ils sont partagés avec des hommes, ou pensés pour leur usage), il devient moins douloureux

⁵⁰⁸ Sur ce point, je reviendrai un peu plus loin.

de traverser la honte et la culpabilité liées à des expériences dont l'importance est minimisée, au prisme desquelles les femmes sont pourtant ordinairement jugées⁵⁰⁹.

Les coulisses sont ainsi l'occasion d'un double rapport au regard, en tant qu'elles mettent à l'abri de regards hostiles ; en même temps qu'elles exposent à des regards bienveillants, compatissants, en raison d'une communauté d'expérience⁵¹⁰. Au regard général, surplombant et jugeant évoqué dans le chapitre 3 se substitue un regard familial, avec lequel il devient possible d'interagir plus directement et sous lequel certaines facettes inexprimées de notre personnalité sont susceptibles d'être dévoilées.

Cet extrait n'est pas sans rappeler un autre moment de l'ouvrage, qui est consacré aux coulisses masculines (bien que ce terme n'y soit pas explicitement employé par Beauvoir).

Avec les autres hommes, il a des relations où des valeurs sont engagées ; il est une liberté affrontant d'autres libertés selon des lois que tous universellement reconnaissent ; mais auprès de la femme — elle a été inventée à ce dessein — il cesse d'assumer son existence, il s'abandonne au mirage de l'en-soi, il se situe sur un plan inauthentique ; il se montre tyrannique, sadique, violent, ou puéril, masochiste, plaintif ; il essaie de satisfaire ses obsessions, ses manies ; il se "détend", il se "relâche" au nom des droits qu'il s'est acquis dans la vie publique⁵¹¹.

Dans ce passage, les coulisses masculines renvoient aux relations que les hommes entretiennent avec les femmes, au sein de l'espace privé et par opposition aux relations qu'ils entretiennent entre eux. De la même manière que les coulisses féminines sont appréhendées par les femmes comme un refuge face à l'hostilité, les coulisses masculines permettent aux hommes d'échapper provisoirement à l'antagonisme qui caractérise leurs rapports. Au contraire, dans l'intimité qu'ils partagent avec les femmes, ils recherchent cette atmosphère bienveillante que décrit l'extrait tout juste cité, consacré aux ambiances féminines chaleureuses. La neutralisation de l'hostilité inhérente à leurs rapports sociaux, en privé, permet aux hommes de se relâcher.

⁵⁰⁹ Je pense en particulier aux expériences de la violence décrites dans le chapitre 3 (insultes, agressions physiques et sexuelles) ou découlant de l'oppression des femmes (maternités non choisies ou vécues dans des conditions peu propices à l'émergence de sentiments « maternels » positifs). Ces échanges peuvent, en particulier, être l'occasion d'une révision collective des « *feeling rules* » évoquées dans le chapitre précédent, telles que mise en avant par Arlie Hochschild ou Sara Ahmed.

⁵¹⁰ J'aurai l'occasion de nuancer cette idée un peu plus tard.

⁵¹¹ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.497.

Dans les deux cas (et d'une certaine manière, aussi bien chez Goffman que chez Beauvoir), les « coulisses » désignent des relations entretenues avec des femmes : le « public », spectateur, au regard duquel nos conduites ordinaires seraient destinées, est toujours masculin. Cette notion traduit une adhésion des deux auteur·rice à l'idée d'une relativité des relations intimes (et des femmes, avec lesquelles elles sont entretenues), envisagées non seulement en tant qu'elles sont distinctes des relations publiques mais en tant qu'elles en sont l'arrière-plan, ayant pour fonction d'être à leur service et de les préparer.

Si ces coulisses sont similaires en raison de leur atmosphère et de la détente dont elles sont l'occasion, Beauvoir distingue ces deux environnements par la signification morale qu'elle leur prête. Alors que cette intimité confère pour certaines femmes de la « valeur » et de la « vérité » à leurs relations, elle présente au contraire l'intimité que recherchent les hommes avec les femmes comme un prétexte à leur relâchement moral.

La notion de « spontanéité » (entendue comme attitude naturelle, irréfléchie) prend ici des significations différentes en fonction du contexte au sein duquel elle émerge. En situations masculines, elle traduit une chute dans le domaine de l'en-soi et de l'immoralité : la « détente » des hommes s'accompagne d'un détournement de l'exigence à laquelle ils s'astreignent ordinairement⁵¹². Au contraire, parce qu'elle prête une immoralité ordinaire aux conduites féminines (qu'elle qualifie de « mensonge » et de « comédie »), leur abandon provisoire serait l'occasion d'une percée de la valeur dans leur expérience. La détente, dans les deux cas, prend une fonction d'agent révélateur : elle permet de saisir l'écart entre la conduite d'un sujet, et la réalité de ses désirs⁵¹³ ou de son identité⁵¹⁴.

Tout au long de l'ouvrage, sur cette question relative aux liens entre sincérité et morale, Beauvoir défend tour à tour deux positions : une première, valorisant le naturel comme une attitude essentiellement morale, ou comme une ressource morale (contre le mensonge, les faux-semblants, le conformisme) ; et une seconde, valorise au contraire le fait de pondérer nos penchants immédiats (pulsions, paresse,

⁵¹² Après des autres hommes, leurs comportements ne sont pas évalués en tant qu'ils sont ou non sincères, mais au regard leur conformité avec les valeurs auxquels ils prétendent adhérer.

⁵¹³ Dans un passage consacré aux perspectives critiques féminines, qui sera commenté plus loin, l'auteur·rice écrit : « il ne veut pas ce qu'il dit vouloir », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.499.

⁵¹⁴ Dans le passage cité plus haut, les femmes décrites se font l'observation suivante : « je ne suis pas moi-même ».

laisser-aller) par l'activité morale elle-même. La différence entre les deux ordres de spontanéité qu'elle expose ici, cependant, semble moins tributaire d'un rapport à la sincérité en tant que telle qu'à la définition même de l'activité morale, de ses objets et de ses limites.

Pour qu'une conduite soit jugée morale, en effet, il faut non seulement qu'elle réponde à un ensemble de critères moraux valorisés par le sujet (parmi lesquels peut figurer la sincérité) ; mais plus encore, que l'objet ou la personne visée par l'activité morale soit pertinent·e. Précisément, dans le cas que décrit Beauvoir, les hommes ne perçoivent pas leur propre « chute » morale, lorsqu'ils se relâchent auprès des femmes. Au contraire, parce qu'ils adhèrent à l'idée selon laquelle la morale ne les oblige qu'envers les autres hommes (de même que certaines conceptions morales humanistes ne conçoivent d'obligation morale qu'envers les personnes humaines) ils ne font alors que l'appliquer, en suivre les règles.

La différence observée plus haut pourrait ainsi traduire des modalités genrées de valorisation. Tels qu'ils sont présentés par Beauvoir, les processus de reconnaissance qui régissent les relations masculines évaluent formellement la capacité des hommes à faire preuve de consistance dans l'application de valeurs morales, à condition qu'elles visent et engagent d'autres personnes appartenant à la catégorie « homme »⁵¹⁵ : ayant *droit* à la reconnaissance. Les processus de reconnaissance féminins, pour leur part, évaluent plutôt la qualité expérientielle engagée par ces conduites, dans le cadre de leurs vie quotidienne et de leurs relations interpersonnelles.

Cela ne signifie pas que des conduites masculines formellement « morales » ne soient jamais sincères, ni que des conduites féminines « sincères » ne traduisent pas de valorisations morales généralisées. Cette mise en regard des deux extraits vise simplement à mettre en évidence des critères de valorisation prioritaires qui peuvent différer en fonction du genre des sujets observés par l'autrice. De tels critères découlent des assignations genrées, mais également des assignations raciales : Patricia Hill Collins, en s'appuyant sur le travail de Judith Rollins⁵¹⁶, rappelle ainsi que les processus de valorisations intersubjectifs de certaines travailleuses domestiques noires américaines portent moins sur des critères externes

⁵¹⁵ Qui elle-même fluctue en fonction des codes moraux et politiques institués.

⁵¹⁶ Rollins, Judith. *Between Women: Domesticity and Their Employers*, Temple University Press, 1985.

(objectivables) que sur le « genre de personne qu'on est vraiment », rendu manifeste par « la qualité des relations » entretenues⁵¹⁷.

Dans *La mise en scène de la vie quotidienne*, Goffman mobilise un second passage de cet extrait du *Deuxième Sexe*, à partir duquel il envisage les femmes comme des « collègues »⁵¹⁸, en tant qu'elles performent un même rôle social et partagent une communauté de destin. Dans ce passage, Beauvoir décrit la manière dont leur expérience partagée favorise des pratiques d'échange d'anecdotes et de conseils :

Les amitiés féminines qu'elle parvient à conserver ou à créer seront précieuses à la femme ; elles ont un caractère très différent des relations que connaissent les hommes ; ceux-ci communiquent entre eux en tant qu'individus à travers les idées, les projets qui leur sont personnels ; les femmes, enfermées dans la généralité de leur destin de femmes, sont unies par une sorte de complicité immanente. Et ce que d'abord elles cherchent les unes auprès des autres, c'est l'affirmation de l'univers qui leur est commun. Elles ne discutent pas des opinions : elles échangent des confidences et des recettes ; elles se liguent pour créer une sorte de contre-univers dont les valeurs l'emportent sur les valeurs mâles ; réunies, elles trouvent la force de secouer leurs chaînes ; elles nient la domination sexuelle de l'homme en se confiant les uns aux autres leur frigidité, en raillant cyniquement les appétits de leur mâle, ou sa maladresse, elles contestent aussi avec ironie la supériorité morale ou intellectuelle de leur mari et des hommes en général. Elles confrontent leurs expériences : grossesses, accouchements, maladies des enfants, maladies personnelles, soins ménagers deviennent les éléments essentiels de l'histoire humaine. Leur travail n'est pas une technique : en se transmettant des recettes de cuisine, de ménage, elles lui donnent la dignité d'une science secrète fondée sur des traditions orales⁵¹⁹.

Cet extrait, sélectionné par l'auteur, est l'un des rares passages du *Deuxième Sexe* au cours desquels Beauvoir thématise et explicite la capacité des femmes à

⁵¹⁷ Hill Collins, Patricia. *La Pensée féministe noire, Les éditions du remue-ménage*, Montréal, 2016, p.323.

⁵¹⁸ Ce second extrait du *Deuxième Sexe*, mobilisé par Goffman, apparaît dans un chapitre consacré aux « Rôles contradictoires ». La notion de « rôle contradictoire » lui permet de complexifier son approche des représentations sociales par la métaphore scénique, en discernant parmi les personnes présentes sur l'espace de la scène, au sein du public ou extérieures à la représentation, celles dont les rôles sont essentiellement orientés vers la production ou la diffusion d'informations. Il mobilise notamment la figure de l'espion, à qui revient la fonction de partager des informations du public vers la scène, ou inversement. L'un des rôles contradictoires qu'il identifie est celui de « collègue » : il s'agit d'acteurs-rices qui ne performent pas sur une même scène, mais dont le rôle est similaire. Parce qu'ils partagent le même sort, il ne leur est pas nécessaire d'entretenir une image de façade. Au contraire (et à nouveau), ce type de relation est marqué par une détente, un naturel qui est selon lui favorable à un partage de connaissance et d'informations pratiques.

⁵¹⁹ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1949, pp.359-360, in Goffman, Erving. *La mise en scène de la vie quotidienne. 1. La présentation de soi*, Les éditions de minuit, 1973, p.155.

faire collectif, ainsi que la portée politique et morale qu'elle confère à ces sociabilités (que l'on pourrait aujourd'hui qualifier de non-mixtes). La solidarité entre les femmes et leurs prétentions collectives à l'émancipation n'y est pas envisagée comme une possibilité lointaine, un avenir aux contours indiscernables, mais comme un ensemble de pratiques (ici, discursives) qu'il est donné à l'autrice d'observer.

Beauvoir ne reconnaît pas d'efficacité politique à ces efforts de valorisations collectives : il s'agit pour ces femmes de « secouer » leurs chaînes, et non de les « briser », comme l'image le voudrait habituellement. Leur communauté de situation permet du moins à ces femmes de remettre en question la supériorité des hommes qui les entourent, ainsi que celle de leurs expériences sur les leurs. En secouant leurs chaînes, elles prennent conscience du poids des contraintes qui s'exercent sur elles, et elles les signalent ostensiblement aux autres femmes, ce qui participe à déranger l'ordre établi.

Les femmes qu'elle décrit tentent de faire de la situation qu'elles partagent un véritable univers, susceptible de faire concurrence à l'univers masculin au sein duquel elles sont marginalisées et vis-à-vis duquel elles sont « mal adaptées »⁵²⁰. À travers leurs échanges, elles élaborent de nouvelles pratiques de reconnaissance et de valorisations sociales. Ce monde « féminin » qu'elles instituent collectivement est régi par des règles pensées par et pour les femmes, les systèmes de valorisation qui y prévalent découlent des expériences qu'elles font de la réalité (et non plus de prescriptions masculines théoriques, inadaptées à la plupart des problématiques auxquelles elles sont confrontées⁵²¹). Au sein de ce contre-univers, les femmes peuvent en particulier reconnaître l'importance de ce qui leur est donné de vivre, et des activités auxquelles elles se vouent, que Beauvoir réduit ici à un ensemble de pratiques relevant de soins ménagers et médicaux.

Tels qu'elle les décrit, ces collectifs féminins ne sont pas constitués à l'initiative de leurs membres, pas plus qu'ils ne résultent d'affinités individuelles (alors même qu'ils sont présentés comme relevant de l'amitié) : les femmes y seraient d'emblée réunies en raison d'une communauté de « destin » et

⁵²⁰ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.514.

⁵²¹ « Un syllogisme ne sert ni à réussir une mayonnaise, ni à calmer les pleurs d'un enfant ; les raisonnements masculins ne sont pas adéquats à la réalité dont elle a l'expérience », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.480.

d'activité⁵²². Pour autant, cette sociabilité contingente est investie par les femmes comme l'occasion d'un partage d'expérience, et d'un effort de résistance collective face à l'hégémonie des normes et valeurs masculines. Rassemblées, les femmes « se liguent » : le collectif est une ressource, notamment au regard de l'énergie dont disposent les femmes pour appréhender leur propre situation.

Ces échanges de bonnes pratiques entre paires ne relèvent pas simplement d'un habitus de corps social, ainsi que tend à le suggérer Goffman, mais sont ici redoublés d'un effort de systématisation et de légitimation des savoirs et paradigmes féminins⁵²³, que l'oppression patriarcale tend habituellement à décourager. Leur portée critique est renforcée par le recours à l'humour, compris comme un vecteur de dépréciation : la raillerie, le cynisme et l'ironie permettent de destituer aux hommes leur grandeur, ainsi que le sérieux qui caractérise certaines de leurs postures, et leurs prétentions à la légitimité.

Les échanges que décrit Beauvoir prennent la forme de « confidences » et de partage de « recettes ». Paradoxalement, la généralité qu'elle prête ordinairement aux existences féminines⁵²⁴ participe à masquer le caractère hautement singulier, sinon anecdotique de ces objets et formes conversationnelles.

Comme souvent, il est en fait difficile de distinguer entre la généralité propre aux expériences observées par Beauvoir (dans lesquelles l'individualité du sujet ne saurait être engagée ni reconnue⁵²⁵) ; et celle qui découle de sa propre observation phénoménologique, qui pour saisir la spécificité des existences féminines⁵²⁶ prend

⁵²² « On oppose parfois le « monde féminin » à l'univers masculin, mais il faut souligner encore une fois que les femmes n'ont jamais constitué une société autonome et fermée ; elles sont intégrées à la collectivité gouvernée par les mâles et ou elles occupent une place subordonnée ; elles sont unies seulement en tant qu'elles sont semblables par une solidarité mécanique : il n'y a pas entre elles cette solidarité organique sur laquelle se fonde toute communauté unifiée », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.478.

⁵²³ Issus, en particulier, de leur assignation au foyer.

⁵²⁴ « Mais ce dont elles souffrent le plus, c'est d'être englouties dans la généralité : une épouse, une mère, une ménagère, une femme parmi des millions d'autres », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.524.

⁵²⁵ « [L]es buts immédiats de la ménagère ne sont que des moyens, non des fins véritables, et en eux ne se reflètent que des projets anonymes », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.272.

⁵²⁶ Pénélope Deutscher remarquait ce type de phénomène dans son étude consacrée au statut philosophique de la répétition dans *Le Deuxième Sexe* : « Devaluing what she associates with repetition, she also defines so many kinds of activity and relationship as repetitive that the term is destabilized. [...] These accounts of repetition start to pull against themselves: as account of repetition layer up, persuading and consolidating, they weaken each other », Deutscher, Penelope. *The Philosophie of Simone de Beauvoir. Ambiguity, Conversion, Resistance*. Cambridge University Press, 2008, p.112.

le risque de leur uniformisation. Dans l'introduction du second tome de l'ouvrage, Beauvoir définit le féminin comme le « fond commun sur lequel s'enlève toute existence féminine singulière »⁵²⁷ : méthodologiquement, il s'agit d'un critère qui lui permet, *a priori*, d'isoler un ensemble de personnes sur l'existence desquelles porter son attention, tout en conférant à l'idée de « féminité » le statut de problème philosophique⁵²⁸. La dimension générale de cette situation, commune aux femmes en tant qu'elle découle de leur assignation au genre féminin, est cependant renforcée par l'observation philosophique à laquelle se livre Beauvoir : le récit de l'expérience d'une femme y est souvent présenté en tant qu'il est représentatif de cette condition partagée ; les problématiques rencontrées par cette femme étant alors désignée comme celles de « la » femme.

Les problèmes que posent cette exagération de la généralité propre aux existences féminines sont accentués par le double sens que Beauvoir confère à ce terme, sans l'explicitier : dans ses textes, la généralité désigne à la fois cette communauté de situation (une similitude structurelle, qu'elle conçoit également comme un manque de singularité) et le fait de voir l'expression et la reconnaissance de son individualité empêchée (la fongibilité). Qui plus est, ces deux acceptions de la notion sont perméables : le sentiment d'être indifféremment remplaçable pouvant être induit par les dimensions structurelles de l'oppression et/ou du conformisme.

Beauvoir prête donc au « destin » que partagent les femmes une « généralité », qu'elle étend implicitement à la qualité de leurs conduites et pratiques. En ce sens, leurs activités ne sont pas simplement similaires, elles sont également dotées d'une force uniformisante. Cette superposition des sens descriptif et normatif sont à la source des jugements dépréciatifs qu'elle porte sur certaines activités perçues comme féminines, qu'elle juge impropres à la réalisation de leur individualité. Au contraire, elle perçoit les conduites associées à la masculinité comme favorables à la réalisation de leur humanité, sans questionner la similarité structurelle sur fond de laquelle ils vivent pourtant.

À rebours de l'idée selon laquelle les conduites féminines seraient marquées par la généralité, il s'agira dans les pages à venir de montrer en quoi les pratiques morales des femmes que décrit Beauvoir (au même titre que celles qu'observe plus

⁵²⁷ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.8.

⁵²⁸ À ce sujet, voir notamment le premier chapitre de l'ouvrage de Nancy Bauer : *Simone de Beauvoir, Philosophy & Feminism*. Columbia University Press, 2001.

tard Carol Gilligan, dans ses travaux consacrés aux éthiques féminines du *care*⁵²⁹) se distinguent précisément de pratiques masculines par leur ancrage dans les dimensions singulières et concrètes d'une situation ou d'une relation donnée. Dans cette perspective, les pratiques morales exercées par les femmes que décrit Beauvoir sont à la fois révélatrices de la singularité de leurs subjectivités, des dilemmes moraux auxquels elles sont confrontées, et des processus de valorisation auxquels elles ont recours pour y répondre⁵³⁰.

La reconnaissance comme attention à la singularité

Bien qu'elle ne le formule pas ainsi, l'oralité des pratiques épistémiques et morales féminines que décrit Beauvoir participe de leur ancrage dans la singularité (par opposition à la généralité propre aux pratiques masculines, ou hégémoniques). Parce qu'elles sont oralisées (et non pas reproductibles, systématisables ni même institutionnalisables), elles engagent la capacité des femmes à entrer en contact, à tisser des relations interpersonnelles privilégiées à travers lesquelles elles s'adressent les unes aux autres, en tant qu'individus. Ces relations, ainsi que les environnements qui les sous-tendent, qu'il s'agit de « conserver » ou de « créer »⁵³¹, prennent d'autant plus de valeur qu'elles sont le produit des soins que les femmes parviennent à leur consacrer (ce qui vient à nouveau contrer l'idée d'une association passive des femmes entre elles). En ce sens, la dimension immanente, concrète, temporelle et incarnée de la parole parlée participe pleinement de l'entreprise de valorisation alternative que met en lumière l'extrait cité plus haut : sa dignité ne

⁵²⁹ « Les femmes perçoivent le dilemme moral comme un problème de responsabilités et de préoccupations du bien être [care] de l'autre, et non comme une question de droits et de règles. Cette conception relie le développement de leur raisonnement moral aux changements qui modifient leur compréhension de la responsabilité et des rapports entre les personnes. De manière analogue, une morale synonyme de justice associe le développement à une logique d'égalité et de réciprocité. Ainsi, une éthique du bien être [*ethics of care*] de l'autre repose sur une logique psychologique des relations humaines, ce qui contraste avec la logique formelle d'équité sur laquelle est fondée la conception de justice », Gilligan, Carol. *Une voix différente. La morale a-t-elle un sexe ?*, Flammarion, 2019, p.117.

⁵³⁰ Ce n'est pas seulement par malveillance que les femmes commentent et critiquent si longuement les conduites de leurs amies : pour les juger et se conduire elles-mêmes, il leur faut beaucoup plus d'invention morale qu'aux hommes.», Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.406.

⁵³¹ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1949, pp.359-360, in Goffman, Erving. *La mise en scène de la vie quotidienne. 1. La présentation de soi*, Les éditions de minuit, 1973, p.155.

provient pas de la prétention à l'universalité d'un discours, mais des processus initiatiques interpersonnels qu'il sous-tend.

Par ailleurs, la confiance, y compris dans ce qu'elle comporte d'anecdotique, engage l'individualité de la personne qui se confie (c'est alors de son quotidien et de ses problématiques personnelles qu'il s'agit), en même temps qu'elle est un appel à celle de la personne à laquelle elle est adressée (c'est à son jugement et à son regard sur cette situation que l'on s'en remet). En ce sens, elle permet de sortir les femmes de la généralité à travers laquelle elles sont habituellement perçues, du fait qu'elles sont l'occurrence d'un même type, « femmes » ; et de s'attacher aux détails qui font l'unicité de leurs expériences respectives. Cette singularité est exacerbée par le fait que les confidences des femmes portent le plus souvent sur ce par quoi elles dérogent à aux normes imposées et à travers lesquelles, la perception de leurs existences est uniformisée.

Dans *Le Deuxième Sexe*, et en particulier, dans les extraits mobilisés ci-dessus, Beauvoir s'attache à la description des interactions ordinaires de femmes blanches de la classe moyenne, assignées à des activités de soin. Certaines de ces observations résonnent cependant avec celles que fait Patricia Hill Collins des processus de reconnaissance tels qu'ils sont mis en œuvre par les femmes Africaines-Américaines qu'elle observe :

Dans le confort des conversations quotidiennes, à travers la conversation sérieuse et les blagues, des Africaines-Américaines, comme sœurs et comme amies, se confirment dans leur humanité, dans leur singularité et dans leur droit d'exister. [...] Cette reconnaissance partagée opère souvent entre Africaines-Américaines qui ne se connaissent pas mais qui ressentent le besoin de valoriser la féminité noire. [...] Être celles qui savent vraiment s'écouter les unes les autres est un enjeu qui prend tout son sens au regard de l'importance de la voix dans la vie des femmes noires⁵³².

Dans *La pensée féministe noire*, Hill Collins met en lumière des processus de reconnaissance qui sont basés sur l'oralité, la conversation, l'attention et l'amitié, au sein d'environnements familiers, dont l'atmosphère est propice à ces échanges. Contrairement à Beauvoir, cependant, elle n'évalue pas les pratiques qu'elle décrit à l'aune des critères légitimes et paradigmatiques (masculins) ; au contraire, elle cherche à mettre en lumière, depuis ces observations, les logiques immanentes aux interactions féminines qu'elle observe. À travers cette approche,

⁵³² Hill Collins, Patricia. *La Pensée féministe noire*, Les éditions du remue-ménage, Montréal, 2016, p.181-182.

elle rend compte de ces processus non pas en tant qu'ils sont ou non conformes à des critères préétablis, mais en tant qu'ils répondent à des critères internes à la situation observée, en prenant au sérieux les finalités que se posent les personnes observées.

Par ailleurs, et à nouveau, la description que fait Beauvoir des sociabilités féminines fait écho à l'idée selon laquelle les hommes rechercheraient dans leurs relations avec les femmes la reconnaissance de leur individualité, à laquelle leurs relations masculines seraient moins propices :

elle lui apparaît non pas comme la mesure de valeurs universellement reconnues, mais comme la révélation de ses mérites singuliers et de son être même. Un homme est jugé par ses semblables d'après ce qu'il fait, dans son objectivité et selon des mesures générales. Mais certaines de ses qualités et entre autres ses qualités vitales, ne peuvent intéresser que la femme ; il n'est viril, charmant, séducteur, tendre, cruel qu'en fonction d'elle : si c'est à ces plus secrètes vertus qu'il accorde du prix, il a d'elle un besoin absolu ; par elle il connaîtra le miracle de s'apparaître comme un autre, un autre qui est aussi son moi le plus profond⁵³³.

Sous le regard d'une personne aimante (ici, une femme), les hommes que décrit Beauvoir seraient à même de découvrir des aspects nouveaux de leur personnalité, marqués à la fois par l'étrangeté et la familiarité. À travers ces relations seulement, ils pourraient alors s'appréhender et se reconnaître comme un « autre qui est aussi [leur] moi le plus profond ».

Les relations privilégiées que les hommes entretiennent avec les femmes (en coulisses, à l'abri des regards masculins), sont décrites par Beauvoir en tant qu'elles sont propices au dévoilement et à l'expression de facettes de leur personnalité qui, le reste du temps, ne s'expriment pas. L'autrice parle notamment de qualités qui ne sauraient être exprimées que dans le cadre d'une relation affective interpersonnelle : le charme, la séduction, la tendresse... Ces qualités sont tenues privées (« secrètes ») par les hommes, non seulement parce qu'elles engagent leur vulnérabilité ; mais plus encore, parce qu'elles sont indissociables de la relation et du contexte d'intimité au sein desquels elles se révèlent. Elles ne sont pas essentiellement des qualités de la personne, mais des qualités de la personne en tant qu'elle est en relation avec une autre. Pour faire l'expérience de nous-même en tant que nous « sommes » tendre, il nous faut d'abord nous trouver (ou nous être

⁵³³ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.303.

trouvée·es) en présence d'une personne ou d'un objet qui nous inspire de la tendresse.

Plus encore, dans cet extrait, ce n'est pas tant l'émotion que nous ressentons en présence de l'autre qui nous permet de nous découvrir tendre, que notre image telle qu'elle nous est renvoyée par l'autre. Autrement dit, pour nous apparaître charmant·e, il ne suffit pas de charmer, il faut encore sentir que l'on a effectivement charmé. En ce sens, cette apparition ne dépend pas simplement d'une volonté d'apparaître, mais de ce qui est effectivement perçu et renvoyé par un·e autre (parfois même, à notre insu, indépendamment de nos projets⁵³⁴).

La « profondeur » prêtée par Beauvoir à ces aspects privés du « moi » pourrait être comprise par opposition à la superficialité des qualités parfois engagées, perçues et évaluées dans le cadre nos relations publiques. Plus précisément, Beauvoir évoque ces qualités « profondes » en tant qu'elles pourraient être révélatrices de « l'être même » des hommes : de dimensions essentielles, fondamentales, de leur identité personnelle. Cette idée, selon laquelle nous serions doté·es d'un « être même » qu'il serait possible de trahir en adoptant des conduites superficielles, ou fausses (sur laquelle repose un certain nombre des commentaires beauvoiriens relatifs à la notion de sincérité), demande cependant à être discutée⁵³⁵.

Il pourrait lui être opposée l'idée merleau-pontienne, déjà évoquée dans le chapitre 2, selon laquelle nous serions tous·tes entier·es donné·es dans nos conduites : aucune nature identitaire, aucun « être profond » ne viendrait les précéder. Cette idée, cependant, ne permet pas de rendre compte de nos processus inconscients, ni des effets répressifs de l'oppression sur notre subjectivité et notre agentivité, pouvant donner lieu à des expériences de double conscience⁵³⁶. Il doit donc exister quelque chose de notre identité ou de notre être, en deçà ou par-delà nos conduites et l'ensemble de ce qui participe de notre objectivation.

⁵³⁴ Sur ce point, je reviendrai un peu plus loin.

⁵³⁵ Cette idée est souvent mobilisée, sous diverses formes, dans l'ensemble de l'œuvre de Beauvoir (et parfois sous des formes qui relèvent d'un déterminisme identitaire étonnant). Voir par exemple : Beauvoir, Simone de. *Tout Compte fait*, Gallimard, 1972, pp.46-47 ; Beauvoir, Simone de. *La cérémonie des adieux*, suivi de *Entretiens avec Jean-Paul Sartre août-septembre 1974*. Gallimard, 1981, pp.347-348.

⁵³⁶ Sur cette question de la double conscience, voir notamment le chapitre 6 de *L'expérience de l'oppression. Une phénoménologie du sexisme et du racisme*, par Mickaëlle Provost (Presses Universitaires de France / Humensis, 2023).

Il me semble davantage pertinent d'appréhender le « soi » comme un ensemble de potentialités, que nos interactions avec un environnement donné permettent de dévoiler ou d'actualiser, à mesure du temps. Dans cette perspective, il n'y aurait pas d'aspects de notre personnalité plus « vrais » que d'autres : chacune de nos conduites exprimerait une dimension de notre identité. Autrement dit, y compris lorsque nous trahissons nos idéaux, nos élans spontanés ou les promesses que nous aurions souhaité tenir, nous ne devenons pas « faux » : nous nous découvrons simplement en tant que nous sommes capables de les trahir.

Ce jugement de fausseté que nous portons sur de telles conduites indique cependant que nous ne souhaitons pas nous reconnaître ni nous identifier avec elle, ce qui traduit notre adhésion à un système de valorisation morale⁵³⁷. Il faut alors déplacer la question de la spontanéité à celle de la moralité : lorsque l'on parle du vrai soi, on parle en fait le plus souvent du soi jugé conforme aux valeurs morales auxquelles nous adhérons ; à travers lequel nous souhaitons être reconnues par les autres et par nous-même. Si ces aspects privés de la personnalité sont « profonds »⁵³⁸, ce n'est donc pas tant parce qu'ils sont enfouis et préservés que parce qu'on leur « accorde du prix »⁵³⁹.

L'autrice qualifie par ailleurs ces qualités de « vitales ». Le sens qu'elle confère à ce terme pourrait aussi bien renvoyer à la notion de reproduction, autour de laquelle s'articulent selon elle les relations des hommes aux femmes⁵⁴⁰ ; qu'à l'importance que ces qualités nous permettent de conférer à nos existences, à la valeur qu'elles ont pour nous. De même, ces qualités « vitales » pourraient n'intéresser « que la femme »⁵⁴¹ parce que les femmes sont engagées dans des relations romantiques et sexuelles avec les hommes (la « virilité », le « charme » n'intéressant alors que les personnes auxquelles elles sont adressées⁵⁴²) ; mais elles

⁵³⁷ Qu'il soit conformiste ou non.

⁵³⁸ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.303.

⁵³⁹ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.303.

⁵⁴⁰ Dans ses entretiens avec Sartre, Beauvoir mentionne notamment les « valeurs vitales » en lien avec la question de la contingence et du corps : « C'est lié, je pense, chez vous, à votre refus de toutes les valeurs vitales, qui vous intéressent très peu. Les valeurs de la Nature, la Fécondité, tout ça. Ça vous intéresse très peu », Beauvoir, Simone de. *La cérémonie des adieux*, suivi de *Entretiens avec Jean-Paul Sartre août-septembre 1974*, Gallimard, 1981, p.448.

⁵⁴¹ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.303.

⁵⁴² En raison de la perspective hétéronormative de l'autrice, la virilité n'est ici envisagée qu'en tant qu'elle est adressée aux femmes. Dans la culture homoérotique au sein de laquelle est prise l'hétérosexualité, la virilité peut être vue comme une attitude essentiellement adressée aux autres hommes (« La culture hétérosexuelle masculine est homoérotique, elle est amoureuse des hommes. (...) », Frye, Marylin. *The Politics of Reality*, The Crossing Press, 1983, p.135).

pourraient également intéresser les femmes parce qu'elles ont appris à s'en soucier, et à y accorder l'attention qu'elles requièrent pour être perçues⁵⁴³.

Précisément, ce « rôle de regard »⁵⁴⁴ auquel seraient destinées les femmes et qui leur permettrait de reconnaître l'autre dans son individualité⁵⁴⁵ est sous-tendu par les capacités et pratiques perceptives qu'elles développent dans le cadre des activités de soin auxquelles elles sont assignées, et en raison de la situation de marginalisation à laquelle elles font face :

Étant mal intégrée à l'univers humain, ayant peine à s'y adapter, elle est comme l'enfant capable de le voir ; au lieu de s'intéresser seulement à sa prise sur les choses, elle s'attache à leur signification ; elle en saisit les profils singuliers, les métamorphoses imprévues⁵⁴⁶.

Dans cet extrait, l'inadaptation de leur environnement aux pratiques féminines n'a pas le même effet sur les pratiques perceptives des femmes que les dispositions attentionnelles qu'elles développent parfois en réponse à la peur, évoquées dans le passage du chapitre précédent, consacré au *dirty care* ou à la *facultad*⁵⁴⁷. Il ne s'agit pas non plus tout à fait de l'attention esthétique que développent certaines femmes assignées aux travaux ménagers, de sorte à en tirer du plaisir ou à palier leur ennui, notamment évoquées dans le premier chapitre. Le fond affectif sur lequel se déploient ces pratiques relève plutôt d'une incompréhension, ou d'un étonnement face au monde qui les entoure. Parce qu'il ne leur est pas familier, et parce qu'elles sont tenues dans une position d'observatrices⁵⁴⁸, il devient à leurs yeux l'objet d'une curiosité propice à l'observation.

Aux yeux des femmes que décrit Beauvoir, jamais « l'univers humain » ne se dévoile avec évidence. Parce qu'il a été pensé par les hommes, pour les hommes, il est impropre à l'exercice de certaines des pratiques auxquelles elles se livrent. Ce

⁵⁴³ « Parce qu'elle n'agit pas, elle regarde, elle sent, elle enregistre ; une couleur, un sourire trouvent en elle de profonds échos ; car c'est en dehors d'elle, dans les villes déjà bâties, sur les visages d'hommes faits qu'est épars son destin ; elle touche, elle goûte d'une manière à la fois plus passionnée et plus gratuite que le jeune homme. Étant mal intégrée à l'univers humain, ayant peine à s'y adapter, elle est comme l'enfant capable de le voir ; au lieu de s'intéresser seulement à sa prise sur les choses, elle s'attache à leur signification ; elle en saisit les profils singuliers, les métamorphoses imprévues », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.134.

⁵⁴⁴ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.301.

⁵⁴⁵ Par opposition aux processus de reconnaissance formels.

⁵⁴⁶ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.134.

⁵⁴⁷ Anzaldúa, Gloria (trad. Nino S. Dufour & Alejandra Soto Chacón). *Terres frontalières. La Frontera. La nouvelle mestiza*, ed. Cambourakis, 2024, pp. 132-133.

⁵⁴⁸ Par opposition à une position d'actrices.

rapport malaisé, maladroit au monde est radicalement différent de celui dont les phénoménologues masculins tendent à rendre compte⁵⁴⁹. Contrairement à ce qu'ils décrivent, dans la perception féminine, l'environnement ne se laisse pas oublier : il entrave les projets des femmes, bien plus qu'il ne les soutient. Pour en anticiper, contourner ou compenser les défaillances, il est donc activement visé par leur intentionnalité⁵⁵⁰.

Ce regard intrigué ne fige pas l'objet dans une forme donnée (celle sous laquelle il lui apparaît immédiatement, ou sous laquelle il est le plus facile à manier) : il est à même d'en dévoiler de nouveaux aspects et d'en percevoir les altérations au cours du temps. En un sens, ce rapport maladroit au monde qui débarrasse la perception de sa dimension instrumentale reste relativement préservé des tendances à la généralisation ou à l'abstraction. Parce que cela n'a que peu d'incidence sur leurs activités, ce regard féminin reste également ouvert à ce qui, du perçu, n'avait pas encore été saisi, a été ou sera amené à changer.

Complicier les coulisses

Comme évoqué plus haut, la représentation de l'espace social en tant qu'il serait partagé entre une scène (l'espace public, masculin, au sein duquel seraient jouées des performances légitimes) et les coulisses (l'espace privé, ou domestique, au sein duquel il deviendrait possible d'abandonner provisoirement les conventions sociales) s'aligne sur l'idée selon laquelle l'espace du foyer ne serait qu'un espace de reproduction inessentiel, au service de productions masculines.

Dans son essai intitulé « *The Politics of Reality* », Marilyn Frye décrit précisément l'espace social comme un espace scénique genré, partagé en deux

⁵⁴⁹ Voir par exemple la description que fait Maurice Merleau-Ponty du phénomène consistant à « avoir un monde » : « Le sujet kantien pose un monde, mais, pour pouvoir affirmer une vérité, le sujet effectif doit d'abord avoir un monde ou être au monde, c'est-à-dire porter autour de soi un système de significations dont les correspondances, les relations, les participations n'aient pas besoin d'être explicitées pour être utilisées. [...] Il y a de la même manière un "monde des pensées", c'est-à-dire une sédimentation de nos opérations mentales, qui nous permet de compter sur nos concepts et sur nos jugements acquis comme sur des choses qui sont là et se donnent globalement, sans que nous ayons besoin à chaque instant d'en refaire la synthèse. », Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945, p.151.

⁵⁵⁰ « Quand tu es adapté·e, et l'adaptation ici est formelle, une question de forme, tu hérites de la diminution d'un effort. [...] C'est donc la raison pour laquelle je pense le privilège comme un appareil à économie d'énergie : il y a besoin de faire moins d'efforts pour circuler dans un monde qui s'est formé autour de toi. » Ahmed, Sara. *Vandalisme Queer*, éditions Burn ~ Août, 2024, Trad. Mabeuko Oberty et Emma Bigé, pp. 66-67.

parties : un premier plan, occupé par les hommes, soutenu et rendu visible par un arrière-plan sur fond duquel il se détache, les coulisses, occupées par les femmes hétérosexuelles⁵⁵¹. Les hommes y sont présentés comme les acteurs d'une réalité phallocentrique ; les femmes hétérosexuelles, comme leurs assistantes, concernées par la pièce qui se déroule sous leurs yeux au point qu'il leur semble y participer. Cette division spatiale des rôles ne repose sur aucune nature, aucune essence : il n'y a pas de raison que ces femmes ne soient pas actrices, ni qu'elles acceptent d'être confinées au coulisses. Elle repose plutôt sur une répartition de l'attention arbitraire, inégalement accordée aux deux espaces. Autrement dit, la scène n'est une scène que parce que notre attention est portée sur elle : si notre attention était orientée vers les coulisses, elles viendraient à intégrer la pièce.

Pour Frye, cette réalité phallocentrique est une réalité hétérosexuelle. Parce qu'elles ne sont pas invitées à participer à la pièce, et parce que leur regard tend spontanément vers les femmes (c'est-à-dire, vers les coulisses) elle prête aux lesbiennes un pouvoir perceptif disruptif. Leur regard, privé d'intérêt pour la pièce qui se joue, déstabilise à la fois la représentation et la répartition des activités qui la rend possible⁵⁵². En effet, alors que le maintien de cette réalité repose en grande partie sur un déni de la capacité des femmes à percevoir (à voir, ainsi qu'à faire voir)⁵⁵³, Frye insiste sur la portée émancipatrice des regards lesbiens, sous lesquels les femmes comprendraient non seulement qu'elles peuvent être vues par et pour elles-mêmes (contrairement à l'injonction à la discrétion ou à la relativité qui leur est faite) ; mais qu'elles peuvent à leur tour réorienter leur attention vers les autres femmes (et donc, la détourner des projets masculins au service desquels elle était

⁵⁵¹« Women's existence is a background against which phallocratic reality is a foreground. A foreground scene is created by the motion of foreground figures against a static background. Foreground figures are perceptible, are defined, have identity, only in virtue of their movement against a background. The space in which the motion of foreground figures takes place is created and defined by their movement with respect to each other and against the background. [...] The background is unseen by the eye which is focused on foreground figures, and if anything somehow draws the eye to the background, the foreground dissolves. What would draw the eye to the background would be any sudden or well-defined motion in the background. Hence there must be either no motion at all in the background, or an unchanging buzz of small, regular and repetitive motions.», Frye, Marylin. *The Politics of reality : essays in feminist theory*, The Crossing Press, 1983, p.167.

⁵⁵² « One might try saying that a lesbian is one who, by virtue of her focus, her attention, her attachment, is disloyal to phallocratic reality. She is not committed to its maintenance and the maintenance of those who maintain it, and worse, her mode of disloyalty threatens its utter dissolution in the mere flick of the eye. », Frye, Marylin. *The Politics of reality : essays in feminist theory*, The Crossing Press, 1983, p.171.

⁵⁵³ The phallocratic scheme does not admit women as authors of perception, as seers », Frye, Marylin. *The Politics of reality : essays in feminist theory*, The Crossing Press, 1983, p.165.

jusqu'alors investie). Frye conclut : « L'amour des femmes, en tant qu'orientation spontanée et ordinaire de l'attention, est donc à la fois directement et indirectement hostile au maintien de cette réalité »⁵⁵⁴.

Lorsqu'elle constate la répartition genrées des espaces et des visibilités, conforme à la métaphore scénique traditionnelle, Frye insiste sur le pouvoir révolutionnaire de nos habitudes affectivo-perceptives (en l'occurrence, orientées par l'amour et le désir). Son approche permet de contrer l'idée selon laquelle les coulisses ne seraient pas des lieux de représentations légitimes, dans lesquels se jouent des relations de reconnaissances entre femmes et personnes minorisées. Frye nuance également l'idée d'un public masculin, auquel seraient destinées l'ensemble des représentations masculines et féminines. Les lesbiennes s'autorisent à percevoir : cette orientation de leur attention produit, en soi, des effets structurels.

Ces processus de valorisation alternatifs, basés sur l'affectivité, s'inscrivent dans la lignée des pratiques de reconnaissances des femmes Afro-Américaines que met en lumière Hill Collins (en particulier, au regard de leur capacité à ébranler la légitimité prêtée aux paradigmes hégémoniques) : « Si les membres du groupe confiné au bas de l'échelle s'aiment mutuellement et affirment leur valeur mutuelle, alors tout le système qui assigne ce groupe au bas de l'échelle devient suspect »⁵⁵⁵. L'amour qui lie les personnes opprimées est une expérience ordinaire qui, en vertu de son importance et de sa centralité dans leur vie quotidienne, mais également, de l'évidence à travers laquelle elle se donne, s'impose comme une vive contradiction aux représentations hégémoniques abstraites (quoi que lourdement instituées).

À l'aune des passages du *Deuxième Sexe* restitués plus haut, l'on pourrait faire figurer aux côtés de l'amour romantique et sexuel l'amitié, qui est une forme d'amour que les femmes, y compris hétérosexuelles, se portent les unes aux autres. Y compris lorsqu'elles sont engagées dans des relations romantiques et sexuelles

⁵⁵⁴ « The orientation of one's attention is also what fixes and directs the application of one's physical and emotional work. If the lesbian sees the woman, the woman may see the lesbian seeing her. With this, there is a flowering of possibilities. The woman, feeling herself seen, may learn that she can be seen; she may also be able to know that a woman can see, that is, can author perception. With this, there enters for the woman the logical possibility of assuming her authority as a perceiver and of shifting her own attention. [...] The maintenance of phallogocentric reality requires that the attention of women be focused on men and men's projects—the play; and that attention not be focused on women—the stagehands. Woman-loving, as a spontaneous and habitual orientation of attention is then, both directly and indirectly, inimical to the maintenance of that reality », Frye, Marilyn. *The Politics of reality : essays in feminist theory*, The Crossing Press, 1983, p.172.

⁵⁵⁵ Hill Collins, Patricia. *La Pensée féministe noire*, Les éditions du remue-ménage, Montréal, 2016, p.275.

avec les hommes, les relations amicales des femmes entre elles peuvent faire contrepoids à l'importance qu'elles confèrent aux projets et perspectives masculines. Lorsqu'elles prennent soin de leurs relations, et lorsqu'elles prennent soin les unes des autres au sein d'environnements et d'activités partagées, leurs projets et valeurs viennent parfois à converger : rassemblées, les femmes co-construisent alors une réalité concurrente à la réalité phallogocentrique.

Dans *Le Deuxième Sexe*, les femmes que décrit Beauvoir portent un regard sur les hommes. Ces pratiques perceptives n'en font pas pour autant un public légitime (face à la scène), pas plus qu'elles ne font d'elles les autrices de perspectives originales sur le monde :

les hommes sont trop occupés de leurs rapports de coopération et de lutte pour être les uns pour les autres un public : ils ne se contemplent pas. La femme est à l'écart de leurs activités, elle ne prend pas part aux joutes et aux combats : toute sa situation la destine à jouer ce rôle de regard⁵⁵⁶.

Contrairement à ce qu'écrit Beauvoir dans cet extrait, les hommes *sont* les uns pour les autres un public ; ce regard, cependant, reste relatif à l'action et à l'interaction globale au sein de laquelle ils sont communément engagés. Au contraire, et ainsi que décrit plus haut, le regard que porte sur eux le public féminin peut leur sembler préférable, pour deux raisons. D'une part, ainsi qu'évoqué plus haut, celui-ci porte sur des aspects de leur existence ou de leur personnalité qui n'intéressent pas les autres hommes, et à travers lesquels ils se sentent singulièrement reconnus⁵⁵⁷. D'autre part, ce regard peut leur sembler préférable en raison de l'assignation quasi exclusive des femmes à ce rôle de spectatrices : le problème n'étant pas tant que les hommes entre eux ne se regardent pas, mais que ce regard ne soit pas exclusif. Qui plus est, ce « rôle » auquel « leur situation tout

⁵⁵⁶ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.301.

⁵⁵⁷ Beauvoir décrit du point de vue masculin cette capacité de certaines femmes à regarder la personne qui leur fait face, en particulier lorsqu'elle est aimée, dans *Le Sang des autres* : "Ses yeux luisaient ; elle suivait avec application le mouvement de mes mâchoires et j'avais l'impression qu'elle sentait dans sa propre bouche la purée mielleuse qui s'écrasait contre mon palais. J'étais de plus en plus embarrassé ; son regard fouillait minutieusement mon visage, il enregistrait la forme de mes sourcils, la nuance exacte de mes cheveux ; personne ne m'avait jamais ainsi scruté. Madeleine ne me regardait pas, elle ne regardait rien ; les choses étaient là, autour d'elle, confuse, et vaguement effrayantes, elle essayait plutôt de ne pas les apercevoir ; Marcel m'examinait parfois, mais il se bornait à constater mes traits avec une impartialité désolée. Tandis que les regards d'Hélène interrogeaient, ils soupesaient, ils demandaient des comptes. Qui donc se permet d'être là, en face de moi ?". Beauvoir, Simone de. *Le Sang des autres*, 1945, Gallimard, p.72.

entière les destine » est soigneusement scripté par les hommes⁵⁵⁸ : « au lieu d'une révélation exacte, ils cherchent au fond de deux yeux vivants leur image nimbée d'admiration et de gratitude, divinisée »⁵⁵⁹. En ce sens, le regard féminin porté sur les hommes relève davantage de l'assistantat que décrit Frye (une observation adjuvante, depuis les coulisses) que d'une pleine participation des femmes à l'action dramatique⁵⁶⁰. Ces processus pourraient également être rapprochés des entreprises narcissistes évoquées dans le chapitre 2.

Cependant, bien que cette soumission soit escomptée par les hommes, elle ne relève le plus souvent que d'une *performance* féminine, destinée au public masculin (une « comédie », ainsi que la décrit Beauvoir). Comme rappelé plus haut, le regard que portent les femmes sur le monde, du fait de leur position marginale, leur permet de voir à travers les lignes des représentations qui leurs sont proposées : les réalités qu'elles dévoilent échappent au contrôle « phallocratique ». Précisément, c'est parce que l'ensemble de leur situation les destine à regarder que les femmes ne sauraient s'empêcher de percevoir la réalité, y compris les écarts entre les prétentions identitaires masculines et leurs conduites avérées. En admettant que les femmes soient spécifiquement disposées à saisir « l'être même » des hommes, ainsi qu'évoqué plus haut, il n'est pas étonnant qu'elles le découvrent non pas tel qu'il est autofantasmé (leur moi « profond », sous les traits duquel il leur plairait de s'apparaître et d'être reconnus), mais tel que leurs conduites les représentent effectivement.

De ce point de vue, le rôle de regard auquel les femmes sont destinées (leur soumission aux perspectives masculines) n'est qu'un rôle qu'elles choisissent ou non de performer⁵⁶¹, en fonction des avantages qu'elles y trouvent ou des contraintes matérielles et physiques qui s'exercent sur elles. Parce que leur situation

⁵⁵⁸ Bonnie Mann, dans un article commenté au cours du chapitre 2, parle notamment de la masculinité et des rapports de reconnaissance dans lesquels elle s'engage comme d'une tentative d'auto-justification : « The process of justification that puts me out in the world among others, than involves risk and vulnerability in relation to others, is exchanged for the comforts of a process of self-justification. », Mann, Bonnie. « Gender as justification in Simone de Beauvoir's *Le Deuxième Sexe* », *Sapere Aude – Belo Horizonte*, v.3 - n.6, 2^o sem. 2012, p. 209.

⁵⁵⁹ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe I*, Gallimard, 1976, pp.304-305.

