

## De la différence homme-femme à la distinction de sexe

Laura Lee DOWNS

**De quoi parle-t-on quand on parle de l'égalité des sexes ? Dans son dernier ouvrage, Irène Théry remet en cause l'approche « substantielle et identitaire », lointainement héritée de Locke et Freud, qui conçoit le genre comme un attribut des personnes. En s'inspirant du holisme de Durkheim et Mauss, elle plaide pour un déplacement du regard vers le contexte social qui donne un sens aux actes et un statut aux individus. Il s'agit, en d'autres termes, de remplacer l'idéal de l'individu clos sur lui-même par un autre idéal, celui de la personne relationnelle.**

Recensé : Irène Théry, *La Distinction de sexe. Une nouvelle approche de l'égalité*, Paris, Odile Jacob, 2007.

*« There is nothing in social life that is not to be understood through gender constructs and sexual relations. Society is not constructed independently of gender and cannot in this sense be an explanatory context for it. »*

Marilyn Strathern<sup>1</sup>

De quoi parle-t-on quand on parle de l'égalité des sexes ? Depuis plusieurs années, les chercheurs féministes s'attachent à montrer que l'on ne peut pas faire l'économie du genre dans les sciences humaines, pour autant que la distinction masculin/féminin traverse la vie sociale dans toutes ses dimensions. Au travers de son grand livre sur la distinction de sexe, Irène Théry

---

<sup>1</sup> M. Strathern, *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley, University of California Press, 1988, p. 32.

s'inscrit dans ce projet, mais par une voie originale mettant l'accent sur une approche relationnelle qui, dans le sillage de Mary Douglas, Marilyn Strathern, Cécile Barraud, Catherine Alès et d'autres anthropologues féministes, considère le genre comme « une modalité des actions et des relations, et non comme un attribut des personnes » (p. 447). Il s'agit donc de remettre en cause l'approche « substantielle et identitaire », qui conçoit le genre comme un attribut des personnes, et de déplacer le regard vers le contexte social qui donne sens à nos actes. Plus profondément, Irène Théry cherche à combattre l'individualisme contemporain et la politique identitaire qui en découle, en s'attaquant à la vision de la personne qui la sous-tend : vision anti-sociologique qui repose sur une philosophie dualiste de la personne composée d'un moi et d'un corps, c'est-à-dire d'une identité de genre et d'une identité de sexe (p. 13).

S'il s'agissait dans ce compte-rendu de défendre l'outil « genre », ma tâche serait assez facile car il n'y aurait qu'à citer quelques ouvrages d'histoire ou de sociologie qui utilisent cet outil pour montrer que, loin d'être la simple expression de convictions substantialistes et essentialistes sur la personne, le genre est un concept relationnel qui se prête à l'analyse des structures et des relations sociales. Mais l'intérêt principal du livre d'Irène Théry ne réside pas dans une critique de l'outil « genre » qu'elle ne développe pas vraiment : le cœur de son propos est ailleurs. Au travers d'une discussion qui brasse un nombre impressionnant de questions de méthode, réunies sous la houlette d'une « anthropologie comparative et historique », Irène Théry cherche à « placer enfin la dimension sexuée de la vie sociale au centre d'une réflexion nouvelle sur la personne » (p. 11). Au lieu de se contenter d'une simple critique des faiblesses de la notion de « genre », elle nous incite à abandonner l'idée selon laquelle le genre – ou la sexualité – constitue un attribut de la personne (qu'il soit compris comme inné ou socialement acquis), et ce pour passer à une forme d'analyse qui comprend la distinction de sexe comme phénomène qui traverse et façonne tout fait social. *La Distinction de sexe* n'est donc rien moins qu'une invitation à repenser nos façons de faire dans les sciences sociales.

### **La philosophie contractualiste et l'inégalité des sexes**

Les six cents pages du livre restituent l'itinéraire intellectuel au travers duquel Irène Théry est arrivée à cette conclusion. L'aventure semble avoir commencé avec la redécouverte de la conférence de Marcel Mauss, prononcée lors de son élection au Collège de France en 1931, sur la

division par sexes de toute société humaine. En bon durkheimien, Mauss met l'accent sur le pouvoir de l'institution (langage, mœurs, coutumes et lois) plutôt que sur les qualités internes des acteurs sociaux, ce que Irène Théry résume de la façon suivante :

Il n'y a pas d'individus clos sur leurs propriétés, antérieurs à une société ; nous sommes une espèce fondamentalement historique, qui ne tient ce qu'elle est que de la transmission de ses manières propres de penser et d'agir. En incluant dans l'institution sociale tous les aspects de la vie, y compris sa dimension sexuelle et reproductive, en refusant de renvoyer le corps à un supposé présocial "biologique", Mauss a fait le pas décisif vers l'acceptation du donné humain. (p. 151)

Cette démarche résolument sociologique permet à Mauss de reformuler l'objet de l'enquête sociologique sur les sexes en la recentrant sur « les relations et non sur les propriétés, sur les attributions et non sur les attributs, les manières d'agir communes et non les identités spécifiques » (p. 133). Mais ce qui importe le plus, pour Irène Théry, est le fait que cette approche relationnelle de la question des sexes nous aide à sortir de ce qu'elle appelle la « construction moderne de la différence de sexes ».