⁵⁶⁰ « Insofar as the phallocratic scheme permits the understanding that women perceive at all, it features women's perceptions as passive, repetitive of men's perception, non authoritative ». Frye, Marilyn. *The Politics of reality : essays in feminist theory*, The Crossing Press, 1983, p.165.

⁵⁶¹ Bien que ce choix puisse être rendu difficile par l'oppression et les mécanismes d'adoption de perspectives hostiles décrites dans le chapitre consacré aux pratiques de *dirty care*. J'espère avoir indiqué dans le présent chapitre quelques-unes des voies de résistances collectives féminines.

les y destine, elles développent des capacités qui leur permettent plus qu'aux hommes de s'y livrer (par inactivité ou loisir, par ennui ou besoin de trouver une occupation, sous le coup de contraintes et à force d'adaptations perceptives...).

Noter ces différences de pratiques n'implique évidemment pas que toutes les femmes soient disposées à reconnaître une personne qui leur fait face dans sa singularité, ni qu'elles ne soient disposées à reconnaître également l'ensemble des personnes avec lesquelles elles interagissent. Alors que ce « rôle de regard » les destine à la reconnaissance des hommes de leur entourage, il peut précisément être détourné au service de pratiques de reconnaissance féminines, sinon féministes. Cet investissement féministe des dispositions perceptives et pratiques de reconnaissances féminines permet d'appréhender les femmes comme des sujets, à la fois en tant qu'elles sont douées d'agentivité, qu'elles participent à l'activité humaine, y compris morale ; et en tant que leur singularité découle précisément de cet exercice de leur subjectivité, dans le cadre de l'interaction.

Il est évident que certains environnements, en raison de leur capacité à nous préserver de l'hostilité à laquelle nous sommes ordinairement exposés, sont plus propices que d'autres à des processus de reconnaissance intersubjectifs émancipateurs. Lorsque nous pouvons nous défaire de nos mécanismes de défense et lorsque nous sommes dans des conditions d'interaction favorables, nous devenons à la fois capables d'accorder une attention plus qualitative à la personne avec laquelle nous interagissons ; et capables de dévoiler des aspects de notre identité à travers lesquels nous nous sentons (ou savons) plus vulnérables.

Cependant, il n'est pas toujours nécessaire que ce regard que les femmes portent les unes sur les autres soit dépourvu d'antagonisme, ni même exclusivement positif. Autrement dit, et contrairement à certaines attentes masculines décrites plus haut, les regards féministes ne reposent pas sur des mystifications permettant aux femmes de se renvoyer une image satisfaisante d'elles-mêmes, pas plus que sur des dispositions « féminines » à l'empathie, à la bienveillance ou à la création d'espaces collectifs chaleureux⁵⁶². Ces regards participent au contraire de processus de

⁵⁶² L'extrait cité dans ce chapitre est d'ailleurs le seul de l'ouvrage dans lequel Beauvoir dépeint des environnements féminins « chaleureux » et des relations féminines positives ; il est immédiatement suivi de nuances, relative à leur rivalités à l'égard des hommes : « Cependant, il est rare que la complicité féminine s'élève jusqu'à une véritable amitié ; les femmes se sentent plus spontanément solidaires que les hommes, mais du sein de cette solidarité ce n'est pas chacune vers l'autre qu'elles se dépassent : ensemble, elles sont tournées vers le monde masculin dont elles souhaitent accaparer chacune pour soi les valeurs. », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.408-

reconnaissance ancrés dans la réalité (des interactions et des personnes sur lesquelles ils portent), seuls à même de dévoiler certaines qualités « profondes », perçues comme essentielles à notre personnalité.

Il importe par ailleurs de renoncer à l'exercice d'un contrôle sur la manière dont nous sommes susceptibles d'être reconnu·es par les autres. L'antagonisme est constitutif des processus de reconnaissance, à la fois en tant qu'il permet de saisir ce qui nous distingue les un·es des autres et en tant qu'il peut catalyser l'édification d'un environnement commun (relativement propice à l'exposition de notre vulnérabilité), à force de compromis et d'ajustements. Dans cette perspective, les environnements « *safe* » ne sont pas des environnements dans lesquels nous ne rencontrons jamais d'hostilité, mais des environnements dans lesquels nous pouvons nous montrer vulnérables, y compris dans des rapports antagonistes, sans que cela ne menace notre intégrité corporelle, sociale et psychique.

Le *loving gaze* théorisé par Marilyn Frye renvoie à un regard qui, bien qu'aimant, n'a rien d'une mystification complaisante⁵⁶³. Ce regard repose sur un intérêt curieux accordé aux femmes en tant qu'elles sont des personnes complexes et imparfaites. Tel qu'il est décrit par l'autrice, ce regard implique également de tenir compte de notre propre agentivité perceptive : à la fois en tant que nous sommes capables de perception, et en tant que notre position et nos intérêts orientent et distordent ce que nous percevons. Un regard aimant sur l'autre requiert ainsi une relation à soi telle qu'il devient possible de percevoir l'autre indépendamment de nos peurs, aspirations ou désirs. À travers ce regard, le conflit n'est pas une menace pour la relation, mais participe au contraire à la nourrir en tant que vecteur d'interaction, de dévoilement et de dépassement.

409. Elle insiste surtout, dans l'ouvrage, sur la façon dont la contrainte au travail de soin fait émerger des dispositions qui sont aux antipodes de ce que l'on pourrait aujourd'hui concevoir comme une éthique du *care*.

⁵⁶³ « If the loving eye is in any sense disinterested, it is not that the seer has lost herself, has no interests, or ignores or denies her interests. Any of these would seriously incapacitate her as a perceiver. What is the case, surely, is that unlike the slave or the master, the loving perceiver can see without the presupposition that the other poses a constant threat or that the other exists for the seer's service; nor does she see with the other's eye instead of her own », Frye, Marilyn. *The Politics of reality : essays in feminist theory*, The Crossing Press, 1983, p.74 ; « The loving eye makes the correct assumption: the object of the seeing is another being whose existence and character are logically independent of the seer and who may be practically or empirically independent in any particular respect at any particular time », Frye, Marilyn. *The Politics of reality : essays in feminist theory*, The Crossing Press, 1983, p.77.

Les pratiques, qualités ou dispositions morales traditionnellement « féminines » ne sont pas nécessairement conformes aux injonctions faites aux femmes : elles peuvent précisément participer à contredire les projets au service desquels elles ont été assignées aux femmes. Si l'attention prodiguée par les femmes (en particulier, lorsqu'elle est adressée aux hommes) peut parfois être envisagée comme un refuge, un en-dehors de la morale, une source de réconfort, la bienveillance à l'œuvre dans les pratiques féministes du *care* s'appuie davantage sur nos dispositions à la lucidité (y compris au regard de nos propres tendances narcissistes).

Une approche conciliatrice

Dans un ouvrage paru en 1982, intitulé *Une voix différente*, Carol Gilligan met en lumière des éthiques spécifiquement féminines qui diffèrent des pratiques morales masculines, tant du point de vue de leur forme et leur logique que des préoccupations auxquelles elles permettent de répondre. Lorsqu'elle évoque les différences entre les pratiques morales des femmes et celles des hommes, Gilligan cherche à défendre la pertinence, le sens et la valeur des premières, masquées par le caractère hégémonique des secondes. Elle montre en particulier que nous prêtons parfois une infériorité morale aux femmes parce que les critères d'évaluation des pratiques et processus moraux ont été pensés par des hommes, conformément à l'idée qu'ils se font de la morale et des règles qui la régissent⁵⁶⁴. Dans cet ouvrage, Gilligan promeut au contraire l'idée selon laquelle nous gagnerions tous·tes à entendre et nous livrer à ces voix morales alternatives, étouffées⁵⁶⁵.

⁵⁶⁴ L'un des passages les plus commentés de l'ouvrage a trait à la critique qu'elle fait d'une expérience morale à partir des critères d'évaluation proposés par Lawrence Kohlberg, qui met en scène deux enfants, Amy et Jake, face à un dilemme moral : « Amy ne conçoit pas le problème comme un problème mathématique mais comme une narration de rapports humains dont les effets se prolongent dans le temps » (49) ; « Sa vision du monde est constituée de relations humaines qui se tissent et dont la trame forme un tout cohérent, et non pas d'individus isolés et indépendants dont les rapports sont régis par des systèmes de règles » (51) ; « L'interrogateur considère que le mode d'action est admis, qu'il est inutile de le remettre en question ; Amy estime que la nécessité d'agir va de soi et s'interroge surtout sur sa forme. L'interrogateur est incapable d'imaginer une réponse qui n'appartienne pas au système philosophique et moral de Kohlberg ; il lui est impossible de saisir la question d'Amy et de percevoir la logique de sa réponse. [...] Comme la plupart des réponses d'Amy passent au travers du système d'évaluation de Kohlberg, elles ne semblent pas appartenir, de son point de vue, au domaine de la morale. », Gilligan, Carol. *Une voix différente. La morale a-t-elle un sexe ?*, Flammarion, Paris, 2019, pp.54-55.

⁵⁶⁵ « Cela fait des siècles que nous écoutons les voix des hommes et les théories que leur dicte leur expérience. Plus récemment, nous avons commencé non seulement à remarquer le silence des

Dans *Le Deuxième Sexe*, le jugement que porte Beauvoir sur les pratiques morales féminines qu'elle décrit est bien plus nuancé, sinon négatif⁵⁶⁶ : sa priorité est de dénoncer les assignations dont elles découlent, et la façon dont elles sont instrumentalisées au service du maintien des femmes en situation d'oppression. Selon elle, en effet, la division genrée des activités est le résultat d'une activité masculine au service d'intérêts masculins : de ce point de vue, les pratiques morales (y compris féminines) sont avant tout le fait de ces derniers. Les femmes qui revendiquent des valeurs morales « féminines » ne *valorisent* pas, à proprement parler. Elles n'inventent pas des valeurs susceptibles de leur permettre d'orienter librement leurs conduites, mais reproduisent les systèmes pensés pour (et contre) elles par les hommes.

Il me semble pourtant possible (sinon nécessaire) de concilier ces deux approches. S'il est évident que les éthiques « féminines » participent de l'oppression des femmes, elles y participent en tant qu'elles sont instrumentalisées par les hommes, au service de leurs projets. À nouveau, au sein de ce contexte, et à partir de ces assignations, les femmes développent cependant un rapport à ces valeurs qui leur permettent d'en faire autre chose que les usages pour lesquels elles

femmes mais aussi la difficulté d'entendre ce qu'elles disent quand elles prennent la parole. Et pourtant, si l'on se met à l'écoute de la voix différente des femmes, on découvre la réalité d'une éthique du *care* [...]. », Gilligan, Carol. *Une voix différente. La morale a-t-elle un sexe ?*, Flammarion, Paris, 2019, p. 273.

⁵⁶⁶ Voir par exemple son refus d'accorder du crédit à l'idée d'un monde féminin, dans *Tout Compte fait* : « Je ne crois pas qu'il y ait des qualités, des valeurs, des modes de vie spécifiquement féminins : ce serait admettre l'existence d'une nature féminine, c'est-à-dire adhérer à un mythe inventé par les hommes pour enfermer les femmes dans leur condition d'opprimées. Il ne s'agit pas pour les femmes de s'affirmer comme femmes, mais de devenir des êtres humains à part entière. Refuser les « modèles masculins » est un non-sens. Le fait est que la culture, la science, les arts, les techniques ont été créés par des hommes puisque c'était eux qui représentaient l'universalité. De même que le prolétariat utilise à sa manière l'héritage du passé, les femmes ont à s'emparer des instruments forgés par des hommes et à s'en servir dans leur propre intérêt. », Beauvoir, Simone de. *Tout Compte fait*, Gallimard, 1972, p.508. J'ai déjà eu l'occasion de commenter cet extrait dans un article paru dans *Recherches Féministes* : « Dans cet extrait, comme la plupart du temps, Simone de Beauvoir refuse d'envisager des conduites comme essentiellement féminines. Cependant, elle reconnaît l'existence de « modèles masculins », ainsi que la nécessité de leur adoption par les femmes. Selon cette logique, il me semblerait également nécessaire de valoriser les apports des femmes, en tant qu'ils peuvent également profiter aux hommes, ce que Simone de Beauvoir ne fait pas dans cet extrait. Elle propose par ailleurs de distinguer, parmi ces « instruments forgés par les hommes », ceux qui portent le sceau de la masculinité des autres, universels. Parce que cette distinction ne me semble pas si évidente, je lui préférerais une différenciation du point de vue des usages féministes qu'il est possible d'en faire. Quels sont, parmi ces instruments, les mieux à même de servir des intérêts féministes ? Dans cette perspective, il devient à la fois possible et nécessaire de distinguer également, parmi les instruments développés par des femmes du fait de la division genrée des conduites, ceux qui sont susceptibles d'être investis au service de l'émancipation des femmes. », Humbert, Héroïse. « La féminité, une condamnation à l'inauthenticité ? Retour sur la valeur des pratiques et des qualités tributaires de l'assignation des femmes au foyer dans *Le deuxième sexe* », *Recherches féministes*, vol. 37, no 1, 2024.

ont été pensées. Le fait que les hommes n'aient pas considéré qu'il s'agisse de pratiques et de valeurs d'importance (conformément à leurs propres critères d'évaluation⁵⁶⁷), et qu'il soit donc opportun de les imposer aux femmes afin de s'en décharger ne signifie pas qu'il s'agisse là d'une vérité absolue. Ainsi que montré plus haut, les femmes, pour la simple raison qu'elles ont une connaissance et une expérience plus fine de ces pratiques, en découvrent des portées et des usages nouveaux, y compris politiques.

Les pratiques de soin auxquelles les femmes sont assignées, de même que les pratiques morales qui en découlent, apparaissent ainsi comme ce qui entérine leur oppression en même temps qu'un support pour exercer leur subjectivité et s'émanciper⁵⁶⁸. Bien qu'une telle idée puisse paraître contradictoire, elle est en fait semblable à celle qui consiste à poser le donné (en particulier le corps, et l'ensemble de notre situation sociale, qui nous limitent et nous déterminent) comme une condition de possibilité du déploiement de notre liberté. Dans cette perspective, de même que le corps physique, marqué de significations sociales sexistes, est parfois vécu comme ce qui freine notre agentivité en même temps qu'il en est l'instrument⁵⁶⁹ ; les éthiques du « *care* » pourraient être envisagées comme une dimension objectivée et située de la morale depuis laquelle (et bien qu'elles soient sous certains aspects limitantes) se déploient des pratiques de la liberté.

(Ré)investir les valeurs féminines en féministe ?

La priorité morale accordée par les femmes aux soins des autres et de leurs environnements est parfois dénoncée en tant qu'elle freine le développement des carrières et des ressources auxquelles elles ont accès. De ce point de vue, la critique

⁵⁶⁷ Qu'il n'est pas nécessairement pertinent de tenir pour essentiellement légitimes, en raison de leur inscription dans un ensemble de logiques oppressives.

⁵⁶⁸ « Cependant, cette situation que la jeune fille fuit par mille chemins inauthentiques, il lui arrive aussi authentiquement de l'assumer. Elle agace par ses défauts : mais elle étonne parfois par des qualités singulières. Les uns et les autres ont la même origine. De son refus du monde, de son attente inquiète, de son néant, elle peut se faire un tremplin et émerger alors dans sa solitude et sa liberté. », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.131.

⁵⁶⁹ « [L]e corps n'est pas une chose, il est une situation : c'est notre prise sur le monde et l'esquisse de nos projets. La femme est plus faible que l'homme [...]. Sa prise sur le monde est donc plus restreinte [...] l'homme ne saurait contredire le donné ; mais c'est par la manière dont il l'assume qu'il en constitue la vérité ; la nature n'a de réalité pour lui qu'en tant qu'elle est reprise par son action : sa propre nature ne fait pas exception », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe I*, Gallimard, 1976, pp.75-76.

porte avant tout sur le temps et les positions de pouvoir dont ces pratiques les privent⁵⁷⁰. La solution le plus souvent envisagée consiste en l'institution d'une meilleure répartition des activités ayant trait au soin. Toutefois, lorsque cette répartition n'advient pas, ces éthiques « féminines » ou « *caring* » peuvent encore servir l'émancipation, à condition qu'elles ne soient pas manifestement mises au service du maintien d'un privilège masculin, blanc, valide et riche. Idéalement, ces pratiques et considérations morales devraient prioritairement viser des projets dont la portée est féministe et antiraciste, et des personnes sur-vulnérabilisées (malades, âgées, handicapées, mineures et/ou opprimées).

En pratique, cependant, les valeurs et valorisations qui découlent de nos pratiques de soin sont prises dans des relations affectives qui nous importent parfois davantage que des considérations d'ordres systémiques. Il arrive que nous souhaitons appliquer nos convictions morales à l'ensemble de nos relations, y compris celles que nous entretenons avec des hommes, qu'ils soient nos partenaires romantiques, nos amis, des membres de notre famille ou de nos communautés. De telles décisions (ou écarts à nos principes, au regard des logiques systémiques de l'oppression que nous connaissons) ne signifie pas que nous ne soyons jamais à même de lutter en féministes. Elles témoignent plutôt (et à nouveau) d'un conflit entre deux réalités auxquelles nous conférons de la valeur, pour des raisons différentes : l'émancipation féminine, d'une part, et nos relations interpersonnelles et affectives, d'autre part.

Le fait qu'il ne soit pas possible d'être parfaitement cohérentes, morales dans une perspective féministe, ne signifie pas que l'on soit incapable de distinguer lorsqu'on l'est, et lorsqu'on l'est moins (nous avons conscience de ces contradictions, en témoigne notamment l'actualité des discours portant sur la simultanéité des identités hétérosexuelles et féministes⁵⁷¹). Nos écarts à nos convictions dans le cadre de nos relations privées, le cas échéant, ne doivent pas décourager les efforts qu'il nous est par ailleurs possible de fournir pour nous opposer aux institutions et structures patriarcales.

⁵⁷⁰ Cette position suppose paradoxalement une confiance dans une plus grande capacité des femmes à résister aux tentations d'opprimer ou de maintenir ses propres intérêts, qui résultent souvent du privilège et de l'exercice du pouvoir.

⁵⁷¹ Je pense par exemple au succès de l'ouvrage de Mona Chollet, *Réinventer l'amour : comment le patriarcat sabote les relations hétérosexuelles* (La découverte, 2021) ou du podcast conçu et animé par Victoire Tuaillon, *Le Cœur sur la table*, produit par Binge Audio à partir de janvier 2021.

Il arrive également que nos convictions féministes s'articulent non seulement avec d'autres priorités, mais avec d'autres luttes dans lesquelles l'antagonisme entre les femmes et les hommes est moins central, et au service desquelles nos dispositions au soin (y compris auprès des hommes avec lesquels nous luttons) restent bienvenues. Dans un chapitre intitulé « Men, comrades in struggle », bell hooks défend par exemple l'idée selon laquelle le moindre antagonisme entre les femmes et les hommes Noirs ne serait pas simplement d'ordre stratégique, mais une réalité de fait, en raison d'une communauté de situation et de lutte⁵⁷².

Cela étant dit, je ne parle ici que d'écarts ponctuels et conscientisés à la règle selon laquelle, pour rester compatibles avec l'émancipation, nos dispositions morales relatives au soin ne devraient pas servir les hommes les plus privilégiés, ni leurs intérêts. De ce point de vue, le projet consistant à « se consacrer » (quasi-exclusivement) à un travail domestique non rémunéré dans le cadre d'une relation hétérosexuelle reste un exemple paradigmatique du travail de soin qui-participe-au-maintien-du-privilege-masculin-et-de-l'oppression-féminine⁵⁷³.

Contrairement à Beauvoir, ma critique de ce choix ne repose pas sur l'idée selon laquelle il s'agirait d'un travail dégradant ou peu propice à l'exercice de notre subjectivité. Bien au contraire, il apparaît préférable de passer des journées auprès et au service de personnes aimées (enfants, partenaires romantiques, ami·es, parents lorsqu'ils sont au chômage ou à la retraite ; sans compter les possibilités de travail bénévole choisi qu'ouvre ce choix de vie), au sein d'environnements familiaux et relativement confortables, que de travailler au profit de personnes inconnues et sans considérations aucune pour nos intérêts.

Je rejoins cependant la critique beauvoirienne en tant qu'elle porte sur la possibilité même de vivre une telle existence dans un contexte patriarcal. Conformément à ce qu'elle montre, il s'agit le plus souvent de quotidiens fantasmés que l'on fait miroiter aux femmes pour les maintenir en situation de dépendance. Dans cette perspective, il ne me semble pas pertinent de valoriser la priorisation des

⁵⁷² hooks, bell. *Feminist Theory. From Margins to Center*, Pluto Press, 2000, p.68.

⁵⁷³ Il ne s'agit pas nécessairement d'un « mauvais » choix, mais d'un choix qui ne vise pas l'émancipation féminine. Autrement dit, si le féminisme vise l'exercice de leur liberté par les femmes, il ne suffit pas qu'une action soit exercée « librement » par une femme (sur la définition de la liberté à cet égard, je n'ai malheureusement pas le temps de m'étendre ici) pour qu'elle puisse être qualifiée de féministe.

activités de soin domestiques non rémunérées à l'exclusivité d'autres activités professionnelles, politiques, communautaires ou militantes sans rappeler qu'un tel choix déséquilibre les relations des femmes hétérosexuelles avec leurs partenaires de vie, et accroît considérablement le risque de précarité à laquelle elles sont exposées en cas de rupture, de violences conjugales ou de décès.

Ainsi qu'évoqué dans le premier chapitre, les conditions dans lesquelles les valeurs traditionnellement associées aux activités de soin⁵⁷⁴ sont appliquées par les femmes entravent leur qualité, faute de reconnaissance symbolique et matérielle, et de ressources. Le fait de valoriser les pratiques et valeurs morales « féminines » ou « *caring* » est donc conditionnel aux usages qui en sont faits. Cette démarche est par ailleurs indissociable d'une lutte pour la refonte des structures sociales au sein duquel elles sont performées, de sorte qu'elles ne soient plus l'instrument paradigmatique de l'oppression, mais celui de l'émancipation.

Conclusion de chapitre

Dans *Le Deuxième Sexe*, Beauvoir concède une spécificité morale féminine, qui découle des pratiques de soin auxquelles sont astreintes certaines femmes, et qui repose moins sur l'adoption de valeurs « ménagères » que sur les dispositions morales qu'elles engagent (en particulier, la lucidité et l'esprit critique, qualités sur lesquelles je reviendrai plus en détail dans le chapitre 6). Pour Beauvoir, les femmes les moins privilégiées, parce qu'elles sont au contact des réalités immanentes de l'existence et parce qu'elles n'ont pas intérêt à préserver l'ordre du monde social, développent un double rapport à l'ambiguïté (à la fois ontologique et morale), propice à l'élaboration de perspectives morales singulières. Elle dénonce cependant la dimension négative des pratiques morales féminines qu'elle décrit, à travers lesquelles il ne s'agit selon elle que de critiquer, et non pas d'édifier des systèmes de valeurs originaux.

Un autre aspect des pratiques morales féminines telles que mises en avant par Beauvoir a trait à la spécificité des processus de reconnaissance féminins, à travers lesquels les femmes valorisent et reconnaissent la dimension singulière (infongible, dévoilée dans l'intimité) de la personne avec laquelle elles interagissent. À travers

⁵⁷⁴ La sollicitude, le dévouement, la générosité, l'empathie, la prévenance...

ce type d'intersubjectivité, la personne n'est pas simplement reconnue en tant qu'elle appartient à une certaine catégorie (par exemple, l'humanité), répondant à des critères généraux (par exemple, la raison), mais en tant qu'elle est engagée dans une relation interpersonnelle marquée par l'affectivité, au sein d'un contexte donné, avec la personne qui la reconnaît.

Alors qu'elle insiste sur la dimension antagoniste de la reconnaissance⁵⁷⁵, notamment investie comme une lutte pour l'accès aux ressources⁵⁷⁶, Beauvoir en dévoile également une dimension proprement relationnelle. Nous sommes engagés dans des rapports de reconnaissance avec les autres parce que la solitude ne nous permet pas de donner du sens à nos existences⁵⁷⁷. Autrement dit, les processus de reconnaissance n'ont pas simplement vocation à réguler nos relations en tant qu'elles sont inévitables ; ils traversent également nos relations en tant qu'elles sont souhaitables, de sorte qu'il devienne possible de communiquer avec d'autres personnes.

Ces processus de reconnaissance répondent à la fois à notre besoin d'être respecté·e, sur le plan général, en tant que personne humaine, dotée de droits qui découlent de cette humanité ; et à notre besoin d'être perçu·e, vu·e et reconnu·e en tant que personne singulière, à travers des relations qualitatives et interpersonnelles propres à rompre notre solitude et à conférer du sens à nos vies (autrement dit, à nous extraire de la généralité). L'on pourrait ainsi concevoir les processus de reconnaissance genrés tels que j'ai tenté de les exposer jusqu'ici en tant qu'ils permettent de répondre à ces deux besoins. À ce titre, il ne s'agirait pas tant de renoncer à l'un ou à l'autre de ces deux processus, que de comprendre comment les

⁵⁷⁵ « Aucune collectivité ne se définit jamais comme Une sans immédiatement poser l'Autre en face de soi [...]. Ces phénomènes ne sauraient se comprendre si la réalité humaine était exclusivement un *mitsein* basé sur la solidarité et l'amitié. Ils s'éclairent au contraire si suivant Hegel on découvre dans la conscience elle-même une fondamentale hostilité à l'égard de toute autre conscience ; le sujet se pose en s'opposant : il prétend s'affirmer comme l'essentiel et constituer l'autre en inessentiel, en objet », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe I*, Gallimard, 1976, pp.18-19.

⁵⁷⁶ Idée qui n'est pas explicitée dans *Le Deuxième Sexe*, mais défendue dans *La Force des choses* : « Sur le fond, je prendrais dans le premier volume une position plus matérialiste. Je fonderais la notion d'autre et le manichéisme qu'elle entraîne non sur une lutte à priori et idéaliste des consciences, mais sur la rareté et le besoin [...]. Cette modification ne changerait rien aux développements qui suivent. », Beauvoir, Simone de. *La Force des Choses*, Gallimard, 1963, p.210.

⁵⁷⁷ « En face de soi, l'homme rencontre la Nature ; il a prise sur elle, il tente de se l'approprier. Mais elle ne saurait le combler [...] il demeure seul ; il est seul quand il touche une pierre, seul quand il digère un fruit. [...] C'est l'existence des autres hommes qui arrache chaque homme à son immanence et qui lui permet d'accomplir la vérité de son être, de s'accomplir comme transcendance, comme échappement vers l'objet, comme projet. », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, pp.239-240.

extraire de la binarité de genre au sein de laquelle ils sont pris ; mais comprendre également comment les processus de reconnaissances « féminins » ont été et peuvent encore être investis par les femmes comme une ressource politique au service de leur propre émancipation.

Défendre « le potentiel progressif de la « féminité » comme discours politique »⁵⁷⁸ et moral ne revient pas à valoriser les assignations genrées patriarcales. Il s'agit plutôt de comprendre comment, à partir d'une situation donnée (la féminité), il a été et reste possible de faire des usages subversifs de réalités non-choisies pour leur conférer des significations imprévues, inédites et politiques. Penser la valeur des perspectives et de pratiques morales issues de nos pratiques de *care* ne signifie pas que l'on considère les femmes comme des agentes morales gouvernées (et neutralisées) par des dispositions telles que la bienveillance, l'empathie ou le maternage. Cela implique de reconnaître qu'elles ont développé, à travers leurs pratiques quotidiennes, des capacités qu'il est possible de mettre au service de visions et projets politiques, ainsi qu'auprès de personnes qu'elles estiment nécessaire et prioritaire de reconnaître, à travers les soins et l'attention qu'elles leur dispensent⁵⁷⁹.

⁵⁷⁸ “In the end, then, the deepest political flaw of *The Second Sex* consists in Beauvoir's failure to grasp the progressive potential of "femininity" as a political discourse”, Moi, Toril. *Simone de Beauvoir. The making of an Intellectual Woman*, Oxford University Press, 2008. p.229.

⁵⁷⁹ Ce chapitre a été relu par Apolline Meyer, que je remercie pour son aide et ses retours !

III - PENSER LA SUBJECTIVITÉ DEPUIS LA VULNÉRABILITÉ

Chapitre 5. La dépendance : un obstacle à la subjectivité ?

Il apparaît que sans être capables de penser la vulnérabilité, nous ne pouvons pas penser la résistance, et qu'en pensant la résistance, nous démantelons d'emblée notre résistance à la vulnérabilité, de sorte, précisément, à résister⁵⁸⁰.

Judith Butler

La troisième et dernière partie de ce travail de recherche portera sur l'impact de la vulnérabilité (qu'elle soit vécue ou prise en charge) sur nos subjectivités, au prisme du genre⁵⁸¹. Dans cette perspective, ce cinquième chapitre sera spécifiquement consacré à l'examen de l'articulation entre la dépendance et la subjectivité, la subjectivité étant entendue à la fois comme une expérience vécue en première personne et comme un statut social permettant de nous voir reconnaître un certain nombre de droits.

Dans *La Vieillesse*⁵⁸², un ouvrage paru en 1970, Beauvoir s'intéresse au vieillissement ainsi qu'à la dépendance qu'il induit, au prisme de ses effets sur les subjectivités des personnes qui en font l'expérience. La subjectivité peut-elle résister au grand âge, alors même qu'elle semble incompatible avec une partie des changements induits par ce nouvel état (la vulnérabilité, l'incapacitation...)? Comment penser l'émancipation (du moins la lutte contre l'oppression) des personnes en situation de dépendance radicale, ces dernières n'étant pas en mesure de lutter par elles-mêmes, ni de faire l'expérience des « subjectivations » qui découlent ordinairement de ces processus ? Dans quelle mesure ces observations participent-elles d'une redéfinition des processus d'accès à la subjectivité ?

⁵⁸⁰ Butler, Judith, et al. *Vulnerability in resistance*, Duke University Press, 2016, p.27, ma traduction ("It would seem that without being able to think about vulnerability, we cannot think about resistance, and that by thinking about resistance, we are already under way, dismantling the resistance to vulnerability in order precisely to resist").

⁵⁸¹ Les femmes et les minorités de genre étant particulièrement exposées à la vulnérabilité : victimes d'oppressions diverses, souvent pourvoyeuses de soin, parfois elles-mêmes confrontées au handicap, à la maladie et au vieillissement.

⁵⁸² Beauvoir, Simone de. *La Vieillesse*, Gallimard, 1970.

Dans la première partie de ce chapitre, je reviendrai sur quelques-uns des passages de *La Vieillesse* consacrés à l'impact de la dépendance sur l'oppression des personnes âgées par les adultes valides⁵⁸³. Dans cet ouvrage, dont la construction, la forme et certaines idées centrales sont assez semblables à celles du *Deuxième Sexe*, Beauvoir dénonce l'altérisation dont sont victimes les personnes vieillissantes, et montre en quoi cette altérisation contribue à la perte de leur subjectivité. Elle observe que le rejet de leur vulnérabilité (sous la forme de l'incarnation, de la finitude, de la mort...) par les personnes jeunes et valides est l'une des causes de leur altérisation, au même titre que de celle des femmes. Elle souligne également le lien entre notre conception de la subjectivité, l'exercice d'une action « productive », et l'exclusion des personnes manifestement dépendantes de la catégorie de Sujet. Cette exclusion est renforcée par la réduction des personnes dépendantes à une charge pesant sur les adultes valides et actifs.

À ce sujet, je m'intéresserai en particulier à la pièce intitulée *Les Bouches inutiles*⁵⁸⁴ (publiée par Beauvoir aux prémices de sa carrière, en 1945), ainsi qu'à son récent commentaire par Anne van Leeuwen⁵⁸⁵. Cette relecture me permettra notamment de critiquer la notion beauvoirienne de « justification » en vertu de laquelle la valeur d'une existence humaine ne lui serait pas inhérente, mais subordonnée à l'exécution d'un certain ordre d'activités (à nouveau, productives). Elle sera également l'occasion d'un retour sur la façon dont ce texte échoue à représenter les perspectives et intérêts des personnes dont la dépendance ne saurait être dépassée (et en particulier, à les présenter comme des sujets de l'action dramatique).

Dans la seconde partie de ce chapitre, je reviendrai sur la façon dont Beauvoir dénonce dans *La Vieillesse* l'effet, sur leurs subjectivités, des conduites de défense mises en place par les personnes âgées pour supporter ou résister à la situation marginalisée à laquelle elles sont alors exposées. L'expérience de la dépendance,

⁵⁸³ Dans ce texte, Beauvoir ne parle pas de validité, mais de personnes adultes ou actives. Tout au long de ce chapitre, j'emploierai cependant ce terme, qui rend compte des réalités qu'elle observe, que sont la perte de capacité et d'autonomie. L'emploi de ce terme me permet également d'inclure dans cette réflexion les situations de dépendance radicale qui ne sont pas le fait de la vieillesse mais d'accidents ou de maladies, qui ne sont pas envisagées par l'auteur.

⁵⁸⁴ Beauvoir, Simone de. *Les Bouches inutiles*, Gallimard, 1945.

⁵⁸⁵ Van Leeuwen, Anne. « Useless Mouths. Value, Women's Work, and the Struggle against Exploitation », *Simone de Beauvoir Studies*, 32 (2021) 325–344.

la perte de l'agentivité bouleverse le rapport qu'entretient la personne âgée à sa propre identité, au monde, et aux autres. L'incarnation n'est plus ce qui permet au sujet de trouver une prise sur le monde : au contraire, elle n'est alors plus envisagée que comme ce qui l'y met en danger ou comme ce qui entrave son intentionnalité.

Les conduites de défense qu'identifie Beauvoir dans *La Vieillesse* sont essentiellement des conduites d'aliénation ou de désengagement, deux rapports au monde qui fragilisent la subjectivité des personnes âgées. Il s'agira toutefois de rappeler l'idée selon laquelle la dépendance est une condition commune, surmontée par une majorité privilégiée au moyen de dispositifs sociaux et ergonomiques qui se font oublier, au point qu'ils ne soient plus même perçus comme tels. Cette deuxième partie du chapitre sera par ailleurs l'occasion de formuler une critique de la notion de « subjectivation », et du statut de Sujet qui la sous-tend.

A. La dépendance, un vecteur d'oppression

Lire La Vieillesse dans la continuité du Deuxième Sexe

Dans *La Vieillesse*, Beauvoir se livre à une étude de la situation des personnes âgées (les « vieillards », ainsi qu'elle les désigne), à travers une méthodologie similaire à celle qu'elle emploie dans *Le Deuxième Sexe*. Dans une première partie de l'ouvrage, en effet, l'autrice cherche à rendre compte de la situation âgée au prisme de la biologie et de l'histoire. Elle s'intéresse dans la seconde partie de l'ouvrage à la vieillesse en tant qu'expérience vécue au sein d'un contexte social donné, ainsi qu'à la signification qu'elle prend pour les personnes concernées. Dans cette seconde partie, elle s'attarde principalement sur l'expérience de personnes privilégiées et d'intellectuels, ce qu'elle explique par le fait qu'elles seraient celles qui sont les mieux documentées⁵⁸⁶. Son étude s'y limite par ailleurs au périmètre de l'Occident, hormis quelques remarques sur la Chine⁵⁸⁷.

⁵⁸⁶ « Jusqu'au XIX^{ème} siècle, il n'est jamais fait mention des « vieux pauvres » ; ils étaient peu nombreux, la longévité n'était possible que dans les classes privilégiées ; ils ne représentaient strictement rien. L'histoire comme la littérature les passe radicalement sous silence. La vieillesse n'est dans une certaine mesure dévoilée qu'au sein des classes privilégiées », Beauvoir, Simone de. *La Vieillesse*, Gallimard, 1970, p.98.

⁵⁸⁷ Beauvoir, Simone de. *La Vieillesse*, Gallimard, 1970, p.99.

Comme dans *Le Deuxième Sexe*, il s'agit pour elle de montrer que la vulnérabilité biologique (en particulier, la faiblesse corporelle) est accentuée par un contexte social hostile et inadapté, et prend une signification autrement vulnérabilisante en raison des stéréotypes qui la recouvrent⁵⁸⁸. À travers la diversité des situations qu'elle observe et les nuances dont elle rend compte (au prisme de la classe ; dans une moindre mesure, au prisme du genre et des situations géographiques), l'autrice cherche à mettre en avant certaines constantes, qui sont à ses yeux constitutives de cette condition⁵⁸⁹.

Cette étude est empreinte d'une portée normative : Beauvoir introduit l'ouvrage en dénonçant l'absence de travaux ou d'intérêt philosophique (plus largement, culturel) à ce sujet⁵⁹⁰, ainsi que la situation d'oppression dans laquelle sont tenues les personnes âgées, dans une perspective transhistorique et contemporaine à son écriture. Selon elle, ainsi qu'elle l'observait déjà dans le cas des femmes, l'oppression des personnes âgées est le fait d'un double rapport d'idéalisation (*via* des mythes) et d'altérisation⁵⁹¹, le premier permettant de masquer les effets du second. L'altérisation, en particulier, permet le maintien de l'indifférence quant à leur condition, ou leur oppression : les « adultes » (autrement dit, les personnes valides et majeures, également qualifiées d'actives) refusent de

588 « C'est le sens que les hommes accordent à leur existence, c'est le système global de valeurs qui définit le sens et la valeur de la vieillesse. Inversement : par la manière dont une société se comporte avec les vieillards, elle dévoile sans équivoque la vérité - souvent soigneusement masquée - de ses principes et de ses fins. », Beauvoir, Simone de. *La Vieillesse*, Gallimard, 1970, p.96.

589 « J'utiliserai ces données, sans me soucier de ma chronologie. Le grand nombre de clichés que nous avons rencontrés, touchant la vieillesse, démontre que c'est une réalité transhistorique. Certes, la condition des vieillards n'est pas la même partout ni en tout temps ; mais à travers cette diversité s'affirment des constantes qui m'autorisent à rapprocher certains témoignages sans considération de dates. », Beauvoir, Simone de. *La Vieillesse*, Gallimard, 1970, p.299.

590 Elle cherche à « briser la conspiration du silence », Beauvoir, Simone de. *La Vieillesse*, Gallimard, 1970, p.8.

591 « Autre, la femme est traitée dans les mythes masculins à la fois comme une idole et comme un paillason. Ainsi - pour d'autres raisons, d'une autre façon - le vieillard dans ces sociétés est-il un sous-homme et un surhomme. Impotent, inutile, il est aussi l'intercesseur, le magicien, le prêtre : en deçà ou au-delà de la condition humaine, et souvent les deux ensemble. Comme dans toutes les sociétés, ces attitudes sont vécues de manière singulières et contingentes. Le sort des personnes âgées dépend en grande partie de leurs capacités, du prestige et des richesses qu'elles leur ont valu ; celui du privilégié diffère de celui du vulgaire. Selon les groupes et les familles, il y a également diversité de traitements. La théorie et la pratique ne s'accordent pas toujours ; il arrive qu'on se moque en privé de la vieillesse tout en lui rendant des devoirs. L'inverse surtout est fréquent : on l'honore verbalement et pratiquement on laisse les vieilles gens dépérir. Le fait le plus important à souligner, c'est que le statut du vieillard n'est jamais conquis par lui mais lui est octroyé. J'ai montré dans *Le Deuxième Sexe* que, lorsque les femmes tirent de leur pouvoir magique un grand prestige, c'est en fait aux hommes qu'elles le doivent. La même remarque vaut pour les vieillards par rapport aux adultes. Leur autorité se fonde sur la crainte ou le respect qu'ils inspirent : le jour où les adultes s'en affranchissent, les anciens n'ont plus aucun atout. », Beauvoir, Simone de. *La Vieillesse*, Gallimard, 1970, p.95.

se reconnaître dans la personne âgée, à la fois pour ne pas se sentir responsables d'elle, et pour s'épargner l'angoisse qu'elle leur inspire, au regard de leur propre finitude et de l'avenir auquel elles ne sauraient échapper (si tant est qu'elles vivent assez longtemps).

La critique qu'elle produit du traitement qui leur est réservé permet à Beauvoir d'insister sur la dimension sociale de la situation des personnes âgées, en tant qu'elles sont particulièrement vulnérables. Elle montre qu'il serait possible d'y remédier, qu'elle n'est pas une fatalité mais dépend au contraire des structures sociales et d'institutions que l'on souhaite mettre en place, de la responsabilité que les personnes « adultes » se reconnaissent vis-à-vis de cette frange de la population, et des relations interpersonnelles et intergénérationnelles que nous sommes disposées à nouer.

De cette étude, plus encore que dans *Le Deuxième Sexe*, émerge une critique du travail en tant qu'il est traversé par l'exploitation capitaliste. Le travail « productif », dans cette perspective, n'est pas envisagé comme une voie privilégiée d'émancipation : dans cet ouvrage, au contraire, la majeure partie des activités rémunérées sont dénoncées comme aliénantes et participant de la survulnérabilisation des personnes âgées. Non seulement le travail abîme notre santé tout au long de notre jeunesse, et accélère notre vieillissement, mais il nous prive également d'un rapport signifiant à l'existence (c'est-à-dire, de notre capacité à la valoriser)⁵⁹². En d'autres termes, la façon dont Beauvoir appréhende la vieillesse lui permet d'évaluer l'existence et la société dans son ensemble : « la vieillesse dénonce l'échec de toute notre civilisation. [...] C'est tout le système qui est en jeu et la revendication ne peut être que radicale : changer la vie »⁵⁹³.

Cet ouvrage, comme son titre l'indique, permet à Beauvoir de poser des questions inédites, relatives à l'expérience spécifique de la vieillesse (le sentiment d'étrangeté vis-à-vis d'une époque à laquelle l'on ne se sent pas appartenir, la réduction de nos perspectives, ainsi que de nos capacités corporelles et

⁵⁹² « Si le retraité est désespéré par le non-sens de sa vie présente, c'est que de tout temps le sens de son existence lui a été volé. [...] Quand il échappe aux contraintes de sa profession, il n'aperçoit plus autour de lui qu'un désert ; il ne lui a pas été donné de s'engager dans des projets qui auraient peuplé le monde de buts, de valeurs, de raisons d'être. », Beauvoir, Simone de. *La Vieillesse*, Gallimard, 1970, p.568.

⁵⁹³ Beauvoir, Simone de. *La Vieillesse*, Gallimard, 1970, p.569-570.

cognitives...). Mais il lui permet également de poser à nouveaux frais des thématiques déjà centrales dans son œuvre, traitées au cours des chapitres précédents de ce travail de recherche. À titre d'exemple : l'ennui, la résignation, le sentiment de l'absurde et de la vanité de nos existences, ainsi que leur impact sur nos expériences de la subjectivité. L'émergence de cette problématique à ce moment de sa vie n'est pas sans lien avec sa propre expérience de la vieillesse, à la fois en tant qu'aidante et en tant que personne concernée par le vieillissement⁵⁹⁴.

Après avoir longuement exposé la situation des personnes âgées (en particulier leur rapport au temps et son impact sur leurs dispositions à agir), Beauvoir introduit le chapitre de l'ouvrage intitulé « Vieillesse et vie quotidienne » à partir d'une question :

Diminué, appauvri, en exil dans son temps, le vieillard demeure cependant cet homme qu'il était. Comment réussit-il au jour le jour à s'arranger d'une telle situation ? Quelles chances lui laisse-t-elle ? Quelles défenses y oppose-t-il ? Peut-il s'y adapter, et à quel prix ?⁵⁹⁵.

Il ne s'agit pas simplement de comprendre en quoi la situation de la personne âgée s'est modifiée, par comparaison avec la situation dont elle jouissait jusqu'alors en tant que personne « active ». Il s'agit de comprendre comment, en tant qu'elle est appréhendée comme un « sujet », la personne s'accommode de ces changements, et ce que les adaptations qu'elle met en place afin de rester un sujet lui coûtent.

L'incarnation : une dépendance originelle

Pour comprendre l'oppression dont sont victimes les personnes âgées, il faut tout d'abord revenir sur le rapport qu'entretiennent les personnes valides et privilégiées (et en particulier, les hommes valides) à la notion de vulnérabilité, à laquelle est associée celle de dépendance. En effet, l'invisibilisation et le rejet de la dépendance des personnes vieillissantes s'explique en grande partie par la volonté

⁵⁹⁴ Dans ce chapitre cependant, il n'en sera que très marginalement question. Pour en savoir plus sur la représentation de la vieillesse dans l'œuvre biographique ou les entretiens qu'elle donne, voir par exemple l'article de Karine Tinat qui traite notamment de sa posture d'aidante vis-à-vis de Sartre et de sa mère (Tinat, Karine. « Beauvoir face à sa vieillesse ». *Les Temps Modernes*, 2010/5 n° 661, 2010, p.221-244), ou encore l'intervention de Marine Rouch avec Adèle Cassigneul sur la vulnérabilité dans les œuvres beauvoirienne et woolfienne (Adèle Cassigneul (3 avril 2024). Convergences vers la vulnérabilité : Beauvoir et Woolf sur la vieillesse. *Chère Simone de Beauvoir*. Consulté le 29 juin 2025 à l'adresse <https://doi.org/10.58079/w5mh>).

⁵⁹⁵ Beauvoir, Simone de. *La Vieillesse*, Gallimard, 1970, p.472.

des personnes valides de se distinguer de ces dimensions de leur existence (passée, présente et à venir).

Dès *Le Deuxième Sexe*, Beauvoir décrit ainsi l'oppression des femmes par les hommes comme un moyen pour ces derniers de projeter sur elles, pour mieux s'en distinguer, ce qui fait d'eux des êtres dépendants et vulnérables. En particulier, elle montre que les hommes s'emploient à nier ou à oublier leur incarnation en vertu de laquelle ils se savent dépendants de conditions externes et à ce titre, « en danger dans le monde »⁵⁹⁶. Ce déni d'incarnation est rendu possible par l'assignation des femmes à l'immanence, telle que longuement décrite dans la première partie de ce travail de recherche.

Sur le plan pratique, cette assignation épargne aux hommes hétérosexuels le souci de leurs besoins corporels et matériels, largement assurés par les femmes. Parce qu'ils sont pris en charge, ces besoins ne se rappellent pas à eux sous la forme du manque, pas plus qu'ils ne sont exposés à la matérialité des processus permettant d'y répondre. Sur le plan symbolique, cette division genrée des rapports à la corporéité leur permet de ne pas se sentir concernés par des processus corporels au potentiel vulnérabilisant, tels que la procréation ou le vieillissement.

Dans le passage du premier tome du *Deuxième Sexe*, consacré aux mythes associés à la féminité, Beauvoir revient en particulier sur le rapport ambivalent que les hommes entretiennent à l'idée de Nature, ainsi qu'à la façon dont il affecte leur rapport aux femmes en tant qu'elles y sont identifiées. Après avoir rappelé quelques conceptions positives (mystifiantes) parfois associées aux idées relatives à la figure d'une « Mère Nature »⁵⁹⁷, elle en vient rapidement au constat suivant :

plus générale est chez l'homme sa révolte contre sa condition charnelle ; il se considère comme un dieu déchu : sa malédiction c'est d'être tombé dans les ténèbres chaotiques du ventre maternel. Ce feu, ce souffle actif et pur dans lequel il souhaite se reconnaître, c'est la femme qui l'emprisonne dans la boue de la terre. Il se voudrait nécessaire comme une pure Idée, comme l'Un, le Tout, l'Esprit absolu ; et il se trouve enfermé dans un corps limité, dans un lieu et un temps qu'il n'a pas choisis, ou il n'était pas appelé, inutile, encombrant, absurde. La contingence charnelle, c'est celle de son être même qu'il subit dans son délaissement, dans son injustifiable gratuité. Elle le voue aussi à la mort. [...] Partout où la vie est en train de se faire, germination, fermentation, elle soulève

⁵⁹⁶ Beauvoir, Simone de. *La Vieillesse*, Gallimard, 1970, p.488 ; Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.538. Je reviendrai plus loin dans le chapitre sur cette expression précise et le sens qu'il est possible de lui conférer, en particulier, au regard du rapport qu'entretient Beauvoir à la notion de risque.

⁵⁹⁷ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe I*, Gallimard, 1976, pp.245-246

le dégoût parce qu'elle ne se fait qu'en se défaisant ; l'embryon glaireux ouvre le cycle qui s'achève dans la pourriture de la mort. Parce qu'il a horreur de la gratuité et de la mort, l'homme a horreur d'avoir été engendré ; il voudrait renier ses attaches animales ; du fait de sa Naissance, la Nature meurtrière a prise sur lui. [...] Dans la plupart des représentations populaires, la Mort est une femme, et c'est aux femmes qu'il appartient de pleurer les morts parce que la mort est leur œuvre⁵⁹⁸.

C'est bien parce que son incarnation le condamne à la mort et l'expose à la maladie et au vieillissement (autrement dit, à nouveau, parce qu'elle le « met en danger dans le monde ») que le sujet masculin souhaiterait s'en distinguer. À travers la figure de la femme, parce qu'elle peut donner la vie, il trouve une responsable à ces réalités contre lesquelles il s'éprouve impuissant : la vulnérabilité, la finitude, ainsi que les dimensions contingentes (*a priori* dénuées de sens) de son existence. Le déni des hommes quant à leur rôle dans les processus reproductifs leur permet ainsi d'échapper au sentiment de responsabilités lié aux fait d'avoir, eux aussi, engendré (au nombre de ces responsabilités, celles qui consistent à prendre soin du corps de l'enfant, y compris lorsqu'iel est souffrant·e et/ou dépendant·e).

Les hommes qu'elle décrit canalisent également les affects suscités par ces réalités angoissantes et douloureuses au moyen de leur projection sur les femmes et leurs corps. Dans ce même passage, en effet, Beauvoir mentionne « l'horreur », le « dégoût » ou la « crainte » qu'ils ressentent à l'égard des femmes qu'ils naturalisent. Conformément à la lecture que fait Sonia Kruks⁵⁹⁹ du rapport des adultes valides aux personnes âgées⁶⁰⁰, et qu'elle rapproche du rapport que les hommes entretiennent aux corps des femmes⁶⁰¹, ces réactions affectives participent à expliquer le fait que la vulnérabilité perçue des corps féminins, vieux, ou les deux à la fois ne suscitent pas de la compassion (ainsi que l'on pourrait s'y attendre), ni même de l'indifférence, mais une profonde aversion⁶⁰². Cette aversion expliquerait l'oppression que subissent les personnes âgées, plus encore que tout avantage matériel ou symbolique qu'il serait possible d'en tirer.

⁵⁹⁸ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe I*, Gallimard, 1976, pp. 247-249.

⁵⁹⁹ Kruks, Sonia. *Simone de Beauvoir and the Politics of ambiguity*, Oxford University Press, 2012.

⁶⁰⁰ "It is this fear that so often gives rise not to mere indifference to the aged but rather to a profound horror and aversion", Kruks, Sonia. *Simone de Beauvoir and the Politics of ambiguity*, Oxford University Press, 2012, p.86.

⁶⁰¹ "Men's disgust for women's bodily processes may sometimes be as intense as repugnance the young feel towards the aged", Kruks, Sonia. *Simone de Beauvoir and the Politics of ambiguity*, Oxford University Press, 2012, p.90.

⁶⁰² "Here vulnerability arouses not the compassion but rather a visceral aversion", Kruks, Sonia. *Simone de Beauvoir and the Politics of ambiguity*, Oxford University Press, 2012, p.86.

Le fait de projeter, de dramatiser, et par là de restreindre ces sentiments désagréables au périmètre des corps féminins permet par ailleurs aux hommes de préserver les rapports qu'ils entretiennent avec les autres hommes, ainsi qu'avec eux-mêmes.

Certes, chez l'homme, la décrépitude effraie ; mais l'homme normal n'expérimente pas les autres hommes comme chair ; il n'a pas avec ces corps autonomes et étrangers qu'une solidarité abstraite. C'est sur le corps de la femme, ce corps qui lui est destiné, que l'homme éprouve sensiblement la déchéance de la chair. [...] La vieille femme, la laide ne sont pas seulement des objets sans attraits ; elles suscitent une haine mêlée de peur⁶⁰³.

Cette préservation des rapports de l'homme « normal » (entendu : hétérosexuel) aux autres hommes s'explique par le fait que leurs corps respectifs ne participent que marginalement de leurs interactions. Ce qui est visé, dans ces rapports, ce n'est pas la chair mais bien la subjectivité de l'autre. Au contraire, les rapports hétérosexuels destinaient essentiellement les corps des femmes aux hommes avec lesquelles elles relationnent. Lorsqu'il est investi par ces derniers comme l'instrument de leur satisfaction sexuelle, le corps en vient à primer sur la subjectivité : il ne saurait être dépassé.

Cette instrumentalisation sexuelle des corps féminins est redoublée par une instrumentalisation symbolique : à travers la possession des corps féminins, les hommes que décrit Beauvoir cherchent à dompter l'idée même de Nature qui les menace. En maîtrisant certains corps féminins naturalisés et appréhendés comme des objets qu'il serait possible de modeler à leur convenance, les hommes trouveraient un sentiment de maîtrise sur cette Nature avec laquelle ils entretiennent un rapport ambivalent et sur laquelle ils ne sauraient réellement exercer un tel pouvoir⁶⁰⁴.

Tous les corps féminins, cependant, ne font pas l'objet de ce dégoût que décrit l'autrice. La relation affective des hommes aux corps des femmes semble être médiée par un souci esthétique, la beauté permettant de symboliser la vitalité et la santé, et de neutraliser cette signification négative que charrie à leurs yeux l'incarnation. Tant que les corps féminins sont beaux et juvéniles, ils représentent

⁶⁰³ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe I*, Gallimard, 1976, pp. 269.

⁶⁰⁴ Pour une lecture de l'approche beauvoirienne de l'identification femme-nature au prisme de la pensée adornienne, voir notamment : Loslier, Marie. « Des réconciliations extorquées : L'identification femme-nature dans *Le Deuxième Sexe* et *La Dialectique de la raison* », *Simone de Beauvoir Studies*, 36(1), 2025, pp.108-127.

ces dimensions de la Nature qu'ils valorisent ou idéalisent : la Vie, en tant qu'elle est créatrice et transcendante⁶⁰⁵, mystifiée. Le second versant de cette ambivalence (à savoir, la vulnérabilité et la finitude) est exclusivement projeté sur (et donc, représenté par) les corps féminins vieillissants, laids ou malades⁶⁰⁶. La plupart du temps, les affects négatifs et les modalités attentionnelles qu'ils sous-tendent (horreur, dégoût, haine) ne sont ainsi réservés qu'à ces derniers.

La subjectivité à l'épreuve de l'improductivité

L'altérisation dont sont victimes les personnes âgées, tous genres confondus, ne passe pas simplement par la façon dont est appréhendé leur corps, en tant qu'objet soumis aux altérations temporelles. Ainsi que le souligne Kruks, cette altérisation passe également, et peut-être avant tout, par la façon dont il reste possible de les identifier au statut de « sujet », au regard de l'agentivité (à savoir, leur capacité de s'investir dans des activités « productives ») et de l'indépendance dont elles font preuve. Dans cette perspective, c'est parce que la vieillesse et la perte d'autonomie qui l'accompagne s'inscrivent dans un contexte social capitaliste et productiviste au sein duquel la subjectivité est définie par opposition à de tels critères que l'avancée en âge nous inspire tant d'horreur⁶⁰⁷.

Bien qu'elle critique l'exclusion des personnes âgées du champ de l'humanité dans *La Vieillesse*, cette conception de la dépendance comme d'un déclassement ontologique n'est pas étrangère à la façon dont Beauvoir et Sartre envisagent communément leurs propres situations⁶⁰⁸. À titre d'exemple, dans un article intitulé

⁶⁰⁵ « Mais il n'est pas donné indifféremment à n'importe quelle femme de servir ainsi de médiatrice entre l'homme et le monde ; l'homme ne se contente pas de trouver dans sa partenaire des organes sexuels complémentaires des siens. Il faut qu'elle incarne le merveilleux épanouissement de la vie, et qu'en même temps elle en dissimule les troubles mystères. On lui demandera donc avant toute chose la jeunesse et la santé, car serrant dans ses bras une chose vivante, l'homme ne peut s'en enchanter que s'il oublie que toute vie est habitée par la mort. Il souhaite davantage encore : que la bien-aimée soit belle. L'idéal de la beauté féminine est variable ; mais certaines exigences demeurent constantes ; entre autres, puisque la femme est destinée à être possédée, il faut que son corps offre les qualités inertes et passives d'un objet », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe I*, Gallimard, 1976, p. 265.

⁶⁰⁶ « Infirme, laide, vieille, la femme fait horreur », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe I*, Gallimard, 1976, p.269.

⁶⁰⁷ "If fear and disgust and the aversion they inspire provides the major impetus for the objectification of the aged, this arises, however, not only from their bodily decrepitude but also from its accompanying social superfluity and dependance", Kruks, Sonia. *Simone de Beauvoir and the Politics of ambiguity*, Oxford University Press, 2012, p.87.

⁶⁰⁸ Par ailleurs, la réponse à cette critique dans *La Vieillesse* passe par une inclusion des personnes âgées dans les activités collectives, et non pas par une refonte des représentations que l'on se fait de

« Autoportrait à 70 ans », ce dernier se présente en ces termes : « J'ai été et je ne suis plus »⁶⁰⁹, idée elle-même rapportée dans *La Cérémonie des Adieux*. Dans ce texte, Beauvoir présente sans la discuter la façon dont son entrée dans la dépendance est envisagée par Sartre comme une mort préliminaire. Parce qu'il ne peut plus travailler, parce qu'il ne peut plus progresser, il considère que son existence a touché à sa fin, qu'il n'est déjà plus lui-même mais cet autre, vieux, avec lequel il ne parvient pas à s'identifier⁶¹⁰.

La dépendance, ou la perte de nos capacités et de notre productivité, semble être le critère qui permet à Beauvoir de distinguer l'adulte du vieillard. Cette perte d'agentivité est perçue non seulement pour elle-même, mais en tant qu'elle implique de « peser sur » les autres : le sujet dépendant n'est plus perçu qu'en tant qu'il représente une charge.

Tant qu'il conserve une efficacité, il reste intégré à la collectivité et ne se distingue pas d'elle : il est un adulte mâle d'un âge avancé. Quand il perd ses capacités, il apparaît comme autre ; il devient alors, beaucoup plus radicalement que la femme, un pur objet ; elle est nécessaire à la société ; lui ne sert à rien : ni monnaie d'échange, ni reproducteur, ni producteur, il n'est plus qu'une charge [...] ; les vieillards n'ont aucune arme et leur problème est strictement un problème d'adultes actifs⁶¹¹. Ceux-ci décident selon leur propre intérêt, pratique et idéologique, du rôle qu'il convient de conférer aux anciens⁶¹².

Dans cet extrait, Beauvoir met en lumière une difficulté qu'elle juge propre à la situation des personnes âgées, à savoir le fait que, contrairement à la plupart des autres catégories de personnes opprimées (elle évoque ici les femmes et les personnes Noires), elles n'ont parfois aucun moyen de se défendre par elles-mêmes,

leur dépendance : « s'il participait à une vie collective, aussi quotidienne et essentielle que sa propre vie, il ne connaîtrait jamais l'exil. [...] Dans la société idéale que je viens d'évoquer, on peut rêver que la vieillesse n'existerait pour ainsi dire pas. Comme il arrive en certains cas privilégiés, l'individu, secrètement affaibli par l'âge, mais non pas apparemment diminué, serait un jour atteint d'une maladie à laquelle il ne résisterait pas ; il mourrait sans avoir subi de dégradation », Beauvoir, Simone de. *La Vieillesse*, Gallimard, 1970, p.569. Cet extrait va dans le sens des observations à venir, à la lecture des *Bouches inutiles*, selon lesquelles Beauvoir ne parvient pas à concevoir la valeur des vies manifestement « diminuées » (elle parle de dégradation), que ce soit l'âge, la maladie ou les accidents de la vie.

⁶⁰⁹ Beauvoir, Simone de. *La cérémonie des adieux*, suivi de *Entretiens avec Jean-Paul Sartre août-septembre 1974*, Gallimard, 1981, p.120.

⁶¹⁰ Je reviendrai dans la seconde partie du chapitre sur cette question spécifique des troubles de l'identification dans la vieillesse,

⁶¹¹ Dans cet extrait, par opposition avec les femmes et les personnes Noires qui luttent pour leur émancipation.

⁶¹² Beauvoir, Simone de. *La Vieillesse*, Gallimard, 1970, p.98.

de sorte à lutter pour leur propre libération. Autrement dit, la fin de l'oppression des personnes âgées a cela de particulier qu'elle repose quasi-exclusivement sur ceux qui les oppriment. Leur accès au statut de sujet, qui plus est, ne saurait passer par une « lutte », conformément à la manière dont ce processus est classiquement représenté. Dans cette perspective, les personnes âgées ne sauraient « bénéficier » de la dimension subjectivante que confère Beauvoir à la conquête (de la liberté, du dépassement, de droits...) : quand bien même le statut de sujet leur serait concédé par l'opprimeur, il ne permettrait pas une pleine expérience de la subjectivité⁶¹³.

L'on peut noter que ce problème, relatif à l'impossibilité dans laquelle sont tenues les personnes âgées de défendre le respect de leurs propres droits et de leur intégrité, ne leur est pas réservé. Il est également celui de la plupart des personnes opprimées en raison d'une vulnérabilité liée à l'âge ou au handicap, à « charge » des personnes valides, que sont les enfants et les adultes invalides et/ou malades. Il s'agit de vecteurs d'oppressions auxquels nous sommes tous·tes exposé·es : alors qu'à titre individuel, certain·es échappent parfois au handicap et à la maladie, nous avons été enfants et serons probablement amené·es à vieillir.

L'oppression des personnes âgées est particulière, non seulement parce que l'opprimeur·se peut seul·e y mettre en terme, mais parce que l'opprimeur·se et l'opprimé·e ne sont qu'une seule et même personne, que séparent quelques décennies. C'est sur ce constat que s'appuie l'argumentation et les espoirs de Beauvoir : sur un processus de reconnaissance qui ne repose pas sur la reconnaissance d'une altérité, mais qui procède au contraire par identification (littérale) de l'opprimeur·se à l'opprimé·e.

Il importe toutefois de revenir sur cette idée selon laquelle la liberté devrait avoir été arrachée ou conquise par nos propres moyens (en aucun cas, donnée) pour qu'il devienne possible de parler d'émancipation. Le CNRTL définit l'émancipation comme l'« action de (se) libérer, de (s')affranchir d'un état de

⁶¹³ À titre d'exemple, dans « Idéalisme moral et réalisme politique », Beauvoir écrit que « le bien de l'homme ne peut lui être donné du dehors, il est un bien seulement par ce que l'homme y engage de lui-même », in Beauvoir, Simone de. *Idéalisme moral et réalisme politique*, Gallimard, 2017, p.76. Dans « Pyrrhus et Cinéas », elle note également, suivant Hegel, que « la fin enveloppe les moyens grâce auxquels nous nous proposons de l'atteindre : un enfant essaie de grimper à un arbre ; un adulte bienveillant et présomptueux le soulève de terre, le hisse sur une branche ; l'enfant est déçu ; il ne voulait pas seulement être sur l'arbre, mais y grimper lui-même. Nous voyons tout de suite qu'il est certains biens qu'autrui ne peut pas atteindre par nous », Beauvoir, Simone de. « Pyrrhus et Cinéas », in *Pour une morale de l'ambiguïté*, Gallimard, 1947, p.268.

dépendance ; état qui en résulte »⁶¹⁴. Les personnes radicalement dépendantes sont-elles condamnées à l'oppression ? Ce paradigme est-il même pertinent pour en concevoir la fin, en particulier lorsqu'il s'agit d'une oppression portant sur des populations essentiellement vulnérables (les enfants, les personnes âgées, les personnes malades et/ou handicapées) ? On l'a vu : tel qu'il est formulé, il ne leur permet pas de prétendre à la liberté, ou à la subjectivité. Il importe ainsi d'ajuster notre conception de la liberté, de la libération et de l'accès à « l'indépendance » en vertu desquelles nous pensons l'émancipation, afin qu'elle cesse de ne concerner que les personnes valides.

Pour Judy Heumann, l'une des fondatrices de l'*Independent Living Movement*, « être indépendant ne signifie pas être capable d'accomplir seul des tâches physiques, mais être capable de prendre des décisions de manière indépendante. C'est un processus de pensée qui ne dépend pas du corps »⁶¹⁵. Ainsi comprise, l'émancipation est entendue comme le dégagement d'une certaine forme de dépendance, qui porte moins sur l'agentivité des personnes que sur leur capacité à exercer leur subjectivité (c'est-à-dire, de participer aux décisions qui les concernent et/ou qui leur importent). Dans cette perspective, et je reviendrai sur ce point en fin de chapitre, il importe de distinguer la subjectivité (à travers laquelle s'élabore cette prise de décision) de l'agentivité (plus ou moins assistée) qui permet de rendre effectives et de soutenir lesdites prises de décisions.

Pourquoi sommes-nous si réticent·es à concevoir une émancipation assistée ? Ce paradigme, en plus d'être excluante, masque l'impossibilité dans laquelle nous sommes de faire une expérience d'une émancipation proprement autonome. Il s'agit toujours d'un processus collectif, qui repose sur les efforts de milliers de personnes à travers les espaces et les décennies, n'ayant elles-mêmes parfois jamais fait l'expérience de cet « état qui en résulte ». Autrement dit, toute émancipation est essentiellement assistée. Il est très rare que l'action d'une personne ait été en elle-même déterminante ; le cas échéant, c'est le fruit d'un ensemble de conditions favorables. Il suffit de participer à une mobilisation collective pour comprendre que

⁶¹⁴ En ligne : <https://www.cnrtl.fr/definition/%C3%A9mancipation>. Page consultée le 21 août 2025.

⁶¹⁵ Heumann, Judy. *Disability Exchange Newsletter*, août 1977, in Feder Kitay, Eva. « L'Éthique du *care* en biomédecine : le cas du handicap », in Bouchet Célia, Boudinet Mathéa, Koushyar Soucasse Maryam et Larrieu Gaëlle, avec le soutien des Dévalideuses, *La théorie féministe au défi du handicap. Recueil de textes des feminist disability studies*, Editions Cambourakis, 2025, p.pp.200-201.

notre présence importe, mais qu'elle n'est pas essentielle en tant qu'elle est la nôtre, en particulier⁶¹⁶.

Il est vrai que la lutte (en particulier lorsqu'elle aboutit) produit des effets non négligeables sur nos subjectivités, dans la mesure où le pouvoir que nous avons sur la réalité devient manifeste, ce qui encourage la poursuite de nos actions et affecte positivement notre rapport à nous-mêmes. Cependant, il semble que l'on puisse jouir de l'état qui résulte de ces processus collectifs de libération, en tant qu'ils renvoient essentiellement à la fin d'une oppression et des conditions entravant injustement la liberté de certain·es⁶¹⁷, sans que nous n'ayons à nous le représenter comme le fruit de *nos* efforts. Penser l'émancipation comme un processus reposant non pas sur l'indépendance mais sur l'interdépendance, et privilégier l'idée d'une participation à hauteur de nos moyens plutôt que d'une conquête individuante me semble donc important pour penser l'émancipation telle que nous en faisons ordinairement l'expérience, et telle qu'elle permette de penser la fin des oppressions âgistes et validistes.

La critique que fait Beauvoir de l'exclusion des personnes âgées en raison de leur perte d'indépendance et d'agentivité entre en conflit (bien que cela ne soit pas explicitement thématiqué) avec l'ontologie existentialiste qu'elle partage avec Sartre. En effet, à la suite d'un passage consacré à la restitution de la compréhension sartrienne des processus de reconnaissance réciproque⁶¹⁸, Beauvoir expose l'idée selon laquelle ce serait avant tout en raison de leur improductivité que les personnes âgées seraient exclues de la « complicité de principes avec toute entreprise » qui régit selon elle tout processus de reconnaissance sociale.

⁶¹⁶ Précisément, lorsque la mobilisation est envisagée comme un processus d'individuation, nous pouvons céder au découragement et au désengagement en constatant que la plupart du temps, il n'en est rien. Penser la mobilisation comme une manière de faire communauté, ou de rester concerné·es par les objets de nos luttes, peut au contraire aider à rester engagé·es sur le long terme.

⁶¹⁷ J'entends ici par liberté la possibilité d'exercer notre subjectivité et notre agentivité. J'en formule une définition plus détaillée en conclusion.

⁶¹⁸ « Une société, c'est une société détotaillée. Les membres sont séparés mais unis par des rapports de réciprocité : les individus se comprennent les uns les autres, non en tant qu'ils sont tous des hommes abstraits, mais à travers la diversité de leurs praxis. "Le fondement de la compréhension, c'est la complicité de principe avec toute entreprise : chaque fin, dès qu'elle est signifiée, se détache sur l'unité organique de toutes les fins humaines." La réciprocité, dit Sartre, implique 1° que l'Autre soit moyen d'une fin transcendante ; 2° que je le reconnaisse comme praxis en même temps que je l'intègre comme objet à mon projet totalisateur ; 3° que je reconnaisse son mouvement vers ses fins dans le mouvement par lequel je me projette vers les miennes ; 4° que je me découvre comme objet et instrument de ses fins par l'acte même qui le constitue pour mes fins comme instrument objectif. Dans cette relation, chacun vole à l'autre un aspect du réel et lui indique ses limites : l'intellectuel se connaît comme tel en face d'un travailleur manuel. », Beauvoir, Simone de. *La Vieillesse*, Gallimard, 1970, pp.230-231.

La réciprocité exige essentiellement qu'à partir de ma dimension téléologique je saisisse celle de l'autre. Quand, dans des cas pathologiques de dépersonnalisation, le malade n'a plus de lien avec ses propres fins, alors les hommes lui apparaissent comme les représentants d'une espèce étrangère. Ce qui se passe dans le cas du rapport de l'adulte au vieillard, c'est l'inverse. Le vieillard – sauf exceptions – ne fait plus rien. Il est défini par une *exis*, non par une *praxis*. Le temps l'emporte vers une fin – la mort – qui n'est pas sa fin, qui n'est pas posée par un projet. Et c'est pourquoi il apparaît aux individus actifs comme une "espèce étrangère" dans laquelle ils ne se reconnaissent pas. J'ai dit que la vieillesse inspire une répugnance biologique ; par une sorte d'autodéfense on la rejette loin de soi; mais cette exclusion n'est possible que parce que la complicité de principe avec toute entreprise ne joue plus dans son cas⁶¹⁹.

Dans ce paragraphe, l'autrice évoque une « répugnance biologique » pour décrire un phénomène de rejet envers une catégorie sociale, qu'elle décrit habituellement comme un effet des valorisations sociales hégémoniques sur les significations que nous conférons aux réalités auxquelles nous sommes exposé·es⁶²⁰. Elle y fait également référence à un passage précédent, dans lequel elle définit comme une « attitude spontanée » vis-à-vis de la vieillesse le fait « de la refuser en tant qu'elle se définit par l'impotence, la laideur, la maladie. La vieillesse des autres inspire aussi une répulsion immédiate. Cette réaction élémentaire subsiste même lorsque les mœurs la refoulent »⁶²¹.

Beauvoir semble ici distinguer deux phénomènes successifs, à l'œuvre dans les mécanismes d'oppression âgiste. Un premier phénomène, qu'elle essentialise ou ontologise (la perte d'une « complicité de principe »⁶²² avec l'autre), qu'elle décrit paradoxalement comme le terreau pour un second phénomène de rejet, bien qu'elle le naturalise également (la « répugnance biologique »). Dans ce passage, l'on peut ainsi remarquer un renversement entre l'ordre du biologique et de la morale : alors que l'on s'attendrait à ce que le premier soit présenté comme le terreau sur lequel s'inscrit le second, Beauvoir se représente les conduites morales comme des conduites à la fois déterminées et déterminantes, plus essentiellement humaines

⁶¹⁹ Beauvoir, Simone de. *La Vieillesse*, Gallimard, 1970, p.231.

⁶²⁰ Dans *Le Deuxième Sexe*, Beauvoir rappelle précisément qu'aucun fait biologique ne saurait complètement déterminer la valeur que nous conférons à ces réalités : « les individus ne sont jamais abandonnés à leur nature, ils obéissent à cette seconde nature qu'est la coutume et dans laquelle se reflètent des désirs et des craintes qui traduisent leur attitude ontologique. Ce n'est pas en tant que corps assujéti à des tabous, des lois, que le sujet prend conscience de lui-même et s'accomplit : c'est au nom de certaines valeurs qu'il se valorise. Et encore une fois, ce n'est pas la physiologie qui saurait fonder des valeurs : plutôt, les données biologiques revêtent celles que l'existant leur confère. », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe I*, Gallimard, 1976, p.78.

⁶²¹ Beauvoir, Simone de. *La Vieillesse*, Gallimard, 1970, p.47.

⁶²² Que l'on pourrait la requalifier de connivence masculine.

encore que des conduites « spontanées » (la répugnance) visant l'autodéfense. Cette perspective a pour effet paradoxal d'essentialiser la morale au point qu'il paraisse difficile de la dépasser ou de s'en saisir comme d'un vecteur privilégié de l'exercice de notre liberté.

Cette ontologie, si elle est présentée comme ce qui permet d'expliquer l'oppression des personnes âgées, n'est jamais mise en question : à aucun moment il n'est envisagé qu'il puisse s'agir d'une représentation mystifiante. Tout au long de l'ouvrage, l'autrice (et alors même qu'elle dénonce l'ancrage de l'oppression âgiste dans l'oppression capitaliste⁶²³) ne semble pas percevoir l'ancrage de sa propre théorie dans les logiques oppressives qu'elle dénonce⁶²⁴, et la façon dont elle est tributaire de valorisations sexistes et validistes (elles-mêmes médiées par la notion d'activité). J'aurais l'occasion de revenir plus longuement sur ce point à l'occasion de ma discussion des *Bouches Inutiles*.

L'on pourrait se demander, à la lecture de cette présentation des logiques de (déni de) reconnaissance, quelle est la place qu'accorde l'autrice aux femmes âgées dans cette réflexion. Dans *Le Deuxième Sexe*, en effet, Beauvoir montre comment la désagentivisation des femmes permet leur exclusion du champ de la reconnaissance sociale, et défend l'idée selon laquelle leur inclusion dans ce champ doit passer par leur accès à une activité digne de ce nom. Parce qu'elle l'envisage centralement comme une perte d'agentivité (sur les plans descriptif et normatif), et parce que « nous vivons dans un monde masculin », elle considère en 1970 que « la vieillesse est avant tout un problème masculin »⁶²⁵. Par-là, elle veut dire qu'il s'agit d'un problème qui concerne essentiellement les hommes ; mais également, qu'en raison du déclassement dont elle est l'occasion (imposé aux femmes assignées à « l'improductivité » dès leur jeunesse), la vieillesse s'impose davantage *comme un problème aux hommes*⁶²⁶.

⁶²³« Par le sort qu'elle assigne à ses membres inactifs, la société se démasque ; elle les a toujours considérés comme du matériel. Elle avoue que pour elle seul le profit compte et que son « humanisme » est de pure façade. Au XIXème siècle, les classes dominantes assimilaient explicitement le prolétariat à la barbarie. Les luttes ouvrières ont réussi à l'intégrer à l'humanité. Mais seulement en tant qu'il est productif. », Beauvoir, Simone de. *La Vieillesse*, Gallimard, 1970, pp.568-569.

⁶²⁴ Et en particulier, lorsqu'elle se réclame explicitement de la conception des logiques de reconnaissance sartriennes comme c'est le cas dans cet extrait.

⁶²⁵ Beauvoir, Simone de. *La Vieillesse*, Gallimard, 1970, p.232.

⁶²⁶ Là-dessus, elle ne pense pas la façon dont la vieillesse renforce une oppression déjà subie tout au long de la vie (la façon dont elle fragilise spécifiquement les femmes, précisément parce qu'elle la

Beauvoir remarque la façon dont l'âge structure nos représentations de la masculinité et de la féminité : « Pour chaque individu la vieillesse entraîne une dégradation qu'il redoute. Elle contredit l'idéal viril ou féminin adopté par les jeunes ou les adultes »⁶²⁷. Dans cette perspective, vieillir implique une sortie du champ de la reconnaissance en tant qu'il est construit autour de la binarité sexuelle. La féminité n'implique pas seulement un ensemble de conduites et de qualités morales prescrites : être une « vraie » femme implique également d'être jeune, valide, en bonne santé (autant de critères auxquels il est souvent difficile de se soumettre par soi-même). Dans *La Vieillesse*, plus encore que dans *Le Deuxième Sexe*, Beauvoir remarque que le déclassement provoqué par l'âge peut profiter aux femmes bien plus qu'aux hommes. En effet, le fait de n'avoir plus à se soumettre aux injonctions aliénantes qui conditionnaient jusqu'alors la reconnaissance de leur féminité (contre de très maigres avantages) les soulage et les émancipe parfois davantage qu'il ne les pénalise⁶²⁸.

Le sujet dépendant et la figure du parasite

Dans *Le Deuxième Sexe*, la dépendance de la personne adulte est envisagée comme une tare morale⁶²⁹ ; le sujet dépendant, comme un « parasite »⁶³⁰. La dépendance y est avant tout envisagée sous son versant économique : les femmes dépendent des hommes parce que les conditions ne sont pas réunies pour qu'elles puissent gagner un salaire convenable en travaillant à l'extérieur de leur domicile. Par opposition, la lutte pour l'indépendance est envisagée comme l'un des processus constitutifs de la subjectivation. C'est ce qu'elle indique dans

redouble, bien qu'elle ne soit pas une surprise pour ces dernières). Ces problématiques par ailleurs ne sont envisagées que dans la perspective où les femmes auraient effectivement subi une désobjectivation effective dans leur jeunesse : pourtant bien des femmes, même opprimées, ont des expériences de la subjectivité qui sont entravées par l'entrée dans la vieillesse et la dépendance. À ce titre, il s'agit d'une expérience au moins aussi impactante que pour les hommes.

⁶²⁷ Beauvoir, Simone de. *La Vieillesse*, Gallimard, 1970, p. 47.

⁶²⁸ Il faut toutefois nuancer cette idée : la vieillesse plonge les femmes plus encore que les hommes dans des situations de grande précarité (elles ont des retraites moindres, sont plus susceptibles de se faire quitter...).

⁶²⁹ « Tant que subsiste la tentation de la facilité (...) elle aura besoin d'un effort moral plus grand que le mâle pour choisir le chemin de l'indépendance », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe I*, Gallimard, 1976, p.234.

⁶³⁰ « S'il a l'impression que c'est lui la victime, c'est que les charges qu'il supporte sont plus évidentes : la femme se nourrit de lui comme un parasite. Mais un « n'est pas un maître triomphant », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.324.

l'introduction au chapitre intitulé « La femme indépendante », qui ouvre la partie consacrée aux perspectives d'émancipation envisageables :

C'est par le travail que la femme a en grande partie franchi la distance qui la séparait du mâle ; c'est le travail qui peut seul lui garantir une liberté concrète. Dès qu'elle cesse d'être un parasite, le système fondé sur sa dépendance s'écroule ; entre elle et l'univers il n'est plus besoin d'un médiateur masculin⁶³¹.

Ou encore, en conclusion de l'ouvrage :

Les femmes sont « collantes », elles pèsent, et elles en souffrent ; c'est qu'elles ont le sort d'un parasite qui pompe la vie d'un organisme étranger ; qu'on les doue d'un organisme autonome, qu'elles puissent lutter contre le monde et lui arracher leur subsistance, et leur dépendance sera abolie : celle de l'homme aussi⁶³².

Cette association entre la dépendance féminine et le statut de parasite participerait à expliquer que les femmes soient traitées comme des êtres superflus par les hommes, et dont il conviendrait de se débarrasser afin qu'ils puissent recouvrer un plein accès à leurs ressources⁶³³. L'accès à l'autonomie, outre sa traduction par l'accès à un emploi convenable (suffisamment rémunéré, et stimulant sur le plan intellectuel), prend pour Beauvoir la forme d'une entrée des femmes en lutte contre le monde. Dans le second extrait, comme souvent, elle reprend l'idée selon laquelle seule l'adoption d'une posture antagoniste garantirait aux femmes l'accès à leur pleine humanité. Dans sa perspective, c'est à travers le combat que l'humanité se réalise : l'agriculture est présentée comme un effort produit pour « arracher » au monde de quoi se nourrir, conformément à un imaginaire viriliste et extractiviste.

Tout au long de cet ouvrage (parce qu'il vise à montrer que la subordination des femmes n'est pas nécessaire mais construite, et qu'il est donc possible de voir leur émancipation advenir), la dépendance féminine est pensée en tant qu'elle est essentiellement surmontable. Le processus d'émancipation qu'elle envisage, par le biais exclusif de la prétention à l'indépendance *via* l'accès à l'emploi, peut être compris comme une injonction à l'assimilation des valeurs, imaginaires et procédés masculins d'entrée dans le champ de la reconnaissance sociale. Autrement dit, il ne

⁶³¹ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.587.

⁶³² Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.643.

⁶³³ Dans le cas du mariage, les hommes ne tiennent pas compte de la façon dont les femmes ont travaillé au service du foyer et des activités reproductives ayant conditionné ces ressources.

s'agit pas tant de refonder ces processus (alors même qu'ils sont pensés pour des relations marquées par l'oppression) mais d'y inclure certaines femmes.

À nouveau, l'une des différences dans la manière dont Beauvoir évoque l'expérience de la dépendance chez la femme et chez la personne âgée (et en particulier chez l'homme âgé) a trait à la rupture qu'elle provoque, au regard de la représentation qu'elles se font d'elles-mêmes, à l'échelle de leur existence tout entière.

Les sociétés qui ont une histoire sont dominées par les hommes ; les femmes jeunes et vieilles peuvent bien dans la vie privée se disputer l'autorité ; dans la vie publique, leur statut est identique : d'éternelles mineures. Au contraire, la condition masculine se modifie au cours du temps ; le jeune homme devient un adulte, un citoyen, et l'adulte, un vieillard. Les mâles forment des classes d'âge dont la frontière naturelle est floue, mais auxquelles la société peut assigner des limites précises, comme elle le fait aujourd'hui en fixant l'âge de la retraite. Passer de l'une à l'autre peut constituer une promotion ou une chute⁶³⁴.

Dans *Le Deuxième Sexe*, Beauvoir évoque la dépendance comme une condition intériorisée sinon fantasmée par les femmes (au moyen des mythes patriarcaux qui leur sont transmis), plus encore que comme le résultat d'une situation matérielle et/ou ponctuelle, bien que ces deux ordres de réalités se recoupent dans les situations qu'elle décrit. La dépendance y est présentée comme un rapport au monde à travers lequel les femmes ne parviendraient pas à se poser comme des sujets, bien qu'elles en aient la possibilité. Au contraire, le sujet, à mesure qu'il devient vieux, devient essentiellement dépendant : il ne s'agit donc plus de comprendre comment se dégager de ce qui, dans son existence, le maintient dans cette condition. Il faut au contraire comprendre quelles sont les conditions sous lesquelles la dimension subjective de son existence peut encore se réaliser simultanément à (sinon à travers) sa dépendance.

En conclusion de la première partie de *La Vieillesse*, consacrée à « La Vieillesse dans les sociétés historiques », Beauvoir décrit la manière dont la dépendance et « l'inutilité » des personnes âgées sont perçues par les adultes valides comme un motif d'abandon, sinon d'oppression, en lien avec la prégnance de la notion d'utilité dans les systèmes de valorisation à l'œuvre dans l'oppression

⁶³⁴ Beauvoir, Simone de. *La Vieillesse*, Gallimard, 1970, p.99.

classiste. Comme rappelé plus haut, historiquement, les personnes âgées dépendantes étaient perçues comme superflues :

Inutiles, encombrants, leur sort ressemblait à celui qui est le leur dans les sociétés primitives. Il dépendait essentiellement de leur famille. Par affection ou par souci de l'opinion certaines leur manifestaient de la sollicitude ou du moins les traitaient correctement. Mais le plus souvent on les négligeait, on les abandonnait dans un hospice, on les chassait et même on les abattait clandestinement. La classe dominante assistait avec indifférence à ces drames : ses efforts pour secourir les vieux pauvres ont toujours été dérisoires. Depuis le XIX^{ème} ceux-ci sont devenus nombreux, elle n'a pas pu les ignorer. *Pour justifier sa sauvage indifférence, elle a été obligée de les dévaloriser*⁶³⁵. Plus que le conflit des générations, c'est la lutte des classes qui a donné à la notion de vieillesse son ambivalence⁶³⁶.

Dans ce passage, la dépendance est évoquée en tant qu'elle est un facteur d'exposition à la violence ou à l'abandon : elle expose le sujet au bon vouloir de l'autre, à sa merci. De même que dans *Le Deuxième Sexe*, l'homme souhaiterait être délivré de la charge que représente pour lui son épouse, la personne valide refuse de se sentir responsable de l'entretien d'une tierce personne : il s'agit pour l'adulte valide ne souhaitant pas subvenir aux besoins d'autrui de trouver le moyen de tenir la personne vulnérable éloignée du champ de ses préoccupations, ce que permet son altérisation.

L'utilité : un vecteur de justification de l'existence humaine ?

« Le vieillard n'est pas comme chez les anthropoïdes l'individu qui n'est plus capable de se battre, mais celui qui ne peut plus travailler et qui devient une bouche inutile »⁶³⁷. Cette présentation de la vieillesse, dans l'ouvrage du même nom, n'est pas sans rappeler la pièce de théâtre écrite par Beauvoir et parue en 1945, intitulée *Les Bouches inutiles*. Dans cette pièce, l'autrice présente la dépendance, la vulnérabilité et l'improductivité comme une charge : il faut assurer la subsistance de certain·es, sans contrepartie. Elle y met en scène les habitant·es de la ville de Vaucelles, qui, après s'être libérée du joug du Duc de Bourgogne par lequel elle était autocratiquement dirigée, se voient soumis·es à un siège de longue durée. L'intrigue s'articule autour des ressources disponibles pour tenir la durée du siège :

⁶³⁵ Je souligne.

⁶³⁶ Beauvoir, Simone de. *La Vieillesse*, Gallimard, 1970, p.228-229.

⁶³⁷ Beauvoir, Simone de. *La Vieillesse*, Gallimard, 1970, p.46.

la ville ne dispose de nourriture que pour une durée de six semaines, alors que l'aide militaire que le Roi de France propose à la ville ne doit être effective que sous trois mois.

Cette situation de l'action permet à Beauvoir de mettre en jeu de nombreuses thématiques liées à la question de l'absurde, du sens et, en particulier, de la valeur qu'il est possible d'accorder aux vies humaines (ainsi que des critères qui permettent d'en convenir collectivement). Face au manque de ressources, en effet, s'impose pour les responsables politiques la question des bouches à nourrir, prioritaires, dont le maintien en vie paraît justifiable.

Rapidement s'impose l'idée, parmi les représentants du pouvoir (le « Conseil », exclusivement composé d'hommes actifs, valides), de laisser mourir les « bouches inutiles » en les excluant de l'enceinte de la ville : « les infirmes, les vieillards, les enfants. Les femmes »⁶³⁸. Au prétexte qu'elles ne travaillent pas (la rémunération semblant caractériser le travail valable), ainsi que leur dénomination l'indique, ces personnes ne seraient pas « utiles » à la vie de la communauté, en vertu de quoi leurs existences auraient moins de valeur que celle des autres.

Parmi l'ensemble de ces personnes, au prisme de cette perspective instrumentale, seules les femmes voient leur utilité marginalement reconnue. Parce que leur apport n'est pas envisagé comme un apport individuel mais général, cependant, elles restent perçues comme essentiellement remplaçables⁶³⁹. L'utilité procréative et sexuelle des femmes, à savoir le travail reproductif dont elles sont chargées est envisagée par les membres du Conseil (bien que toujours de manière allusive, sans qu'il ne soit explicité qu'il s'agisse d'un travail ou d'un apport de valeur – tout au plus, d'une réponse aux besoins des hommes), mais il est convenu que l'on ferait plus tard venir d'autres femmes, d'autres villes, une fois le siège achevé.⁶⁴⁰

Ces arbitrages sont présentés sur fond du constat selon lequel la valeur de cette « activité », qui permet de discriminer entre des vies utiles et inutiles, est

⁶³⁸ Beauvoir, Simone de. *Les Bouches inutiles*, Gallimard, 1945, p.43.

⁶³⁹ « Vaucelles ne cessera pas d'exister parce que nos femmes et nos enfants seront morts. Nous trouverons d'autres épouses qui nous donneront d'autres fils. », Beauvoir, Simone de. *Les Bouches inutiles*, Gallimard, 1945, p.81.

⁶⁴⁰ Sans que la question du nouveau conflit qu'une telle appropriation des personnes et des corps pourrait engendrer avec les habitant·es de ces villes.

discutable. Pourquoi les hommes peineraient-ils à construire la ville alors qu'ils se savent condamnés à mourir de faim ? Cette problématique est illustrée par les maçons, qui refusent d'interrompre les travaux initiés en vue de la construction d'un viaduc, au motif qu'il s'agirait de la seule entreprise qui leur permette de viser un avenir, et de ne pas renoncer au sens qu'ils avaient jusqu'alors conféré à leurs efforts passés. Autrement dit, parce qu'il permettrait de les inscrire dans l'avenir, la poursuite de ces travaux aurait pour fonction de ne pas priver de sens les quelques jours qu'il leur reste à vivre.

Louis, un représentant du peuple (et l'un des protagonistes principaux de la pièce) refuse ainsi l'idée suggérée par l'un de ses pairs d'ordonner l'arrêt des travaux. L'arrêt de ce travail physiquement éprouvant permettrait pourtant une meilleure répartition de la nourriture entre les personnes (produire moins d'efforts impliquant de moindres besoins caloriques pour les hommes), et par conséquent, un gain de temps pouvant permettre de dégager de nouvelles pistes de résolution du conflit⁶⁴¹. Aux yeux de Louis, cependant, l'utilité pratique de cette activité visant à construire la ville n'est pas un critère valable pour évaluer cette situation, la ville (un projet, une fin visée par l'action humaine) n'étant simplement pas faite pour *servir*.

L'on peut ainsi remarquer dans ce récit deux usages distincts de la notion d'utilité, en fonction de l'objet sur lequel elle porte. Celle-ci s'applique aux vies humaines selon qu'elles serviraient ou non un projet valable (une finalité absolue) ; mais elle ne s'appliquerait pas aux projets eux-mêmes, visés par l'action humaine. Autrement dit, parce que perçus par les humains comme des fins, leur valeur ne serait pas conditionnée par l'utilité. Cette distinction explique qu'aux yeux des protagonistes principaux, une vie humaine puisse paraître superflue lorsqu'elle ne « sert » à rien, au contraire d'un viaduc.

Dans un article récompensé par le prix Patterson en 2021, Anne Leeuwen procède à une lecture de cette pièce depuis une perspective féministe marxiste. Elle s'appuie en particulier sur le travail mené par Sylvia Federici dans *Caliban et la sorcière*⁶⁴² pour montrer en quoi l'intrigue beauvoirienne peut être comprise

⁶⁴¹ Cette idée n'est pas formulée dans la pièce, mais découle de la lecture que j'en fais.

⁶⁴² Silvia Federici, *Caliban and the Witch: Women, the Body, and Primitive Accumulation*, Autonomedia, 2014.

comme une critique de la modernité capitaliste, au sein de laquelle la vie humaine serait essentiellement privée de valeur ontologique. Dans ce texte, Leeuwen présente « la division sexuelle du travail comme l’antagonisme et le conflit moral central de la pièce »⁶⁴³. Elle insiste en particulier sur la façon dont, le travail reproductif effectué par les femmes, parce que la valeur de la vie humaine dépend du travail productif (utile au capitalisme), ne leur permet pas de prétendre à une existence valable. Dans cette perspective, elle souligne notamment la proximité sonore qu’il est possible d’établir entre le nom de la ville, Vaucelles, et la problématique soulevée par l’intrigue : « vaut-elle ? ».

La lecture que propose Leeuwen de cette pièce met en lumière le problème, mis en scène par Beauvoir, selon lequel la vie humaine appréhendée au sein d’un contexte capitaliste (et/ou fasciste⁶⁴⁴) devient susceptible de se voir privée de toute valeur ontologique :

La dévaluation ontologique de la vie, que Beauvoir situe au premier plan du conflit principal de la pièce, ne représente pas une situation générale et anhistorique de domination, mais une situation qui découle de conditions historiques spécifiques ayant trait à la formation, la consolidation et au développement du capitalisme. C’est la violence ontologique, historiquement constituée du capitalisme qui dévalue la vie humaine en faisant du travail productif – le travail permettant d’extraire de la valeur ajoutée – le seul vecteur de valeur, et en privant de valeur celles et ceux qui sont historiquement tenu.es éloigné.es des activités qui produisent une valeur susceptible d’être socialement reconnue. La dévaluation ontologique de la vie qui est donc l’objet de sa critique n’est pas la base d’une éthique ontologique, mais d’une critique de la modernité capitaliste⁶⁴⁵.

La pièce met en jeu un antagonisme entre les femmes et les hommes au regard de la valeur qu’il est possible de conférer à leur existence, bien plus qu’entre les

⁶⁴³ Ma traduction (« sexual division of labor as central antagonism and moral conflict of her play », Van Leeuwen, Anne. “Useless Mouths. Value, Women’s Work, and the Struggle against Exploitation”, *Simone de Beauvoir Studies*, 32, 2021, p.337).

⁶⁴⁴ Van Leeuwen rappelle que ce texte est écrit lors de la seconde guerre mondiale et que l’expression « Bouches inutiles » est inspirée d’une formule nazie permettant de désigner les personnes juives (Van Leeuwen, Anne. “Useless Mouths. Value, Women’s Work, and the Struggle against Exploitation”, *Simone de Beauvoir Studies*, 32 (2021), pp.342-343).

⁶⁴⁵ Ma traduction (« The ontological devaluation of life that Beauvoir foregrounds as the titular conflict of this play does not represent a generalized, anhistorical situation of domination but rather one that arises from the specific, historical conditions around the formation, consolidation, and development of capitalism. It is the historically constituted ontological violence of capitalism that devalues human life by making productive labor — labor from which surplus value can be extracted — the sole locus of value, and by suturing the condition of worthlessness to those who are historically barred from activities that produce value in socially recognizable ways. The ontological devaluation of life that is thus the target of her critique is not the basis of an ontological ethics but a critique of capitalist modernity », Van Leeuwen, Anne. “Useless Mouths. Value, Women’s Work, and the Struggle against Exploitation”, *Simone de Beauvoir Studies*, 32, 2021, p.343).

hommes valides et l'ensemble des personnes vulnérables ou dépendantes. Parmi toutes les personnes exclues de la cité, seules deux ou trois femmes privilégiées sont mises en scène en tant qu'elles défendent leur droit à exister, et se révoltent contre cette décision. Le personnage de Catherine, l'épouse de Louis, dénonce notamment la façon dont quelques hommes réduisent le sort de la ville au leur :

Approchez. Regardez ces hommes. Ils se sont réunis avec trente autres hommes et ils ont dit : nous sommes le présent et l'avenir, nous sommes la ville entière, nous seuls existons. Nous décidons que les femmes, les vieillards, les enfants de Vaucelles ne sont plus que des bouches inutiles. Ils seront conduits demain hors de la ville et condamnés à mourir de faim et de froid dans les fossés⁶⁴⁶.

La mise en scène de cette dénonciation par Catherine permet de faire contrepoids à l'idée soutenue par le personnage de Louis selon laquelle le « peuple » serait toujours à même de s'autodéterminer et de prendre les bonnes décisions. Alors qu'il prétend que « leur bien est précisément ce qu'ils choisissent comme leur bien ; il n'en existe aucun autre »⁶⁴⁷, il apparaît manifestement que le bien des maçons qu'il défend (qui est de ne pas voir leur existence privée de sens) prime sans commune mesure sur celui des personnes vulnérables et dépendantes (qui est de ne pas se voir privées de leur existence). Le problème que pose cette intrigue ne serait alors pas tant relatif à la définition de leur bien par les personnes concernées, qu'à celle des dispositifs permettant de convenir d'une telle définition, ainsi que des personnes jugées légitimes à participer à ces délibérations (qu'elles y participent directement, ou que leur avis soit entendu par les représentants, ainsi que cela semble être le cas des maçons).

Représenter les perspectives des personnes dépendantes

Tout en adhérant à l'idée que présente Leeuwen dans cet article, selon laquelle cette pièce peut permettre de dénoncer la dévalorisation capitaliste des vies humaines subordonnées à la poursuite d'une activité productive, il ne me semble pas évident qu'une telle entreprise ait été consciemment visée par Beauvoir dans cette pièce en particulier. Il apparaît encore moins clairement que sa critique de la

⁶⁴⁶ Beauvoir, Simone de. *Les Bouches inutiles*, Gallimard, 1945, p.50.

⁶⁴⁷ Beauvoir, Simone de. *Les Bouches inutiles*, Gallimard, 1945, p.48.

hiérarchisation des ces vies ait pu avoir pour objectif de défendre la valeur du travail reproductif effectué par les femmes, qui plus est à cette période de son œuvre.

Tout d'abord, en effet, si la révolte contre la décision du Conseil est en partie menée par des femmes (par Catherine, ou encore par Clarice, sa fille), il s'agit toujours de femmes riches, personnellement liées aux hommes qui exercent le pouvoir. Au regard de leur situation sociale dans l'intrigue, il apparaît qu'elles ne se consacrent pas au travail reproductif dont il s'agirait ici de reconnaître la valeur. Précisément, ce travail n'est jamais évoqué par les femmes dans la défense de leur sort : à aucun moment Catherine ne demande aux hommes s'ils prétendent apprendre à cuisiner, ou à assurer l'entretien de leurs espaces ; pas plus qu'elle ne les interpelle sur la manière dont ils pensent se soigner lorsque certains d'entre eux tomberont malades ou se blesseront sur leurs chantiers avant l'arrivée des troupes françaises à leur secours. Il ne s'agit pas d'une problématique qui la concerne : la valorisation de l'utilité de son existence passe davantage par une prétention à une égalité de capacités avec les hommes (y compris dans la façon dont Catherine s'investit elle-même dans le monde à travers ses activités et projets⁶⁴⁸) que par une revalorisation de la valeur que confère les travaux de soin à ses homologues féminines moins privilégiées.

Dans son article, Leeuwen montre que « la violence capitaliste prive de valeur la vie humaine en faisant du travail productif [...] *le seul vecteur de valeur* » ; et regrette que la valeur de leur existence soit niée aux personnes « *historiquement* tenues éloignées des activités qui produisent de la valeur susceptible d'être socialement reconnue »⁶⁴⁹. Dans cette perspective à nouveau, et conformément à ce que semble défendre Beauvoir, la vie humaine paraît intrinsèquement dépourvue de valeur, qui elle-même dépend de notre capacité à la justifier à travers les activités que nous entreprenons. L'alternative à la conception capitaliste et sexiste de la valeur de l'existence se présente alors comme suit : intégrer le travail reproductif au champ des activités permettant de conférer de la valeur à l'existence (« socialement reconnue ») ; ou renoncer à l'idée selon laquelle l'existence aurait fondamentalement besoin d'être justifiée par l'activité afin qu'il soit possible de lui conférer un sens, sur le plan individuel, et de reconnaître sa valeur, sur le plan collectif.

⁶⁴⁸ Voir par exemple : Beauvoir, Simone de. *Les Bouches inutiles*, Gallimard, 1945, pp.34-35.

⁶⁴⁹ Ma traduction, le texte original est cité en note de bas de page plus haut. Je souligne.

Il me semble qu'aucune de ces deux options ne soit directement envisagée par Beauvoir (dans cette pièce de théâtre, pas plus que dans la suite de son œuvre). Bien au contraire, l'on pourrait lire cette pièce en tant qu'elle permet d'exposer les problèmes que participe à poser la centralité de la notion de justification dans sa pensée⁶⁵⁰. En effet, il apparaît à la lecture de ses textes que Beauvoir n'envisage que très rarement la valeur d'une vie humaine en tant qu'elle est intrinsèque, donnée : au contraire, elle est toujours conditionnée par un effort de justification (en vertu de quoi la seconde branche de l'alternative n'est pas envisageable) ; cette justification ne pouvant à ses yeux provenir que de la poursuite d'une activité productive, ou « transcendante » (de sorte que la première branche de l'alternative ne soit pas non plus envisageable)⁶⁵¹.

Le travail des maçons n'est par ailleurs pas présenté comme le résultat d'une oppression capitaliste (permettant de la représenter sous des traits fictionnel). Bien au contraire, il est défendu par les travailleurs comme l'activité même qui permet de conférer du sens à leur existence. Cette idée n'est sérieusement remise en question par aucun personnage et ne fait pas l'objet d'une discussion lors des scènes consacrées à la révolte contre la décision du Conseil. Tel qu'il est traité par les personnages des représentants du Conseil, il apparaît que ce sens ne leur est pas imposé mais qu'il émane de leurs propres modes de valorisation. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle Louis, dans le passage cité plus haut, lui accorde tant de valeur.

L'on pourrait argumenter que c'est bien là que se situe la critique capitaliste interne à l'intrigue (ce que fait très bien Anne Leeuwen). En effet, cette idéologie

⁶⁵⁰ Par exemple, dès les premières pages de *Pour une morale de l'ambiguïté* : « Dans le délaissement originel où l'homme surgit, rien n'est utile, rien n'est inutile. Il faut donc comprendre que la passion consentie par l'homme ne trouve aucune justification extérieure ; aucun appel venu du dehors, aucune nécessité objective ne permet de la qualifier d'utile ; elle n'a aucune raison de se vouloir. Mais cela ne veut pas dire qu'elle ne puisse se justifier elle-même, se donner les raisons d'être qu'elle n'a pas. », Beauvoir, Simone de. *Pour une Morale de l'ambiguïté*, Gallimard, 1947, p.17 ; puis, plus loin : « Et si l'on dit encore que rien ne l'oblige à tenter ainsi de justifier son être, c'est qu'on joue alors avec mauvaise foi sur la notion de liberté [...]. Ainsi, une vie sur terre qui ne cherche pas à se fonder sera pure contingence. Mais il lui est permis de vouloir se donner un sens et une vérité ; et elle rencontre alors au cœur d'elle-même de rigoureuses exigences. », Beauvoir, Simone de. *Pour une Morale de l'ambiguïté*, Gallimard, 1947, p.22. La page 54 de l'ouvrage est également consacrée à cette notion.

⁶⁵¹ Je renvoie ici par exemple à la façon dont Beauvoir présente « la perspective existentialiste » telle qu'elle la conçoit et dans laquelle elle annonce s'inscrire dans le premier tome du *Deuxième Sexe* : « il n'y a d'autre justification de l'existence présente que son expansion vers un avenir indéfiniment ouvert. [...] Tout individu qui a le souci de justifier son existence éprouve celle-ci comme un besoin indéfini de se transcender », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe I*, Gallimard, 1976, p.34.

infuse les mentalités de sorte que l'on ne trouve plus de sens à l'existence qu'à travers l'exercice d'une forme communément valorisée d'activité ou de travail. Il n'est alors plus même concevable qu'une vie radicalement improductive ne puisse être perçue comme intrinsèquement valable. Dans la continuité de cette observation, l'on pourrait toutefois comprendre une partie de la pensée beauvoirienne de la justification comme une illustration de l'intériorisation de la nécessité de justifier l'existence au moyen d'une action « valable », par l'autrice elle-même⁶⁵².

Il ne s'agit pas ici de prétendre que Beauvoir ait jamais défendu le capitalisme : elle dénonce évidemment les dimensions aliénantes des nombreuses formes de travail résultant des oppressions capitaliste, raciste et sexiste à travers lesquelles elle n'envisage pas qu'il soit possible pour le sujet de viser l'avenir. Il ne s'agit pas non plus de nier l'importance d'activités signifiantes dans la valeur que nous conférons individuellement à nos vies. Cela ne doit pas pour autant nous mener à nier la valeur des vies que l'on juge personnellement dépourvues de sens. La centralité des notions de productivité, d'activité et de dépassement dans la pensée beauvoirienne, entendues en tant qu'elles seraient les uniques vecteurs de justification et de réalisation de l'existence humaine, pourraient être interprétées comme un héritage d'une idéologie productiviste. Elle est du moins impropre à l'élaboration de sa critique radicale, consistant à refuser de subordonner la valeur d'une vie humaine à l'exécution d'un ensemble d'activités données, quelles qu'elles soient.

⁶⁵² Une partie seulement : si elle parle souvent de vies gâchées, gaspillées faute de projets dignes de ce nom permettant de les justifier (voir par exemple la façon dont elle évoque sa dactylo graphiste dans une lettre à Nelson Algren, en 1952 : Beauvoir, Simone de. *Lettres à Nelson Algren*, Gallimard, 1997, p.728), il arrive également qu'elle reconnaisse le prix d'expériences qui ne s'inscrivent pas dans un projet mais qui confèrent pourtant toute sa valeur à l'existence : le plaisir, la joie, nos relations... Je pense en particulier à l'extrait de *Pour une morale de l'ambiguïté* dans lequel elle explique que rien ne sert de défendre la vie si l'on n'est pas capable de l'apprécier dans sa concrétude (« Cependant, il ne faut pas oublier qu'il y a un lien concret entre liberté et existence ; vouloir l'homme libre, c'est vouloir qu'il y ait de l'être, c'est vouloir le dévoilement de l'être dans la joie de l'existence ; pour que l'idée de libération ait un sens concret il faut que la joie d'exister soit affirmée en chacun, à chaque instant ; c'est en s'épaississant en plaisir, en bonheur, que le mouvement vers la liberté prend dans le monde sa figure charnelle et réelle. Si la satisfaction d'un vieil homme qui boit un verre de vin ne compte pour rien, alors la production, la richesse ne sont que des mythes creux ; elles n'ont de sens que si elles sont susceptibles de se récupérer en joie individuelle et vivante ; l'économie de temps, la conquête du loisir n'ont aucun sens si le rire d'un enfant qui joue ne nous touche pas. Si nous n'aimons pas la vie pour notre propre compte et à travers autrui, il est vain de chercher d'aucune manière à la justifier », Beauvoir, Simone de. *Pour une Morale de l'ambiguïté*, Gallimard, 1947, p.169.

À mon sens, cette pièce apparaît comme une défense de l'inclusion des personnes qui en sont exclues dans le champ des activités valorisantes (au mépris de leur capacité effective à les exécuter), davantage que comme une défense de l'idée selon laquelle la valeur de leur existence serait intrinsèque, indépendante des processus de valorisations hégémoniques. Ma lecture de la conclusion (et de la résolution) de l'intrigue va dans ce sens : il s'agit d'une contrainte de la population tout entière, enfants et infirmes compris, à combattre sur le front, indépendamment des capacités de chacun·e à se défendre ou à se mouvoir. Lorsqu'elle décrit ce type d'entreprises (sans rapport aucun avec cette pièce), Annette Baier parle notamment d'une « promotion des plus faibles dans le but d'atteindre une prétendue égalité » comme d'un « simulacre d'égalité [... qui] masque les asymétries de pouvoir en jeu dans nos relations morales »⁶⁵³. Qui plus est, cette décision qui conclut l'intrigue de la pièce est prise indépendamment d'une consultation des perspectives des personnes vulnérables sur la façon dont pourrait être envisagé l'avenir de la cité.

Dans ce texte, l'universalité propre à l'appartenance à la catégorie « humanité » se traduit pratiquement par une contrainte de chacun·e à l'égalité de fait, dans l'activité. Autrement dit, la solution politique trouvée consiste, non pas à clamer que l'utilité n'est pas un critère permettant de discriminer entre la valeur des vies humaines, mais à prétendre que toute vie humaine peut effectivement servir les projets de grandeur et d'honneur masculinistes. Parce que la guerre est identifiée comme une activité valorisante⁶⁵⁴, y inclure les personnes dépendantes s'impose comme la manière la plus simple de reconnaître leur humanité, au mépris de leurs capacités et besoins réels.

⁶⁵³ C. Baier, Annette C. « The need for more than justice », in Virginia Held (ed.), *Justice and Care*, Westview Press, 1995, p.55 (in Bouchet Célia, Boudinet Mathéa, Koushyar Soucasse Maryam et Larrieu Gaëlle, avec le soutien des Dévalideuses, *La théorie féministe au défi du handicap. Recueil de textes des feminist disability studies*, Éditions Cambourakis, 2025, pp.201-202.)

⁶⁵⁴ « Le guerrier pour augmenter le prestige de la horde, du clan auquel il appartient, met en jeu sa propre vie. Et par là il prouve avec éclat que ce n'est pas la vie qui est pour l'homme la valeur suprême mais qu'elle doit servir des fins plus importantes qu'elle-même. La pire malédiction qui pèse sur la femme c'est qu'elle est exclue de ces expéditions guerrières ; ce n'est pas en donnant la vie, c'est en risquant sa vie que l'homme s'élève au-dessus de l'animal ; c'est pourquoi dans l'humanité la supériorité est accordée non au sexe qui engendre mais à celui qui tue. », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe I*, Gallimard, 1976, p.115 ; Eva Gothlin note cependant que la prégnance de cette idée dans l'œuvre beauvoirienne doit être mise en regard avec le contexte au sein duquel s'est développée sa pensée morale : « Dans le Paris de l'après-guerre, ou l'Occupation et la Résistance étaient encore très présentes à l'esprit de chacun, l'insistance kojévienne sur l'importance du risque de sa propre vie pour affirmer des valeurs autres que celle de la vie elle-même rendait un son moins étrange qu'aujourd'hui », Gothlin, Eva. *Sexe et existence. La philosophie de Simone de Beauvoir*. Éditions Michalon, 2001, p.69.

L'un des aspects les plus problématiques de la pièce (et peut-être, de la pensée beauvoirienne en tant qu'elle est souvent une pensée de la justification de l'existence par « l'activité ») réside dans le fait qu'alors même qu'elle place les personnes les plus vulnérables au cœur de son intrigue, elle n'envisage pas la valeur que ces personnes confèrent à leurs propres existences, et ne les présente pas comme des sujets, doués de perspectives originales et d'intérêts à défendre.

En admettant que les femmes aient été « *historiquement* tenues éloignées des activités qui produisent de la valeur susceptible d'être socialement reconnue »⁶⁵⁵, comment appréhender la valeur de l'existence de celles et ceux qui en sont *pratiquement* tenues éloigné·es, en raison de leur âge ou de leur condition physique et mentale ? L'improductivité radicale condamne-t-elle nécessairement l'existence à la vanité ? Comment penser la vulnérabilité et ses effets sur l'accès à la reconnaissance (en particulier, l'accès à des droits ainsi qu'à la représentation) autrement qu'en tant qu'elle serait socialement dépassable ? Dans cet ouvrage, les personnes les plus vulnérables (hormis une ou deux femmes riches et valides) ne sont jamais envisagées comme des sujets, dont les perspectives et les intérêts importeraient au point qu'ils soient susceptibles d'être adéquatement représentés dans les processus de délibération politiques officiels et officieux (ne serait-ce qu'en tant qu'ils en sont exclus ou qu'ils sont silencieux).

Le récit et la morale de l'histoire semblent adressés à un public valide. Cela pourrait expliquer que la condamnation des personnes dépendantes ne paraisse moralement inacceptable que parce qu'elle met en péril l'humanité en vertu de laquelle les sujets (ici, masculins) actifs se reconnaissent réciproquement des droits.

Vous aviez décidé : les vieillards, les infirmes sont des bouches inutiles ; pourquoi un tyran ne jugerait-il pas vos libertés inutiles et vos vies importunes ? Si un seul homme peut être regardé comme un déchet, cent mille hommes ensemble ne sont qu'un tas d'ordures⁶⁵⁶.

L'argument ne repose pas sur la valeur intrinsèque qu'il s'agirait de reconnaître à ces vies, mais sur le potentiel des vies valides et/ou utiles à se voir priver de valeur à leur tour⁶⁵⁷. L'on sait pourtant que les stratégies d'altérisation des

⁶⁵⁵ Ma traduction, la citation originale est en note de bas de page plus haut. Je souligne.

⁶⁵⁶ Beauvoir, Simone de. *Les Bouches inutiles*, Gallimard, 1945, p.79.

⁶⁵⁷ C'est précisément cette morale qui est la plus souvent discutée dans les commentaires qui sont faits de ce texte. Leeuwen revient spécifiquement sur ces derniers dans la section de l'article intitulée « Ethical Idealism versus a Philosophy of History » (Van Leeuwen, Anne. "Useless Mouths. Value, Women's Work, and the Struggle against Exploitation", *Simone de Beauvoir Studies*, 32, 2021, p, p.327).

personnes opprimées visent précisément à exclure certaines catégories de personnes du champ de l'humanité en vertu duquel il est possible de se voir reconnaître des droits. Cette altérisation, parce qu'elle distingue certaines personnes des « humains » accomplis, permet d'éviter que cette oppression ne rejaillisse sur l'opresseur.

Vingt ans plus tard, Beauvoir décrit précisément la manière dont la personne âgée « apparaît aux individus actifs comme une “espèce étrangère” dans laquelle ils ne se reconnaissent pas »⁶⁵⁸. Elle ajoute, un peu plus loin dans le même passage : « Ce n'est pas un hasard si on parle volontiers dans les familles d'enfant “extraordinaire pour son âge” et aussi de vieillard “extraordinaire pour son âge” ; l'extraordinaire c'est que n'étant pas encore ou n'étant plus des hommes ils aient des conduites humaines »⁶⁵⁹. Si la personne âgée n'est pas humaine et si les personnes humaines ne se reconnaissent pas à travers elle, son oppression est (conformément à cette logique) sans conséquence sur l'existence de l'opresseur et sa prétention aux droits que son humanité lui garantit.

Le dilemme moral mis en scène dans cette intrigue se joue entre, d'une part, le fait de condamner les habitant·es inactifs·ves pour assurer la survie de certains hommes (et donc, la survie et l'avenir de la « Ville ») ; et d'autre part, le fait de condamner l'ensemble des habitant·es à mourir sur le front pour sauver l'honneur de la Ville (et donc, sa survie prestigieuse dans l'imaginaire collectif). Il paraît évident, en conclusion de l'intrigue, que l'entièreté de la population préférerait qu'il lui soit donné de se sacrifier (des solutions alternatives à celles pensées par la trentaine d'hommes qui composent le Conseil n'étant pas même envisagées).

Cette idée reflète pourtant une idéologie masculiniste en vertu de laquelle le risque serait une voie privilégiée d'accès à l'humanité, notre propension à préférer l'honneur et nos idéaux à notre corps biologique nous distinguant des autres espèces animales⁶⁶⁰. Or, toutes les personnes envoyées sur le champ de

⁶⁵⁸ Beauvoir, Simone de. *La Vieillesse*, Gallimard, 1970, p.231.

⁶⁵⁹ Beauvoir, Simone de. *La Vieillesse*, Gallimard, 1970, p.231.

⁶⁶⁰ À nouveau : « Le guerrier pour augmenter le prestige de la horde, du clan auquel il appartient, met en jeu sa propre vie. Et par là il prouve avec éclat que ce n'est pas la vie qui est pour l'homme la valeur suprême mais qu'elle doit servir des fins plus importantes qu'elle-même. La pire malédiction qui pèse sur la femme c'est qu'elle est exclue de ces expéditions guerrières ; ce n'est pas en donnant la vie, c'est en risquant sa vie que l'homme s'élève au-dessus de l'animal ; c'est

bataille n’y seront pas exposées aux mêmes risques, ni ne trouveront dans ce sacrifice la même satisfaction (il faudrait avoir été capable de choisir une telle décision pour en jouir de la sorte, ce que ne saurait faire un enfant ou une personne sénile). Par ailleurs, ce choix ne tient pas compte de la valeur intrinsèque de la vie, telle qu’elle pourrait justifier le fait de ne pas renoncer aux six semaines d’existence restantes, sans compter les possibilités de dénouement alternatives et imprévues susceptibles d’advenir dans ce laps de temps.

*

Alors qu’il était jusqu’ici question de la façon dont la dépendance est investie comme un vecteur d’oppression, ainsi que de la manière dont elle est perçue par les personnes valides, il s’agira dans la seconde partie de ce chapitre de revenir sur l’étude beauvoirienne de la dépendance en tant qu’expérience vécue. Je chercherai en particulier à mettre en lumière la façon dont ces représentations altérisantes, parce qu’elles sont intériorisées par chacun·e d’entre nous tant que nous pouvons nous identifier au statut de sujet (c’est-à-dire, avant que nous ne fassions l’expérience du handicap et de la vieillesse), affectent spécifiquement l’identité des personnes vulnérabilisées. Il s’agira également d’insister sur les liens que fait Beauvoir entre l’expérience de la dépendance et celle de l’impuissance, ainsi que sur la façon dont elles impactent conjointement nos expériences de la subjectivité. Je m’appuierai sur ces observations pour dégager une compréhension des processus d’accès à la subjectivité en situation d’oppression, au nombre desquelles le validisme.

B. L’expérience de la subjectivité en situation de dépendance radicale

Devenir pour soi-même comme un·e autre

Les pratiques d’altérisation exercées par des tiers (y compris par soi-même, à la manière d’un tiers⁶⁶¹) sur les personnes dépendantes et vulnérables, mentionnées

pourquoi dans l’humanité la supériorité est accordée non au sexe qui engendre mais à celui qui tue. », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe I*, Gallimard, 1976, p.115.

⁶⁶¹ Voir les deux prochains extraits de *La Vieillesse*, cité en page suivante.

dans la première partie de ce chapitre, ne sont pas sans incidence sur la relation du sujet. Si l'identité est toujours un problème temporel (comment concevoir la continuité entre celle que j'étais il y a dix ans et celle que je suis aujourd'hui, en dépit de changements physiques et subjectifs manifestes ?), le processus d'altérisation âgiste participe de sa radicalisation, dans la mesure où il implique que nous ne soyons pas censé·es coïncider cet·te autre que nous devenons pourtant. Devenir vieux, ce n'est pas simplement changer, devenir différent, c'est aussi devenir ce que nous avons constitué comme essentiellement étranger. De même que l'expérience féminine est caractérisée dans *Le Deuxième Sexe* par le sentiment d'être soi-même une Autre (à la fois qu'elles s'identifient à cette Autre représentée par l'idéal féminin ; et en tant qu'elles vivent leur propre corps comme un objet du monde, distinct d'elles-mêmes, et non pas comme le prolongement de leur subjectivité⁶⁶²), la vieillesse se présente à la fois comme l'expérience d'une identité altérisée, marginalisante ; et d'un corps coupé de sa subjectivité.

Cette altérisation est sous tendue par un certain nombre de dispositifs sociaux et cognitifs, parmi lesquels pourrait figurer la conception beauvoiro-sartrienne⁶⁶³ de la vieillesse comme « irréalizable ». Cette conception repose précisément sur le temps qui sépare l'individu de cette expérience, tout au long de sa vie :

A 20 ans, à 40 ans, me penser vieille, c'est me penser autre. Il y a quelque chose d'effrayant dans cette métamorphose. [...] Avant qu'elle ne fonde sur nous, la vieillesse est une chose qui ne concerne que les autres. Ainsi peut-on comprendre que la société réussisse à nous détourner de voir dans les vieilles gens nos semblables⁶⁶⁴.

Cette altérisation (le fait de se représenter les personnes âgées comme des Autres, au prix de leur déshumanisation) est renforcée par le fait que tout au long de nos vie, cette situation est *effectivement* celle des autres. Parce qu'elle est nécessairement envisagée par l'enfant et l'adulte comme un avenir lointain, l'actualisation de la vieillesse est incompatible avec la représentation sédimentée que l'on s'en était faite. Comment s'accommoder de la présence d'une situation dont la nature était essentiellement d'être à venir ?

⁶⁶² Par exemple : « elle ne se dresse pas en face de l'homme comme un sujet mais comme un objet paradoxalement doué de subjectivité ; elle s'assume à la fois comme soi et comme autre, ce qui est une contradiction entraînant de déconcertantes conséquences », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.636.

⁶⁶³ Pour reprendre une expression mobilisée par Michel Kail dans *Beauvoir et Sartre. Pour un matérialisme féministe*, Presses Universitaires de France/Humensis, 2023.

⁶⁶⁴ Beauvoir, Simone de. *La Vieillesse*, Gallimard, 1970, p.11.

Dans un paragraphe de *La Vieillesse* consacré à la notion d'« irréalisable », qu'elle présente comme un emprunt à Jean-Paul Sartre, Beauvoir évoque ainsi sa propre mortalité, ainsi que sa vieillesse, comme deux conditions qu'elle sait la concerner, sans être pour autant capable d'en faire l'expérience en première personne.

Je me connais mortelle – comme je me connais vieille – en prenant le point de vue des autres sur moi. Cette connaissance est donc abstraite, générale, posée en extériorité. Ma “mortalité” ne fait l'objet d'aucune expérience intime. Je ne l'ignore pas ; j'en tiens compte pratiquement dans mes prévisions, mes décisions, dans la mesure où je me traite comme un autre : mais je ne l'éprouve pas⁶⁶⁵.

Alors que l'on pourrait concevoir la mort comme un irréalisable de fait, parce qu'il n'est pas possible d'en faire une expérience vivante, l'auteurice lui privilégie dans cet extrait le terme « mortelle », qui décrit une réalité présente. Dans cette perspective, l'irréalisable ne désigne pas tant ce dont il n'est pas possible de faire l'expérience ; mais bien l'expérience en tant qu'elle est le lieu d'un rapport dissocié à soi, à des fins de mise à distance des réalités qu'elle traduit. En ce sens, la notion d'irréalisable ne qualifie pas intrinsèquement une catégorie d'expérience mais plutôt un certain rapport à l'expérience. À ce titre, elle qualifie une fonction plus qu'une propriété de l'expérience, ce pourquoi l'on pourrait lui préférer le terme d'irréalisant.

Ce bref détour par la notion d'irréalisable me permet d'insister sur la rupture identitaire dont sont l'occasion les conditions de dépendance et de vulnérabilité extrêmes qui sont caractéristiques du grand âge. Alors que la validité et la jeunesse rendent possible l'expérience déréalisée de la mortalité et du vieillissement (elle-même sous-tendue par les processus d'altérisation décrits plus hauts), la vieillesse tardive en constitue une double réalisation, brutale⁶⁶⁶. Elle est en effet à la fois actualisée dans le temps⁶⁶⁷ (lorsque la vieillesse est représentée comme un *moment*

⁶⁶⁵ Beauvoir, Simone de. *La Vieillesse*, Gallimard, 1970, p.465.

⁶⁶⁶ Sur l'importance accordée par Beauvoir à la notion de soudaineté qui caractérise certaines ruptures et crises existentielles au nombre desquelles, le vieillissement, voir le chapitre 4 de l'ouvrage de Pénélope Deutscher (en particulier, les pages 146-152) : Deutscher, Penelope. *The Philosophy of Simone de Beauvoir. Ambiguity, Conversion, Resistance*. Cambridge University Press, 2008.

⁶⁶⁷ La vieillesse « est séparée de nous par un temps si long qu'il se confond à nos yeux avec l'éternité ; ce lointain avenir nous paraît irréel », Beauvoir, Simone de. *La Vieillesse*, Gallimard, 1970, p.11.

de la vie) ; et l'objet d'une prise de conscience subjective d'en être l'objet (alors même que le vieillissement nous concerne tout au long de la vie).

Dans un passage de cette partie de l'ouvrage, consacré à l'étude de la vieillesse au prisme de catégorisations psychiatriques et psychanalytiques telles que la névrose ou la mélancolie⁶⁶⁸, Beauvoir décrit cette étrangeté à soi ressentie par les personnes âgées et résultant de ces multiples efforts d'altérisation comme une « faiblesse de l'identification »⁶⁶⁹. En commun avec les personnalités névrosées, elle remarque que l'« une des difficultés majeures de l'homme âgé, c'est précisément de garder le sentiment de son identité. Le fait même de se savoir vieux le change en un autre dont il n'arrive pas à réaliser pour soi l'existence »⁶⁷⁰. Dans les cas les plus graves, ce brusque déséquilibre identitaire peut affecter la personnalité toute entière du sujet : pour l'autrice, conformément aux travaux qu'elle mobilise, l'on parle alors de psychose. Elle décrit en particulier la « mélancolie d'involution », que Freud rapproche du deuil, et qui toucherait davantage les femmes que les hommes. A travers ce trouble, le « moi » du sujet est identifié comme un objet perdu du deuil. Ce trouble inhibe l'activité en affectant les « fonctions psychiques et psychomotrices »⁶⁷¹, radicalisant l'incapacitation initiale par un repli du sujet sur lui-même.

Dans ce passage, Beauvoir décrit la façon dont le sujet mélancolique est pris dans un rapport au temps restreint au présent, privé du passé et de l'avenir ainsi que de leurs effets sur l'action. Cet engluement dans le présent favorise selon elle un immobilisme fataliste, le sujet ne pouvant plus concevoir l'avenir comme un horizon de résolution des problématiques issues du passé. Cette expérience nouvelle de l'impuissance est hautement génératrice d'anxiété, ainsi que d'une forme inédite de culpabilité, qui parce qu'elle ne trouve pas sa source dans la responsabilité échappe à toute tentative de résolution.

Le malade, dit Freud, retrouve son agressivité contre ce moi qui lui échappe. J'ai dit que normalement un tel sentiment ne se rencontre que rarement chez le vieillard ; mais il faut bien voir quelle forme il prend ici : le sujet ne s'accuse pas, au présent, d'une déficience ou d'une faute dont

⁶⁶⁸ Qui sont deux exemples parmi d'autres, sur lesquelles je ne m'arrêterai pas ici.

⁶⁶⁹ Beauvoir, Simone de. *La Vieillesse*, Gallimard, 1970, p.519.

⁶⁷⁰ Beauvoir, Simone de. *La Vieillesse*, Gallimard, 1970, p.519.

⁶⁷¹ Beauvoir, Simone de. *La Vieillesse*, Gallimard, 1970, p.521.

il serait responsable. Sa culpabilité est subie ; elle lui est infligée par une fatalité, inscrite dans le passé, et contre laquelle il ne peut rien. C'est une violence que lui fait le destin⁶⁷².

L'impuissance désigne ici l'expérience de ne pas trouver de prise sur la situation à laquelle l'on souhaiterait remédier, sans qu'il ne soit même possible d'envisager cette impossibilité comme le résultat d'une défaillance réparable ou d'une faute expiable. Loin de nous soulager, de nous dédouaner, cette sortie du champ de la responsabilité ne fait qu'aggraver notre impression de déprise radicale. Il faudrait pouvoir faire quelque chose et pourtant l'on ne peut rien faire. Le fait de subir, d'être réduit·e à la passivité face à un état de fait insupportable, qui était jusqu'alors perçu comme une défaillance morale (au point de motiver l'exclusion du champ de la reconnaissance sociale), devient soudain la seule option possible. C'est dans de telles conditions, faute de ressources permettant de faire face à cette insupportable nécessité, que la mélancolie d'involution peut survenir⁶⁷³. Je reviendrai plus longuement sur ce point au cours du prochain chapitre, en analysant en particulier sur la dimension genrée de cette disposition à la mélancolie.

L'impact de la dépendance sur notre relation au monde et aux autres

Comme évoqué plus haut, Beauvoir insiste sur l'idée selon laquelle la dépendance est essentiellement vulnérabilisante en ce qu'elle soumet le sujet à l'intentionnalité d'autrui (en un sens, et comme la femme, il devient alors un objet du monde, transcendé par l'autre), dans un système oppressif.

La déchéance sénile n'est pas seulement en soi pénible à supporter, mais elle met l'homme âgé en danger dans le monde. [...] Il éprouve un sentiment angoissant d'insécurité qu'exaspère son impuissance. Les gens voués à la passivité sont la proie du souci. Dans la mesure où elle n'agit pas, la femme en est rongée. De même les vieillards ; ils ruminent à vide des dangers qu'ils n'ont pas les moyens de conjurer. [...] La catastrophe qui s'est abattue sur eux, c'est qu'ils sont passés brutalement de l'état d'adulte responsable à celui d'un objet dépendant. Cette dépendance les met à la merci d'autrui, et ils la ressentent même dans les moments où elle ne se fait pas sentir. [...] Le vieillard reste sur le qui-vive même quand toutes les garanties de sécurité lui sont données parce qu'il ne fait pas confiance aux adultes : c'est sa dépendance qu'il vit sous la figure de la méfiance. Il sait que les enfants, les amis, les neveux qui l'aident à vivre - financièrement, ou en s'occupant de lui, ou en

⁶⁷² Beauvoir, Simone de. *La Vieillesse*, Gallimard, 1970, p.522.

⁶⁷³ Je reviendrai dans le chapitre suivant sur façon dont il devient parfois possible de s'y confronter de manière moins pathologisante.

l'hébergeant - peuvent lui refuser ces secours, ou les restreindre ; ils peuvent l'abandonner ou disposer de lui contre son gré [...]»⁶⁷⁴.

Dans cet extrait de *La Vieillesse*, Beauvoir insiste sur le lien entre dépendance et impuissance, en tant qu'elle voue les personnes âgées à l'angoisse et les place à la merci des personnes adultes et valides qui les assistent. Parce qu'elles ne sont plus en mesure d'être seules responsables d'elles-mêmes, elles ne sont plus perçues comme des adultes mais comme des objets à la disposition d'autrui (aux sens propre et figuré). Ici, la réification (à laquelle s'ajoute leur perte de subjectivité présumée) survient en même temps que l'impossibilité de subvenir seul à ses propres besoins ou de se défendre.

De même que dans *Le Deuxième Sexe*, c'est ce passage du statut de sujet à celui d'objet qui motive l'emploi de l'expression beauvoirienne « être en danger dans le monde », déjà mobilisée dans ce chapitre pour évoquer le rejet de la vulnérabilité par les personnes valides (et plus particulièrement par les hommes valides). De manière métaphorique, l'objectivation sociale du sujet, à travers les pratiques d'aliénation et de projection auxquelles elle s'adonne, alors qu'elles devraient lui permettre de « rejoindre son être », peut avoir pour effet collatéral de le fixer parmi les objets du monde. En ce sens, elle radicalise son exposition à la brisure, à l'usure et au passage du temps⁶⁷⁵.

En temps normal, notre perception de nous-mêmes (soutenue par la perception d'autrui) au prisme exclusif de la subjectivité nous permet de nous masquer provisoirement notre participation du monde en tant que nous y sommes incarnés, fragiles et, de ce fait, jamais à l'abri du sort. La subjectivité semble alors avoir pour fonction de garantir l'irréductibilité de « notre être » à la matière ou à l'incarnation : parce qu'il ne serait pas possible de l'atteindre physiquement, notre subjectivité ne serait jamais véritablement « en danger dans le monde ». Elle serait cette dimension de l'existence échappant à l'incarnation et aux dangers auxquels elle nous expose (avec en premier lieu, les effets du passage du temps). Notre

⁶⁷⁴ Beauvoir, Simone de. *La Vieillesse*, Gallimard, 1970, pp.488-489.

⁶⁷⁵ « La ménagère qui s'aliène dans des choses dépend comme les choses du monde entier : le linge roussit, le rôti brûle, la porcelaine se brise ; ce sont des désastres absolus car les choses quand elles se perdent se perdent irrémédiablement. Impossible d'obtenir à travers elles permanence et sécurité. Les guerres avec les pillages et les bombes menacent les armoires, les maisons », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.275.

identification à la subjectivité, couplée à notre rejet de l'immanence, aurait ainsi pour fonction de produire un sentiment d'invulnérabilité, propice à l'action.

C'est l'une des raisons pour lesquelles Beauvoir critique dans *Le Deuxième Sexe* les pratiques d'aliénation féminines : lorsqu'elles ne s'appréhendent plus qu'à travers leurs possessions, à travers le travail qu'elles exercent sur la matière et le vivant, ou à travers une identité sociale réifiée⁶⁷⁶, les femmes renonceraient à cette dimension inaliénable de leur être que serait leur subjectivité. C'est également la raison pour laquelle il semble toujours préférable à l'autrice de procéder à des entreprises d'aliénation intellectuelles et artistiques que matérielles (sans compter qu'elles soient plus ou moins propices à la communication de « l'être même » de l'artiste)⁶⁷⁷.

Dans *La Vieillesse*, Beauvoir remarque ainsi que les personnes âgées, à mesure que leur possibilité d'exercer la subjectivité au sens classique du terme se restreint, adoptent à leur tour des pratiques d'aliénation visant à renforcer leurs identifications. Elle mentionne notamment la façon dont elles se réfugient dans des habitudes qui en tant qu'elles charrient des dimensions passées de leur existence, semblent raviver ce rapport à soi (« une sorte de sécurité ontologique »⁶⁷⁸) que la dépendance met à mal. Elle remarque cependant que cette aliénation identitaire par le biais de la routine a souvent pour seul effet de renforcer leur sentiment de vulnérabilité. De la même manière que dans son étude des aliénations féminines, elle radicalise leur précarité identitaire initiale : « cette construction qu'il oppose à l'arbitraire d'autrui et aux dangers dont cet arbitraire peuple le monde est elle-même en danger dans le monde, dépendante des volontés d'autrui »⁶⁷⁹.

L'autrice décrit également la manière dont ce rapport d'identification à leurs possessions matérielles s'intensifie à mesure que les personnes âgées perdent de leur agentivité. Cette identification-aliénation est sous-tendue par le rapport ordinaire que nous entretenons avec les choses : parce qu'elles sont le fond sur lequel nous déployons notre action, parce qu'elles soutiennent le déplacement de

⁶⁷⁶ « Ce serait une lourde erreur de croire qu'en se choisissant comme fin suprême, elle échappe à la dépendance : elle se voue au contraire au plus étroit esclavage ; elle ne prend pas appui sur sa liberté, elle fait de soi un objet qui est en danger dans le monde et dans les consciences étrangères », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.538.

⁶⁷⁷ Renvoyer au passage en question dans le chapitre sur les pratiques artistiques.

⁶⁷⁸ Beauvoir, Simone de. *La Vieillesse*, Gallimard, 1970, p.493.

⁶⁷⁹ Beauvoir, Simone de. *La Vieillesse*, Gallimard, 1970, p.493.

notre corps dans l'espace, elles sont parfois perçues comme le prolongement de nous-mêmes, sinon en tant qu'elles nous exigent, nous attendent et nous sollicitent⁶⁸⁰. Les objets peuvent également se voir dotés d'une valeur en raison de l'activité passée dont ils témoignent ; ou de la valeur qui leur est culturellement conférée dans une société capitaliste, en tant qu'ils permettent notamment aux personnes âgées les plus riches d'exercer un pouvoir sur les autres. Cependant, une fois encore, il est toujours possible de les leur dérober⁶⁸¹.

Dans les extraits cités ici, Beauvoir dénonce des conduites d'aliénation qui radicalisent le sentiment de vulnérabilité induit par le fait de se mettre « en danger dans le monde » lorsque nous nous identifions à ce que nous possédons. Il importe cependant de nuancer l'idée selon laquelle toute conduite à travers laquelle nous nous exposerions au risque de la brisure ou de l'usure serait nécessairement mauvaise, ou inadéquate. Elles le sont si tant est que nous souhaitons nous prémunir contre ces risques, comme c'est le cas pour les conduites d'aliénation qu'elle décrit ici lorsqu'elle observe les femmes et les personnes âgées. Pourtant, bien loin de la décrédibiliser, le fait qu'une conduite nous mette en danger dans le monde, au contact du monde, qu'elle nous expose à la conscience de notre vulnérabilité, peut précisément participer de ce qui fait une activité propre à nourrir notre relation au monde, aux autres et à nous-mêmes⁶⁸². L'idée même d'engagement, telle que formulée par Beauvoir, repose en fait précisément sur la

⁶⁸⁰ « Tenir à ses habitudes implique qu'on est attaché à ses possessions [littéralement] ; les choses qui nous appartiennent sont pour ainsi dire des habitudes figées : l'indication de certaines conduites répétitives d'appropriation. Avoir un jardin, c'est pouvoir y recommencer chaque après-midi sa promenade ; ce fauteuil attend que je m'y assoie chaque soir. La propriété, elle-aussi, garantit une sécurité ontologique : le possédant est la raison d'être de ses possessions. [...] Le vieillard, puisqu'il ne lui appartient plus en faisant de se faire être, pour être veut avoir. », Beauvoir, Simone de. *La Vieillesse*, Gallimard, 1970, p.495.

⁶⁸¹ « L'argent est synonyme de puissance, c'est une force créatrice : le vieillard s'y identifie magiquement. Il éprouve une satisfaction narcissique à contempler, à toucher cette richesse dans laquelle il se reconnaît. Et aussi il y trouve cette protection qui lui est si nécessaire. "La possession est une défense contre l'autre" : à travers ce que j'ai je récupère un objet assimilable à mon être pour autrui et ce n'est donc pas à autrui de décider qui je suis. Contre ceux qui prétendent ne voir en lui qu'un objet, le vieillard, grâce à ses biens, s'assure de son identité. Mais, là encore, son système défensif est en danger dans le monde : autrui peut lui dérober son argent, lui extorquer. L'avarice devient une manie, elle prend des formes névrotiques parce que la propriété ou le vieillard cherche un refuge contre l'anxiété devient l'objet de son anxiété », Beauvoir, Simone de. *La Vieillesse*, Gallimard, 1970, p.495.

⁶⁸² Dans le chapitre suivant, je reviendrai notamment sur la distinction entre des expériences de la vulnérabilité contre lesquelles il convient de lutter, et des expériences de la vulnérabilité auxquelles nous pouvons au contraire consentir, en raison de ce qu'elles rendent possible.

nécessité, afin d'exister pleinement, d'accepter d'engager (de mettre en gage) quelque chose de soi⁶⁸³.

Le désengagement : une conduite de défense défavorable à la subjectivité

Leur dépendance est souvent ressentie par les personnes âgées, « même dans les moments où elle ne se fait pas sentir »⁶⁸⁴. La dépendance n'est pas simplement un état (celui de ne plus être ou se sentir responsable, capable d'assurer sa propre sécurité ainsi que celle de ses proches), elle renvoie également à un changement dans les représentations que l'on se fait de notre relation à l'autre. En effet, l'autre n'est alors plus simplement la personne contre laquelle nous luttons pour survivre, ni la personne avec laquelle nous interagissons pour surmonter notre solitude : iel se présente avec évidence comme la condition même de notre survie matérielle. Ce changement de paradigme ne se substitue pas simplement aux deux précédents, il vient les redoubler. Autrement dit, l'autre est à la fois celui ou celle qui nous menace, par qui nous avons besoin d'être reconnu·e, et sans qui il ne nous est plus possible d'agir (sans que ce dernier critère ne puisse être contrebalancé par le recours à la réciprocité).

Ce changement dans la structure de leurs relations peut amener les personnes âgées à adopter des conduites d'évitement relationnelles⁶⁸⁵, faute de pouvoir maîtriser les intentions d'autrui à leur égard, et parce que ces changements brusques dans leurs représentations relationnelles sont affectivement prenants, voire épuisants. Beauvoir décrit par exemple la surdité comme une manière pour les personnes âgées de ne plus se sentir appelées, sollicitées par le monde. Elle observe également que des procédés d'évitement affectif (et non plus simplement mécaniques) peuvent être mis en place par les personnes âgées afin de s'épargner les effets douloureux de cette nouvelle expérience de l'intersubjectivité :

⁶⁸³ Voir par exemple sa pensée du risque et de l'engagement dans « L'existentialisme et la sagesse des nations » : « Car les hommes redoutent par-dessus tout les responsabilités, ils n'aiment pas courir des risques, ils ont si peur d'engager leur liberté qu'ils préfèrent la renier. Et c'est là la raison la plus profonde de leur répugnance à l'égard d'une doctrine qui place cette liberté au premier plan », in Beauvoir, Simone de. *Idéalisme moral et réalisme politique*, Gallimard, 2017, p.44.

⁶⁸⁴ Beauvoir, Simone de. *La Vieillesse*, Gallimard, 1970, p.489.

⁶⁸⁵ « Son anxiété amène l'homme âgé à prendre des mesures générales et radicales contre les attaques du monde extérieur. Il ne peut pas le supprimer : il peut réduire ses relations avec lui », Beauvoir, Simone de. *La Vieillesse*, Gallimard, 1970, p.495.

Souvent ils se retirent encore plus radicalement en eux-mêmes ; ils se défendent non seulement par des conduites mais en opérant un travail intérieur sur leurs sentiments. Ils se « désengagent », dit le gérontologue américain Cummings, c'est-à-dire qu'ils coupent leurs relations affectives avec autrui. Ils en éprouvent d'autant plus le besoin qu'ils sont psychologiquement vulnérables.

Le mécanisme de défense observé est le recours des personnes âgées à l'indifférence : pour ne pas être dépassées par l'angoisse que suscite la précarité relationnelle dans laquelle elles se trouvent, elles choisissent de se couper du monde en court-circuitant la sensibilité à travers laquelle elles s'y sentent liées et investies. Il s'agit à la fois de mettre à distance les relations en tant qu'elles sont le lieu de possibles abus ; mais également, leurs effets négatifs relatifs à l'expérience nouvelle d'être manifestement assisté·e (malaise, sentiment d'être redevable...).

L'autrice note que ce désengagement leur permet non seulement de se prémunir contre l'assistance d'autrui, mais également contre les sollicitations d'autrui : « si on s'apitoie sur quelqu'un, il faut l'aider, lui donner du temps, de l'argent. Pour ménager ses forces et se prémunir contre les dangers, le vieillard se mure en soi-même »⁶⁸⁶. L'indifférence aux autres ainsi qu'à leurs besoins répond ainsi à une stratégie d'économie des moyens, des forces et des ressources mises en place par les personnes âgées, dans le but de consacrer les forces qui leur restent à leur propre survie⁶⁸⁷. Bien que Beauvoir n'en parle pas expressément, ces conduites d'évitement peuvent s'inscrire dans le prolongement de dispositions ancrées depuis l'âge adulte, et pourraient alors être d'autant plus aisées à radicaliser. L'autrice ne semble pas non plus évoquer les conditionnements sociaux pouvant influencer ces conduites relatives par exemple à des privilèges et des habitus de race ou de classe (bien qu'elle note que les femmes aient une moindre tendance au désengagement, en raison de leurs habitudes relationnelles).

Cet isolement des personnes âgées peut également traduire une rancœur, en raison des mauvais traitements subis⁶⁸⁸ : il peut s'agir d'une tentative de punir leur proches ou d'une simple traduction de la perte de valeur accordée aux relations, du

⁶⁸⁶ Beauvoir, Simone de. *La Vieillesse*, Gallimard, 1970, p.496.

⁶⁸⁷ Voir la description du manque de disponibilité de l'homme âgé par rapport à l'adulte, « obligé de se ménager », Beauvoir, Simone de. *La Vieillesse*, Gallimard, 1970, pp.322-323.

⁶⁸⁸ « Son égocentrisme est facilité par l'indifférence qui peu à peu la gagne mais aussi elle le cultive délibérément. C'est une défense et c'est une revanche : puisqu'on ne le traite pas comme on devrait le faire, et qu'il ne peut compter que sur soi, le vieillard se consacre tout entier à sa personne. », Beauvoir, Simone de. *La Vieillesse*, Gallimard, 1970, p.500.

fait de cette déception. Parce qu'elles se savent exclues par les personnes valides du champ de la reconnaissance sociale (avec des effets non négligeables sur la qualité des relations entretenues, ainsi que sur les droits dont elles bénéficient), certaines personnes âgées cessent tout bonnement de « jouer le jeu »⁶⁸⁹. Cet isolement rancunier n'est pas sans conséquences sur les pratiques morales des personnes âgées : l'exclusion du champ de la reconnaissance s'apparentant à une exclusion du champ de la morale.

Ce désengagement, s'il est une conduite de défense face à la précarité et à la vulnérabilité, mène à une accélération de leur perte de subjectivité. En effet, cette tendance au repli sur soi par la désensibilisation entraîne une atrophie des capacités relationnelles du sujet, et renforce son sentiment d'étrangeté vis-à-vis du monde. Elle appauvrit également la qualité et le sens qu'il lui est possible de conférer à son expérience, que Beauvoir identifie comme une condition minimale d'un désir de vivre, en l'absence de perspectives étalées sur le temps long.

C'est ce qu'elle expose en conclusion de l'ouvrage : loin de renoncer à l'idée selon laquelle la subjectivité ne se réaliserait jamais que dans l'activité, elle insiste précisément sur la nécessité, pour les personnes âgées, de conserver des centres d'intérêt à travers lesquels elles souhaitent pratiquement s'investir.

Pour que la vieillesse ne soit pas une dérisoire parodie de notre existence antérieure, il n'y a qu'une solution, c'est de continuer à poursuivre des fins qui donnent un sens à notre vie : dévouement à des individus, des collectivités, des causes, travail social ou politique, intellectuel, créateur. Contrairement à ce que conseillent les moralistes, il faut souhaiter conserver dans le grand âge des passions assez fortes pour qu'elles nous évitent de faire un retour sur nous. La vie garde un prix tant qu'on en accorde à celle des autres, à travers l'amour, l'amitié, l'indignation, la compassion. Alors demeurent des raisons d'agir et de parler⁶⁹⁰.

Cet engagement est ici présenté sous la forme spécifique du dévouement : l'engagement du sujet dans le monde est envisagé comme l'entretien de notre

⁶⁸⁹ « Lésé, brimé, il riposte en refusant de jouer le jeu. Le monde des adultes n'est plus le sien : il en récuse les consignes et même la morale. Il ne s'impose plus aucun effort. Il cherche avec cynisme son intérêt ou son plaisir. Il estime que "tout est permis". Il dit tout ce qui lui passe par la tête, sans s'interdire des remarques désagréables, des méchancetés. Il ne contrôle plus ses impulsions, non qu'il en soit incapable, mais parce qu'il ne voit plus de raisons de le faire », Beauvoir, Simone de. *La Vieillesse*, Gallimard, 1970, p.505.

⁶⁹⁰ Beauvoir, Simone de. *La Vieillesse*, Gallimard, 1970, p.567.

capacité à répondre aux sollicitations du monde⁶⁹¹. Cette expérience du service apparaît comme une manière de nous mettre en relation avec le monde (ou de l'entretenir) essentiellement médiée par l'affectivité. L'autrice parle en effet des « passions » sociales qui, seules, permettent de donner du prix à la vie : « l'amour, l'amitié, l'indignation, la compassion ». Le dévouement est ici décrit en tant qu'il permet à la fois de donner un sens à l'existence, et de détourner la personne âgée de l'attention qu'elle se porte à elle-même (il est seul à même de nous éviter « un retour sur nous »).

Tout au long de l'ouvrage, Beauvoir décrit la manière dont les personnes âgées adoptent précisément de nouvelles pratiques d'attention à elles-mêmes : elles accordent une attention toute particulière à leur corps, en tant qu'il devient l'objet de soins qui ne lui étaient pas nécessaires jusqu'alors⁶⁹². De même que le corps des femmes, en situation de vulnérabilité accrue, devient sous la contrainte l'un des objets privilégiés de leurs soins⁶⁹³, le corps des personnes âgées, à mesure qu'elles deviennent plus vulnérables, accapare leur attention. La vieillesse ou la maladie (de même que l'ensemble des facteurs vulnérabilisants, parmi lesquels les oppressions sexistes et racistes) font passer les dimensions objectives du corps au premier plan.

Cet empiètement du corps sur l'existence du sujet vieillissant est notamment visible dans la manière dont Beauvoir évoque ses rapports avec Sartre dans *La Cérémonie des adieux*⁶⁹⁴. Dans ce récit des dix dernières années partagées avec Sartre avant son décès, elle revient sur le souci qu'elle lui cause constamment au regard de son état physique et de sa santé, ainsi que sur la façon dont le corps de Sartre semble progressivement se dresser comme un obstacle à son intentionnalité. Elle insiste en particulier sur l'émergence de problématiques corporelles nouvelles telles que la cécité, les difficultés motrices ou encore l'incontinence. Le corps de Sartre devient un objet médicalisé, étroitement surveillé au prisme des symptômes qu'il exprime (chutes, crampes, distorsions...) ⁶⁹⁵ : il parle, ne se laisse plus oublier,

⁶⁹¹ Je pense ici à la notion de « *response-ability* » développée par Donna Haraway (voir notamment : Haraway, Donna J. *Staying with the Trouble : Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham and London, 2016).

⁶⁹² « Souvent, le retraité accorde à son corps l'attention que ne lui réclame plus son travail », Beauvoir, Simone de. *La Vieillesse*, Gallimard, 1970, p.320.

⁶⁹³ Voir notamment le traitement de cette question dans le chapitre 3.

⁶⁹⁴ Beauvoir, Simone de. *La cérémonie des adieux*, suivi de *Entretiens avec Jean-Paul Sartre août-septembre 1974*, Gallimard, 1981.

⁶⁹⁵ Beauvoir, Simone de. *La cérémonie des adieux*, suivi de *Entretiens avec Jean-Paul Sartre août-septembre 1974*, Gallimard, 1981, p.143.

et semble prendre le dessus sur la subjectivité à laquelle il répondait jusqu'alors. À travers ces pratiques de soin, le corps de Sartre n'est plus simplement le vecteur de son intentionnalité, mais bien ce qui accapare au contraire l'attention.

Beauvoir montre que cette importance du « dévouement » dans le maintien d'un rapport subjectivant au monde et aux autres tend à favoriser les femmes, perçues comme moins susceptibles que les hommes d'adopter ces conduites de défense vulnérabilisantes qui sont de l'ordre du désengagement. Qui plus est, ainsi qu'elle l'avait déjà ébauché dans *Le Deuxième Sexe*⁶⁹⁶ (et conformément à l'idée, esquissée plus haut, selon laquelle Beauvoir conçoit la vieillesse comme un problème essentiellement masculin), les femmes gagneraient en autonomie et en pouvoir à mesure que l'horizon du couple se réduirait à l'enceinte du foyer. En effet, alors que la retraite prive le vieil homme des activités à travers lesquelles il se reconnaissait et des relations qu'il avait entretenues au travail, la vieille femme poursuit ses activités quotidiennes (du moins tant qu'elle est elle-même valide, ce que ne souligne pas l'auteurice ; pas plus qu'elle ne s'intéresse dans cet ouvrage aux potentiels effets du renversement soudain du statut d'aidante à celui d'aidée⁶⁹⁷). Elle reste en charge de l'espace du foyer : jeune, elle espérait que le monde tout entier y soit réduit ; à mesure qu'elle prend de l'âge, cet espoir semble se réaliser.

Beauvoir observe par ailleurs que les femmes ont l'habitude, plus que les hommes, de se reconnaître individuellement à travers les relations qu'elles entretiennent avec les autres et les activités de soin à travers lesquelles elles se consacrent aux aspects du monde qu'elles valorisent. L'auteurice mentionne notamment les relations des vieilles femmes entre elles⁶⁹⁸, ainsi que celles dont elles

⁶⁹⁶ « C'est tout à fait vers la fin de sa vie, quand elle a renoncé à la lutte, quand l'approche de la mort la délivre de l'angoisse de l'avenir, que la vieille femme trouve d'ordinaire la sérénité. Son mari étant souvent plus âgé qu'elle, elle assiste à sa déchéance avec une silencieuse complaisance [...] les jours présents ne débordent plus sur l'avenir : c'est elle qui en assure le rythme monotone et qui règne sur eux ; quand il a perdu ses fonctions publiques, l'homme devient totalement inutile ; la femme garde du moins la direction de la maison ; elle est nécessaire à son mari tandis qu'il est seulement importun. », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.475.

⁶⁹⁷ Dans l'article qu'elle consacre aux représentations beauvoiriennes de l'expérience du vieillissement, Karine Tinat note par exemple la réticence avec laquelle la mère de Beauvoir en vient à se faire aider, elle qui avait jusqu'alors toujours servi ses proches : Tinat, Karine. « Beauvoir face à sa vieillesse ». *Les Temps Modernes*, 2010/5 n° 661, 2010, p.236.

⁶⁹⁸ « Mais l'attitude la plus répandue entre vieilles gens, c'est l'indifférence, surtout chez les hommes. Les vieilles femmes ont plus d'intérêts communs et en conséquence plus de complicités et plus de sujets de disputes », Beauvoir, Simone de. *La Vieillesse*, Gallimard, 1970, p.497.

jouissent avec leurs enfants et petits-enfants⁶⁹⁹. J'ajouterai pour ma part qu'elles ont l'habitude des risques et des ressources auxquels ces rapports les exposent, et ont de ce fait appris à composer avec les problématiques affectives et existentielles qu'ils charrient⁷⁰⁰.

Conformément à des observations telles que formulées par Carol Gilligan et Naomi Snider sur la fonction psychologique du partage genré des dispositions relationnelles, il semble que ce soit tout au long de leur vie (et non pas uniquement lorsqu'elles prennent de l'âge) que les femmes ont moins recours que les hommes à des stratégies de désengagement affectif et relationnel⁷⁰¹. Alors que dans *La Vieillesse*, Beauvoir associe explicitement le désengagement des personnes âgées à un défaut de subjectivité, l'on pourrait faire l'hypothèse que la centralité de l'affectivité et de leurs relations dans la vie des femmes sur leurs subjectivations puisse être valable dans leurs jeunes années, au même titre que dans leur grand âge⁷⁰². Cette hypothèse me permet d'étayer l'idée défendue dans les chapitres précédents⁷⁰³, selon laquelle les processus d'accès à la subjectivité adoptés par les femmes à travers leurs relations et activités de soin ont une efficacité et une valeur propre, bien qu'elle ne soit pas toujours explicitement reconnue dans *Le Deuxième Sexe*.

L'indépendance : l'illusion des privilégiés

La notion de subjectivité, telle que travaillée par Beauvoir dans son œuvre, a largement participé à la resignification et à l'enrichissement de cette notion d'un

⁶⁹⁹ « Les rapports aux enfants et aux petits enfants tiennent en général une place plus grande dans la vie des femmes que dans celle des hommes. L'âge les a fait tomber de moins haut, elles gardent plus de possibilités d'action : moins aigries, moins revendicantes, elles se "désengagent" moins. Elles sont aussi plus habituées à vivre pour les autres et à travers eux. Âgées, elles leur demeurent présentes, pour le meilleur et pour le pire. », Beauvoir, Simone de. *La Vieillesse*, Gallimard, 1970, p.500.

⁷⁰⁰ Cette question sera au centre de la seconde partie du chapitre à venir.

⁷⁰¹ Gilligan, Carol ; Snider, Naomi. *Pourquoi le patriarcat ?*, Paris, Flammarion, 2019, trad. Cécile Roche, revue par Vanessa Nurock. Dans cet ouvrage, à la suite des travaux de John Bowlby, les autrices montrent en particulier que les hommes ont tendance à désinvestir leurs relations (s'en détachent) pour se protéger de la vulnérabilité qu'elles induisent ; quand les femmes adoptent au contraire des conduites de défense opposées, qui sont de l'ordre d'une « bienveillance (*caregiving*) compulsive » (p.24).

⁷⁰² Bien que Beauvoir ait pu l'envisager comme un vecteur de subjectivation de second ordre, permettant de palier un défaut d'agentivité lorsqu'il n'est pas possible de le dépasser.

⁷⁰³ En particulier, dans les chapitre 2 et 4.

point de vue féministe⁷⁰⁴. Le sujet beauvoirien est ambigu, c'est-à-dire que l'expression de sa subjectivité n'est pas simplement restreinte par les réalités matérielles et relationnelles au sein desquelles il évolue : elle en dépend. Sur le plan moral, l'ambiguïté l'expose à la vulnérabilité : rien ne lui assure jamais que ses décisions ne soient les bonnes ; le plus souvent même, il lui faut choisir entre plusieurs décisions qu'il sait imparfaites. L'ambiguïté nous expose au risque, mais elle est la condition de notre indétermination, et de ce fait, de notre liberté.

Alors même que Beauvoir défend l'idée d'une subjectivité ambiguë, sa conception de la subjectivation reste majoritairement tributaire d'une association entre les notions de subjectivité et d'indépendance (en témoigne à nouveau le dernier chapitre du *Deuxième Sexe*, explicitement consacré à la figure de « La femme indépendante »). La centralité de l'indépendance dans sa conception de la subjectivité (en cela tributaire des traditions philosophiques qui l'ont précédée) tend parfois à masquer la manière dont cette subjectivité est en fait toujours rendue possible par une interdépendance relationnelle et sociale — notamment en ce qui concerne la représentation des personnes valides et actives. L'action du « sujet » est toujours soutenue par les rapports de coopérations entretenues avec les personnes qui l'entourent ; et en particulier par le travail de soin gratuit (dont bénéficient en particulier les hommes lorsqu'ils sont engagés dans des relations hétérosexuelles) ou mal rémunéré exercé par les femmes et par les personnes racisées.

Il me semble important de souligner la façon dont la notion d'indépendance permet parfois d'opérer une distinction entre deux formes d'agentivité. D'une part,

⁷⁰⁴ De nombreuses autrices ont mis en lumière les apports beauvoriens à la notion de subjectivité. Voir en particulier : Kruks, Sonia, « Genre et subjectivité : Simone de Beauvoir et le féminisme contemporain », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 14, no. 1, 1993, pp. 3–28 (« Comment Simone de Beauvoir développe-t-elle donc cette conception d'un sujet situé ne pouvant être caractérisé ni comme une "citadelle" autonome ni comme la seule construction de pratiques discursives ? Deux idées fondamentales guident l'élaboration de sa conception de la subjectivité située. La première est sa compréhension de ce que l'on pourrait appeler l'intersubjectivité du sujet ; l'autre est l'inhérence de la subjectivité au corps : l'idée, empruntée à Merleau-Ponty, qu'il est toujours fondé d'appeler le sujet un "corps-sujet" », p.18) ; et Bergoffen, Debra B. *The Philosophy of Simone de Beauvoir, Gendered phenomenologies, erotic generosities*, State University of New York Press, 1997 (« There is, in the muted voice of Beauvoir's texts, another model of recognition at work - an erotic one. Here, reciprocity and violence are decoupled. Here the conditions of the possibility of the moral relationship are not grounded in our willingness to inflict or suffer death, but in our willingness to assume the risks of our ambiguous subjectivity - the risk of finitude, vulnerability, and the bond", p.6).

une agentivité « naturelle », ordinaire et autonome, que l'on prête aux personnes valides. D'autre part, une agentivité « assistée », artificielle (parce que déléguée à d'autres, ou dépendante de technologies) que l'on concède aux personnes malades, vieillissantes ou en situation de handicap. Lorsque l'assistance requise pour l'actualisation de cette agentivité n'est pas mise à la disposition des personnes vulnérables, celle-ci peut être niée. Il arrive ainsi que l'on juge qu'une personne ait perdu (de) son agentivité alors même que l'on n'a pas mis en place le dixième des dispositifs qui pourraient permettre de la lui restituer. La dimension « artificielle » et « assistée » de cette agentivité, parce qu'elle rend ostensible son caractère conditionnel, participe de sa moindre reconnaissance, ainsi qu'à faire des subjectivités minorisées par la vulnérabilité des subjectivités de second rang (sinon exclues) des processus de prise de décisions collectives.

L'agentivité, pourtant, n'est jamais une propriété permettant de qualifier le sujet : elle est une conséquence de la relation du sujet à son environnement matériel et social ; et plus spécifiquement, de l'adaptation de son environnement à ses qualités et ses besoins. Cette adaptation elle-même est le fruit de la représentation adéquate de ces besoins dans les prises de décisions collectives, à travers les siècles. En ce sens, elle est toujours conditionnelle : la « prise sur le monde » des personnes valides est elle aussi conditionnelle au maintien de l'ensemble des dispositifs techniques et sociaux à travers lesquels elle a historiquement été rendue possible. En raison de la situation majoritaire de ces dernières, cependant, ces dispositifs ne sont pas constamment menacés de disparaître ou d'être mis en question, pas plus qu'ils ne leur sont présentés comme des services en raison desquels elles seraient redevables. Ils se font oublier. Parce que leurs environnements sont adaptés aux personnes valides, il n'est pas rare qu'elles se représentent leur agentivité comme une qualité participant de leur essence (et donc, en raison de sa centralité dans les processus de reconnaissance, de leurs droits).

Rappeler sa dimension essentiellement conditionnelle ne doit pas nécessairement avoir pour effet d'amoindrir la valeur que l'on prête à l'agentivité : il s'agit simplement de la dissocier de la notion d'indépendance (ou d'autonomie) à laquelle elle est souvent associée. Autrement dit, la dépendance n'est pas *a priori* incompatible avec l'agentivité : elle peut pourtant, à travers les systèmes d'oppression, freiner celles des personnes qui sont marginalisées. L'objectif n'est donc pas de renoncer à favoriser tout sentiment ou toute expérience de l'autonomie

pour les personnes vulnérabilisées ; mais de réduire la dimension stigmatisante de la dépendance, en rappelant en premier lieu qu'elle n'est pas l'apanage d'une minorité, mais bien une condition commune.

Ainsi que l'écrit Rosemarie Garland-Thomson, dans un article consacré au potentiel transformateur de l'intégration du handicap aux théories féministes,

Notre corps a besoin de soins. Nous avons tous et toutes besoin d'aide pour vivre. Les modèles d'égalité proposés par la théorie féministe considèrent parfois l'autonomie individuelle comme la clé de la libération des femmes. Une théorie féministe du handicap, cependant, suggère qu'il vaut mieux apprendre à s'adapter individuellement et collectivement aux limites et aux évolutions du corps, plutôt que d'essayer de les éliminer ou de les nier⁷⁰⁵.

L'autonomie, qui plus est, ne devrait pas être un critère permettant de distinguer des agentivités de premier et de second rang ; l'important étant que les perspectives et les intérêts des tous·tes puissent faire l'objet d'une traduction satisfaisante dans le monde dès lors que cela est possible (cette possibilité ne pouvant être définie par les priorités posées comme telles par les personnes privilégiées et valides). La visibilité de la dépendance de l'agentivité des personnes vulnérabilisées à l'instauration de dispositifs de soutien n'en fait pas une option à laquelle il serait indifféremment possible de répondre ou de ne pas répondre ; dans de nombreux cas, elle n'est jamais que le signe que ces perspectives ont été trop longtemps tenues minorisées.

La subjectivité, l'activité et l'agentivité

Dans les chapitres précédents, la subjectivité était parfois définie comme l'expérience consistant à trouver une « prise sur le monde », à partir de laquelle exercer sa « transcendance ». Cette « prise » caractérise une capacité d'agir pour dépasser une situation donnée et/ou traduire une perspective singulière. La subjectivité n'est-elle alors qu'un autre nom de l'agentivité ? Pour répondre à cette question, il me faut tout d'abord clarifier le lien qu'entretient selon moi la subjectivité avec l'activité, ainsi que le sens que je confère à cette dernière notion.

⁷⁰⁵ Garland-Thomson, Rosemarie. « Intégrer le handicap, transformer la théorie féministe », in Bouchet Célia, Boudinet Mathéa, Koushyar Soucasse Maryam et Larrieu Gaëlle, avec le soutien des Dévalideuses, *La théorie féministe au défi du handicap. Recueil de textes des feminist disability studies*, Editions Cambourakis, 2025, p.170.

Telle qu'elle me semble opérante à l'approche de la conclusion de cette étude, avec et contre Beauvoir, la subjectivité renvoie à notre engagement dans le monde, qui résulte de la valeur que nous conférons à certaines réalités (personnes, environnements, communautés, entreprises, idées), qui motive notre activité. Dans cette perspective, l'activité subjectivante est une activité qui exprime, actualise et renforce ces valeurs initialement conférées.

Contrairement à la façon dont Beauvoir l'envisage dans *Le Deuxième Sexe* ou *La Vieillesse*, l'activité subjectivante telle que je l'envisage n'est pas exclusivement restreinte aux conduites qui visent le dépassement ou la création ; à celles à travers lesquelles il est possible d'oublier ou de nous distinguer de notre corps ; pas plus qu'à celles qui s'adressent ou à travers lesquelles nous nous projetons vers l'avenir. Conformément à d'autres lectures qu'il est possible de faire des textes beauvoiriens, la dimension signifiante d'une activité dépend avant tout de notre relation à celle-ci. Dans cette perspective, la réflexion, l'expression, l'interaction physique, le soin, la construction ou la politique peuvent être indifféremment investies comme des activités subjectivantes.

Certaines conduites ou états ne sauraient être décrits comme des activités subjectivantes : le sommeil en est un exemple paradigmatique. Il ne s'agit pas à proprement parler d'un état inactif (endormi·es, nous bougeons, nous rêvons...), mais d'un état à travers lequel notre activité n'est pas vécue en tant qu'elle est signifiante ou engageante, ni investie comme un vecteur de valorisation. Un certain nombre d'activités sont également exclues de cette catégorie : les activités que l'on réalise machinalement, sans y prêter attention et auxquelles nous n'accordons aucun intérêt (pour certaines personnes, conduire, scroller sur les réseaux sociaux ou faire la vaisselle), ou encore, les activités que nous effectuons sous la contrainte alors qu'elles contredisent nos valeurs et nos projets (pour certaines personnes, exercer une activité rémunérée).

Ces activités n'engagent pas directement notre subjectivité ; cependant, ainsi que rappelé en conclusion du chapitre deux, il arrive que leur effectuation machinale, lorsqu'elle n'accapare pas notre attention, permette un vagabondage de l'esprit favorable à notre subjectivation. Quand bien même ces activités ne mettent pas directement en jeu notre subjectivité, elles n'entravent pas nécessairement son exercice : si l'on prend pour exemple le sommeil, elles peuvent en fait lui être indispensable. Autrement dit, ces deux ordres d'activités ou d'expérience co-

existent sans pour autant coïncider ; cette alternance peut ne poser aucun problème. Pour que le sentiment de subjectivité surgisse, il suffit que ces activités qui ne sont pas centralement subjectivantes n'accaparent pas tout notre temps, et n'engagent pas toutes nos ressources matérielles et psychiques.

L'idée d'une perte de subjectivité (qu'il s'agisse d'une désobjectivation ou d'un désengagement) pourrait alors renvoyer aux situations dans lesquelles les activités à travers lesquelles nous mobilisons le plus manifestement notre subjectivité se raréfient, au point qu'il devienne progressivement difficile de l'exercer. La subjectivation désigne au contraire le renforcement de notre subjectivité, lorsque nous disposons de suffisamment de temps et de ressources pour nous consacrer à des activités significatives.

Qu'en est-il donc du lien entre la subjectivation et l'agentivité ? Alors que ces deux notions ont centralement trait à celle d'activité, il me semble pourtant nécessaire de maintenir une distinction entre elles, qui permet notamment de défendre l'idée selon laquelle le constat d'un manque d'agentivité ne coïncide pas nécessairement avec une expérience de désobjectivation. Contrairement à la notion de subjectivation, l'agentivité permet en effet de décrire les activités qui visent l'évolution concrète d'une situation donnée, conformément à un projet personnel ou collectif. Cette distinction permet notamment de qualifier de subjectivante la réflexion, sans pour autant impliquer qu'il s'agisse d'un exercice effectif de notre agentivité.

Lorsque l'on conditionne l'accès à la subjectivité à l'exercice d'activités valorisées et accessibles aux personnes les plus privilégiées, le constat de la désobjectivation des personnes opprimées, ou non valides, apparaît évident. Mon geste, ici, ne consiste pas à nier la dimension désobjectivante de l'oppression (à laquelle étaient précisément consacrés les chapitres 1 et 3) mais à prendre au sérieux les expériences de la subjectivité vécues en situations minoritaires (sans lesquelles il n'est simplement pas possible de concevoir les luttes sociales). Dans cette perspective, déplacer le critère d'évaluation des activités subjectivantes, de l'exercice de la « transcendance » à celui de la valorisation ou de l'engagement permet de reconnaître l'expérience de la subjectivité vécue par un grand nombre de ces personnes ; ainsi que des ressources sur lesquelles elles s'appuient pour rendre possible ces subjectivations entravées et niées.

Par ailleurs, s'il est possible de concevoir des processus de subjectivation y compris lorsque l'agentivité d'une personne est empêchée, l'on conçoit également sans problème des personnes dont l'agentivité est grande, qui sont dotées d'un fort pouvoir d'action et d'influence sur le monde, sans que cette action ne soit investie comme signifiante ou participant de leur sentiment d'appartenance au monde qui les entoure, tel qu'il conditionne l'idée de subjectivité que je défends ici.

Penser la subjectivation sur le modèle des expériences les plus privilégiées participe à masquer la façon dont l'injonction à la performance d'une subjectivité souveraine peut en fait constituer un vecteur de désobjectivation, de désengagement et de dissociation. Précisément, alors que le problème de la subjectivation est le plus souvent abordé au prisme de l'oppression (« comment permettre aux personnes opprimées d'accéder à la subjectivation ? »), il apparaît clairement à la lecture des textes beauvoiriens qu'il s'agit au moins tout autant d'un problème qui touche les personnes privilégiées, qui plus est lorsqu'elles adoptent des conduites oppressives⁷⁰⁶. L'oppression, en effet, est un système aux effets désobjectivants, au sein duquel nous baignons tous·tes, qu'elle soit subie et/ou qu'elle soit perpétrée.

Or, très peu de travaux sont consacrés à la question des conditions, ressources et processus qui seraient favorables aux subjectivations des personnes privilégiées, qui se traduiraient notamment par un renoncement aux conduites d'aliénation, de dissociation et de recours à l'indifférence qui sous-tendent leurs pratiques oppressives. La compréhension classique de la subjectivité fait écran à ces questionnements : elle enjoint au contraire au contrôle, à la maîtrise et la prise, qui sont des conduites d'appropriation et d'extractivisme incompatibles avec l'émancipation, ainsi qu'avec la subjectivation telle que la présente souvent Beauvoir elle-même⁷⁰⁷.

⁷⁰⁶ Ce que l'on peut par exemple lire dans ses descriptions de l'homme sérieux, dès *Pour une morale de l'ambiguïté* : « l'homme qui a les instruments nécessaires pour s'évader de ce mensonge et qui ne veut pas en user, celui-là consume sa liberté à la refuser ; il se fait lui-même sérieux, il dissimule sa subjectivité sous l'armure de droits qui émanent de l'univers éthique reconnu par lui ; il n'est plus un homme, mais un père, un chef, un membre de l'Église chrétienne ou du Parti communiste », Beauvoir, Simone de. *Pour une morale de l'ambiguïté*, Gallimard, 1947.

⁷⁰⁷ Dans plusieurs passages du *Deuxième Sexe*, Beauvoir dénonce en particulier le rapport au monde et aux choses par appropriation : « On peut dire aussi en un autre langage que l'homme atteint une attitude authentiquement morale quand il renonce aussi à toute possession, car la possession est un mode de recherche de l'être ; mais la conversion par laquelle il atteint la véritable sagesse n'est jamais faite, il faut sans cesse la refaire, elle réclame une constante tension », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe I*, Gallimard, 1976, p.240. Elle y décrit également la façon dont le paradigme

Penser la subjectivité à l'épreuve du soin, en prenant pour objet d'étude les effets des pratiques de *care* sur les subjectivité féminines et minorisées, ne m'a pas menée à l'abandon de cette notion, mais au constat selon lequel il est davantage pertinent de penser la subjectivité comme capacité d'engagement dans le monde que comme la prise effective que nous avons sur le monde. Il importe par ailleurs de distinguer les processus d'accès à la subjectivité du statut de sujet. La subjectivité renvoie à certaines capacités et expériences humaines, fluctuantes ; le statut de « Sujet », quant à lui, est un idéal mystifiant qui charrie un imaginaire sexiste, raciste et validiste, non seulement tributaire mais également producteur d'oppressions : j'aurai l'occasion de revenir sur ce point au cours du chapitre suivant. Par ailleurs, c'est seulement lorsque le constat de la perte ou de l'altération de notre subjectivité ne nous expose plus à la perte de nos droits ou à nous voir altérisé·es qu'il devient possible de la prendre au sérieux et, parfois, d'y remédier. La subjectivité, en ce sens, ne désignerait pas tant une norme vers laquelle il nous faudrait tendre sous peine de nous voir pénalisé·es qu'une expérience constitutive de l'existence humaine, un droit qu'il s'agirait de rendre accessible au plus grand nombre.

Conclusion de chapitre

Dans ce chapitre, je me suis donné pour projet de comprendre dans quelle mesure et à quelles conditions la dépendance pouvait rester compatible avec la subjectivité, en m'appuyant sur les réflexions menées par Beauvoir dans *La Vieillesse*, *Le Deuxième Sexe*, et *Les Bouches inutiles*. Cette étude m'a notamment permis de saisir les effets, sur leurs subjectivités, de la perspective altérisante que portent les adultes valides sur les personnes âgées, lorsqu'elles se voient à leur tour confrontées à l'expérience de la vieillesse et de la sénescence.

Le déni de notre incarnation et de la vulnérabilité qu'elle induit nous mène à des conduites de dissociation et d'invisibilisation des situations de dépendance, au

d'appropriation est non seulement vain, mais engendre une volonté d'exclusivité qui ne s'exprime que de manière négative pouvant aller jusqu'à la destruction de l'objet convoité : « D'abord l'idée de possession est toujours impossible à réaliser positivement ; en vérité on n'a jamais rien ni personne ; on tente donc de l'accomplir d'une façon négative ; la plus sûre manière d'affirmer qu'un bien est mien, c'est d'empêcher autrui d'en user », Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe I*, Gallimard, 1976, p.261.

point qu'elles ne sont pas convenablement prises en charge et que les perspectives des personnes concernées ne sont pas adéquatement défendues. Par ailleurs, la dépendance est étroitement associée à une perte de subjectivité : or, bien qu'elle puisse y participer (qui plus est dans un contexte validiste), il est fréquent que les personnes radicalement dépendantes aient des expériences de la subjectivité qui soient au moins aussi valables que celles de personnes plus privilégiées.

Distinguer la subjectivité de l'agentivité permet de reconnaître les perspectives et le sens que les personnes malades, handicapées ou vieillissantes confèrent à leur existence, à leur relation aux autres, à leurs environnements et à elles-mêmes, sans pour autant minimiser l'urgence qu'il y a à rendre possible leur participation aux processus politiques et communautaires permettant une traduction effective desdites perspectives et intérêts, ainsi qu'un accès au plus haut degré d'autonomie possible. Le constat d'une absence effective d'agentivité ne doit pas être interprété comme le signe d'une perte de subjectivité aboutie. Bien entendu, elle peut la favoriser, mais elle peut également simplement signifier un échec collectif à assurer la traduction des perspectives et intérêts pourtant formulés par les personnes pour lesquelles les dispositifs sociaux et ergonomiques permettant à la majorité d'exercer une action sur le monde n'ont pas été pensés.

Beauvoir restreint « l'activité » au regard de laquelle elle pense la subjectivité et l'agentivité aux conduites à travers lesquelles s'exprime notre « transcendance », qui nous permettent de nous distinguer de l'animalité (de notre corps) et de nous projeter vers l'avenir. Cette conception de l'activité nous prive de la compréhension de processus d'accès à la subjectivité qui reposent sur d'autres types de conduites, garantes du sens et de la valeur que nous pouvons conférer à nos existences.

Tenir à l'idée selon laquelle la vie humaine est intrinsèquement valable et n'a pas besoin d'être « justifiée » pour mériter d'être préservée n'implique pas de renoncer à la défense d'un accès à ce qui participe de la qualité d'une existence humaine, au nombre desquels la subjectivité et l'agentivité. Cela permet précisément de penser l'assistance aux personnes vulnérabilisées et dépendantes comme un devoir, une responsabilité, plutôt que comme une stratégie (contournable) visant à voir garantis nos propres droits.

La reconnaissance de cette valeur intrinsèque permet par ailleurs de reconnaître les situations de dépendance radicale telle qu'elles sont (et non pas enjolivées ou masquées sous des stratégies d'assimilations artificielles,

inefficaces voire sur-vulnérabilisantes), et de les prendre en charge. Contrairement au geste beauvoirien qui consiste parfois à présenter l’abolition des dimensions handicapantes de la vieillesse⁷⁰⁸ comme une solution à l’oppression âgiste, et conformément à ce que propose Rosemarie Garland-Thomson,

Les études féministes sur le handicap doivent effectuer une distinction importante entre la prévention et l’élimination. La prévention de la maladie, de la souffrance et des blessures est un objectif social humain. L’élimination des formes et fonctions corporelles jugées inacceptables et dévalorisées que l’ordre dominant appelle “handicap” est, en revanche, une démarche eugénique⁷⁰⁹.

Décentrer la notion de subjectivité (en particulier dans les processus de reconnaissance desquels sont issus nos droits politiques) permet ainsi d’envisager plus directement les expériences de désobjectivation que nous sommes et serons amené·es à vivre. Alors que cette sortie du déni, couplée à des conduites de service et de dévouement (aux autres ou à des projets auxquels nous conférons de la valeur) est par certains aspects favorable au maintien de la subjectivité en situations de perte d’autonomie, la confrontation aux dimensions douloureuses de la réalité qu’elle induit peut favoriser des conduites de désengagement (et donc une altération de notre subjectivité). À partir des observations formulées par Beauvoir au sujet de la disposition développée par certaines femmes et personnes âgées à la lucidité, le prochain chapitre permettra cependant de montrer que cette attention vulnérabilisante au réel ne doit pas tant être évitée que prise en charge⁷¹⁰.

⁷⁰⁸ « Dans la société idéale que je viens d’évoquer, on peut rêver que la vieillesse n’existerait pour ainsi dire pas. Comme il arrive en certains cas privilégiés, l’individu, secrètement affaibli par l’âge, mais non pas apparemment diminué, serait un jour atteint d’une maladie à laquelle il ne résisterait pas ; il mourrait sans avoir subi de dégradation », Beauvoir, Simone de. *La Vieillesse*, Gallimard, 1970, p.569.

⁷⁰⁹ Garland-Thomson, Rosemarie. « Intégrer le handicap, transformer la théorie féministe », in Bouchet Célia, Boudinet Mathéa, Koushyar Soucasse Maryam et Larrieu Gaëlle, avec le soutien des Dévalideuses, *La théorie féministe au défi du handicap. Recueil de textes des feminist disability studies*, Éditions Cambourakis, 2025, p.160.

⁷¹⁰ Ce chapitre a été relu par Françoise Humbert, dans sa première version, et par Lucie Etienne, dans sa deuxième version. Je les remercie pour leur aide et leurs retours !

Chapitre 6. Surmonter l'impuissance, résister au désengagement

[J]e sentais avec acuité qu'à la fois j'étais responsable et que je ne pouvais rien⁷¹¹.

Simone de Beauvoir

L'exposition aux situations de vulnérabilité, qu'elle soit subie⁷¹² et/ou que l'on y soit indirectement confronté·e⁷¹³, s'accompagne d'expériences de l'impuissance. Par impuissance, j'entends ici l'impossibilité d'exercer notre action ou notre influence pour changer une situation donnée. L'impuissance est souvent pensée comme une expérience qu'il nous faut dépasser. Pourtant, contre certaines pertes auxquelles nous exposent particulièrement les activités de soin (pertes de capacités motrices, cognitives, et parfois de la vie), l'on ne peut rien. Il nous faut apprendre à composer avec ces réalités nouvelles, à faire le deuil de ce qui était possible et ne l'est plus. Dans d'autres cas, l'expérience de l'impuissance n'est pas irrémédiable. Dans le cas de l'oppression, en particulier, l'impuissance des personnes minorisées est le résultat de dispositifs sociaux qui ne sont pas prévus pour l'exercice de leur agentivité, ou qui visent explicitement à la restreindre. Parce qu'ils sont construits, ces dispositifs peuvent être déconstruits. Dès lors, il importe de ne pas faire le deuil de ces possibilités que l'on voit entravées : au contraire, il nous faut trouver la force et les ressources d'agir pour les recouvrer, ou en ouvrir de nouvelles.

La difficulté consiste à distinguer entre les impossibilités qui, pour être dépassées⁷¹⁴, requièrent un travail de deuil et d'acceptation ; de celles qui peuvent et/ou doivent être résolues au moyen d'une action sur les plans individuels et collectifs. Une autre difficulté a trait à la façon dont toute expérience de l'impuissance, qu'elle soit ou non dépassable, fragilise notre confiance en notre

⁷¹¹ Beauvoir, Simone de. *La Force de l'âge*, Gallimard, 1960, pp.786-787.

⁷¹² Lorsque nous sommes directement victimes d'une oppression, d'une perte d'autonomie ou de capacités.

⁷¹³ Par exemple, lorsque nous sommes en situation d'aidance.

⁷¹⁴ Pour ne pas être redoublées, du moins.

capacité d'agir sur le monde. Face à la mise en échec de notre agentivité, nous en venons parfois à nous identifier à l'impuissance.

Il s'agit d'une expérience d'autant plus vulnérabilisante qu'elle contrarie nos identifications en tant que Sujets, prétendant·es à la souveraineté : c'est la raison pour laquelle nous préférons parfois la nier. L'objectif, dans ce chapitre, sera alors d'évaluer les rapports que nous entretenons avec l'impuissance (le déni, le dépassement, la lucidité, l'acceptation, le cynisme, la résignation...) à l'aune de leurs effets sur nos subjectivités, entendues comme sentiments et expériences d'être engagé·es dans le monde. Autrement dit, je chercherai dans ce chapitre à mettre en lumière des conduites et manières de nous rapporter au réel qui n'aient pas pour effet de redoubler notre impuissance, mais qui nous permettent au contraire de la surmonter sans la nier ni toujours la résoudre.

L'impuissance, bien qu'elle produise des effets totalisants (la personne qui voit mise en échec son agentivité au regard d'une situation bien précise et circonscrite peut soudain se sentir *absolument* impuissante), doit être envisagée comme un spectre, bien plus que comme une qualité des personnes qui en font l'expérience. Nos agentivités sont inégales, elles dépendent en grande partie de nos privilèges, mais nous trouvons la plupart du temps des activités ou des objets sur et à travers lesquels en exercer des formes, mêmes minimales.

Ces expériences ne sont pas toujours vectrices d'émancipation : c'est précisément ce que montre Beauvoir dans *Le Deuxième Sexe* lorsqu'elle décrit certaines tentatives féminines visant l'exercice d'un pouvoir au sein d'une situation qui ne s'y prête pas, sans chercher à renverser cette situation, voire en s'y accommodant. Pour autant, toutes les expériences de l'agentivité en situation d'oppression ou de vulnérabilité radicale ne sont pas nécessairement mystifiantes.

Il est par ailleurs possible de concevoir des « remèdes » à l'impuissance et au désengagement qui n'impliquent pas directement la réussite d'une action exercée sur le monde ; mais qui ont plutôt trait à la qualité de la relation que nous avons au monde, aux autres et à nous-mêmes, ainsi qu'à ses effets sur notre capacité à valoriser. Dans *Mouvementements*, Emma Bigé s'interroge : « comment a-t-on tenu malgré tout ? »⁷¹⁵. Il s'agira dans ce dernier chapitre de mettre en lumière quelques

⁷¹⁵ Bigé, Emma. *Mouvementements. Écopolitiques de la danse*, La Découverte, 2023, p.126.

dispositifs et ressources sur lesquels nous nous appuyons pour tenir, ainsi que leurs effets sur notre manière de tenir au monde, en dépit de l'épreuve de notre impuissance.

Certaines approches de la vulnérabilité ont pour projet de faire reconnaître les capacités développées par les personnes manifestement vulnérables. C'est l'un des enjeux du travail de recherche que je mène ici. Dans la lignée des pensées du *care* notamment initiées par Carol Gilligan et Joan Tronto, je souhaite en effet participer à valoriser les compétences et qualités développées par les femmes et les personnes marginalisées à travers ces pratiques de soin, sans pour autant nier leur portée vulnérabilisante.

L'une de ces dispositions, qu'il m'a déjà été possible de mettre en lumière à partir des travaux de Simone de Beauvoir est la lucidité. Il s'agit d'une occurrence paradigmatique des qualités tributaires de l'oppression : elle est nécessaire à l'émancipation et participe de la richesse de l'expérience subjective de certaines femmes ; mais elle est également vulnérabilisante, et peut de ce fait donner lieu à des conduites de désengagement. Ainsi que montré dans le chapitre 4, la lucidité est souvent associée par Beauvoir à la résignation : les personnes lucides qu'elle décrit sont amères et désabusées, de sorte que leurs perspectives ne sont jamais traduites dans leurs actions, et ne favorisent pas leur émancipation.

Comment, dans des situations de contrainte et d'oppression, nombre de femmes sont-elles parvenues à maintenir des perspectives indépendantes et critiques, à participer à des luttes sociales et communautaires, tout en assumant les responsabilités qu'elles se reconnaissent auprès de leurs proches et de leurs communautés ? Comment et pourquoi n'ont-elles pas (toujours) cédé au découragement ?

Dans la seconde partie de ce chapitre, je m'intéresserai à quelques-unes des ressources qui nous permettent de rester lucide quant à notre impuissance sans que cela ne mène nécessairement à notre désengagement (qui peut prendre la forme du cynisme ou de l'indifférence, au moyen de stratégies de distanciation et de désensibilisation). À partir des récents travaux d'Estelle Ferrarese, je reviendrai d'abord sur la façon dont le sanglot et la mélancolie constituent deux formes de relation à l'impuissance, qui produisent des effets opposés sur notre capacité à rester engagé·es dans les activités auxquelles nous tenons. Dans un second temps, et au

prisme de la notion d'érotisme développée par Audre Lorde, je m'intéresserai à des expériences affectives et relationnelles plus positives, telles que le plaisir et la joie, en tant qu'elles participent activement des valorisations grâce auxquelles nous devenons capables de répondre à la question : « à quoi bon ? ».

A. La lucidité : une capacité vulnérabilisante

Valoriser les ressources mobilisées pour faire face à la vulnérabilité ?

Un grand nombre des travaux consacrés aux situations de vulnérabilités ces dernières années ont pris le parti de mettre l'accent sur les dimensions méconnues de ces situations, relatives aux capacités et aux perspectives développées par les personnes concernées, ou aux formes d'agentivité qu'il n'est possible de déployer qu'à partir d'une expérience de la vulnérabilité⁷¹⁶. La vulnérabilité et la dépendance apparaissent souvent comme des situations stigmatisantes : parce qu'une personne devient dépendante sous certains aspects, ou au regard de certaines activités (aussi fondamentales soient-elles), l'on peine à concevoir qu'elle puisse rester par bien d'autres aspects indépendante, autonome. Autrement dit, une personne douée d'une subjectivité, qui doit être reconnue comme telle et dont il importe de favoriser l'agentivité. Il est rare que nous ne soyons plus qu'exclusivement vulnérables ; pourtant, nos représentations ne nous permettent pas de penser la compatibilité entre la fragilité ou la dépendance et l'agentivité et l'autonomie.

Ces travaux et initiatives ne s'en tiennent pas à valoriser ce qui subsiste d'agentivité ou de subjectivité chez les personnes qui se trouvent en situation de dépendance : ils montrent, plus encore, que ces situations sont le lieu de développement de capacités particulières, telles qu'elles soutiennent l'agentivité des personnes concernées et qu'elles gagneraient à être mises au service du plus grand nombre⁷¹⁷. Dans cette perspective, il peut s'agir de compétences développées par les personnes pouvant s'investir dans des projets collectifs (de pair aidance, par

⁷¹⁶Voir par exemple : Ricoeur, Paul. *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990 et "Autonomie et vulnérabilité," in *Le juste 2*, Éditions Esprit, 2001, p.86 ; Butler, Judith, et al., *Vulnerability in resistance*, Duke University Press, 2016 ; Garrau, Marie. *Politiques de la vulnérabilité*, Paris, CNRS, 2018.

⁷¹⁷ C'est le cas par exemple de dispositifs tels que la Chaire « Compétences et vulnérabilités » mise en place à l'initiative de Catherine Tourette Turgis.

exemple) ; ou encore de compétences qu'il s'agit d'identifier et de valoriser de sorte à les transmettre, y compris à des personnes valides ou privilégiées n'ayant pas jusqu'alors été contraintes de les développer (qu'il s'agisse de connaissances pratiques, de savoirs-faires ou de perspectives).

Ces valorisations des dimensions positives des vies vulnérabilisées par l'oppression, la maladie et/ou le handicap sont nécessaires : il s'agit après tout de mettre en lumière des dimensions de la réalité qui sont invisibilisées, et dont l'invisibilisation participe fortement de la sur-vulnérabilisation⁷¹⁸. Le préjugé selon lequel les personnes vulnérabilisées se voient privées d'agentivité et de subjectivité fonctionne comme une prophétie autoréalisatrice. Rendre compte de ces réalités positives peut au contraire permettre de supporter des processus inverses.

Ces perspectives, cependant, et en particulier lorsqu'elles sont menées par des personnes privilégiées et/ou valides, ne sont pas dépourvues de risques. L'un des risques principaux étant qu'elles masquent les problèmes d'ordre structurel qu'il importe de résoudre, et que les compétences développées par les personnes marginalisées en raison de leur vulnérabilité ne sauraient renverser. Autrement dit, la valorisation des compétences et ressources mobilisées pour lutter ou faire face à des situations de vulnérabilité, quand bien même elles seraient utiles à la collectivité, ne doivent jamais être romantisées au point qu'elles paraissent justifier le maintien de ces situations telles qu'elles sont. Elles doivent au contraire être adossées à une pensée visant la résolution de ces inégalités.

Les valorisations du grand âge dans La Vieillesse

Dans *La Vieillesse*, Beauvoir revient sur les discours portant sur les avantages que certains trouvent au vieillissement. Lorsqu'elle les présente, elle s'attache toujours à signaler le risque, tout juste évoqué, d'une mystification de ces réalités permettant aux personnes valides de ne pas les prendre en charge.

On voit qu'un préjugé doit être radicalement écarté : c'est l'idée que la vieillesse apporte la sérénité. Depuis l'Antiquité l'adulte a tenté de voir sous un jour optimiste la condition humaine ; il a attribué aux âges qui n'étaient pas le sien les vertus qu'il ne possédait pas : l'innocence à l'enfant,

⁷¹⁸ Voir par exemple : Tourette-Turgis, Catherine *et al.* « La reconnaissance du pouvoir d'agir des sujets vulnérables : un enjeu pour les sciences sociales ». *Le sujet dans la cité*, 2012/2 n° 3, 2012. pp.139-151.

la sérénité au vieillard. Il a voulu considérer la fin de la vie comme la résolution de tous les conflits qui la déchirent. C'est par ailleurs une illusion commode : elle permet, en dépit de tous les maux dont on les sait accablés, de penser les vieillards heureux et de les abandonner à leur sort⁷¹⁹.

Elle prend pourtant au sérieux quelques-unes des dimensions positives de ce moment de la vie, sur lesquelles je tâcherai de revenir ici. Il s'agit, d'une part, de l'émancipation que permet l'absence d'attentes envers les personnes âgées (en particulier, au regard de leur « activité ») ; et d'autre part, d'une disposition nouvelle à la lucidité (que je mettrai en regard avec la façon dont Beauvoir pense la lucidité qu'elle prête aux femmes les moins privilégiées).

Au premier abord, Beauvoir est particulièrement réticente à défendre l'idée d'une sérénité nouvellement acquise par les personnes âgées à la fin de leur vie.

Puisque toute qualification est une limitation, ne peut-on pas supposer qu'en se disqualifiant l'individu gagne en ouverture sur le monde ? Il est dispensé de travailler, il n'est plus tendu vers l'avenir : ne jouit-il pas alors d'une disponibilité qui lui permet de se reposer dans le présent ? [...] Bien plus que la jeunesse, le grand âge serait donc le moment du *carpe diem* [...]. C'est faux. La société d'aujourd'hui, on l'a vu, n'octroie des loisirs aux vieillards qu'en leur ôtant les moyens matériels d'en profiter. Ceux qui échappent à la misère et à la gêne ont à ménager un corps qui est devenu fragile, fatigable, souvent infirme ou perclus de douleurs. Les plaisirs immédiats leur sont interdits ou avarement mesurés : l'amour, la table, l'alcool, le tabac, le sport, la marche. Les privilégiés seuls peuvent pallier en partie ces frustrations : se promener en auto au lieu de marcher, par exemple. Même ceux-ci, on peut douter que la jouissance du moment présent les comble⁷²⁰.

Son argument ne porte pas simplement sur les difficultés dans lesquelles se trouvent les personnes âgées pour jouir et se rendre disponibles à l'instant présent (elles sont en fait accaparées par leurs douleurs et par l'oppression précarisante à laquelle elles font face). Il porte également sur la difficulté avec laquelle elle se représente le seul fait de jouir de la vie, sans que cette jouissance ne soit ancrée ni dans un avenir individuel, ni dans un projet collectif.

Sa réticence, qui plus est, repose sur la façon dont Beauvoir conçoit la sérénité : il ne s'agit pas uniquement de nuancer l'idée selon laquelle les personnes âgées accéderaient à la sérénité, mais plus encore, de défendre l'idée selon laquelle il serait une bonne chose d'atteindre cet état de paix, de calme et de contentement

⁷¹⁹ Beauvoir, Simone de. *La Vieillesse*, Gallimard, 1970, p.510.

⁷²⁰ Beauvoir, Simone de. *La Vieillesse*, Gallimard, 1970, p.473.

propice à la contemplation. Pour elle, en effet, il peut se confondre avec une perte d'intérêt pour le monde, ainsi qu'une tendance au désengagement, qui touche précisément les personnes âgées qu'elle décrit.

« Le bonheur de la vieillesse, c'est de pouvoir se rapprocher de l'Inanimé. [...] L'homme enfin déchargé de ses tâches peut se livrer aux joies de la contemplation »⁷²¹ : tel est l'ordre de discours contre lequel Beauvoir s'inscrit. Dans cette perspective, il s'agirait de compenser, sinon de profiter de l'incapacitation induite par la vieillesse pour jouir des quelques plaisirs (en particulier, sensibles) qu'offrirait l'existence dans le grand âge. La façon dont Beauvoir évoque cette idée permet d'emblée de comprendre sa position à ce sujet : pour elle, le fait de se livrer à la contemplation reviendrait à céder à la tentation de l'être (« se rapprocher de l'Inanimé »), que la perspective existentialiste dont elle se revendique dénonce précisément. La contemplation est à ses yeux une forme de démission : il s'agit d'un refuge sensible (dans les plaisirs, les sensations) qui menace de couper le sujet de son activité et, plus particulièrement, de ses responsabilités. Dans *Le Deuxième Sexe*, par exemple, lorsque Beauvoir parle du rapport des femmes à la contemplation, elle en parle comme d'une fuite hors de la réalité.

La joie qui est un bondissement de liberté est réservée à l'homme ; ce que la femme connaît c'est une impression de souriante plénitude. On comprend que la simple ataraxie puisse prendre à ses yeux une haute valeur puisqu'elle vit normalement dans la tension du refus, de la récrimination, de la revendication ; et on ne saurait lui reprocher de goûter une belle après-midi ou la douceur d'un soir. Mais c'est un leurre d'y chercher la définition véritable de l'âme cachée du monde. Le Bien n'est pas ; le monde n'est pas harmonie et aucun individu n'y a une place nécessaire⁷²².

Dans cet extrait, la joie tirée de la contemplation n'est pas bondissement, jaillissement, ni élan. A ce titre, elle n'est pas même une *joie*, elle n'est qu'un sentiment de plénitude (ataraxique, qui plus est : on y trouve à nouveau l'idée d'une indifférence). Autrement dit : un sentiment de voir la distance entre soi-même et le monde ainsi que la tension dont elle est l'occasion abolie. La contemplation est présentée par Beauvoir comme une conduite qui nous disposerait à justifier l'ordre établi, le donné. S'en satisfaire, y tirer du plaisir pousserait en effet les femmes à trouver dans le monde *tel qu'il est* une rationalité contre laquelle il ne servirait à

⁷²¹ Beauvoir, Simone de. *La Vieillesse*, Gallimard, 1970, p.512.

⁷²² Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.507.

rien de se liguer. Si la contemplation peut être une conduite de défense, une adaptation face à un environnement hostile, elle peut avoir des effets conformistes.

Ce positionnement quant à la valeur de la contemplation dans les situations de vulnérabilité ou de dépendance radicale est autrement positif dans le récit que Beauvoir fait des dernières semaines de la vie de sa mère⁷²³. Dans ce récit, l'autrice évoque avec une grande finesse la façon dont la vulnérabilité et la proximité à la mort ont initié pour sa mère des expériences sensibles proches de la contemplation, qui ont participé de la valeur de ces derniers moments, pourtant vécus dans la douleur et l'angoisse⁷²⁴. La description qu'elle en fait donne à comprendre en quoi l'incapacitation radicale permet parfois de nourrir un rapport inédit à la vie, et d'éveiller des sens jusqu'alors inexplorés, ainsi qu'un rapport au corps et à soi-même moins dissocié⁷²⁵. Cela ne signifie pas que ces expériences soient souhaitables, mais qu'elles sont importantes et dignes d'être représentées, y compris dans leurs dimensions positives.

Je reviendrai un peu plus loin, dans la seconde partie de ce chapitre, sur la façon dont l'investissement de ce type d'expériences (relatives au plaisir ou à la joie) comme ressources ne s'oppose pas nécessairement à l'adoption de conduites de résistance et d'engagement. Bien au contraire, je tâcherai de montrer qu'elles y sont parfois propices.

L'un des rares avantages que Beauvoir reconnaît à la vieillesse a trait à la capacité des personnes âgées à faire preuve d'indifférence à l'égard de leur propre

⁷²³ Hospitalisée après avoir fait une chute, puis diagnostiquée d'un cancer foudroyant.

⁷²⁴ Beauvoir, Simone de. *Une mort très douce*, Gallimard, 1964 : « Ce qui nous a émues, ce jour-là, c'est l'attention qu'elle portait aux moindres sensations plaisantes : comme si à soixante-dix-huit ans elle s'émerveillait à neuf au miracle de vivre » (p.71) ; « J'en ai eu le souffle coupé. "Une telle humiliation". Et maman, qui avait vécu hérissée d'orgueilleuse susceptibilité, n'éprouvait aucune honte. C'était aussi une forme de courage, chez cette spiritualiste guindée, que d'assumer avec tant de décision son animalité » (p.77) ; « Sa maladie avait fracassé la carapace de ses préjugés et de ses prétentions : peut-être parce qu'elle n'avait plus besoin de renoncement, de sacrifice : le premier de ses devoirs était de se rétablir, donc de se soucier de soi ; s'abandonnant sans scrupule à ses désirs, à ses plaisirs, elle était enfin délivrée du ressentiment. Sa beauté, son sourire ressuscités exprimaient un paisible accord avec elle-même et, sur ce lit d'agonie, une espèce de bonheur » (p.85).

⁷²⁵ "Her interpretation of the fleeting infinitesimal pleasures and tactile eros that were not impossible for her mother dying in great pain with cancer in a hospital bed expresses this revision", Deutscher, Penelope. *The Philosophy of Simone de Beauvoir. Ambiguity, Conversion, Resistance*. Cambridge University Press, 2008, pp.111-112.

survie⁷²⁶. Ici, il ne s'agit pas d'une indifférence généralisée : elle ne concerne pas le monde ni les personnes qui le peuplent. Bien au contraire, cette indifférence à la vie biologique favorise le geste sacrificiel tel qu'il permet pour Beauvoir de conférer de la valeur aux personnes et idées au profit desquelles il est effectué⁷²⁷. Cette indifférence tient ici davantage du détachement (une qualité fréquemment citée comme telle par Beauvoir, qu'elle juge propice à l'activité morale⁷²⁸), qui permet selon elle de mener une action sans être contrainte par des nécessités physiques ou affectives, que du désengagement.

Beauvoir concède également que le grand âge, parce qu'il n'est pas centralement concerné par des injonctions à l'activité, permet aux personnes âgées de s'extraire d'habitudes et de perspectives conformistes. Parce qu'elles ne sont plus tenues d'agir, leur temps libéré peut-être l'occasion d'un recul sur les activités qu'elles menaient jusqu'alors. Conformément à la façon dont Beauvoir se représente l'originalité des perspectives de certaines personnes marginalisées⁷²⁹, certaines personnes âgées verraient une « possibilité de désaliénation »⁷³⁰ dans leur rejet « en marge de l'humanité »⁷³¹. Leur conformisme n'étant plus récompensé, les vieilles et les vieux seraient enfin à même de devenir « vraiment [elles et] eux-mêmes »⁷³².

La lucidité : une qualité développée dans la vieillesse ?

Cette idée, relative aux perspectives développées en situations minorisées, est prolongée dans l'étude que Beauvoir consacre à la lucidité ainsi qu'à ses effets sur les possibilités d'émancipation des personnes âgées. « C'est là ce que l'âge apporte de plus valable : il balaie les fétichismes et les mirages »⁷³³. De même qu'elle

⁷²⁶ Elles « risquent avec indifférence une vie à laquelle ils ne tiennent plus », Beauvoir, Simone de. *La Vieillesse*, Gallimard, 1970, p.515.

⁷²⁷ J'ai cité à plusieurs reprises dans le chapitre le passage précédent, consacré à la centralité du sacrifice dans les processus de reconnaissance tels que présentés dans *Le Deuxième Sexe*.

⁷²⁸ Par exemple, dans *Le Deuxième Sexe* : « Le fait que sa transcendance lui est refusée lui interdit normalement l'accès aux plus hautes attitudes humaines : héroïsme, révolte, détachement, invention, création » (Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.511).

⁷²⁹ Comme évoqué dans le chapitre 4, consacré aux perspectives morales « féminines ».

⁷³⁰ Beauvoir, Simone de. *La Vieillesse*, Gallimard, 1970, p.514.

⁷³¹ Beauvoir, Simone de. *La Vieillesse*, Gallimard, 1970, p.513.

⁷³² Beauvoir, Simone de. *La Vieillesse*, Gallimard, 1970, p.513.

⁷³³ Beauvoir, Simone de. *La Vieillesse*, Gallimard, 1970, p.517.

décrivait dans *Le Deuxième Sexe* les vieilles femmes au prisme de la distance qu'elles sont susceptibles de prendre avec les mystifications qui leur avaient été imposées⁷³⁴, Beauvoir dépeint dans *La Vieillesse* la manière dont les personnes âgées seraient à même de percevoir le monde ainsi que leur propre existence au plus près de leur réalité.

Pourtant, et bien qu'elle les « délivre des illusions »⁷³⁵,

La lucidité qu'elle apporte [la vieillesse] s'accompagne d'un désenchantement qui est souvent amer. [...] Il vient un moment où on sait qu'on ne se prépare plus à rien et on comprend qu'on s'est leurré en croyant marcher vers un but. Cette finalité que s'attribuait notre histoire, elle s'en trouve sans conteste dépouillée. Alors se révèle son caractère de « passion inutile ». Une telle découverte supprime en nous la volonté de vivre, déclare Schopenhauer [...]. Si *tout* était vanité ou supercherie il ne resterait plus en effet qu'à attendre la mort. Mais admettre que la vie n'enferme pas sa propre finalité ne signifie pas qu'elle ne puisse se dédier à des fins. Il y a des activités qui servent les hommes, et entre ceux-ci des rapports qui atteignent leur vérité. Ces activités, ces rapports non aliénés, non mythifiés demeurent, une fois les chimères balayées⁷³⁶.

La lucidité, de même que dans *Le Deuxième Sexe*⁷³⁷, s'accompagne d'un désenchantement. La personne lucide telle que la dépeint Beauvoir est désabusée, sinon cynique face à l'absurdité dont les mystifications et les illusions ne la protègent plus, ainsi qu'au regard du temps perdu à leur service. Dans cette perspective, il s'agit d'une disposition ou d'une qualité qui se paie par des affects douloureux, desquels le désengagement (l'indifférence) doit nous protéger.

Dans cet extrait, l'on pourrait tenter de déceler une forme d'autocritique quant au primat du projet, de l'activité et de la futurité dans la perspective existentialiste dont Beauvoir se réclame. À l'orée de la mort, en effet, l'avenir n'apparaît plus guère porteur de sens. Plus encore, les entreprises passées peuvent s'apparenter à une tromperie, dans la mesure où elles n'ont jamais mené la personne vieillissante qu'à sa propre fin, ainsi qu'au dépassement de son œuvre. Beauvoir est-elle en train d'admettre que le primat de la futurité n'est jamais qu'une illusion, qui ne résiste pas à l'expérience de la finitude ?

⁷³⁴ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, pp.475-476.

⁷³⁵ Beauvoir, Simone de. *La Vieillesse*, Gallimard, 1970, p.517.

⁷³⁶ Beauvoir, Simone de. *La Vieillesse*, Gallimard, 1970, p.517.

⁷³⁷ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.476.

L'autrice ne cède pas à l'idée selon laquelle la mort priverait nécessairement l'existence de son sens, pas plus qu'elle ne renonce à la notion de projet ni de fin. Si elle conçoit bien (ainsi que montré dans le chapitre précédent) que l'existence humaine puisse être vaine, en elle-même ou pour elle-même, elle défend cependant l'idée selon laquelle celle-ci pourrait avoir été justifiée par les fins et les relations auxquelles la personne s'est consacrée. Précisément, c'est parce que les fins sont radicalement extérieures à l'existence qui les poursuit, autonomes, que leur valeur résiste à la finitude humaine. Ainsi comprise, une existence privée de perspectives pourrait garder de son sens en raison de la valeur des causes, expériences et personnes auxquelles elle s'est dédiée, par le passé. L'on peut remarquer qu'ici, les « fins » non mythifiées auxquelles Beauvoir fait référence sont explicitement celles qui « servent les hommes » et qui permettent leurs relations, ce qui n'est pas sans compliquer encore le rapport qu'elle entretient habituellement à la notion d'utilité et de service.

Je retiens notamment de cet extrait que l'épreuve de la lucidité ne mène pas toujours au découragement, ni au désengagement. Bien au contraire, elle peut permettre de démêler entre les activités et les rapports qui sont intrinsèquement pourvus de sens (à commencer par le service — le fait de « se dédier à » — ainsi que certaines de nos relations) de celles et ceux dont le sens reposait sur des illusions et des mythes conformistes.

Comment concilier lucidité et agentivité ?

Ainsi qu'évoqué plus haut, la lucidité est souvent présentée par Beauvoir comme l'expérience d'une rupture avec des croyances dont la fonction était de conférer du sens à nos activités, au mépris de la réalité ou de la vérité. Notre confrontation à certaines dimensions de la réalité (et en particulier, aux dimensions à travers lesquelles s'éprouve l'impuissance) peut avoir pour effet d'inhiber notre capacité et/ou notre volonté d'agir, sous le coup de l'abattement, du découragement. Ces capacités sont alors le plus souvent préservées (et en particulier, par les personnes les plus privilégiées) au moyen de dispositifs attentionnels qui permettent de les tenir à distance, en les projetant sur les « Autres », ou de les masquer au moyen de dispositifs tels que le déni ou la déformation du réel.

Dans la perspective de cette recherche, il apparaît que les femmes et les personnes les plus vulnérables sont aussi celles qui sont le moins protégées par ces dits mécanismes de déni ou de mystification. J'ai déjà rappelé, à partir d'une lecture des textes beauvoiriens, que ces dernières sont particulièrement susceptibles de développer des conduites qui ont trait à la lucidité. Ces conduites, favorables à la richesse de l'expérience subjective et nécessaire à l'émancipation des personnes opprimées, s'ajoutent aux facteurs vulnérabilisants rencontrés par ces dernières, et tendent en cela à fragiliser leur agentivité.

Est-il parfois préférable de s'épargner le contact douloureux avec l'absurdité, le scandale ainsi que la conscience de notre impuissance, dans le but de préserver notre agentivité ? Arrive-t-il que certaines formes de mystifications ou de croyances ayant cette fonction soient préférables au désengagement découlant d'une perte de sens ? Comment parvenir à ces réalités « vraies »⁷³⁸ que décrit Beauvoir dans l'extrait cité plus haut, qui permettent de préserver notre capacité à valoriser ?

Ces problèmes comportent deux ordres d'enjeux moraux : l'un est théorique, l'autre, pratique. Sur le plan théorique, il s'agit de la hiérarchisation entre deux valeurs chères à Beauvoir, que sont la vérité et l'agentivité. Sur le plan pratique, le choix de l'ignorance n'est pas sans effets sur le maintien du partage entre privilèges et vulnérabilités qui, pour être prises en charge, demanderaient à être adéquatement perçues.

Concernant le premier volet de ces enjeux, Beauvoir préfère la lucidité à l'agentivité, lorsqu'elle est le produit d'une mystification. À ses yeux, en effet, celle-ci ne saurait mener à des projets valables : les fins poursuivies étant nécessairement desservies par le rapport distordu à la réalité au moyen duquel elles auraient été atteintes. C'est notamment ce qu'elle défend dans *Le Deuxième Sexe*⁷³⁹. Selon elle, qui plus est, l'agentivité et la lucidité ne sont pas incompatibles, tant que l'on parvient à identifier et à se consacrer à des fins dont la valeur est intrinsèque : de ce fait, la mystification n'est pas à ses yeux une nécessité. Puisqu'elle peut être évitée, elle doit l'être.

⁷³⁸ Dont le sens résiste à la mise en échec des mystifications.

⁷³⁹ Sur ce point, je reviens notamment dans le premier chapitre.

Pour autant, la valeur que nous trouvons dans ces activités et fins pourrait ne pas résister à la charge morale et affective dont sont dotées les réalités proprement scandaleuses, que la lucidité dévoile nécessairement. Le sens que nous conférons à nos projets, même s'il leur est intrinsèque, n'est pas dissociable de la réalité globale au sein de laquelle nous les poursuivons. Que peut encore signifier pour nous le fait de nous engager dans des « activités qui servent les hommes »⁷⁴⁰, quand la maladie et la mort peuvent arbitrairement frapper nos proches, ou lorsque des populations entières sont anéanties sans qu'il ne semble possible de s'y opposer efficacement ?

L'œuvre beauvoirienne est tout entière traversée par la thématique du scandale, qu'il s'agisse d'expériences existentielles (qui découlent de notre conscience d'être incarnées, déterminées et limitées⁷⁴¹, mais aussi vieillissantes⁷⁴² et mortelles⁷⁴³) ou d'expériences politiques (que suscite notre exposition à l'injustice, à l'oppression⁷⁴⁴, à la guerre...⁷⁴⁵). Le scandale survient lorsque nous faisons face à une réalité à laquelle il ne nous est pas possible de consentir (qu'il faille la dépasser ou la surmonter), qu'il est difficile de concevoir (en cela, il se rapproche de « l'irréalisable », évoqué dans le chapitre précédent), et dont certaines conséquences ne sauraient être réparées, ni pardonnées. Sa charge affective est telle qu'il suscite la révolte, en même temps qu'il la décourage.

⁷⁴⁰ Beauvoir, Simone de. *La Vieillesse*, Gallimard, 1970, p.517.

⁷⁴¹ « La liaison de l'existence — conscience et transcendance — avec la vie, au sens biologique du mot, m'a toujours jetée dans la perplexité - encore que je trouve aberrant de prétendre dissocier la première de la seconde. L'existence indéfiniment se jette vers l'avenir qu'elle crée par ce mouvement : c'est pour elle un scandale de buter contre l'extinction de la vie », Beauvoir, Simone de. *Tout compte fait*, Gallimard, 1972, p.51.

⁷⁴² « Nicole ne semblait pas avoir conscience de son âge ; il ne parlait pas du sien ; mais il y pensait souvent, dans le scandale. [...] Le scandale c'est de se retrouver défini, arrêté, fait, c'est que les instants éphémères s'additionnent et forment autour de vous une gangue dans laquelle vous êtes pris au piège », Beauvoir, Simone de. *Malentendu à Moscou*, in *Les Inséparables*, Gallimard, Éditions de l'Herne, 2021, p.217.

⁷⁴³ « J'avais huit ans quand pour la première fois mon cœur a connu le scandale. [...] Je pleurais et maman parlait, et l'enfant restait mort. Je pouvais bien vider ma tirelire, et maman pouvait veiller des nuits entières : il serait toujours aussi mort », Beauvoir, Simone de. *Le Sang des autres*, Gallimard, 1945, p.16.

⁷⁴⁴ « C'est là le crime de notre société. Sa "politique de la vieillesse" est scandaleuse. Mais le plus scandaleux encore est le traitement qu'elle inflige à la majorité des hommes au temps de leur jeunesse et de leur maturité », Beauvoir, Simone de. *La Vieillesse*, Gallimard, 1970, p.568.

⁷⁴⁵ « Ne tuerais-je qu'un homme pour en sauver des millions, il y aurait un scandale absolu qui éclaterait à cause de moi dans le monde, un scandale qu'aucune réussite ne saurait compenser, qu'on ne peut ni dépasser, ni réparer, ni intégrer à la totalité de l'action. [...] Descendre sur terre, c'est accepter la souillure, l'échec, l'horreur, c'est admettre qu'il est impossible de tout sauver, et ce qui est perdu est perdu irrémédiablement », Beauvoir, Simone de. « Idéalisme moral et réalisme politique », *Idéalisme moral et réalisme politique*, Gallimard, 2017, p.90.

Dans *La Force des Choses*, Beauvoir évoque l'enchevêtrement de ces deux dimensions du scandale (existentielle et politique) dont elle fait soudain l'expérience en juillet 1961.

« Pourquoi ? pourquoi ? pourquoi ? » : ce cri indéfiniment répété d'un petit Algérien de quinze ans qui avait vu torturer toute sa famille me déchirait les tympans et la gorge. Qu'elles étaient bénignes les révoltes où me jetaient jadis la condition humaine et l'idée abstraite de la mort ! Contre la fatalité, on peut convulsivement se débattre, mais elle décourage la colère. Et du moins le scandale demeurait hors de moi. Aujourd'hui je suis devenue scandaleuse à mes propres yeux. Pourquoi ? pourquoi ? Pourquoi devais-je me réveiller chaque matin dans la douleur et la rage, atteinte jusqu'aux moelles par un mal auquel je ne consentais pas et que je n'avais aucun moyen de conjurer ? [...] En ouvrant les yeux chaque matin je me disais en même temps : « Nous allons mourir. » Et : « Ce monde est horrible. » [...] J'assistais, impuissante, au jeu de forces étrangères : l'histoire, le temps, la mort. Cette fatalité ne me laissait même plus la consolation de pleurer. Regrets, révoltes, je les avais épuisés, j'étais vaincue, je lâchais prise. Hostile à cette société à laquelle j'appartenais, bannie, par l'âge, de l'avenir, dépouillée fibre par fibre du passé, je me réduisais à ma présence nue. Quelle glace !⁷⁴⁶

En dépit d'un procédé littéraire regrettable, visant à signifier la simultanéité de l'horreur causée par la torture des Algérien·nes par la D.S.T.⁷⁴⁷ française et celle causée par son propre vieillissement (« Pourquoi ? pourquoi ? Pourquoi... »), Beauvoir formule dans cet extrait plusieurs enjeux permettant de saisir le sens qu'elle donne au scandale. Le scandale y est en effet caractérisé par un sentiment d'impuissance face à des forces surplombantes, telles que « l'histoire, le temps, la mort », et s'ensuit d'un découragement qui prend parfois la forme d'une indifférence et d'un désengagement concomitants.

Dans cette perspective, le problème se précise : comment nous assurer que la lucidité, en tant qu'elle engage toujours un rapport aux dimensions douloureuses, sinon insupportables de l'existence, reste compatible avec l'action et l'engagement envers les causes que nous identifions comme intrinsèquement valables ? Comment, plus encore, faire en sorte que le scandale ne mette pas à mal notre capacité même à valoriser, c'est-à-dire, à identifier de telles finalités comme valables ?

⁷⁴⁶ Beauvoir, Simone de. *La Force de l'âge*, Gallimard, 1960, pp.611-615.

⁷⁴⁷ Direction de la Surveillance du Territoire.

Dans la mesure où les activités de soin et les pratiques d'attention à soi et aux autres qu'elles engagent exposent précisément les personnes qui les performant à cet ordre de réalités douloureuses, sinon scandaleuses (la mort, la maladie, la guerre, l'exclusion sociale et les vulnérabilités accentuées par des contextes sociaux inadaptés...), cette question est au centre des problématiques qui animent le présent travail de recherche. Dans la suite de ce chapitre, il s'agira moins de montrer comment la contrainte aux pratiques de soin entrave l'action (c'était l'objet des chapitres précédents), que la façon dont un rapport lucide au réel peut rester compatible avec le maintien de ces activités (auxquelles il n'est pas possible ni souhaitable que nous nous soustrayons).

Pour cela, je me concentrerai successivement sur deux éléments pouvant permettre de préserver l'agentivité de l'expérience du sentiment d'impuissance engendré par la lucidité. Dans un premier temps, je formulerai une distinction entre la lucidité et le fatalisme, en insistant sur le rôle de l'imagination et de la créativité dans le rapport que nous avons à notre propre agentivité. Dans la seconde partie de ce chapitre, je reviendrai sur quelques dispositifs et ressources mobilisés par les personnes vulnérabilisées et marginalisées pour surmonter l'épreuve de leur impuissance, lorsque le recours à l'indifférence n'apparaît pas envisageable (pour des raisons pratiques et/ou morales).

La lucidité et l'esprit de sérieux

La dimension vulnérabilisante de la lucidité découle le plus souvent de la façon dont elle façonne notre rapport au réel, entendu comme « donné ». Alors que l'émancipation que permet la pensée critique repose sur une capacité à penser le « donné » comme une réalité historiquement et socialement construite, sur laquelle il est possible d'agir, certaines formes de lucidité tendent précisément à reconduire l'« esprit de sérieux » que dénonce régulièrement Beauvoir. À titre de rappel, dès *Pour une morale de l'ambiguïté*, Beauvoir décrit l'esprit de sérieux comme une situation propre aux enfants et aux personnes minorisées :

Ce qui caractérise la situation de l'enfant, c'est qu'il se trouve jeté dans un univers qu'il n'a pas contribué à constituer, qui a été façonné dans lui et qui lui apparaît comme un absolu auquel il ne peut que se soumettre ; à ses yeux les inventions humaines : les mots, les mœurs, les valeurs sont des faits donnés, inéluctables comme le ciel et les arbres ; c'est à dire que le monde où il vit est le

monde du sérieux, puisque le propre de l'esprit de sérieux, c'est de considérer les valeurs comme des choses toutes faites⁷⁴⁸.

Le fait de concevoir le monde comme un donné inéluctable est caractéristique de cette disposition au sérieux. Pour que la lucidité reste compatible avec l'agentivité, il convient qu'elle tienne compte de la réalité selon laquelle l'état du monde et des choses *peut* être amené à changer, quelle qu'en soit l'apparente sédimentation ou rigidité. Il s'agit cependant d'une dimension de la réalité qui est peu propice à l'examen lucide (objectif), dans la mesure où le possible n'est pas encore advenu, et où ce qui est effectivement advenu (de manière répétée) tend à suggérer le contraire.

La première erreur du réaliste politique, c'est qu'il méconnaît l'existence et le poids de sa propre réalité ; et celle-ci n'est pas donnée, elle est ce qu'elle décide d'être. Le politique lucide et qui véritablement a prise sur les choses, c'est celui qui a conscience, en lui et chez les autres du pouvoir de la liberté⁷⁴⁹.

Dans un essai intitulé *Idéalisme moral et réalisme politique*, Beauvoir explicite l'idée selon laquelle la personne cynique manque de lucidité quant à sa propre liberté, à celle des autres, ainsi qu'à leurs effets au contact des réalités appréhendées. Plus précisément, elle ignore le fait que sa propre existence soit un facteur à même de modifier la situation observée.

Notre investissement de la lucidité au prisme du sérieux est une manière de faire face aux dimensions objectives de la réalité lorsqu'elles sont douloureuses, qui vise à amoindrir notre vulnérabilité à leur égard. Dans ces cas de figure, la lucidité peut prendre la forme du cynisme, parfois teinté d'humour, qui permet une mise à distance. Le recours à l'humour peut avoir une fonction dépréciative : il permet de minimiser l'importance accordée aux réalités appréhendées, lorsque nous avons le sentiment de ne pas pouvoir agir dessus (à titre d'exemple, l'utilisation du dicton « *boys will be boys* » : ils ne seront jamais *que* cela). Dans une certaine mesure, il permet également l'expression de la subjectivité de la personne qui l'utilise : il traduit son jugement, son appréciation personnelle sur la situation. Dans cette même perspective, la lucidité peut être investie comme une manière de prédire

⁷⁴⁸ Beauvoir, Simone de. *Pour une Morale de l'ambiguïté*, Gallimard, 1947, p.47.

⁷⁴⁹ Beauvoir, Simone de. *Idéalisme moral et réalisme politique*, Gallimard, 2017, p. 70.

l'avenir, de trouver une prise sur un environnement lorsqu'il est hostile⁷⁵⁰ : « *Boys will be boys* ». Il s'agit de trouver du contrôle sur la réalité que l'on connaît, de sorte non pas à la changer mais à y adapter nos propres conduites.

S'il est indéniable qu'il s'agit parfois de conduites de défense efficaces, elles ne sont pas sans poser problèmes. Tout d'abord, elles faussent notre relation à la réalité. Aux dimensions fluctuantes et imprévisibles de la réalité nous préférons l'image que nous en avons construit, telle qu'elle sert notre besoin de contrôle. De ce fait, nous ne sommes jamais en relation qu'avec cette image. Cela peut également entraver l'avènement de possibilités inédites, en raison du pouvoir autoréalisateur de nos croyances et du poids de nos attentes, qui peuvent favoriser sinon encourager des conduites conformistes. Ce rapport cynique à la lucidité ne permet pas de concevoir d'alternatives désirables à la réalité telle qu'on la connaît : de ce fait, elle décourage notre entrée en action, déjà mise à mal par le poids de l'histoire et des structures sociales qui la maintiennent en place. « Penons garde que notre manque d'imagination dépeuple toujours l'avenir »⁷⁵¹, écrit Beauvoir en conclusion du *Deuxième Sexe*. La lucidité n'est une qualité qu'en tant qu'elle reste compatible avec notre capacité à inventer, à créer, et à nous mettre au service de réalités souhaitables, bien qu'encore inconcevables.

Ces conduites de défense, qui visent à nous épargner une expérience de la vulnérabilité, nous conduisent en fait à une autre forme de vulnérabilité, qui découle de notre impossibilité à entrer en relation avec l'altérité (non fantasmée) ; ainsi que de la fragilisation de notre croyance dans notre pouvoir d'agir sur le monde. Alors qu'il nous faut choisir entre ces deux formes de vulnérabilité (aucune situation d'invulnérabilité absolue n'est envisageable), il semble que la vulnérabilité et le risque que nous prenons en renonçant aux conduites de défense soient préférables à la vulnérabilité induite par le sentiment d'impuissance et l'appauvrissement de notre relation au monde à laquelle elles nous exposent.

Vulnérabilité subie, vulnérabilité choisie

⁷⁵⁰ Le chapitre 3 était notamment consacré aux conduites d'autodéfense attentionnelle à visée prédictive.

⁷⁵¹ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.651.

Étant entendu que les conduites qui ont pour visée de nous préserver de certaines expériences de la vulnérabilité en reconduisent souvent de nouvelles formes, le problème n'est plus tant de savoir comment minimiser notre exposition à la vulnérabilité que de comprendre quelles sont les formes de vulnérabilités auxquelles nous consentons à nous exposer, en raison de ce qu'elles rendent possible, de dont elles sont la condition. C'est notamment ce que défend Judith Butler dans un ouvrage collectif consacré à la vulnérabilité comme vecteur de résistance, dans lequel elle critique l'idée selon laquelle la vulnérabilité serait l'opposé de la résistance. Elle souligne au contraire l'agentivité qui résulte de certaines de nos expériences de la vulnérabilité (au nombre desquelles, l'exposition, la mise en jeu de nos corps dans des actions politiques collectives)⁷⁵².

C'est dans cette perspective qu'il devient possible de parler des apports de « l'expérience de la vulnérabilité comme ressource politique »⁷⁵³, pour reprendre le titre donné par Mickaëlle Provost à l'un de ses articles. Dans ce texte, consacré à une interprétation de la vulnérabilité beauvoirienne à l'aune d'auteur·ices telles que Franz Fanon, Judith Butler, Sara Ahmed ou Elsa Dorlin, Provost pense la vulnérabilité non seulement en tant qu'elle nous fragilise (par exemple, lorsqu'elle est le produit de l'oppression) ; mais également en tant qu'elle est à la fois la condition et le prix d'une ouverture à l'altérité, ainsi qu'à l'impermanence à partir de laquelle peut survenir l'inédit (en ce sens, et bien qu'elle comporte des dimensions douloureuses, elle devient désirable).

Si la vulnérabilité est susceptible d'être mobilisée par les pratiques féministes, voire de conduire au féminisme, ce n'est pas uniquement parce qu'elle serait une fragilité ou une violence provoquée par l'oppression sexiste – une fragilité produite par un processus de vulnérabilisation politique, pouvant potentiellement être défaire ou déconstruite à l'aide d'une pratique féministe. C'est aussi, en un sens positif et existentiel, parce qu'elle peut être envisagée comme une manière de donner sens à ce qui arrive, une épreuve qui manifeste une capacité à être touché·e et transformé·e par ce qui advient. Cette capacité à *se laisser* transformer implique une ouverture à l'inconnu, l'acceptation de se défaire d'un certain nombre de liens ou d'habitudes qui, jusqu'alors, pouvaient structurer le quotidien (Ahmed, 2017, 172). Si le féminisme, à son tour, rend vulnérable, c'est parce qu'il transforme l'existence en l'ouvrant à l'avenir⁷⁵⁴.

⁷⁵² Butler, Judith, et al., *Vulnerability in resistance*, Duke University Press, 2016, pp.1-2.

⁷⁵³ Provost, Mickaëlle. « L'expérience de la vulnérabilité comme ressource politique : une approche phénoménologique », *Genre, sexualité & société*, 25 | Printemps 2021.

⁷⁵⁴ Provost, Mickaëlle. « L'expérience de la vulnérabilité comme ressource politique : une approche phénoménologique », *Genre, sexualité & société*, 25 | Printemps 2021, p.11.

Dans ce texte, Provost défend l'idée selon laquelle la vulnérabilité, appréhendée d'un point de vue féministe et antiraciste, constitue un point de départ pour l'action et la résistance, pour le surgissement de réalités et de relations nouvelles : y compris sur le plan de nos identités, de la perception que nous avons de nous-mêmes, et de ce que nous pouvons effectivement devenir. Elle y décrit également la façon dont « la vulnérabilité n'apparaît pas tant comme un élément *descriptif*[...] mais plutôt comme un élément *constitutif* du rapport au monde, à soi et aux autres pouvant être réapproprié singulièrement ou collectivement dans un agir féministe »⁷⁵⁵. Il importe ainsi de distinguer les formes de vulnérabilités qui sont subies, sinon infligées (on parle alors de personnes vulnérabilisées par l'oppression) de manières de consentir, sinon de choisir la vulnérabilité en raison de ce que l'on espère en tirer.

Ici, Provost met l'accent sur les pratiques qui sont de l'ordre du détachement, que l'on peut mettre en lien avec la façon dont Beauvoir pense la générosité comme absence de possessivité, acceptation de la nécessité de perdre ce qui est pour qu'advienne ce qui n'est pas encore (y compris l'idée que nous nous faisons de nous-mêmes ainsi que les repères qui nous permettent de nous orienter confortablement dans l'existence). Elle insiste simultanément sur la façon dont la vulnérabilité est indissociable de l'expérience qui consiste à se laisser toucher par le monde, au sens propre comme au sens figuré. La vulnérabilité est indissociable du fait d'avoir une expérience sensible du monde. Se rendre vulnérable, ici, revient à être affecté·e, au service d'une expérience plus vive et signifiante.

Il n'est pas question de défendre l'idée selon laquelle toutes les formes de vulnérabilité sont susceptibles d'être investies comme des ressources, mais bien d'identifier, parmi les formes de vulnérabilités auxquelles nous sommes exposé·es, celles qui rendent possibles des expériences-ressources (intrinsèquement positives, précieuses) ; et celles contre lesquelles nous développons des capacités-ressources (dont nous pourrions, dans des circonstances plus clémentes, nous passer).

La lucidité, l'inédit et l'improbable

⁷⁵⁵ Provost, Mickaëlle. « L'expérience de la vulnérabilité comme ressource politique : une approche phénoménologique », *Genre, sexualité & société*, 25 | Printemps 2021, p.13.

Le Cnrtrl définit la lucidité comme une « faculté de voir et de comprendre les choses avec clarté et justesse »⁷⁵⁶. Ainsi comprise, cette disposition attentionnelle relève à la fois d'une capacité de la personne lucide, qui est en mesure de percevoir le réel (ses sens sont à peu près fonctionnels, le réel lui apparaît de manière intelligible...) et de la relation qu'elle entretient au réel, qui la dispose plus ou moins à l'accueillir tel qu'il est (indépendamment de ses attentes, préconceptions et intérêts). Dans cette perspective, la lucidité apparaît comme une disposition qui engage à la fois notre disponibilité et notre générosité. Le cynisme, à ce titre, ne saurait être défini que comme une forme défensive et dévoyée de la lucidité.

Au contraire, l'on pourrait définir comme lucide un regard proche du « *loving gaze* »⁷⁵⁷ évoqué dans le chapitre 4, consacré aux perspectives développées par les femmes dans le cadre de leurs pratiques de soin. Il s'agit en effet, tel qu'il est décrit par Marylin Frye, d'un regard permettant d'accueillir l'altérité ainsi que la nature changeante, fluide, et imprévisible de la réalité et des autres ; sans les dénaturer à force de complaisance.

Emma Bigé, dans *Mouvementements*, parle de la tendresse comme d'une disposition relationnelle et attentionnelle permettant d'accueillir l'altérité dans ce qu'elle peut engendrer d'inédit :

La tendresse, c'est le refus de présavoir, le refus de précatégoriser la manière dont nous pourrions nous rencontrer : c'est l'attention à ce qui, entre nous, est susceptible de nous déplacer. La tendresse c'est ne pas savoir qui tu es et encore moins qui je suis : c'est accueillir l'événement par lequel nous nous apparaissions, c'est l'attente attentionnée qui s'efforce de ne pas présupposer ce dont nous serons capables ensemble⁷⁵⁸.

Ainsi comprise, la tendresse préserve nos relations de nos tendances prédictives : en ce sens, elle est à même de laisser place à l'improvisation, à

⁷⁵⁶ Définition du CNRTL : <https://www.cnrtl.fr/definition/lucidit%C3%A9>, page consultée le 28 juillet 2025.

⁷⁵⁷ « If the loving eye is in any sense disinterested, it is not that the seer has lost herself, has no interests, or ignores or denies her interests. Any of these would seriously incapacitate her as a perceiver. What is the case, surely, is that unlike the slave or the master, the loving perceiver can see without the presupposition that the other poses a constant threat or that the other exists for the seer's service; nor does she see with the other's eye instead of her own », Frye, Marylin. *The Politics of reality : essays in feminist theory*, The Crossing Press, 1983, p.74 ; « The loving eye makes the correct assumption: the object of the seeing is another being whose existence and character are logically independent of the seer and who may be practically or empirically independent in any particular respect at any particular time », Frye, Marylin. *The Politics of reality : essays in feminist theory*, The Crossing Press, 1983, p.77.

⁷⁵⁸ Bigé, Emma. *Mouvementements. Écopolitiques de la danse*, La Découverte, 2023, p.168.

l'avènement de réalités inédites. Elle implique cette humilité et cette générosité qui consistent à ne pas tenir à l'idée que nous pensons être et connaître, ainsi qu'une curiosité au regard de la façon dont nous serons affecté·es par nos interactions à venir.

La question des effets de la lucidité sur nos dispositions à agir, et plus largement, sur nos expériences de la subjectivité ne saurait être distinguée des objets du monde sur lesquels elle porte. Un regard lucide peut être partiel, et sa portée, décourageante ou encourageante selon qu'elle s'intéresse à des réalités données. À titre d'exemple, il ne me viendrait pas à l'esprit de penser que les observations rapportées dans *Le Deuxième Sexe* manquent de lucidité ; cependant elles ne concernent qu'une partie des femmes. Ces observations conduisent Beauvoir au constat selon lequel ces dernières se livrent à des conduites de démission et de soumission. Aurait-elle pris pour objet d'étude principal des femmes s'étant investies dans les luttes sociales et politiques, les questions qu'elle se serait posées auraient été d'une toute autre nature, ainsi que les conclusions qu'il aurait été possible d'en tirer quant à l'avenir de l'émancipation féminine.

Envisager les dimensions émancipatrices de la lucidité implique par ailleurs de poser la question du poids que l'on souhaite accorder à la dimension statistique de la réalité, lorsque nous envisageons notre action sur le monde. Il n'est pas question de nier les échecs auxquels nos tentatives risquent de se voir confrontées, mais de chercher des moyens de supporter ces échecs au cours du temps (par exemple, en nous appuyant sur les réussites improbables déjà advenues) pour être moins tenté·es d'interrompre nos efforts entravés⁷⁵⁹.

Dans un monde où tout converge pour nous signifier que nous ne sommes personne, que nos perspectives n'importent pas, que nous n'accéderons pas à des positions de pouvoir et ce qui nous importe n'a pas de valeur (qu'il s'agisse des discours qui nous parviennent, des comportements qui s'exercent à notre rencontre, des initiatives que nous lançons et qui n'aboutissent pas), comment accorder du crédit à la réalité ? Si nous espérons l'émancipation et tenons à notre expérience de la subjectivité, nous ne pouvons pas compter sur le réel comme une source d'information pertinente sur nous-même et sur l'avenir de nos projets, parce que la

⁷⁵⁹ C'est notamment ce que propose le tout récent podcast « Et parfois, on gagne » produit par Arte Radio, réalisé par Victoire Tuillon, Claire Richard et Bertrand Guillot, lancé en septembre 2025.

réalité patriarcale, raciste, classiste et validiste au sein de laquelle nous évoluons les condamne d'emblée. Bien au contraire, il apparaît qu'en situations minorisées, la condition de notre expérience de la subjectivité réside dans notre capacité à résister à la norme (au réel, sous sa forme statistique) pour valoriser nos perspectives alors que tout nous encourage à y renoncer.

Dès lors, penser la lucidité comme une ressource féministe implique de la penser en tant qu'elle s'articule à la confiance. La confiance pourrait être décrite comme cette part de la lucidité qui ne porte pas sur les réalités objectives qu'il est possible d'observer (le donné, le passé...), mais précisément, sur le possible, y compris en tant qu'il n'est pas immédiatement concevable. Paradoxalement, cette confiance pourrait engager une forme d'humilité, dans la mesure où elle requiert (en particulier lorsque nous sommes en situation minorisée) que nous luttons contre nos propres tendances prédictives, pour envisager des réalités que nous ne sommes pas encore capables d'envisager et qui, en ce sens, nous dépassent.

La confiance dans la capacité de nos actions à porter leurs fruits est une condition nécessaire à la poursuite de nos efforts, ainsi qu'à notre souci d'en maintenir la qualité. Pour qu'une action aboutisse à un résultat souhaité, il importe que nous nous y engagions, alors même que nous ne saurions être certain·es d'obtenir le résultat escompté (et ce d'autant plus lorsqu'en situation minorisée, nos chances de réussite *sont* minimales).

Des pratiques extra-lucides ?

Une perspective lucide ne peut-elle jamais porter que sur des réalités objectives ? J'ai déjà soutenu que non, puisque l'une des dimensions de la réalité est d'être changeante : le possible (qui n'est pas objectivable) doit être pris en compte lorsque nous nous prétendons à la lucidité. Qu'en est-il cependant des autres dimensions de la réalité qu'il n'est pas possible d'objectiver ? Je pense ici aux entités en lesquelles nous choisissons de croire, aux phénomènes surnaturels qui informent nos conduites, de manière favorable ou défavorable. Faut-il nécessairement interpréter nos pratiques spirituelles comme le signe d'un manque de lucidité, ou d'une minoration de l'importance que nous conférons à cette qualité ?

Sur ce point, l'on pourrait s'en tenir aux effets de ces croyances sur notre appréhension de la réalité : lorsque ces croyances font obstacle à une « juste » perception de la réalité (ne serait-ce que sur le plan des informations auxquelles nous sommes susceptibles d'accéder), elles amoindrissent effectivement notre capacité à la lucidité. Si notre foi porte sur des réalités qui échappent à l'objectivation⁷⁶⁰, et si son maintien ne repose pas sur une mise à distance du réel (comme c'est le cas, par exemple, dans la mauvaise foi), l'on peut au contraire concevoir la lucidité et ces pratiques spirituelles comme étant compatibles.

Ces observations pourraient permettre de porter un regard plus clément sur certaines pratiques féminines « magiques » qui sont de l'ordre de la manifestation, de la sorcellerie, ou tout simplement, de la spiritualité. À travers ces pratiques, certaines femmes et personnes minorisées travaillent à restaurer leur confiance en leur action, ainsi qu'à renforcer leur relation au monde (qui ne cessent d'être sapées par l'oppression). Les pratiques spirituelles peuvent être le lieu d'une mise en contact avec des dimensions de la réalité qui, bien qu'elles ne soient pas objectivables, peuvent être senties. À ce titre, de même que l'érotisme dont il sera question plus loin dans ce chapitre, elles peuvent être envisagées comme un mode spécifique de dévoilement du monde.

À l'occasion d'une intervention donnée lors du 30^{ème} Congrès de la *Simone de Beauvoir Society* en juin 2025, Filipa Melo Lopes s'intéressait à la portée émancipatrice des pratiques féminines et féministes se réclamant de la magie (et en particulier, de la figure de la sorcière)⁷⁶¹. Elle parvenait à la conclusion suivante : si les femmes avaient de l'agentivité, elles n'auraient pas besoin de faire appel aux pratiques magiques auxquelles elles s'adonnent. Elles agiraient, simplement. En d'autres termes, le simple fait qu'elles y aient recours suffirait à prouver que leurs pratiques magiques ne confèrent pas d'agentivité aux femmes. L'argument est parlant : à titre personnel, j'ai moins recours à la prière ou à d'autres conduites que l'on pourrait qualifier de superstitieuses lorsque j'ai confiance en ma propre capacité d'agir et de mener à bien les projets que je poursuis. Autrement dit, dès lors que mon agentivité me semble assurée, je ne m'en remets pas à la magie : j'agis.

⁷⁶⁰ Autrement dit, s'il n'est pas possible de les invalider.

⁷⁶¹ Melo Lopez, Filipa. Intervention intitulée "Feminist Witches? Beauvoir on Women, Magic, and Otherness", présentée le 17 juin 2025 à l'occasion du 30^{ème} Congrès de la *Simone de Beauvoir Society* en juin 2025.

Cependant, le fait que les femmes n'aient pas une pleine confiance dans le résultat de leur action n'est pas le résultat de leur recours à la magie, c'est précisément ce qui le motive. Qu'elles aient recours ou non à la magie, la plupart des femmes voient leur agentivité empêchée par le sexisme et l'ensemble des oppressions qu'elles subissent. Dans cette perspective, il importe d'avantage d'observer les effets de ces pratiques sur la poursuite effective de leurs activités, dans un contexte qui tend à la décourager, que de poser le problème au prisme d'une alternative binaire et radicale entre agentivité et absence d'agentivité.

Ces pratiques « magiques » et/ou spirituelles ne se substituent pas toujours à l'action (auquel cas elles peuvent avoir de véritables effets dé-agentivisants) : le plus souvent, elles permettent au contraire de la soutenir, de l'encourager, de la maintenir à travers le temps et les échecs. À titre d'exemple, il est rare que les personnes qui prient soient convaincues qu'elles recevront l'objet de leurs prières sans agir. La prière vise la réussite d'une action sur l'issue de laquelle nous savons que nous avons peu de prise. Autrement dit, les pratiques spirituelles invoquent davantage la chance dans des circonstances où il paraît peu probable de réussir ; qu'elles n'invoquent une réussite passive.

Dans cette perspective, bien loin d'être incompatibles avec un rapport lucide à la réalité, les pratiques magiques pourraient parfois découler d'une lucidité en vertu de laquelle nous connaissons les (maigres) chances qu'a notre action de réussir. La pratique spirituelle pourrait alors être comprise comme une ressource permettant de compenser les effets de notre connaissance des effets de l'oppression sur notre capacité d'agir, sans y renoncer pour autant.

En tant que personnes minorisées, il est parfois difficile d'investir les ressources dont nous disposons dans les projets que nous poursuivons, sans assurance qu'ils aboutissent. Pourtant, sans cet investissement, nous n'avons aucune chance de voir notre situation changer : c'est alors que nous nous livrons au cynisme, à la résignation et à des conduites de désengagement. Parce que nous savons notre réussite peu probable, il arrive donc que nous ayons recours à des pratiques et dispositifs qui nous permettent de restaurer notre confiance en notre capacité d'agir sur le monde, et qui nous permettent de réaffirmer notre conscience de l'importance de nos vies et des perspectives que nous défendons à travers nos actions.

*

Il pourrait sembler que la lucidité, une fois distinguée du cynisme (et en particulier, de sa propension au fatalisme), soit à même de ne plus entraver nos subjectivités et nos agentivités. Pourtant, il importe de rappeler que la lucidité peut encore dévoiler des réalités sur lesquelles il n'est jamais possible d'agir, vis-à-vis desquelles nous *sommes* impuissant·es. Les réalités sur lesquelles il nous est possible d'agir, qui plus est, ne sont le plus souvent modifiables qu'au prix d'efforts massifs, collectifs et maintenus malgré des échecs répétés. Le changement, s'il est possible, est en fait peu probable.

Il importe par ailleurs de rendre compte du fait que l'accueil de l'altérité que permet le « *loving gaze* » n'est pas sans difficultés et engage des ressources et des affects qui peuvent participer de notre vulnérabilité. Autrement dit, porter un regard lucide sur le monde (« clair et juste ») est une condition de la qualité de notre relation au monde, mais cela ne signifie pas qu'il s'agisse d'un contact vivifiant ou ressourçant à celui-ci. Qu'elle qu'en soit la valeur, il peut être douloureux, sinon épuisant. Comment parvient-on à surmonter ces difficultés ?

B. Du sanglot à la joie : rester lucide et concerné·e

Sangloter : rejouer l'impuissance ?

Dans son ouvrage consacré à *Une Philosophie des sanglots*, Estelle Ferrarese présente le sanglot comme une réaction physique provoquée et/ou subie en réaction à une expérience de l'impuissance. Les personnes discriminées et marginalisées voient leur agentivité inhibée ; lorsqu'elles tentent de résister à cette inhibition, elles constatent régulièrement et de manière disproportionnée l'inefficacité de leurs conduites à produire des effets observables et pérennes sur la réalité. Elles sont donc quotidiennement exposées au constat de leur impuissance, qu'il soit possible d'y remédier au moyen d'une action collective ou non⁷⁶².

⁷⁶² « L'impuissance est souvent, c'est entendu, impuissance à contrer des coups du sort ; mais pour certains, et plus fréquemment encore pour certaines, qui connaissent encore et encore l'expérience de l'absence d'effet sur le monde, le sort perd de son inconstance et sa contingence pour se muer en destin », Ferrarese, Estelle. *Une philosophie des sanglots*, Payot et Rivages, 2025, p.68.

Ces coups d'arrêts sont vécus comme autant de heurts. Dans la lignée des approches phénoménologiques de Simone de Beauvoir et de Sara Ahmed, Ferrarese décrit la manière dont le sujet impuissant n'a de cesse de se cogner au sein d'un monde qui ne se dévoile plus comme l'objet (ni comme l'instrument) d'une prise. Au contraire, son étrangeté, son inadéquation et son hostilité peuvent entraîner les subjectivités minorisées à des habitudes de déprise, de désengagement telles que décrites plus haut.

Dans cet ouvrage, les sanglots ne sont pas envisagés comme un appel au secours, comme l'occasion d'une production de connaissance rationnelle, ni même comme une manière de dépasser l'expérience initiale de l'impuissance qu'ils rejouent. Ils sont au contraire présentés comme la « production active [d'un] "je ne peux pas" »⁷⁶³, dont la dimension protestataire reste sans effet. Telle qu'elle est envisagée par Ferrarese, la crise de sanglots nous permet avant tout de rendre sensible, évidente (à nous-même comme aux autres) notre propre impuissance, alors qu'elle est le plus souvent l'objet d'un déni, parce que perçue comme une mise en échec de notre subjectivité. Elle permet de nous y rendre lucides⁷⁶⁴.

Cette conduite improductive prolonge, en plus de la traduire, ce revers adressé à l'intentionnalité du sujet : sangloter interrompt provisoirement le cours de la pensée, de l'action et de la relation à l'autre. Il manifeste l'indisponibilité de la personne occupée à sangloter. Dans le sanglot, le souffle heurté, les mouvements intenses et saccadés et de la poitrine et de la gorge rejouent et dramatisent le heurt, compris à la fois comme un coup et comme une interruption. La forme du sanglot permet ainsi de redoubler d'un "événement" physique douloureux, manifeste et limité dans le temps, cette expérience quotidienne et latente (non moins douloureuse).

Alors qu'il interrompt provisoirement la relation à l'autre, Ferrarese décrit le sanglot comme l'occasion d'un renouveau de la relation à soi.

Les sanglots opèrent une condensation de l'expérience, une densification du présent, bref contraignent à une présence à soi caractérisée par l'intensité. Ils forcent à une présence vive à soi-

⁷⁶³ Ferrarese, Estelle. *Une philosophie des sanglots*, Payot et Rivages, 2025, p.61.

⁷⁶⁴ Voir par exemple : « il se pourrait que les sanglots soient un phénomène corporel qui nous oblige à regarder en face quelque chose : ce qui précisément les soulèvent, ce contre quoi ils se soulèvent, l'impuissance », Ferrarese, Estelle. *Une philosophie des sanglots*, Payot et Rivages, 2025, p.18.

même qui ne requiert aucune concentration de l'esprit, qui en est peut-être même le contraire, puisqu'elle émerge d'une chaotisation, et se maintient aussi longtemps que celle-ci⁷⁶⁵.

Le sanglot s'il est le lieu d'une relation à soi, n'est pas celui d'une ressaisie rationnelle de soi. Il est plutôt l'occasion d'une *expérience* de soi qui désorganise le rapport ordinaire que nous avons à nous-même, et ce en particulier, au regard de la dichotomie entre les catégories de subjectivité et d'objectivité qui sous-tendent nos identités. La personne qui sanglote cesse pour un temps de prétendre à la subjectivité : elle ne pense pas, elle n'agit pas, elle ne veut pas, n'ordonne pas. Pour autant, l'impuissance qui caractérise le sanglot ne réduit pas la personne qui en fait l'expérience au statut d'objet : d'une part, parce qu'il subsiste dans ce geste une charge protestataire (qui est de l'ordre du jugement, de l'évaluation et de la valorisation, même confuse ou peu articulée) ; et d'autre part, parce que le rapport esthétique qui conditionne les pratiques (d'auto-)objectivation féminines y est aboli. Le corps pris dans l'expérience-sanglot échappe à la réflexivité et ne se soucie plus de son être-perçu.

L'on pourrait mettre en lien cette expérience de chaotisation avec l'idée défendue par Mickaëlle Provost, citée plus haut, pour qui la vulnérabilité lorsqu'elle nous est bénéfique a précisément pour fonction de nous permettre de nous défaire de ce à quoi nous tenions (y compris sur le plan identitaire), de faire bouger les lignes pour ouvrir de nouvelles possibilités jusqu'alors imprévues. Ce qui compte dans le sanglot, en tant qu'expérience radicale et improductive de la vulnérabilité, serait cette expérience de la déprise, du mouvement et de l'ambiguïté dont il est l'occasion.

Dans ce texte, Ferrarese étudie le sanglot au prisme d'une métaphore scénique qu'il me semble pertinent de mettre en lien avec la notion de psychodrame telle qu'elle est pensée par Beauvoir. Dans ces deux perspectives, le sanglot est un vecteur de représentation, une mise en scène de notre impuissance, du heurt et de l'improductivité (le désengagement) qui en résulte.

Si Ferrarese ne conçoit jamais cette représentation que comme l'occasion d'une lucidité au regard de notre impuissance à laquelle elle ne prête aucune

⁷⁶⁵ Ferrarese, Estelle. *Une philosophie des sanglots*, Payot et Rivages, 2025, p.194.

fonction productive⁷⁶⁶, l'intensité qui la caractérise ainsi que sa courte temporalité laissent pourtant à penser qu'il pourrait s'agir d'un processus de dramatisation permettant non pas de changer la réalité qui nous affecte, mais de (re)composer avec celle-ci en dépit de l'impossibilité de sa résolution. Il ne s'agit pas tout à fait de nous y adapter, mais de devenir capable de nous y rapporter autrement. Le sanglot pourrait alors être envisagé comme un dispositif de défense, ou de soin, nous permettant de resignifier notre impuissance et ce qu'elle dit de nous.

Dans *La Force de l'Âge*, Beauvoir évoque sa propre pratique du psychodrame comme une manière de rejouer les événements douloureux dont elle fait l'expérience :

Pendant toute notre jeunesse, et même au-delà, nous nous livrâmes à de sommaires psychodrames, chaque fois que nous avions à affronter des situations désagréables ou difficiles : nous les transposions, nous les poussions à l'extrême, ou nous les ridiculisions ; nous les explorions en long et en large, et cela nous aidait beaucoup à les dominer⁷⁶⁷.

Dans cet extrait, le psychodrame n'est pas présenté comme une expérience de déprise ou de chaotisation : au contraire, il apparaît comme un moyen permettant de « dominer » des réalités qui dépassaient l'auteur jusqu'alors. Il faut alors distinguer l'objet en jeu dans le psychodrame (par exemple, l'expérience du chaos et de la désidentification) de sa fonction, qui est de donner prise sur celui-ci. L'on pourrait également, en nous éloignant un peu de la façon dont Beauvoir présente les choses, préférer à l'idée de domination celle d'une resignification : l'idée, sans qu'il s'agisse de la maîtriser, restant qu'un rapport moins paralysant et plus vivant à la réalité puisse advenir.

Le sanglot peut être envisagé comme un recours inconscient au psychodrame : il transpose, et pousse à l'extrême (pour reprendre les mots de Beauvoir, ainsi que les idées de Ferrarese) l'expérience que nous faisons de l'impuissance et de la vanité. L'impuissance est d'autant plus envahissante qu'il est difficile de trouver une prise sur elle. Il s'agit d'un sentiment diffus, continu et

⁷⁶⁶ « Lever les yeux vers son impuissance n'est pas en tant que tel un mouvement vers la puissance. Il importe de considérer que les sanglots eux-mêmes ne font pas bascule. Embrasser son impuissance, ainsi que nous y contraignent les sanglots, ne permet aucune réussite, ne se sédimente en aucune sagesse, qu'elle soit du corps ou de l'esprit. Et même : le sanglot est une activité du corps qui ne réalise rien pour ce corps lui-même », Ferrarese, Estelle. *Une philosophie des sanglots*, Payot et Rivages, 2025, p.130.

⁷⁶⁷ Beauvoir, Simone de. *La Force de l'âge*, Gallimard, 1960, p.28.

totalisant (à nouveau, une expérience ponctuelle de l'impuissance peut nous conduire à nous identifier comme radicalement impuissant·es). Le sanglot-psychodrame, en prenant la forme d'une crise, aurait ainsi pour fonction non seulement de la représenter de sorte qu'il soit plus facile de trouver une prise sur celle-ci (littéralement, il lui donne corps), tout en limitant cette représentation (et de ce fait, cette expérience) dans le temps et dans l'espace afin qu'il devienne possible de la dépasser. Si le sanglot-psychodrame n'est pas un mode de production de connaissance à proprement parler, il est du moins une manière de conférer du sens à l'impuissance : une expressivité à même de la rendre intelligible et de la circonscrire.

L'idée selon laquelle le sanglot n'a pas de fonction, ou plutôt, qu'il ne produit pas d'effets concrets sur le réel, est central dans l'argumentation de Ferrarese. En envisageant le sanglot comme une pratique de soin, il devient pourtant possible de nuancer l'idée selon laquelle le sanglot, en raison de son improductivité, serait sans effet aucun sur le réel. Après la crise, il semble que rien n'ait changé : « Les sanglots meurent, tout simplement. Je reprends alors silencieusement le cours de ma vie, comme Adèle dans le film éponyme d'Abdellatif Kechiche reprend ses activités d'institutrice après ses accès de pleurs »⁷⁶⁸. Le fait même que la vie ne cesse de reprendre (et nous avec) après que nous ayons vu pour une énième fois notre agentivité mise en échec relève en fait d'un exploit, ou d'un quasi-miracle.

L'exemple choisi de l'institutrice qui, après une crise de larmes, se rend à nouveau pleinement disponible pour les élèves envers qui elle se sent une responsabilité est signifiant. Certaines femmes, parmi lesquelles celles qui sont chargées d'un travail de soin envers les autres, ne connaissent pas le luxe (coûteux) du découragement ni du désengagement. Dans cette perspective, le sanglot peut être envisagé comme un dispositif de défense nous permettant de ne pas rester paralysées par la conscience lucide que nous avons de nos limites. Il nous permet au contraire de les reconnaître, de les éprouver (au sens propre comme au figuré), tout en restant engagé·es dans les activités auxquelles nous tenons par ailleurs⁷⁶⁹.

⁷⁶⁸ Ferrarese, Estelle. *Une philosophie des sanglots*, Payot et Rivages, 2025, p.90.

⁷⁶⁹ C'est notamment l'idée que formule Daniela Rea Gómez lorsqu'elle évoque les pleurs de sa mère : « Elle savait où et quand pleurer. Comme s'il s'agissait d'un exercice périodique qui lui permettait de tenir pour mieux revenir à nous », Rea Gómez, Daniela. *D'amour et de force. Une généalogie du soin*, Éditions Ici-bas, 2025, p.250.

Sanglot et mélancolie : deux rapports à la lucidité

Comme toute pratique de soin bien menée, les effets des sanglots se font oublier : alors qu'ils entretiennent notre capacité d'agir, nous ne remarquons pas le tour de force en vertu duquel nous ne restons pas paralysés par nos échecs répétés. Ces effets, cependant, apparaissent en négatif dès lors que l'on observe la façon dont l'expérience de l'impuissance affecte les personnes qui *ne se livrent pas* aux sanglots. Toujours dans cet ouvrage, Ferrarese revient sur le pendant masculin du sanglot, qu'est la mélancolie. La mélancolie, rappelle-t-elle, est caractérisée par un déclin de l'activité et de l'engagement du sujet dans le monde. La personne mélancolique se désinvestit : elle adopte au regard du monde et des autres un regard cynique, elle prend de la hauteur et ses distances, au point de s'en couper complètement. Il peut également s'agir d'une posture de repli sur soi : dans tous les cas, elle survient lorsque l'expérience de l'impuissance (en partie parce qu'elle contredit l'identification au statut de sujet) ne semble pas surmontable par d'autres voies.

Dans *La Vieillesse*, Beauvoir parle en des termes similaires de la mélancolie qui touche les personnes âgées (et en particulier, les hommes âgés⁷⁷⁰) lorsqu'elles sont confrontées à une réduction de leur agentivité, et se voient obligées de subir des dimensions de la réalité auxquelles elles n'adhèrent pas.

La mélancolie, dit encore Minkowski, est une "maladie du temps". L'avenir est barré, le sujet n'a plus d'élans vers lui, il n'y voit qu'une perspective de mort. Au présent, il n'est qu'impuissance ; il se sent exister dans le vide ; il souffre d'un mortel ennui [...]. Il est "rempli de vide". Il se pétrifie au sein d'un univers dévasté, ou plus rien ne l'intéresse ni ne le touche. Il s'arrête de vivre. Le néant du passé le rend esclave de son être au passé : il en subit la fatalité. S'il est anxieux, c'est qu'il supporte le poids du passé : il craint pour l'avenir à cause de ce qu'il a été et fait antérieurement. Il ne saurait intervenir pour en conjurer les conséquences. Il est voué à la passivité. Cette description du mélancolique convient à la plupart des vieillards : perte de son moi, dévaluation, avenir barré, ennui, impuissance. Il n'est donc pas étonnant que réciproquement le vieillard soit souvent un mélancolique⁷⁷¹.

⁷⁷⁰ J'ai eu l'occasion de revenir sur cette idée dans le chapitre précédent.

⁷⁷¹ Beauvoir, Simone de. *La Vieillesse*, Gallimard, 1970, p.521.

Pour remédier à l'anxiété à laquelle la conduit sa passivité, l'impossibilité de trouver prise sur sa situation, la personne mélancolique se désensibilise, elle a recours à l'indifférence et à la pétrification. La description que fait ici Beauvoir, si elle porte sur l'expérience des personnes âgées, est très proche de celle qu'elle fait parfois des femmes au foyer qui n'ont d'autre choix que de subir ce qu'il leur arrive. Les affects qu'elle mobilise dans ses descriptions, en particulier, sont semblables : sentiments d'impuissance et de vacuité, anxiété, ennui, désintérêt, perte de lien... Ces conduites de défense sont à l'opposé de la vulnérabilité-ressource évoquée plus haut, qui se traduit par une posture d'ouverture au changement et à l'inédit. Dans la mélancolie, il s'agit précisément de se défendre de ces expériences de la vulnérabilité, en adoptant les conduites régulièrement décrites par Beauvoir comme des conduites permettant d'échapper à l'anxiété, que sont l'aliénation et la réification : le refuge dans les choses et le rejet de l'impermanence.

Le sanglot, en tant que conduite de défense face à l'impuissance, s'il paralyse la personne qui l'adopte, ne la rend indisponible à l'action que pour un temps limité. Au contraire, la paralysie à laquelle mène la mélancolie n'est pas de l'ordre de la crise : elle est chronique et altère durablement la relation du sujet au réel, à lui-même ainsi qu'aux autres.

Le mélancolique est celui qui délaisse le monde matériel qui pourrait contribuer à l'accomplissement de sa condition de sujet — connaissant, agissant, à même de transformer la matière, de maîtriser la nature, de mettre en œuvre ses aspirations. Comme les sanglots la mélancolie est une forme d'être au monde qui se condense en même temps qu'une situation d'impuissance. Elle suppose un évanouissement de la capacité à dominer les événements. Se dresse face au mélancolique une tâche qui lui semble une montagne impossible à gravir — celle-ci pourrait bien être la tâche de se comporter en sujet⁷⁷².

Dans cet extrait, Ferrarese présente le mélancolique comme celui qui pourrait agir, qui dispose d'un certain nombre de moyens lui permettant d'exercer un pouvoir sur le monde, mais qui au regard des échecs qui l'attendent, préfère s'abstenir et adopter des conduites de désengagement.

La manière dont Ferrarese décrit la mélancolie, comme une attitude adoptée par certains hommes face au constat de leur finitude, ou à la mise en échec de leur agentivité, n'est pas sans rappeler les personnages masculins en proie à l'idéalisme que Beauvoir met en scène dans les premiers récits et romans qu'elle écrit. Je pense

⁷⁷² Ferrarese, Estelle. *Une philosophie des sanglots*, Payot et Rivages, 2025, p.242.

notamment au personnage de Jean-Pierre dans *Les Bouches inutiles*, qui refuse de participer aux délibérations du Conseil au motif qu'il ne souhaite pas « peser sur la terre » ni « jeter en travers d'une vie étrangère le poids de [sa] volonté »⁷⁷³. Il sait que le produit de son action sera insatisfaisant (la situation est insoluble) et participera à condamner certaines personnes sinon à la mort, du moins à la douleur : il refuse d'endosser cette responsabilité, sans réaliser qu'il participe encore de la situation qu'ils partagent. Je pense également au personnage de Jean dans *Le Sang des autres*⁷⁷⁴, confronté à l'impuissance, au scandale et à l'injustice face à la mort d'un nourrisson lorsqu'il était enfant⁷⁷⁵ souhaite désormais que sa vie et ses décisions interfèrent le moins possible avec celles des autres. Lui aussi aimerait pouvoir ne plus peser sur le destin d'autrui⁷⁷⁶.

Ces deux personnages permettent à Beauvoir de mettre en scène l'idée d'empiètement, qu'elle partage avec Merleau-Ponty, selon laquelle toute action et toute existence empiète nécessairement sur l'existence des autres⁷⁷⁷. Nos actions s'imposent aux autres comme autant de réalités qui s'ajoutent au donné avec lequel il leur faut composer. Dans *Pyrrhus et Cinéas*, Beauvoir formulait également cette idée : « Chaque homme décide de la place qu'il occupe dans le monde ; mais il faut qu'il en occupe une, il ne peut jamais s'en retirer »⁷⁷⁸ ; « quoi que je fasse, j'existe devant lui. Je suis là, confondu pour lui avec la scandaleuse existence de tout ce qui n'est pas lui, je suis la facticité de sa situation. [...] La fatalité qui pèse sur autrui, c'est toujours nous [...] »⁷⁷⁹.

⁷⁷³ Beauvoir, Simone de. *Les Bouches inutiles*, Gallimard, 1945, p.35.

⁷⁷⁴ « Je ne peux pas m'effacer. Je ne peux pas me retirer en moi. J'existe, hors de moi et partout dans le monde ; il n'est pas un pouce de ma route qui n'empiète sur la route d'un autre ; il n'y a aucune manière d'être qui puisse m'empêcher de me déborder moi-même à chaque instant. Cette vie que je tisse avec ma propre substance, elle offre aux autres hommes mille faces inconnues, elle traverse impétueusement leur destin », Beauvoir, Simone de. *Le Sang des autres*, 1945, Gallimard, p.149.

⁷⁷⁵ « La faute de sourire pendant que Louise pleurait, la faute de pleurer mes larmes et non les siennes. La faute d'être autre. », Beauvoir, Simone de. *Le Sang des autres*, 1945, Gallimard, p.18.

⁷⁷⁶ « Je ne peux pas m'effacer. Je ne peux pas me retirer en moi. J'existe, hors de moi et partout dans le monde ; il n'est pas un pouce de ma route qui n'empiète sur la route d'un autre ; il n'y a aucune manière d'être qui puisse m'empêcher de me déborder moi-même à chaque instant. Cette vie que je tisse avec ma propre substance, elle offre aux autres hommes mille faces inconnues, elle traverse impétueusement leur destin », Beauvoir, Simone de. *Le Sang des autres*, 1945, Gallimard, p.149.

⁷⁷⁷ Voir à ce sujet : de Saint Aubert, Emmanuel, and McWeeny, Jennifer. "The Blood of Others: Maurice Merleau-Ponty and Simone de Beauvoir." *Simone de Beauvoir Studies*, vol. 30, 2019, pp. 33–65.

⁷⁷⁸ « Pyrrhus et Cinéas », in Beauvoir, Simone de. *Pour une morale de l'ambiguïté*, 1947, p.225.

⁷⁷⁹ « Pyrrhus et Cinéas », in Beauvoir, Simone de. *Pour une morale de l'ambiguïté*, 1947, p.283.

Ces deux récits permettent à Beauvoir d'explorer en littérature la notion d'ambiguïté morale qu'elle développe très tôt dans son œuvre, selon laquelle il n'est jamais possible d'anticiper les résultats d'une action, ni de s'assurer qu'elle n'aura pas de conséquence négative. Toute action (y compris celles qui découlent des tentatives de fuite décrites plus haut) est susceptible d'entraîner des événements qui nous échappent ou que nous désapprouvons. Plus encore, la plupart des choix que nous avons à faire n'ont rien d'une alternative entre une possibilité bonne et une possibilité mauvaise. Le plus souvent, nous avons à choisir entre deux possibilités imparfaites : il nous faut identifier celle qu'il nous semble préférable, en essayant de nous prémunir au mieux contre les risques qu'elle comporte.

Notre lucidité quant à la possibilité de l'échec (aux limites de notre souveraineté) ne doit pas décourager notre action, elle doit au contraire la guider. Tout au long de son œuvre, Beauvoir montre en effet la façon dont la volonté de ne pas nous « salir les mains » nous conduit à ne plus prendre en charge les situations dont la responsabilité nous incombe pourtant, à titre individuel ou collectif⁷⁸⁰. Lorsque nous préférons nos représentations idéalistes à la réalité, lorsque nous adoptons une mentalité manichéiste du « tout ou rien » nous nous condamnons à l'inaction, nous en venons à adopter des conduites qui sont de l'ordre de la fuite et de la lâcheté. Nous participons alors de notre propre perte d'agentivité et de notre désengagement.

Les personnages masculins qu'elle propose ont cela en commun qu'ils préfèrent cesser d'agir, cesser même de se soucier du monde qui les entoure (par là, cesser de valoriser, et donc d'exercer leur liberté et de trouver du sens à leur vie) au risque de voir leur souveraineté mise à l'épreuve par le réel. Ils correspondent en ce sens à une description qu'elle donne dans *Pour une morale de l'ambiguïté* : lorsque nous nous désengageons, « le pouvoir cesse d'être limité parce qu'il s'annule. [...] Il y a des gens à qui l'idée d'échec inspire une telle horreur qu'ils se retiennent de jamais rien vouloir : mais nul ne songerait à considérer cette morne passivité comme le triomphe de la liberté »⁷⁸¹.

⁷⁸⁰ « Descendre sur terre, c'est accepter la souillure, l'échec, l'horreur, c'est admettre qu'il est impossible de tout sauver, et ce qui est perdu est perdu irrémédiablement », Beauvoir, Simone de. *Idéalisme moral et réalisme politique*, Gallimard, 2017, p.90.

⁷⁸¹ Beauvoir, Simone de. *Pour une Morale de l'ambiguïté*, Gallimard, 1947, p.38.

Dans *Une Philosophie des sanglots*, Ferrarese revient sur le lien entre la mélancolie et la conscience de notre finitude et de notre vulnérabilité.

La mélancolie est donc un état désespéré causé par la fugacité de la vie, l'impermanence de la beauté ou de l'amour, la proximité de la beauté et de la mort. Elle est l'état de douleur créé par le fini, par les limites du monde, par le fait que tout soit ainsi et ne puisse être autrement. Le désespoir du mélancolique est une anticipation de l'inaccomplissement, un ensevelissement sous l'absurdité de commencer si l'on ne peut pas finir⁷⁸².

Ces observations font écho à celles développées dans le chapitre précédent, relatives à la façon dont certaines personnes (en particulier, certains hommes), cherchent à s'épargner à tout prix l'exposition à la réalité de leur incarnation et de leur finitude, au moyen notamment de l'oppression des femmes et des personnes âgées, sur lesquelles ils projettent ces réalités. Elles résonnent également avec l'idée selon laquelle, au contact de ces réalités, nous prenons conscience de l'absurde, conscience qui entache l'ensemble de nos activités et projets, et qui se traduit par l'interrogation déjà mobilisée de nombreuses fois : « à quoi bon ? ».

La mélancolie est donc l'une des conséquences que peut avoir la lucidité, lorsqu'elle porte sur notre impuissance. Elle a pour effet (à des fins défensives) de nous désengager et/ou de nous disposer à l'adoption de conduites oppressives. L'une des conduites de défense mises en œuvre par la personne mélancolique (qui est complémentaire au cynisme, décrit plus haut au cours du présent chapitre) est le recours à l'intellectualisation⁷⁸³. La lucidité devient alors un vecteur de valorisation sociale pour les personnes qui s'en réclament. Il s'agit d'une posture qui, parce qu'elle est essentiellement compatible avec le statut de Sujet en vertu duquel ces personnes sont socialement reconnues, permet de contrebalancer ses effets négatifs sur notre expérience effective de la subjectivité et sur la relation que nous avons au monde. Cette valorisation sociale participe de la complaisance des personnes les plus privilégiées dans des postures d'indifférence et de « hauteur » au regard des réalités auxquelles elles participent, ainsi qu'à l'absence de résolution de ces conduites mortifères.

Mieux vaut se cogner que passer au travers

⁷⁸² Ferrarese, Estelle. *Une philosophie des sanglots*, Payot et Rivages, 2025, p.244.

⁷⁸³ Voir notamment le chapitre intitulé « Le châtement du génie », Ferrarese, Estelle. *Une philosophie des sanglots*, Payot et Rivages, 2025, p.249.

Entendu de la sorte, le maintien de notre engagement à travers la poursuite d'actions aux issues incertaines impose que nous fassions le deuil de l'idéal impossible auquel nous souhaiterions nous identifier, qu'est celui du Sujet capable, souverain, autonome. La mélancolie pourrait être interprétée comme le symptôme d'un refus de faire le deuil de cette identité mise en échec par le réel, et plus encore, comme un renforcement de cette identification⁷⁸⁴ au détriment de l'exercice effectif de notre responsabilité et du lien que nous avons aux autres, au monde, et à nous-mêmes.

Dans *Une Philosophie des sanglots*, Ferrarese montre que la mélancolie est une réaction engendrée par la mise en échec de nos conduites appropriatives. La plupart des choses que nous cherchons à posséder échappent en fait à l'appropriation : à des fins défensives, de même que les personnages beauvoiriens, nous pouvons alors choisir de ne plus désirer. Ce choix, cependant, participe d'une atrophie de notre capacité à valoriser, à trouver du sens à notre existence ainsi qu'à assumer nos responsabilités qui caractérisent l'expérience subjective.

Ferrarese mobilise le commentaire que fait Giorgio Agamben de *Deuil et mélancolie*, pour défendre l'idée selon laquelle la mélancolie se distinguerait du deuil en tant qu'elle porte sur ce qui n'a jamais pu être perdu (parce qu'impropre à la possession). Précisément, Agamben y définit la mélancolie comme une « aptitude fantasmatique à faire apparaître comme perdu un objet qui échappe à l'appropriation »⁷⁸⁵. Cette observation s'inscrit dans le prolongement des réflexions beauvoiriennes sur nos tendances appropriatives, qui parce qu'elles sont vouées à l'échec nous mènent à la mélancolie (je renvoie à nouveau à la description qu'elle fait de la mélancolie de la personne âgée, que ses conduites d'aliénation participent à nourrir).

L'on pourrait aller plus loin encore, en comprenant la mélancolie non seulement comme le deuil d'une possession fantasmée, ou comme une forme fantasmatique du deuil, conformément à ce qu'en dit Agamben ; mais comme le refus de faire le deuil d'un fantasme mis à mal par l'expérience. Dans cette

⁷⁸⁴ Parce qu'elle est compatible avec certains de ses attributs : la rationalité, le détachement, l'autonomie...

⁷⁸⁵ Agamben, Giorgio. *Stanze*, Rivages, 1998, p.48, in Ferrarese, Estelle. *Une philosophie des sanglots*, Payot et Rivages, 2025, p.243.

perspective, la mélancolie est moins un effet de la lucidité entendue comme un rapport au réel, que de celle-ci en tant qu'elle met à mal nos mystifications identitaires. Autrement dit, elle ne résulte pas de notre exposition à une réalité douloureuse, mais de la façon dont cette réalité entrave notre manière de nous rapporter au statut de Sujet.

La mélancolie serait alors une conduite de défense qui découle d'une expérience de la lucidité ; seulement cette lucidité ne porterait pas tant sur notre agentivité⁷⁸⁶ que sur la fragilisation identitaire découlant de la mise à l'épreuve de nos fantasmes de toute-puissance. Le sujet mélancolique préfère le deuil du réel à celui du mythe identitaire : son expérience de la lucidité n'est pas prolongée, elle est niée. Pour cela, il adopte des conduites de désengagement qui lui permettent de mettre à distance les dimensions de la réalité qui ne sont pas compatibles avec son identification au statut de sujet, qui sont de l'ordre du repli sur soi et de la dissociation. Telles qu'elles sont décrites par Beauvoir et Ferrarese, ces conduites ont pour but d'amoindrir les liens du sujet au réel, au moyen de pratiques dissociatives telles que la sur-intellectualisation, la désensibilisation ou encore le retrait dans l'inaction.

Le sanglot et la mélancolie, telle que décrites par Ferrarese, sont deux conduites ou postures genrées que nous pouvons adopter à la suite d'une expérience de l'impuissance. Ces deux manières de s'y rapporter n'ont pas le même effet sur notre capacité à la lucidité. La première, à la manière du psychodrame, nous permet d'intégrer cette expérience douloureuse sinon scandaleuse, de sorte à devenir capable de composer avec celle-ci (sans nécessairement la résoudre, ni nous y adapter). La seconde consiste au contraire à nous en détourner au profit de fantasmes et mystifications qui nous semblent préférables à cette réalité. Elles n'ont pas non plus le même effet sur notre agentivité : dans le cas du sanglot nous pouvons reprendre nos activités là où nous les avons laissées sans que cette expérience de notre impuissance ne nous ait durablement écrasées⁷⁸⁷ ; dans le second cas, parce que nous nous en détournons, nous minimisons notre capacité

⁷⁸⁶ Elle n'a que faire de ce qu'il nous reste possible de faire pour agir en dépit de ces expériences de l'impuissance : de notre puissance effective.

⁷⁸⁷ Du moins pas tout de suite, ou pas toujours : il arrive que ces conduites perdent de leur efficacité, qu'à certains moments elles n'opèrent simplement pas.

d'agir avec effectivité sur le monde qui nous entoure : les conséquences de cette expérience deviennent chroniques.

Ces deux conduites affectives nous permettent de maintenir un sens de notre subjectivité après avoir fait l'expérience lucide de notre impuissance : qu'il s'agisse d'une expérience de la subjectivité-ambiguë, dans le sanglot⁷⁸⁸ ou de la prétention au statut du sujet, dans la mélancolie. La dernière partie de ce chapitre sera pour sa part consacrée à la mise en lumière du rôle d'expériences affectives plus positives, telles que la joie et le plaisir, en tant qu'elles constituent des ressources pour l'exercice de notre subjectivité et de notre agentivité.

En quête d'une réponse à la rengaine : « à quoi bon ? », Beauvoir formule dans *Pyrrhus et Cinéas* une critique de l'indifférence⁷⁸⁹, et s'interroge sur les conditions à partir desquelles nous en venons à nous sentir concerné par ce(lleux) qui nous entoure(nt). Alors qu'elle est encore aux prémices de son œuvre, elle montre qu'il nous faut renoncer au refuge dans des postures sécurisantes, de l'ordre du repli sur soi, et que nous travaillions au contraire à renforcer notre capacité à nous lier au monde. Ainsi qu'évoqué dans le chapitre 2, sa pensée de l'engagement dans le monde est moins une pensée de l'appartenance qu'une pensée de l'appropriation, rendue possible par l'activité. À ses yeux, nous nous sentons concerné·es par les réalités que nous parvenons à nous approprier, envers lesquelles nous engageons notre action. Ce souci, seul, permet selon elle de nous distinguer des choses, indifférentes (autrement dit, d'accéder à la subjectivité) :

Si je n'étais moi-même qu'une chose, rien en effet ne me concernerait ; si je me referme sur moi, l'autre est aussi fermé pour moi ; l'existence inerte des choses est séparation et solitude. Il n'existe entre le monde et moi aucune attache toute faite. Et tant que je suis au sein de la nature un simple donné, rien n'est mien. [...] Est mien seulement ce en quoi je reconnais mon être, et je ne peux le reconnaître que là où il est engagé [...]. C'est parce que ma subjectivité n'est pas inertie, repliement sur soi, séparation, mais au contraire mouvement vers l'autre, que la différence entre

⁷⁸⁸ « Le sanglot, en vertu de ce partage [...] fait pourtant bien signe vers quelque chose [...] : un autre rapport à soi et aux autres, arraché à ce socle de la modernité qu'est la dichotomie sujet-objet », Ferrarese, Estelle. *Une philosophie des sanglots*, Payot et Rivages, 2025, p.258.

⁷⁸⁹ Sur la centralité de l'indifférence dans l'œuvre beauvoirienne, voir notamment : Gagnebin, Laurent. « Simone de Beauvoir, ou le refus de l'indifférence », *L'athéisme nous interroge. Beauvoir, Camus, Gide, Sartre*, Van Dieren Editeur, 2009.

l'autre et moi s'abolit et que je peux appeler l'autre mien ; le lien qui m'unit à l'autre, moi seul peux le créer [...] ⁷⁹⁰.

Dans cet essai, ainsi que j'ai eu l'occasion de le souligner dans le chapitre 3, Beauvoir problématise les limites de ce par quoi nous pouvons nous sentir concerné·es, et les raisons pour lesquelles nous nous soucions d'une réalité plus que d'une autre (plus encore, elle défend l'idée selon laquelle ces préférences sont constitutives de notre subjectivité et de notre capacité à valoriser ⁷⁹¹).

Dans *Pour une morale de l'ambiguïté*, il apparaît que les processus de valorisation à travers lesquels nous exerçons notre subjectivité ne sont pas uniquement d'ordre rationnel : ils sont indissociables de notre capacité à nous laisser affecter par ce qui nous entoure. Lorsqu'elle décrit la figure de « l'homme sérieux », Beauvoir insiste notamment sur la façon dont sa fuite dans le sérieux, son refus de valoriser, se fait au moyen d'une dissociation de sa sensibilité, d'un recours à l'indifférence.

Au lieu d'assumer une affectivité qui le jetterait dangereusement en avant de lui-même, il la refoule ; la liquidation sous sa forme classique : transfert, sublimation, c'est un passage de l'affectif au sérieux dans l'ombre propice de la mauvaise foi. Ce qui importe à l'homme sérieux, ce n'est pas tant la nature de l'objet qu'il préfère à lui-même : c'est le fait de pouvoir se perdre en lui. Si bien que le mouvement vers l'objet est en vérité par son arbitraire l'affirmation la plus radicale de la subjectivité : croire pour croire, vouloir pour vouloir, c'est, détachant la transcendance de sa fin, réaliser sa liberté sous la forme vide et absurde de liberté d'indifférence ⁷⁹².

Les descriptions que fait Beauvoir de « l'homme sérieux » lui permet de présenter le versant négatif de ce qu'elle envisage lorsqu'elle évoque notre liberté et notre capacité à valoriser : un refoulement de l'affectivité à travers laquelle nous entrons en contact avec le monde, de la sensibilité à partir de laquelle il nous devient possible de le dévoiler.

Cette affectivité est essentiellement « dangereuse », mais elle est la condition de qualités telles que la « vitalité », la « sensibilité » et l'« intelligence » ⁷⁹³. Pour nous prémunir de ces risques, nous nous faisons parfois « aveugles et sourds, sans amour, sans désir » : nous mettons en échec la sensibilité à partir de laquelle le monde nous

⁷⁹⁰ Beauvoir, Simone de. « Pyrrhus et Cinéas », *Pour une morale de l'ambiguïté*, 1947, p.225, pp.208-210.

⁷⁹¹ Beauvoir, Simone de. « Pyrrhus et Cinéas », *Pour une morale de l'ambiguïté*, 1947, p.225, pp.226-227.

⁷⁹² Beauvoir, Simone de. *Pour une Morale de l'ambiguïté*, Gallimard, 1947, p.62.

⁷⁹³ Beauvoir, Simone de. *Pour une Morale de l'ambiguïté*, Gallimard, 1947, p.55.

apparaît (visuelle, auditive) et nous nous coupons également des affects (amour, désir) qui nous engagent à la rencontre de celui-ci. Ce faisant, nous nous privons de ces qualités, du prix qu'elles confèrent à la vie ainsi que des activités et relations qu'elles nous permettraient d'accomplir.

À nouveau, Beauvoir formule l'idée selon laquelle « le mouvement vers l'objet est [...] par son arbitraire l'affirmation la plus radicale de la subjectivité »⁷⁹⁴. Ces quelques mots constituent une définition relationnelle de la subjectivité, en vertu de laquelle la subjectivité désignerait ces élans que nous ressentons envers certains objets du monde, qui nous inclinent à entrer à leur contact au moyen d'une interaction. Ainsi comprise, notre subjectivité n'est pas tant caractérisée par notre capacité à délibérer (au moyen de calculs rationnels) que par notre disposition à nous *sentir* sollicitées par le monde : « tout homme qui a eu de vraies amours, de vraies révoltes, de vrais désirs, de vraies volontés, sait bien qu'il n'a besoin d'aucune garantie étrangère pour être sûr de son propre élan »⁷⁹⁵. Les processus de valorisation qui orientent notre action et l'engagement dans le monde qui en découle sont présentés comme des élans, le produit de notre spontanéité initiale, réfléchie⁷⁹⁶.

Depuis cette perspective, il devient possible d'envisager l'élan (y compris moral), non plus comme une manifestation de notre liberté ou de notre volonté (caractérisées par l'indétermination ou l'autonomie), mais comme un sentiment résultant de notre interaction avec le monde. Ainsi compris, l'élan ne serait ni vraiment de nous, ni vraiment du monde : il serait ce qui surgit entre nous et le monde, ce qui oriente, à la manière de l'attraction magnétique. De ce fait, il témoignerait davantage d'une relation d'interdépendance que de l'exercice de notre souveraineté.

À la lumière des travaux menés par Emma Bigé autour de l'idée de « mouvementement »⁷⁹⁷, l'on pourrait envisager le fait de suivre nos « élans »

⁷⁹⁴ Beauvoir, Simone de. *Pour une Morale de l'ambiguïté*, Gallimard, 1947, p.62.

⁷⁹⁵ Beauvoir, Simone de. *Pour une Morale de l'ambiguïté*, Gallimard, 1947, p.197.

⁷⁹⁶« [I]l ne s'agit pas de me replier sur le mouvement tout intérieur et d'ailleurs abstrait d'une spontanéité donnée, mais d'adhérer au mouvement concret et singulier par lequel cette spontanéité se définit en se jetant vers une fin ; c'est à travers cette fin qu'elle pose que ma spontanéité se confirme en réfléchissant sur elle-même. [...] Concrètement, c'est à travers la patience, le courage, la fidélité que se confirme la valeur de la fin choisie et que réciproquement se manifeste l'authenticité du choix »⁷⁹⁶, Beauvoir, Simone de. *Pour une Morale de l'ambiguïté*, Gallimard, 1947, p.35.

⁷⁹⁷ Bigé, Emma. *Mouvementements. Écopolitiques de la danse*, La Découverte, 2023.

comme une manière de nous disposer à la façon dont notre environnement nous agit et nous meut. Ce « mouvementement », cependant, n'est pas réductible à la passivité : il est conditionné par un ensemble de pratiques à travers lesquelles nous nous y rendons sensibles, nous y prêtons attention. Qui plus est, être capable de sentir nos élans ne signifie pas que nous ne puissions y résister. À l'inverse : le fait de ne pas nous couper de ces sensations qui nous meuvent nous permet de mieux les appréhender, de sorte que nous puissions y consentir (nous y engager) ou au contraire, les déjouer lorsqu'elles servent des finalités que nous réprouvons. Dans cette perspective, la subjectivité relève autant du « mouvement vers l'objet »⁷⁹⁸ que du mouvement par l'objet.

« L'érotisme est un mouvement vers l'Autre »⁷⁹⁹ : la joie, le plaisir et la subjectivité

Dans *Pour une morale de l'ambiguïté*, Beauvoir présente « le plaisir [et] le bonheur » comme « la figure charnelle et réelle » de la liberté :

il ne faut pas oublier qu'il y a un lien concret entre liberté et existence ; vouloir l'homme libre, c'est vouloir qu'il y ait de l'être, c'est vouloir le dévoilement de l'être dans la joie de l'existence ; pour que l'idée de libération ait un sens concret il faut que la joie d'exister soit affirmée en chacun, à chaque instant ; c'est en s'épaississant en plaisir, en bonheur, que le mouvement vers la liberté prend dans le monde sa figure charnelle et réelle. Si la satisfaction d'un vieil homme qui boit un verre de vin ne compte pour rien, alors la production, la richesse ne sont que des mythes creux ; elles n'ont de sens que si elles sont susceptibles de se récupérer en joie individuelle et vivante ; l'économie de temps, la conquête du loisir n'ont aucun sens si le rire d'un enfant qui joue ne nous touche pas. Si nous n'aimons pas la vie pour notre propre compte et à travers autrui, il est vain de chercher d'aucune manière à la justifier⁸⁰⁰.

Telles qu'elles sont décrites par Beauvoir dans *Pour une morale de l'ambiguïté*, la joie et le plaisir sont les figures que peut prendre la liberté lorsqu'elle s'incarne, lorsqu'elle n'est pas simplement une idée que l'on théorise, mais une expérience que nous vivons et voulons vivre. Alors qu'elle est souvent réticente à

⁷⁹⁸ Beauvoir, Simone de. *Pour une Morale de l'ambiguïté*, Gallimard, 1947, p.62.

⁷⁹⁹ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.254.

⁸⁰⁰ Beauvoir, Simone de. *Pour une Morale de l'ambiguïté*, Gallimard, 1947, p.169.

l'idée selon laquelle le bonheur permettrait de juger de la valeur d'une vie⁸⁰¹, ces expériences affectives et sensibles sont ici présentées par l'auteurice comme indissociables de notre capacité à conférer du sens à notre existence.

Dans cet extrait, Beauvoir va jusqu'à présenter l'impossibilité d'accéder à la joie ou au plaisir (ou simplement de reconnaître leur importance dans la vie d'autrui) comme une condition d'impossibilité de conférer du sens à la vie : « pour que l'idée de libération ait un sens concret il faut que la joie d'exister soit affirmée en chacun, à chaque instant » ; « si nous n'aimons pas la vie pour notre propre compte et à travers autrui, il est vain de chercher d'aucune manière à la justifier ». Ces deux dernières idées, en particulier, demandent à être nuancées.

Tout d'abord, la permanence et l'universalité de la joie « en chacun, à chaque instant » sont deux horizons irréalistes. La joie est une expérience essentiellement instable, elle fluctue non seulement en tant qu'elle coïncide et alterne avec d'autres états affectifs tout aussi vifs, mais également en tant que nous sommes parfois désaffectés : coupés de nos affects, et de ce fait, peu habités par la subjectivité. Ainsi que montré plus haut, parce qu'il n'est pas possible d'envisager une expérience humaine préservée des difficultés liées à nos limites et aux scandales auxquels elles nous exposent, il importe de tenir tout autant à la joie qu'à des affects opposés, parmi lesquels ceux dont les sanglots manifestent l'expérience. Si la joie et le plaisir peuvent participer à faire contrepoids à ces réalités, la douleur qu'elles provoquent nous empêchent parfois simplement de les ressentir, pour notre compte et pour les autres. Cela ne signifie pas que nous ne serons pas à même d'éprouver de la joie à l'avenir, ni que nos joies passées ne soient plus déterminantes dans la façon dont nous valorisons l'existence.

Par ailleurs, l'idée selon laquelle il serait vain de chercher à justifier notre existence si nous ne savons pas l'aimer ne tient pas compte de la joie qui est susceptible advenir dans le souci et à travers l'espoir que nous gardons de trouver du sens à la vie, et à nos projets. Le sens n'est pas donné : il surgit des activités à travers lesquelles nous nous engageons⁸⁰². Il peut donc arriver que le sens d'une

⁸⁰¹ Voir par exemple l'argumentation en vertu de laquelle elle se réfère à la liberté plutôt qu'au bonheur en introduction du *Deuxième Sexe* : Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe I*, Gallimard, 1976, p.33.

⁸⁰² Voir par exemple : « Nous pensons que le sens de la situation ne s'impose pas à la conscience d'un sujet passif, qu'il ne surgit que par le dévoilement qu'opère dans son projet un sujet libre », Beauvoir, Simone de. *Pour une Morale de l'ambiguïté*, Gallimard, 1947, p.27.

activité ou d'une réalité nous apparaisse à mesure que l'action que nous menons pour la servir (sans conviction initiale) nous permette de le dévoiler.

L'on pourrait ainsi concevoir l'obstination à chercher du sens en dépit de son absence effective (et d'une absence de « volonté » de vivre) comme une illustration de l'idée développée plus haut, selon laquelle la lucidité doit porter sur le donné tout autant que sur le possible, le possible renvoyant ici à notre appétence pour la vie. Il n'est pas nécessaire que nous nous leurrions sur le prix que nous accordons effectivement à la vie, ou au rire d'un enfant, pour avoir confiance dans notre capacité à conférer du sens à ces réalités dans d'autres conditions. De cette confiance et de notre obstination à poursuivre nos activités en dépit du sens que nous y trouvons actuellement dépend en partie ces changements.

L'érotisme : une ressource où puiser « la force de vivre et des raisons d'agir »⁸⁰³ ?

L'idée selon laquelle les sensations plaisantes que nous ressentons (en particulier, et à nouveau, le plaisir et la joie) participent de notre capacité à valoriser et à orienter notre action a notamment été formulée par Audre Lorde. Dans un texte consacré à la portée féministe et antiraciste de l'érotisme⁸⁰⁴, elle décrit la façon dont nos expériences de la joie et du plaisir (même ponctuelles) favorisent un rapport lucide aux situations difficiles, douloureuses ou simplement insatisfaisantes qui sont parfois les nôtres :

une fois que nous commençons à ressentir profondément la texture de notre existence, nous commençons à exiger de nous-même et de nos engagements qu'ils soient en accord avec cette joie dont nous nous savons capables. Notre savoir érotique nous donne de la force, il devient une lentille à travers laquelle nous scrutons tous les aspects de notre existence, nous obligeant à évaluer honnêtement leur sens dans nos vies. Et là, c'est une lourde responsabilité, pour chacune de nous, de ne jamais se contenter de la facilité, de la pacotille, du conventionnel attendu, ou de la sécurité⁸⁰⁵.

⁸⁰³ Beauvoir, Simone de. *Pour une Morale de l'ambiguïté*, Gallimard, 1947, p.14.

⁸⁰⁴ Lorde, Audre. « De l'usage de l'érotisme : l'érotisme comme puissance », in *Sister Outsider, Essais et propos sur la poésie, l'érotisme, le racisme, le sexisme...*, Éditions Mamamélis, Genève, Suisse, 2003.

⁸⁰⁵ Lorde, Audre. « De l'usage de l'érotisme : l'érotisme comme puissance », in *Sister Outsider, Essais et propos sur la poésie, l'érotisme, le racisme, le sexisme...*, Éditions Mamamélis, Genève, Suisse, 2003, p.55.

Telle qu'elle la présente ici, la joie est un horizon normatif. Elle nous permet de réviser nos systèmes de valorisation. Même, et peut-être surtout lorsqu'elle est perdue, elle reste une expérience que l'on sait possible (bien qu'improbable) : « dont nous nous savons capables ».

Cette ressource épistémologique, qui affecte nos perspectives, nos jugements et nos aspirations, participe également de la qualité de notre relation au monde, du lien que nous avons avec les choses, les projets et les personnes qui nous entourent. Sa portée n'est pas simplement théorique : le plaisir que nous y trouvons nous rapproche concrètement des objets avec lesquels nous interagissons. « La joie partagée, qu'elle soit physique, émotionnelle, psychique ou intellectuelle, construit entre les partenaires *un pont, sorte de base*⁸⁰⁶ permettant de comprendre une grande partie de ce qu'elles ne partagent pas, et d'alléger la menace de leur différence »⁸⁰⁷ : la joie qui résulte de mon interaction avec l'autre, parce qu'elle est ce qui survient entre moi et l'autre, pourrait être comprise comme une « zone de contact »⁸⁰⁸ qui appelle et rend possible la prolongation de notre rencontre.

L'érotisme tel que le conçoit Lorde est également, et peut-être avant tout, une énergie, une force qui participe de notre puissance d'agir :

quand je parle d'érotisme, je parle de l'affirmation de la force vitale des femmes ; de cette puissante énergie créatrice, dont nous réclamons aujourd'hui la connaissance et l'usage dans notre langage, notre histoire, nos danses, nos amours, notre travail, nos existences. [...] L'érotisme agit pour moi de plusieurs façons, et la première, c'est de me donner la force, cette force issue du vrai partage d'un objectif quelconque avec une autre personne⁸⁰⁹.

L'érotisme, ainsi compris, devient une « énergie créatrice » qui rend possible notre expression individuelle et collective dans toutes formes de relation. Il ne s'agit pas simplement de relations interpersonnelles, mais bien de chacune manière que nous avons de nous investir dans le monde, auprès d'entités diverses et variées. Cette force n'est pas simplement à l'origine de notre désir d'entrer en contact avec certains objets du monde, elle est également le produit de ce contact. De cette

⁸⁰⁶ Je souligne.

⁸⁰⁷ Lorde, Audre. « De l'usage de l'érotisme : l'érotisme comme puissance », in *Sister Outsider, Essais et propos sur la poésie, l'érotisme, le racisme, le sexisme...*, Éditions Mamamélis, Genève, Suisse, 2003, p.54.

⁸⁰⁸ Bigé, Emma. *Mouvementements. Écopolitiques de la danse*, La Découverte, 2023, p.102.

⁸⁰⁹ Lorde, Audre. « De l'usage de l'érotisme : l'érotisme comme puissance », in *Sister Outsider, Essais et propos sur la poésie, l'érotisme, le racisme, le sexisme...*, Éditions Mamamélis, Genève, Suisse, 2003, p.54.

énergie, Lorde remarque que nous nous privons lorsque nous choisissons (pour nous épargner la vulnérabilité à laquelle elles nous exposent) d'adopter des modes de relation au monde tronqués.

Lorsque nous nous détournons de l'érotisme dans le développement et la consolidation de notre puissance ou lorsque nous nous détournons de nous-mêmes au moment de satisfaire nos besoins érotiques de concert avec d'autres personnes, nous nous utilisons les unes les autres comme des objets de satisfaction au lieu de partager notre joie dans la satisfaction. (...) Refuser d'être conscientes de ce que nous ressentons, aussi confortable que cela puisse nous sembler, c'est nier une grande partie de notre expérience, c'est accepter d'être rabaisées au rang du pornographique, de l'abus et de l'absurde⁸¹⁰.

Pour Lorde, les schémas relationnels qui découlent de l'oppression (qu'elle soit subie et/ou infligée), que sont la dissociation, l'aliénation et l'appropriation sont incompatibles avec l'expérience érotique. L'érotisme est ce qui nous permet d'accorder de la valeur et du sens à la vie : le fait que nous nous en détournions (dans le cadre de « conduites de défense »⁸¹¹) ou que nous en soyons détournées (par exemple, lorsque l'érotisme est « relégué à la chambre à coucher »⁸¹²), loin de nous en protéger, sont un facteur supplémentaire d'exposition à l'absurde. En voulant échapper à la vulnérabilité au moyen d'un contact désaffecté au monde nous nous privons d'expériences vivifiantes, engageantes et signifiantes. Pour qu'il nous soit possible d'y accéder à nouveau, il nous faut désapprendre ces habitudes relationnelles que nous avons envers le monde et nous-même, au profit de paradigmes centrés non plus sur l'appropriation et la maîtrise mais sur l'interaction et le contact (y compris sensible).

Dans son dernier ouvrage, consacré à la formulation ainsi qu'à la défense du concept d'éropolitique, Myriam Bahaffou s'inscrit dans la lignée de la pensée lordienne de l'érotisme pour explorer « des applications spécifiques de l'éropolitique, des expériences de plaisir centrées sur la sensation d'appartenance à

⁸¹⁰ Lorde, Audre. « De l'usage de l'érotisme : l'érotisme comme puissance », in *Sister Outsider, Essais et propos sur la poésie, l'érotisme, le racisme, le sexisme...*, Éditions Mamamélis, Genève, Suisse, 2003, pp.56-57.

⁸¹¹ Beauvoir, Simone de. *La Vieillesse*, Gallimard, 1970, p.490.

⁸¹² Lorde, Audre. « De l'usage de l'érotisme : l'érotisme comme puissance », in *Sister Outsider, Essais et propos sur la poésie, l'érotisme, le racisme, le sexisme...*, Editions Mamamélis, Genève, Suisse, 2003, p.55.

une condition finie, terrestre »⁸¹³. Dans ce texte, elle distingue l'érotisme du « désir-conquête »⁸¹⁴ (qui se rapproche du désir d'appropriation évoqué à la lecture de Beauvoir) et montre que notre disposition à l'érotisme engage un changement dans la façon dont nous nous représentons la subjectivité et le soin.

Ces re-significations reposent toutes deux sur l'idée selon laquelle toute interaction comporte un risque, et nous expose à une vulnérabilité qui ne doit pas être neutralisée mais au contraire, embrassée. « Le *care*, ici, n'est ni du respect ni de la sécurité, mais un amour de l'inconnu, du risque, et de l'autre en tant qu'univers que je ne saisirai jamais ; la vulnérabilité réside dans ma capacité d'admettre ceci »⁸¹⁵. Ces mots de Bahaffou résonnent avec les idées évoquées jusqu'ici, selon lesquelles le soin, la tendresse ou la bienveillance découlent d'une disposition à percevoir l'altérité pour ce qu'elle est (préservée de nos tendances appropriatives), et découlent de notre sentiment d'appartenance au monde en même temps qu'elles le nourrissent.

Pour Bahaffou, l'éropolitique nous enjoint à l'adoption de subjectivités alternatives à la conception philosophique traditionnelle en vertu de laquelle nous pensons le « moi » depuis « le discours de l'identité, de l'individualité et de l'autodétermination, qui sont au fondement de notre pensée philosophique moderne occidentale »⁸¹⁶. Elle va plus loin encore, en préconisant l'abandon même de cette identification :

ce n'est qu'à condition de *destituer le sujet* que nous parviendrons vraiment à nous faire pénétrer par autrui, et que donc, nous nous rendrons plus vivant·es. Si le soi n'est pas décentré, si l'esprit n'est pas bouleversé, aucune chance que notre révolution prenne forme⁸¹⁷.

Dans *Mouvementements*, Emma Bigé souligne également la façon dont l'érotisme lordien participe d'une réorganisation de nos identifications subjectives :

⁸¹³ Bahaffou, Myriam. *Éropolitique. Écoféminismes, désirs et révolution*, Le Passager clandestin, 2025, p.17.

⁸¹⁴ « [U]ne érotique libidinale de la destruction, une pulsion d'engloutissement et d'assimilation de l'autre », Bahaffou, Myriam. *Éropolitique. Écoféminismes, désirs et révolution*, Le Passager clandestin, 2025, p.60.

⁸¹⁵ Bahaffou, Myriam. *Éropolitique. Écoféminismes, désirs et révolution*, Le Passager clandestin, 2025, p.105.

⁸¹⁶ Bahaffou, Myriam. *Éropolitique. Écoféminismes, désirs et révolution*, Le Passager clandestin, 2025, p.95.

⁸¹⁷ Bahaffou, Myriam. *Éropolitique. Écoféminismes, désirs et révolution*, Le Passager clandestin, 2025, 234.

Comment sentons-nous le potentiel, plutôt que de nous accrocher à notre identité (*à ce que nous sommes déjà*⁸¹⁸) ? Par l'érotique, qui survient dans « le chaos de nos émotions les plus profondes », c'est-à-dire au moment où précisément le soi est mis en défaut par une charge affective telle qu'il en est presque dissous. L'érotique est ce qui mesure ce tremblement du soi, où il n'a pas encore eu la chance de se réaffirmer⁸¹⁹.

L'examen de ces deux extraits, qui portent sur le potentiel révolutionnaire de l'érotisme, doit me permettre de préciser la conception de la subjectivité que j'ai défendue jusqu'ici.

Dans ce chapitre, j'ai déjà souligné l'importance de processus qui sont de l'ordre de la « chaotisation » (tels que le sanglot), à même mettre à mal nos sédimentations identitaires. Pour autant ne me semble pas nécessaire de proprement destituer ou diluer la subjectivité⁸²⁰ pour qu'il devienne possible de nous laisser traverser (sinon affecter) par nos environnements et les personnes qui nous entourent. Au contraire, et conformément à ce que montre Beauvoir, notre relation aux objets du monde et aux autres dépend précisément de notre capacité à résister à la tentation de nous confondre avec ces derniers⁸²¹. Le maintien d'une distance avec l'autre et d'un sens de soi relativement stable est la condition même de notre *mise en contact*, ainsi que du maintien de notre relation dans le temps que menacerait toute entreprise de fusion (dans laquelle les deux objets ne font plus qu'un) ou de dilution (dans laquelle l'un des objets disparaît au profit de l'autre). Plus encore, j'ai montré que, bien loin de destituer notre subjectivité, nos relations (et notre désir de cultiver ces relations) sont précisément ce qui la constituent et la renforcent.

Comme évoqué dans le chapitre 4, le fait de renoncer à notre subjectivité au profit de subjectivités ou d'entités tierces (par lesquelles nous nous laisserions traverser), en particulier lorsque nous sommes tenu·es en situation d'oppression, nous prive parfois de notre capacité à nous opposer aux réalités qui nous sont hostiles. Pour le dire autrement, la stabilité et la résistance de nos engagements (qui sont le produit de l'exercice de notre subjectivité) sont parfois la condition d'une défense des réalités et projets auxquels nous tenons. Qui plus est, nous sommes

⁸¹⁸ Je souligne.

⁸¹⁹ Bigé, Emma. *Mouvementements. Écopolitiques de la danse*, La Découverte, 2023, p.166.

⁸²⁰ Même si partage cette critique du Sujet, plus longuement formulée dans chapitre précédent.

⁸²¹ « L'amour est alors renoncement à toute possession, à toute confusion ; on renonce à être afin qu'il y ait cet être qu'on n'est pas », Beauvoir, Simone de. *Pour une Morale de l'ambiguïté*, Gallimard, 1947, p.85.

d'autant plus malléables que nous ne sommes pas solubles, et plus enclines à nous laisser toucher que le contact ne menace pas notre intégrité.

Qu'en est-il alors de ces expériences de chaotisation et de leur effets sur notre exercice de la subjectivité ? À mon sens, elles sont davantage de l'ordre de la crise (intense, limitée dans le temps et relativement rare) que d'un *continuum*. Ainsi que je l'ai suggéré à propos du sanglot, elles pourraient être appréhendées comme un bouleversement identitaire à partir duquel il s'agit moins de renoncer à nos identités que de les réagencer ou de les resignifier. Parce qu'elles les déplacent, les mettent en mouvement, et parce qu'elles sont l'occasion d'une déprise identitaire ponctuelle, ces expériences sont propices à l'intégration de dimensions subjectives inédites : autrement dit, à notre devenir.

Pour en revenir à la métaphore du muscle qui m'a accompagnée tout au long de cette étude, j'envisage ces moments de chaotisation à la manière d'une séance d'étirement, qui permettrait d'entretenir et d'augmenter notre souplesse subjective. Dans cette perspective, la chaotisation participe d'expériences de la subjectivité caractérisées par la tendresse, entendue comme « qualité de ce qui est dépourvu de dureté, qui se laisse facilement travailler »⁸²².

Conclusion de chapitre

L'absence d'effet d'une action, en situation d'oppression et/ou de vulnérabilité radicale, n'est pas le signe que la personne ne peut rien, qu'elle ne parviendra jamais à ses objectifs, ni que ses efforts ne seront pas repris par d'autres ; mais que cette personne est opprimée et que de ce fait, son action est entravée. Dans de telles conditions, la préservation de notre agentivité dépend de notre capacité à maintenir notre action à travers le temps en dépit d'échecs répétés, sans que ces échecs n'affectent outre mesure nos perspectives ni la valeur que nous conférons à ce pour quoi nous luttons. Parce que sur le plan statistique, notre probabilité de réussite est moindre, la multiplication des tentatives est la condition de notre émancipation : il faut que nous trouvions la force de rester engagées, concernées, en dépit de notre impuissance manifeste (bien que relative).

⁸²²Définition tirée du CNRTL : <https://www.cnrtl.fr/definition/tendresse>, page consultée le 19 septembre 2025.

Nos pratiques de soin et de lutte pour la justice sociale impliquent que nous soyons régulièrement exposé·es à des dimensions douloureuses de la réalité et confrontées à l'expérience de notre impuissance. Ce rapport lucide à la réalité affecte la relation que nous avons à nous-mêmes, et en particulier, notre capacité à nous identifier au statut de Sujet. Cette difficulté identitaire, si elle peut poser des problèmes quant à la représentation que nous nous faisons de notre agentivité (ainsi que montré au cours des chapitres précédents), peut également parfois servir la poursuite de nos actions.

Le statut de Sujet, la subjectivité en tant qu'elle est opposée à la corporéité ou à l'immanence, n'est pas compatible avec la conscience de l'ambiguïté en vertu de laquelle nous sommes des objets parmi le monde ; pas plus qu'avec les expériences sensibles qui constituent des voies de valorisation sans lesquelles il devient difficile de conférer du sens à nos existences. En renonçant au mythe de la subjectivité souveraine (une injonction intenable, et qui ne tient pas ses promesses) il devient seulement possible de nouer des relations qui ne sont plus régies par le paradigme de la possession mais par celui du contact et de l'appartenance, et de profiter de la richesse des expériences sensibles et affectives dont ils sont l'occasion. Renoncer à ce statut, ou à cette identité, cependant, n'implique pas de renoncer à la subjectivité elle-même : il s'agit plutôt de la resignifier.

Dans *La Vieillesse*, et en écho avec ses premiers écrits, Beauvoir présente la subjectivité comme notre capacité à nous soucier du monde qui nous entoure, à nous sentir concerné·es par nos environnements et les personnes avec lesquelles nous existons. Dans cette perspective, notre subjectivité est appréhendée comme une spontanéité réfléchie à partir de laquelle nous devenons capables de valorisation. Nos élans, nos désirs ne participent pas uniquement à orienter notre action, à nous mouvoir vers tel ou tel objet du monde (il ne sont pas simplement « des raisons d'agir »). Ils sont également le lieu d'une expérience sensible à part entière, d'une mise en contact dont la qualité participe pleinement de ces « conditions » indissociable du sens que nous conférons à nos existences, et à partir de laquelle nous puisons des forces pour continuer de vivre et d'agir⁸²³.

⁸²³ Ce chapitre a été relu par Emma Ezvan, que je remercie pour son aide et ses retours !

Conclusion

Résister, n'est-ce pas veiller sur la tendresse du monde ?⁸²⁴

Ketty Nivyabandi

À quelles conditions devient-il possible de valoriser « le soin », ainsi que les dispositions attentionnelles et morales qui sont susceptibles de découler de son exercice ? Comment les pratiques de soin telles qu'elles sont performées en contexte patriarcal (et en particulier, lorsqu'elles ont trait au travail reproductif) affectent-elles nos subjectivités ; et en quoi ces questionnements nous invitent-ils à ajuster l'idée que nous nous faisons, collectivement, de la subjectivité ? Comment nous réapproprier nos aspirations au soin en féministes ; et comment ne pas nous détourner des responsabilités, charges, et difficultés qu'elles impliquent, alors même qu'elles participent de notre vulnérabilisation ?

Pour répondre à l'ensemble de ces interrogations, il pouvait *a priori* sembler contrintuitif (sinon contre-productif) de penser ensemble la perspective beauvoirienne, existentialiste et matérialiste, et les perspectives issues des travaux sur le *care*, qui paraissent opposées, tant du point de vue de leurs objectifs que des axiomes et cadres conceptuels sur lesquels elles reposent. Beauvoir promeut l'accès des femmes à la subjectivité au moyen de leur rupture avec l'immanence, et donc, avec les pratiques de soin auxquelles elles sont assignées. Elle pense par ailleurs l'émancipation comme une lutte contre la dépendance. Au contraire, les textes qui appartiennent au second ensemble visent la valorisation matérielle du soin et de la sollicitude, la valorisation politique des pratiques et éthiques dites du *care*, et les envisagent comme des contrepoints critiques aux paradigmes patriarcaux.

Tenter de les mettre en dialogue, c'était en particulier prendre le risque de tourner autour d'un faux problème, découlant de la juxtaposition de deux perspectives inconciliables. Tout au long de ces six chapitres, j'espère cependant avoir montré que la lecture des textes beauvoiriens constitue une ressource d'une

⁸²⁴ Nivyabandi, Ketty. « Aux nouvelles aubes », *Je suis un songe de liberté*, Editions Bruno Doucey, 2025, pp.65-66.

grande actualité pour penser le soin, que l'on choisisse de mobiliser les observations formulées par Beauvoir, ou que l'on s'appuie au contraire sur leurs limites pour tenter de les dépasser ou de les contourner.

Si elle n'est pas nécessairement féminine, une pensée féministe se doit avant tout d'examiner avec sérieux, c'est-à-dire, sans les disqualifier *a priori*, les perspectives féminines (qu'il s'agisse des perspectives « des femmes », ou des perspectives se réclamant ouvertement de la féminité). C'est l'une des difficultés de la tâche que nous héritons de Beauvoir, qui consiste à dénoncer les effets de l'oppression sur l'élaboration de perspectives autonomes et critiques, par les femmes ; sans pour autant préjuger de la qualité desdites perspectives.

Pour cela, il m'a semblé opportun de mettre en regard les effets de l'oppression sur les subjectivités des personnes minorisées avec les effets qu'elle produit sur les subjectivités des personnes qui l'exercent (ces deux « rôles » étant le plus souvent simultanés). Dans cette perspective, il faut rappeler qu'au sein d'un contexte multipliant les oppressions, il n'existe pas de subjectivité « idéale » à laquelle il s'agirait de nous hisser. Puisque toute subjectivité est abîmée par l'oppression, les défauts que nous trouvons aux perspectives féminines (en particulier, du point de vue de leur élaboration et de leur capacité à s'imposer dans le monde) ne sauraient les disqualifier complètement. Nous n'avons d'autre choix que de faire avec et à partir des subjectivités, féminines et/ou masculines, opprimées et/ou « souveraines », imparfaites, telles que nous les observons et en faisons l'expérience (elles sont les seules qui *soient*), de sorte à identifier ce que, des unes et des autres, il nous paraît essentiel de préserver ; et ce à quoi nous souhaiterions renoncer, au regard de l'émancipation que nous visons.

L'émancipation à laquelle il nous faut aspirer, telle qu'elle m'apparaît au terme de cette étude, est bien moins caractérisée par un accès à l'indépendance que par la possibilité de vivre la dépendance sans qu'elle ne soit un motif ou un vecteur d'altérisation. La dépendance n'est pas une condition que nous pouvons toujours dépasser : si nous tenons à la liberté, l'émancipation doit donc renvoyer à l'institution de conditions sociales et politiques au sein desquelles la vulnérabilité et l'interdépendance qui nous caractérisent deviennent compatibles avec celle-ci. Au terme de cette étude, la « liberté » renvoie donc à la possibilité, d'une part, d'élaborer des perspectives critiques et des valorisations à travers lesquelles nous

conférons du sens à notre relation au monde et à notre existence (autrement dit, d'exercer notre subjectivité) ; et d'autre part, de les actualiser et les défendre (autrement dit, d'exercer notre agentivité, celle-ci pouvant être plus ou moins assistée).

Cette conception de la liberté permet d'en concevoir une expérience ordinaire, minimale, y compris par des personnes qui sont radicalement dépendantes ou soumises à l'oppression (étant entendu que peu d'entre nous y échappent réellement ; et qu'aucune forme de liberté n'est jamais absolue). Ce, sans renoncer pour autant à la critique des effets de l'oppression sur la possibilité de cet exercice : certaines conditions *font* obstacle à l'élaboration de valorisations et de perspectives singulières, certaines conditions *font* obstacle à la possibilité de leur traduction effective. L'émancipation (entendue comme pratique et comme processus, plutôt que comme finalité) consiste alors à adopter des conduites permettant de lutter, lorsque c'est possible, contre lesdits obstacles.

Il apparaît avec évidence que les éthiques dites « du *care* » sont compatibles avec cette idée, selon laquelle l'émancipation consisterait à lutter pour que la dépendance et la vulnérabilité ne soient plus des facteurs d'altérisation⁸²⁵. En quoi nos pratiques de soin entravent et/ou favorisent-elles également l'élaboration de valorisations et perspectives singulières ; leurs traductions effectives ; ainsi que nos capacités à lutter pour les défendre ?

Tout au long de ce travail de recherche, j'espère avoir montré que certaines des dispositions que nous développons dans le cadre de pratiques de soin sont essentielles au développement et à l'exercice de nos subjectivités. Pour cela cependant, il importe que certaines conditions soient remplies, ne serait-ce que ponctuellement. À titre d'exemple, et en particulier : juger que les personnes, projets et environnements que nous servons importent ; ne pas investir (ou être contraint-e d'investir) ces pratiques comme des vecteurs de pouvoir, d'emprise ou d'appropriation ; et disposer de ressources nous permettant de les mener à bien (consacrées au repos, à la régénération et à la prise en charge des affects négatifs qui découlent de ces pratiques, ainsi qu'à la qualité de notre relation à ce(lleux) que nous servons).

⁸²⁵ Plus que compatibles, puisqu'elles en sont à l'origine.

J'ai défendu l'idée selon laquelle, alors même qu'elles sont essentiellement vulnérabilisantes, les pratiques de soin ne sont pas nécessairement le lieu d'une perte de subjectivité, ni même d'agentivité.

Du point de vue de la subjectivité, j'ai montré que le soin est une pratique de valorisation : symbolique, en raison de la sélection des personnes et objets préservés et choyés ; pratique, en tant qu'il permet son expression et son actualisation (le soin permettant d'entretenir et d'ajouter à la valeur de ce sur quoi il porte) ; et relationnelle, en tant qu'il constitue un contact avec le monde permettant d'en dévoiler des aspects spécifiques. Sur le plan moral, les pratiques de soin sont le lieu d'élaborations de conduites et paradigmes spécifiques (au regard de nos processus de délibération, de reconnaissance, et, à nouveau, de valorisation).

Du point de vue de l'agentivité, il apparaît que l'évitement de la vulnérabilité caractéristique des subjectivités aspirant à la souveraineté (et à l'agentivité) peut avoir pour résultat paradoxal d'amoindrir notre capacité d'agir. En effet, cet évitement passe par des adaptations perceptives qui nous détournent du réel, et par des conduites de désengagement telles que l'aliénation, la dissociation et la désensibilisation. Ce rapport amoindri au réel entrave et décourage l'action : il est difficile de trouver prise sur une réalité que l'on connaît et comprend mal ; de prendre en charge des responsabilités que l'on refuse de reconnaître ; et de garder le goût d'agir lorsque nous nous privons du sens qui découle de notre relation au monde. Autrement dit, si la lucidité a un coût (élevé), le déni également.

La lucidité et les pratiques de soin au prisme desquelles elles sont ici envisagées entravent parfois l'émancipation des prodigueurs·ses de *care*, comprise comme accès aux privilèges (ou à des conditions de vie dignes et désirables) que pourraient leur conférer des postures de déni et d'indifférence⁸²⁶. Elles les disposent en effet à mobiliser des ressources (matérielles, temporelles, cognitives, affectives...) qui pourraient être mises à profit de leurs luttes, de leurs intérêts et de leur qualité de vie. À nouveau, ces pratiques de soin qu'il est possible de valoriser (sur lesquelles porte le présent discours) sont dispensées au service d'objets, personnes, environnements et projets qui comptent pour ceux qui les performant.

⁸²⁶ Je pense ici à l'indifférence et à l'ignorance comme (accès au) privilège, telle que théorisée par Charles W. Mills (Mills, Charles W. « White Ignorance ». In Sullivan, Shannon et Tuana, Nancy (dir.), *Race and Epistemologies of Ignorance*, State University of New York Press, 2007, pp.11-38), idée notamment réinvestie par Joan Tronto ou Elsa Dorlin.

Il va de soi que l'instrumentalisation de la force de travail de certaines au service exclusif des intérêts et priorités d'autrui, sans réciprocité, doit cesser⁸²⁷.

Cela étant dit, apprendre à « vivre avec » et au contact de nos vulnérabilités, de nos limites et de celles des autres nous permet d'entretenir et de préserver notre subjectivité et notre agentivité, telles qu'elles sont au cœur des idées de liberté et d'émancipation formulées plus haut (autrement dit, d'en prendre soin). Certes, les adaptations qui découlent de cet apprentissage ne permettent pas toujours de dépasser le réel (il n'est parfois simplement pas possible de le dépasser). Elles nous permettent cependant de préserver notre lien à celui-ci, de sorte qu'en dépit de la conscience que nous avons de notre impuissance et des échecs qui nous attendent, il reste désirable d'agir lorsque nous le pouvons, aux échelles qui sont les nôtres et dans la mesure de nos moyens (que nous sous-estimons parfois).

De ce point de vue, la « subjectivité-souveraine » au regard de laquelle est le plus souvent pensé le statut de « Sujet » produit des effets désengageants ainsi qu'une perte d'agentivité. Parce que ce statut est pensé par opposition avec la dépendance ou la vulnérabilité (la faillibilité), cette identification entretient leur déni et leur mise à distance. Ces réalités ne sont alors pas prises en charge, ou leur prise en charge est déléguée à d'autres personnes, opprimées à cet effet. Autrement dit, notre identification à la subjectivité souveraine nous pousse à privilégier une agentivité fantasmée (qui n'est pas mise à l'épreuve du réel) au détriment de notre agentivité réelle (de ce que nous sommes effectivement capables de faire). J'ai tenté de montrer qu'au lieu de nous préserver de l'impuissance, le déni de la vulnérabilité, caractéristique de la subjectivité-souveraine, la renforce parfois.

La subjectivité-relationnelle, telle que l'on en trouve des formulations dans l'œuvre beauvoirienne, est d'avantage conforme à l'idée que se fait l'autrice de l'existence humaine, caractérisée par l'ambiguïté. Alors que la première acception reposait sur une opposition binaire entre subjectivité et corporéité, la seconde fait droit à la simultanéité et l'indissociabilité de ces deux états. Notre accès à cette forme de la subjectivité ne repose pas sur la nécessité de nous distinguer de nos

⁸²⁷Ce partage n'est pas si simple, en raison des dispositions développées dans le cadre de ces pratiques : les femmes et les personnes subalternisées y développent une forme de compulsion au soin, que renforce leur perception accrue des besoins des autres. Il est toutefois possible de concevoir notre résistance à ces élans lorsqu'ils prennent manifestement pour objet des personnes et projets que nous ne souhaitons pas servir.

environnements et de la matière qui le compose, des autres, ni de surmonter notre dépendance d'eux. Elle implique au contraire que nous reconnaissons notre appartenance du monde, ainsi que les possibilités et les responsabilités qui en découlent.

Telle qu'envisagée au terme de cette étude, la subjectivité renvoie à un « mouvement vers l'objet »⁸²⁸, un « mouvement vers l'autre »⁸²⁹. Si le contact qui en résulte peut découler d'un désir (un élan motivé par une impulsion érotique et/ou par notre curiosité), il peut également être le fruit de la responsabilité que nous nous reconnaissons envers certains objets du monde. Au cours de ces pages, il était marginalement question des liens qu'il est possible de faire entre nos pratiques morales, la notion de liberté et celle de responsabilité. Pour Beauvoir, la morale est le lieu privilégié de l'exercice de notre liberté⁸³⁰ : comment la liberté coïnciderait-elle avec les dimensions essentiellement contraignantes de la responsabilité au regard de laquelle nous envisageons la portée morale de toute action ?

Dans la pensée beauvoirienne, l'indétermination n'est pas la liberté, elle n'est que la condition. Précisément, la liberté consiste à valoriser par nous-mêmes certaines conduites et priorités (dont découlent nos responsabilités) afin d'orienter notre action sur fond d'absolue contingence. Le fait que nos conduites soient d'abord indifférentes ne permet l'exercice de notre liberté qu'à condition que nous identifions celles qu'il nous semble nécessaire ou important d'actualiser. La liberté, ainsi comprise, désigne notre capacité à nous tenir à un ensemble de valeurs auxquelles nous trouvons un sens : elle s'éprouve à travers les contraintes auxquelles nous *choisissons* de soumettre nos conduites. De ce point de vue, si le « *care* » n'est pas l'unique forme que peut prendre la liberté, il apparaît bien comme l'une d'entre elles.

Les pratiques de soin sont contraintes et contraignantes. J'ai rappelé cependant qu'elles sont aussi le lieu d'une relation au monde dont la qualité et l'intensité participent du sens que nous sommes susceptibles de conférer à nos vies, de même qu'à celles des autres.

⁸²⁸ Beauvoir, Simone de. *Pour une Morale de l'ambiguïté*, Gallimard, 1947, p.62.

⁸²⁹ Beauvoir, Simone de. « Pyrrhus et Cinéas », in *Pour une Morale de l'ambiguïté*, Gallimard, 1947, p.210.

⁸³⁰ « Se vouloir moral et se vouloir libre, c'est une seule et même décision », Beauvoir, Simone de. « Pyrrhus et Cinéas », in *Pour une Morale de l'ambiguïté*, Gallimard, 1947, p.32.

« Oui, la maternité imposée. Oui, l'utilisation de nos corps au profit du capital. Oui, l'exploitation de notre corps dans les soins procurés à la main-d'œuvre. Oui, le patriarcat décidant à notre place. Oui, tout cela. Mais : et la tendresse ? »⁸³¹. Dans un essai-récit intitulé *D'amour et de force*, la journaliste Daniela Rea Gomez insiste sur cette simultanéité à l'œuvre dans les soins qu'elle consacre à ses filles, produits de contraintes et d'amour sans qu'il ne soit possible de les dissocier⁸³². En cette fin de parcours d'écriture, je suis étonnée de voir la tendresse ressurgir centralement dans mes lectures et objets d'intérêt⁸³³. Penser le *care* en féministe, c'est pourtant parfois précisément essayer de le distinguer de cette qualité en vertu de laquelle on en fait une éthique de bonne femme, mièvre et naïve.

La tendresse, telle que définie par le CNRTL, désigne un « sentiment d'affection, d'amitié, de générosité qui porte à considérer autrui avec bienveillance, à le traiter avec beaucoup de sollicitude »⁸³⁴ : elle est l'un des affects qui nous invitent au contact du monde, à travers lequel celui-ci nous sollicite. La tendresse renvoie également à la « qualité d'une personne qui se laisse facilement toucher, émouvoir, qui cède volontiers à ses impressions »⁸³⁵, que l'on pourrait mettre en lien avec la vulnérabilité choisie, qui s'oppose aux tendances dissociatives à l'œuvre dans le désengagement. Enfin, elle est caractéristique d'une forme de subjectivité féministe malléable, à même de se laisser travailler par l'altérité.

Ainsi comprise, la tendresse n'est pas l'instrument de l'oppression⁸³⁶. Bien au contraire, elle est ce dont l'oppression prive nos pratiques de soin, qu'elles soient contraintes (par le racisme, le patriarcat et le capitalisme) ou esquivées au profit du maintien de nos privilèges. Autrement dit, la tendresse n'est pas une composante artificielle du soin, un argument « fallacieux »⁸³⁷, elle en est une dimension essentielle, mise à mal lorsque les conditions de sa bonne exécution ne sont plus

⁸³¹ Rea Gomez, Daniela. *D'amour et de force. Une généalogie du soin*. Ici-bas, 2025, p.178.

⁸³² En ce sens, le soin est une expérience paradigmatique de l'ambiguïté.

⁸³³ Je pense ici notamment au travail d'Emma Bigé qui consacre le quatrième chapitre de son ouvrage *Mouvementements* à la tendresse (Bigé, Emma. *Mouvementements. Écopolitiques de la danse*, La Découverte, 2023), ou à celui d'Adrienne Rich dont le premier chapitre de l'ouvrage *Naître d'une femme, la maternité en tant qu'expérience et institution* s'intitule « Colère et tendresse » (Éditions Denoël/Gonthier, 1980).

⁸³⁴ <https://www.cnrtl.fr/definition/tendresse> (page consultée le 27 août 2025).

⁸³⁵ <https://www.cnrtl.fr/definition/tendresse> (page consultée le 27 août 2025.)

⁸³⁶ Bien qu'elle puisse faire l'objet d'une instrumentalisation, ce qui n'est pas tout à fait la même chose.

⁸³⁷ Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976, p.638.

réunies. Elle n'est pas un risque dont il nous faudrait nous prémunir : elle participe de ce qui nous engage⁸³⁸.

⁸³⁸ La conclusion a été relue par Léonie Matuszewski, que je remercie pour son aide et ses retours !

Bibliographie

AGARWAL Pragma. « [What Is Emotional Labour and Why Is It Mostly Done by Women?](#) », World Economic Forum, 2022 [en ligne, page consultée le 26 août 2025].

AHMED Sara. *The Cultural politics of emotions*, Edinburgh University Press, 2004.

AHMED Sara. *Queer phenomenology. Orientations, objects, others*, Duke University Press, 2006.

AHMED Sara. *The Promise of happiness*, Duke University Press, 2010.

AHMED Sara. *Vivre une vie féministe* (trad. CHISOGNE Sophie), Hors d'Atteinte, 2024 [2017].

AHMED Sara. *Vandalisme Queer* (trad. BIGE Emma et OBERTY Mabeuko), éditions Burn ~ Août, 2024.

ANZALDUA Gloria. *Terres frontalières. La Frontera. La nouvelle mestiza* (trad. DUFOUR Nino S. et SOTO CHACÓN Alejandra), ed. Cambourakis, 2024 [1987].

BAHAFFOU Myriam. *Éropolitique. Écoféminismes, désirs et révolution*, Le Passager clandestin, 2025.

BAUER Nancy. *Simone de Beauvoir, Philosophy & Feminism*. Columbia University Press, 2001.

BEAUVOIR Simone de. *Le Sang des autres*, Gallimard, 1945.

BEAUVOIR Simone de. *Les Bouches inutiles*, Gallimard, 1945.

BEAUVOIR Simone de. *Pour une Morale de l'ambiguïté*, Gallimard, 1947.

BEAUVOIR Simone de. *Pyrrhus et Cinéas*, in *Pour une morale de l'ambiguïté*, Gallimard, 1947 [1944].

BEAUVOIR Simone de. *Le Deuxième Sexe I*, Gallimard, 1976 [1949].

BEAUVOIR Simone de. *Le Deuxième Sexe II*, Gallimard, 1976 [1949].

BEAUVOIR Simone de. *La Force de l'âge*, Gallimard, 1960.

BEAUVOIR Simone de. *La Force des choses*, Gallimard, 1963.

BEAUVOIR Simone de. *Une mort très douce*, Gallimard, 1964.

BEAUVOIR Simone de. *La Femme Rompue*, Gallimard, 1967.

BEAUVOIR Simone de. *La Vieillesse*, Gallimard, 1970.

- BEAUVOIR Simone de. *Les Mandarins I*, Gallimard, 1972.
- BEAUVOIR Simone de. *Tout Compte fait*, Gallimard, 1972.
- BEAUVOIR Simone de. *La cérémonie des adieux*, suivi de *Entretiens avec Jean-Paul Sartre août-septembre 1974*, Gallimard, 1981.
- BEAUVOIR Simone de. *Lettres à Nelson Algren. Un amour transatlantique 1947-1964* (ed. et trad. LE BON DE BEAUVOIR Sylvie), Gallimard, 1997.
- BEAUVOIR Simone de. *Cahiers de jeunesse. 1926-1930* (ed. LE BON DE BEAUVOIR Sylvie), Gallimard, 2008.
- BEAUVOIR Simone de. *Idéalisme moral et réalisme politique* (ed. KAIL Michel), Gallimard, 2017.
- BEAUVOIR Simone de. *Malentendu à Moscou*, in *Les Inséparables*, Gallimard, Éditions de l'Herne, 2021 [2020].
- BERGOFFEN, Debra B. *The Philosophy of Simone de Beauvoir, Gendered phenomenologies, erotic generosities*, State University of New York Press, 1997.
- BIGE, Emma. *Mouvementements. Écopolitiques de la danse*, La Découverte, 2023.
- BRAUNSCHWEIG Lila et SILBERZAHN Léna. « Féminités féministes. Métamorphoses d'un paradoxe », *Recherches féministes*, vol. 37, no 1, 2024, pp.1-21.
- BRUGERE Fabienne. *Le sexe de la sollicitude*, Éditions du Seuil, 2008.
- BRUNER Anne. « [Partage des tâches domestiques : les progrès sont lents](#) », Observatoire des inégalités, 2025 [en ligne, page consultée le 1^{er} octobre 2025].
- BUTLER Judith. "Sex and Gender in Simone de Beauvoir's Second Sex." *Yale French Studies*, no. 72, 1986, pp.35-49.
- BUTLER Judith, GAMBETTI Zeynep, SABSAY Leticia, *Vulnerability in resistance*, Duke University Press, 2016.
- BUTLER Judith. « Ces corps qui comptent encore ». *Raisons politiques*, 2019/4 N° 76, 2019. pp.15-26.
- CHAPERON Sylvie. « Simone de Beauvoir, entre le naturalisme et l'universalisme, entre le sexisme et le féminisme », in *La place des femmes : Les enjeux de l'identité et de l'égalité au regard des sciences sociales*, La découverte, 1995, pp.377-351.
- CHAPERON Sylvie. « Antoinette Fouque (1936-2014). Une féminologue ». *Hermès, La Revue*, 70(3), 2014, pp.207-209.
- CHOLLET Mona. *Réinventer l'amour : comment le patriarcat sabote les relations hétérosexuelles*, La découverte, 2021.

CLAUSEN Jan. *A Movement of Poets: Thoughts on Poetry and Feminism*, Long Haul Press, 1982.

COHEN Déborah, GAY Vincent, MATAMOROS Isabelle et TARRAGONIET Federico (dir.). *La subjectivation politique face à l'ordre social*. Presses universitaires de Rennes, 2025.

CRENSHAW Kimberlé. « Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: a Black Feminist Critique of Discrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics », *Univ. of Chicago Legal Forum*, 1989 (1), pp.139-167.

DAVID Emmanuelle et LEPINARD Eléonore (dir.). « Produire les "bons" et les "mauvais" sujets féministes », *Raisons politiques*, 95, 3, 2024.

DELPHY Christine. « Pour un féminisme matérialiste », *L'Arc*, n° 61, 1975, pp.61-67.

DELPHY Christine. « L'invention Du "French Feminism" : Une Démarche Essentielle. », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 17, no. 1, 1996, pp.15-58.

DEUTSCHER Penelope. *The Philosophie of Simone de Beauvoir. Ambiguity, Conversion, Resistance*. Cambridge University Press, 2008.

DEVI Uma S., WIDDING ISAKSEN Lise et HOCHSCHILD Arlie R. « Chapitre 7 / La crise mondiale du care : point de vue de la mère et de l'enfant », in FALQUET Jules (ed.). *Le sexe de la mondialisation. Genre, classe, race et nouvelle division du travail*. Presses de Sciences Po, 2010, pp. 121-136.

DORLIN Elsa. « Dark care : de la servitude à la sollicitude » *Le souci des autres*, Patricia Paperman et Sandra Laugier (ed.), Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2011, pp.117-127.

DORLIN Elsa. *Se Défendre : Une philosophie de la violence*, Éditions la Découverte, 2017.

DURMUŞ Deniz. "Care Ethics and Paternalism: A Beauvoirian Approach", *Philosophies* 2022, 7, 53.

EHRENREICH Barbara et HOCHSCHILD Arlie R., *Global woman: nannies, maids, and sex workers in the new economy*, Metropolitan books, 2003.

FARRIS Sara. *Au nom des femmes : "fémonationalisme", les instrumentalisation racistes du féminisme*, Syllepse, 2021 [2017].

FEDERICI Silvia. *Une guerre mondiale contre les femmes. Des chasses aux sorcières au féminicide* (trad. DOBENESQUE Etienne), La Fabrique éditions, 2021 [2018].

FEDER KITAY Eva. « L'Éthique du care en biomédecine : le cas du handicap » [2006], in BOUCHET Célia, BOUDINET Mathéa, KOUSHYAR SOUCASSE Maryam et LARRIEU Gaëlle, avec le soutien des Dévalideuses, *La théorie féministe au défi du handicap. Recueil de textes des feminist disability studies*

(trad. BOUCHET Célia, BOUDINET Mathéa, KOUSHYAR SOUCASSE Maryam, LARRIEU Gaëlle, DUFLOT Inès et REBORD Laetitia), Éditions Cambourakis, 2025.

FERRARESE Estelle. *Une philosophie des sanglots*, Payot et Rivages, 2025.

FÆSSEL Michaël. *État de vigilance. Critique de la banalité sécuritaire*, Le Bord de l'eau, 2010.

FRAISSE Geneviève. *Service ou servitude. Essai sur les femmes toutes mains*, Seuil, 2021.

FROIDEVEAUX-METTERIE Camille. *La Révolution du féminin*, Gallimard, 2015.

FROMM Erich. *L'Art d'aimer* (trad. LAROCHE Jean-Louis), Belfond, 2015 [1956].

FRYE Marilyn. *The Politics of Reality*, The Crossing Press, 1983.

GAGNEBIN Laurent. « Simone de Beauvoir, ou le refus de l'indifférence », *L'athéisme nous interroge. Beauvoir, Camus, Gide, Sartre*, Van Dieren Editeur, 2009 [1968].

GAGNON Cécile et MARCOTTE Romane. « Prendre soin comme geste éthique beauvoirien ». *Simone de Beauvoir Studies* 36(1), 2025, pp.150-171.

GARCIA Manon. *On ne naît pas soumise, on le devient*. Flammarion, 2018.

GARLAND-THOMSON Rosemarie. « Intégrer le handicap, transformer la théorie féministe » [2002], in BOUCHET Célia, BOUDINET Mathéa, KOUSHYAR SOUCASSE Maryam et LARRIEU Gaëlle, avec le soutien des Dévalideuses, *La théorie féministe au défi du handicap. Recueil de textes des feminist disability studies* (trad. BOUCHET Célia, BOUDINET Mathéa, KOUSHYAR SOUCASSE Maryam, LARRIEU Gaëlle, DUFLOT Inès et REBORD Laetitia), Éditions Cambourakis, 2025.

GARRAU Marie. *Care et attention*, PUF, 2014.

GARRAU Marie. *Politiques de la vulnérabilité*, Paris, CNRS, 2018.

GILLIGAN Carol. *Une voix différente. La morale a-t-elle un sexe ?* (trad. KWIASTEK Annick), Flammarion, 2019 [1982].

GILLIGAN Carol et SNIDER Naomi. *Pourquoi le patriarcat ?* (trad. ROCHE Cécile et NUROCK Vanesse), Paris, Flammarion, 2019 [2018].

GINZBURG Natalia. « Les petites vertus », *Les Petites vertus* (trad. SALEM Adriana R.), Ypsilon Éditeur, 2021 [1962].

GOFFMAN Erving. *La mise en scène de la vie quotidienne. 1. La présentation de soi* (trad. ACCARDO Alain), Les éditions de minuit, 1973 [1956].

GOTHLIN Eva. *Sexe et existence. La philosophie de Simone de Beauvoir* (trad. KAIL Michel et PLOUX Marie). Éditions Michalon, 2001 [1996].

GRAY Fiona Vera. *Men's Intrusion, Women's Embodiment: A critical analysis of street harassment*, Routledge, 2017.

HARAWAY Donna J. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective." *Feminist Studies*, vol. 14, no. 3, 1988, pp. 575-99.

HARAWAY Donna J. *Staying with the Trouble : Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham and London, 2016.

HARDING Sandra. « Rethinking Standpoint Epistemology: What is "Strong Objectivity" », *The Centennial Review*, vol. 36, no 3, 1992, pp.437-470.

HARDING Sandra (ed.). *The Feminist Standpoint Theory Reader. Intellectual and Political Controversies*, Routledge, 2024.

HAICAULT, Monique. « La gestion ordinaire de la vie en deux », *Sociologie du travail* n°3-84, 1984, pp.268-277.

HEINAMAA, Sara. *Toward a phenomenology of sexual difference, Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*, Rowman and Littlefield Publishers, 2003.

HILL COLLINS, Patricia. "Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought", *Social Problems*, Volume 33, Issue 6, 1 December 1986, pp.14-32.

HILL COLLINS, Patricia. *La Pensée féministe noire, Les éditions du remue-ménage* (trad. LAMOUREUX Diane), Montréal, 2016 [1990].

HIRATA Helena. *Le care, théories et pratiques*, La Dispute, 2021.

HOCHSCHILD Arlie R. *The Managed Heart*, University of California Press, 2012.

HOOKS bell. *Feminist Theory. From Margins to Center*, Pluto Press, 2000.

HOOKS bell. *Cultiver l'appartenance* (trad. GRUNENWALD Noémie), Éditions Cambourakis, 2023 [2019].

HUMBERT Héloïse. « La féminité, une condamnation à l'inauthenticité ? Retour sur la valeur des pratiques et des qualités tributaires de l'assignation des femmes au foyer dans Le deuxième sexe », *Recherches féministes*, vol. 37, no 1, 2024, pp.45-62.

KAIL Michel. *Beauvoir et Sartre. Pour un matérialisme féministe*, Presses Universitaires de France/Humensis, 2023.

KRUKS Sonia. « Genre et subjectivité : Simone de Beauvoir et le féminisme contemporain », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 14, no. 1, 1993, pp.3-28.

KRUKS Sonia. *Simone de Beauvoir and the Politics of ambiguity*, Oxford University Press, 2012.

JAHJAH Marc. « [Écrire et intervenir en scientifique queer de couleur : une épopée des réseaux](#) », *Genre, sexualité & société* 31 | Printemps 2024 [en ligne : page consultée le 1^{er} octobre 2025].

LASSERRE Audrey. *Histoire d'une littérature en mouvement : textes, écrivaines et collectifs éditoriaux du Mouvement de libération des femmes en France (1970-1981)*. Littératures. Université de la Sorbonne nouvelle - Paris III, 2014.

LAUGIER Sandra. « Care et perception. L'éthique comme attention au particulier », in LAUGIER Sandra et PAPERMAN Patricia (dir.), *Le souci des autres. Éthique et politique du care*, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2011.

LE DŒUFF Michèle. *L'Étude et le rouet. Des femmes, de la philosophie, etc.*, Seuil, 1989.

MANN Bonnie, "Gender as Justification in Simone de Beauvoir's *Le Deuxième Sexe*", *Sapere Aude*, v.3 - n.6, 2012, pp.200-213.

LOSLIER-SIMON Marie. « Des réconciliations extorquées : L'identification femme-nature dans *Le Deuxième Sexe* et *La Dialectique de la raison* », *Simone de Beauvoir Studies*, 36(1), 2025, pp.108-127.

LORDE Audre. *Sister Outsider. Essais et propos sur la poésie, l'érotisme, le racisme, le sexisme...* (trad. CALISE Magali C., GONIK Grazia, HELIE-LUCAS Marième et POUR Hélène), Éditions Mamamélis, 2003 [1994].

LORDE Audre. *I am your sister, Collected and unpublished writings of Audre Lorde* (ed. BYRD Rudolph P., BETSCH COLE Johnetta, and GUY-SHEFTALL Beverly), Oxford University Press, 2009.

MERLEAU-PONTY Maurice. *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945.

MERLEAU-PONTY Maurice. « Le cinéma et la nouvelle psychologie », in *Le doute de Cézanne et autres textes*. Gallimard, 2023 [1996].

MILLS Charles W. « White Ignorance ». In SULLIVAN Shannon et TUANA Nancy (dir.), *Race and Epistemologies of Ignorance*, State University of New York Press, 2007.

MOI Toril. *Simone de Beauvoir. The making of an Intellectual Woman*, Oxford University Press, 2008.

MATANARO Mara et RENAULT Matthieu. « La dialectique maître-esclave selon Simone de Beauvoir. Un exemple de transformation mythique ». *Philosophie*, 2020/1 N° 144, pp.64-77.

MULVEY Laura. *Visual and Other Pleasures*, Indiana University Press, 1989.

NAIT AHMED, Salima et LOSLIER-SIMON, Marie. « [Aliénation](#) ». *Dictionnaire du genre en traduction / Dictionary of Gender in Translation / Diccionario del género en traducción*, 2023 [en ligne, page consultée le 1^{er} octobre 2025].

NELSON Maggie. *De la liberté. Quatre chants sur le soin et la contrainte* (trad. HUISMAN Violaine), Éditions du sous-sol, 2022 [2021].

NELSON Maggie (trad. LEROY Céline). « Un halo flottant au-dessus de l'hôpital », *Quelque chose de brillant avec des trous*, Éditions du sous-sol, 2024 [2007].

NIVYABANDI Ketty. « Aux nouvelles aubes », *Je suis un songe de liberté*, Éditions Bruno Doucey, 2025, pp.65-66.

PETTERSEN Tove. « Freedom and feminism in Simone de Beauvoir's philosophy », *Simone de Beauvoir Studies*, Vol. 24, 2007, pp.57-65.

PIZARNIK Alejandra. *Œuvres* (trad. ANCET Jacques), Ypsilon Éditeur, 2022.

PROVOST Mickaëlle. « [L'expérience de la vulnérabilité comme ressource politique : une approche phénoménologique](#) », *Genre, sexualité & société*, 25 | Printemps 2021 [en ligne, page consultée le 1^{er} octobre 2025].

PROVOST Mickaëlle. *L'expérience de l'oppression. Une phénoménologie du sexisme et du racisme*. Presses Universitaires de France/Humensis, 2023.

REA GOMEZ Daniela. *D'amour et de force. Une généalogie du soin* (trad. SEMAT Amandine et TOUATI Anna), Éditions Ici-bas, 2025 [2023].

RICH Adrienne. *Naître d'une femme, la maternité en tant qu'expérience et institution* (trad. FAURE-COUSIN Jeanne), Éditions Denoël/Gonthier, 1980 [1976].

RICŒUR Paul. *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990.

RICŒUR Paul. « Autonomie et vulnérabilité », in *Le juste 2*, Éditions Esprit, 2001.

ROLLINS Judith. *Between Women: Domesticity and Their Employers*, Temple University Press, 1985.

SAINT AUBERT, Emmanuel de. "The Blood of Others: Maurice Merleau-Ponty and Simone de Beauvoir." (trans. MC WEENY Jennifer), *Simone de Beauvoir Studies*, vol. 30, 2019, pp.33-65.

SARTE Jean-Paul. *Esquisse d'une théorie des émotions*, Hermann, 1995 [1938].

SARTRE Jean-Paul. *L'Être et le Néant*, Gallimard, 1976 [1943].

SCRINZI Francesca. « Care ». in RENNES Juliette (dir.). *Encyclopédie critique du genre*, La Découverte, 2021, pp.127-137.

SIMONS Margaret A. “Existentialism: A Beauvoirean Lineage”, *The Journal of Speculative Philosophy*, Penn State University Press, Volume 26, Number 2, 2012, pp.261-267.

SPELMAN Elizabeth. *Inessential woman: problems of exclusion in feminist thought*, Beacon Press, 1988.

TIDD Ursula. *Simone de Beauvoir, Gender and Testimony*, Cambridge University Press, 1999.

TINAT Karine. « Beauvoir face à sa vieillesse ». *Les Temps Modernes*, 2010/5 n° 661, 2010, pp.221-244.

TOURETTE-TURGIS Catherine *et al.* « La reconnaissance du pouvoir d’agir des sujets vulnérables : un enjeu pour les sciences sociales ». *Le sujet dans la cité*, 2012/2 n° 3, 2012. pp.139-151.

TRONTO Joan. « Du care » (trad. MAURY Hervé), *Revue du mauss*, vol. 2, no 32, 2008, pp.243-265 [1993].

TRONTO Joan. *Un monde vulnérable. Pour une politique du care* (trad. MAURY Hervé), La Découverte, 2009 [1993].

VAN LEEUWEN Anne. « Useless Mouths. Value, Women’s Work, and the Struggle against Exploitation », *Simone de Beauvoir Studies*, 32, 2021, pp.325-344.

VELTMAN Andra. “The Sisyphean Torture of Housework: Simone de Beauvoir and Inequitable Divisions of Domestic Work in Marriage”, *Hypatia*, 19(3), 2004, pp.121-143.

VERGES Françoise. *Une théorie féministe de la violence*, La Fabrique éditions, 2020.

YOUNG Iris Marion. *On Female Body Experience: « Throwing Like a Girl » and Other Essays*. New York, Oxford University Press, 2005.

AUTRES FORMATS

Interventions

CASSIGNEUL Adèle et ROUCH Marine, « Converger vers la vulnérabilité : Beauvoir et Woolf sur la vieillesse. *Chère Simone de Beauvoir* », Intervention du 3 avril 2024 [en ligne, page consultée le 29 juin 2025 à l’adresse <https://doi.org/10.58079/w5mh>].

MELO LOPEZ Filipa. “Feminist Witches? Beauvoir on Women, Magic, and Otherness”, Intervention du 17 juin 2025 à l’occasion du 30^{ème} Congrès de la *Simone de Beauvoir Society*.

“Chiffres clés”

Vers l'égalité réelle entre les femmes et les hommes, Ministère chargé de l'égalité entre les femmes et les hommes, de la diversité et de l'égalité des chances, 2021.

Définitions

« Attention », CNRTL : <https://cnrtl.fr/definition/attention> [en ligne, page consultée le 26 août 2025]

« Émancipation », CNRTL : <https://www.cnrtl.fr/definition/%C3%A9mancipation> [en ligne, page consultée le 21 août 2025].

« Lucidité », CNRTL : <https://www.cnrtl.fr/definition/lucidit%C3%A9> [en ligne, page consultée le 28 juillet 2025].

« Sollicitude », Le Robert : <https://dictionnaire.lerobert.com/definition/sollicitude> [en ligne, page consultée le 26 août 2025].

« Tendresse », CNRTL : <https://www.cnrtl.fr/definition/tendresse> [en ligne, page consultée le 19 septembre 2025].

Films

JARMUSCH Jim, *Patterson*, 2016, 118 min.

WENDERS Wim, *Perfect Days*, 2023, 123 min.

SUN-A Yoon, *Overseas*, 2019, 90 min.

Podcasts

TUAILLON Victoire. *Le Cœur sur la table*, produit par Binge Audio à partir de janvier 2021.

GUILLOT Bertrand, RICHARD Clair et TUAILLON Victoire. *Et parfois, on gagne*, produit par Arte Radio à partir de septembre 2025.

Résumés en français et en anglais

Résumé en français

Cette thèse entend mettre en lumière la façon dont Simone de Beauvoir a participé à problématiser les effets, sur l'exercice de leur subjectivité, des pratiques de soin que certaines femmes consacrent aux autres, à leurs environnements, ainsi qu'à leur survie en situation d'oppression.

Dans *Le Deuxième Sexe*, Beauvoir montre que l'assignation des femmes au travail ménager entrave l'exercice de leur subjectivité, ces activités seules ne permettant pas le plein exercice de leur transcendance, ni l'expression de leur individualité. Selon elle, le service auquel sont vouées les femmes participe de leur maintien dans une situation d'inessentialité et de vassalité, qui entrave leur prétention à la souveraineté. Elle montre par ailleurs que la contrainte au soin produit des effets néfastes sur sa qualité et sur les relations dont il est l'occasion, lorsqu'il est investi comme un instrument de pouvoir.

À l'aune des textes beauvoiriens et dans la lignée des perspectives féministes sur le *care*, cette thèse entend pourtant montrer que le soin, dans certaines conditions, peut être compris comme un ensemble d'activités propice à l'élaboration de perspectives singulières et collectives. Les soins que nous consacrons à nos projets, aux autres et aux environnements au sein desquels nous évoluons participent précisément du sentiment d'appartenance en vertu duquel nous devenons à même de conférer du sens à nos existences.

Penser la subjectivité au prisme du soin permet de porter un regard critique sur la définition des conditions de son exercice. Alors que Beauvoir pense la dépendance comme une entrave à la subjectivité, les pensées contemporaines du soin et de la vulnérabilité montrent qu'il importe moins aspirer à l'indépendance qu'à la possibilité de vivre la dépendance (qui n'est pas toujours dépassable) sans qu'elle ne constitue un motif d'altérisation.

Notre rapport à la vulnérabilité est constitutif de la façon dont nous en venons à nous « poser » comme Sujet, à concevoir la subjectivité et les processus à travers lesquels nous y accédons. L'identification à une subjectivité désincarnée et souveraine est caractérisée par le déni de ce qui nous détermine et de ce dont nous dépendons. De ce fait, son maintien à travers le temps requiert une mise à distance des réalités face auxquelles nous nous sentons vulnérables et impuissant·es. Cette expérience de la subjectivité favorise des conduites de désengagement (qui se traduisent par une indifférence à l'égard du monde, l'adoption de postures cyniques et de repli sur soi), caractéristiques d'une perte de subjectivité et d'agentivité.

Par conséquent, il importe d'identifier des formes alternatives de la subjectivité dont la préservation n'implique pas de renoncer au soin, ni à la lucidité (ainsi que les processus à travers lesquels il devient possible d'y accéder).

Mots clés en français : Beauvoir ; Care ; Subjectivité ; Reconnaissance ; Soins

Résumé en anglais

This thesis aims to highlight Simone de Beauvoir's thought on the effects of caregiving practices on the exercise of women's subjectivity. In *The Second Sex*, Beauvoir shows that they hinder the exercise of their subjectivity, as these activities alone do not allow for the full realization of their transcendence, nor the expression of their individuality. According to her, service, to which women are devoted, contributes to their sense of inessentiality and vassalage, which hinders their claim to sovereignty. She also shows that the constraint of care produces harmful effects on its quality.

Nevertheless, this thesis aims to show that care practices, under certain conditions, can be understood as conducive to the development of individual and collective perspectives. The care we devote to our projects, to others, and to the environments in which we live in contributes precisely to a sense of belonging that enables us to give meaning to our lives.

Thinking about subjectivity through the prism of care also allows us to take a critical look at the way we define the conditions under which subjectivity can be exercised. While Beauvoir sees dependence as an obstacle to subjectivity, contemporary thinking on care and vulnerability shows that it is less important to aspire to independence than to be able to experience dependence (which we cannot always overcome) without it exposing us to being othered.

Our relationship to vulnerability is constitutive of the way in which we come to position ourselves as Subjects, to conceive of subjectivity and the processes through which we access it. Our identification with a disembodied and sovereign subjectivity is characterized by a denial of what determines us and what we depend on. As a result, maintaining this sense of subjectivity over time requires distancing ourselves from the realities that make us feel vulnerable and powerless. This experience of subjectivity encourages disengagement (which translates into indifference, cynicism, and withdrawal).

It is therefore important to identify alternative forms of subjectivity whose preservation does not imply renouncing care or lucidity (as well as the processes through which it becomes possible to access them).

Mots clés en anglais : Beauvoir ; Care ; Subjectivity ; Recognition