Fruit de la pensée des philosophes contractualistes (notamment Locke), cette construction est ancrée dans une « histoire artificielle » (pour reprendre l'heureuse expression de C. B. McPherson) du passage de l'état de nature à l'état de société par le contrat social. Ce mythe des origines de la société, que Théry caractérise comme mythe fondateur de la démocratie laïque, permettait aux contractualistes d'affirmer que les normes sociales ne viennent que des hommes, et non d'une puissance surnaturelle. Or le prix de cette laïcisation est élevé, car la vision contractualiste réifie la conception occidentale de l'individu monadique, entité présociale qui contient à l'intérieur d'elle-même « l'ensemble des moteurs qui sont la cause de son action » (p. 250).

Dans cette vision profondément anti-sociologique, les causalités sont interverties : au lieu d'être né dans un monde de relations sociales instituées, l'individu préexiste à la vie sociale instituée. Entité autarcique, il arrive d'ores et déjà doté de toutes ses qualités, pour ainsi dire né de la tête de Zeus. Or, comme le souligne Irène Théry, l'individu lockéen n'est jamais vraiment

clos sur lui-même, car il participe toujours déjà à la vie de la famille conjugale, entité qui, en tant que « la première des sociétés et la seule naturelle », constitue une sorte de pont entre la nature et la société<sup>2</sup>. Suspendue entre la nature et la société, organisée par la hiérarchie « naturelle » de l'homme et la femme, la famille conjugale représente l'origine naturelle de la vie sociale. La construction moderne de la différence de sexes par les philosophes contractualistes met alors la différence sexuelle à l'origine de toute socialité, ce qui conduit facilement à une substantialisation de la question des sexes.

On sait que, par la voie de cette histoire artificielle, les philosophes contractualistes cherchaient avant tout à concevoir l'individu et la famille comme entités naturels dénués de toute inscription dans l'histoire. En substituant à la grande hiérarchie sociale du sang la hiérarchie individuelle des sexes comme principe de cohésion familiale et de normalité sexuelle, ces philosophes espéraient libérer l'individu (mâle) du poids des inégalités héritées des sociétés aristocratiques. Depuis une vingtaine d'années, plusieurs chercheurs féministes (Carole Pateman, Susan Moeller Okin, Geneviève Fraisse et Mona Ozouf, entre autres) soulignent le fait que la naturalisation de l'institution normative qu'est la famille conjugale par les philosophes contractualistes a eu des conséquences lourdes pour les femmes. Je n'en citerai ici que deux : une justification du pouvoir patriarcal qui prend appui sur la vision de la famille comme entité naturelle constituée de relations complémentaires d'âge et de sexe, ce qui permet l'émergence « spontanée » en son sein d'une forme de gouvernement hiérarchique ; l'exclusion des femmes du contrat social, conçu comme lien civique de citoyenneté active constituant la souveraineté<sup>3</sup>.

Aujourd'hui, Irène Théry veut attirer notre attention vers une troisième conséquence (plus sociologique que politique) de la transformation imaginaire d'une institution normative en origine de toute socialité, celle de la substantialisation de la question des sexes :

À l'entrée de la modernité, [...] on se mit à parler en abondance de l'Homme et de la Femme, de "la société de l'homme et de la femme", des "rapports entre les hommes et les femmes", de la "différence des sexes", comme si la partition de l'humanité en deux grandes classes d'individus

<sup>2</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Deuxième Discours sur les origines de l'inégalité*, cité à la p. 66.

<sup>3</sup> Voir Carole Pateman, *The Sexual Contract*, Stanford, Stanford University Press, 1988 ; Geneviève Fraisse, *La Muse de la raison. La démocratie exclusive et la différence de sexe*, Aix-en-Provence, Alinéa, 1989 ; et Isabel Hull, *Sexuality, State and Civil Society in Germany, 1700-1815*, Ithaca, Cornell University Press, 1996.

avait absorbé toute la diversité des relations sexuées [...]. Les rôles devinrent des *natures* et les statuts des *identités*, [...] les attributions des partenaires d'une vie sociale se muèrent en *attributs* physiques et psychologiques de congénères de l'espèce humaine (p. 53-54, c'est l'auteur qui souligne).

Autrement dit, la distinction masculin/féminin cessa d'être perçue comme une distinction normative qualifiant des relations sociales (mère-fille, oncle-nièce, etc.) et tendit à se substantiver pour désigner deux grandes classes « naturelles » d'individus différents, l'homme et la femme (p. 51).

La philosophie contractualiste pense alors la vie sociale à partir de deux points d'origine qui sont étroitement associés : l'individuel originel *et* la famille conjugale, association qui substantialise les identités de sexe et naturalise la relation hiérarchique homme/femme tant dans la société qu'au sein de la famille. Les philosophes et politologues experts dans le domaine trouveraient sans doute des objets de débat avec cette interprétation de la pensée individualiste moderne. On peut noter, par exemple, qu'Irène Théry semble avoir oublié David Hume et sa distinction classique entre « être » et « devoir être », distinction qui coupe l'herbe sous les pieds des contractualistes en faisant de la nature l'ultime critère de la justice et non de l'organisation sociale et politique. Mais je crois que les choix d'Irène Théry se justifient par l'impact des pensées contractualistes, comme celle Locke, sur notre façon de penser l'individu moderne, supérieur à celui de Hume. Théry ajoute ainsi une voix originale au chœur des critiques féministes des angles morts de cette pensée, notamment autour de la naturalisation de la famille conjugale et des conséquences décisives qui en découlent pour les femmes.

### **Le « petit conte freudien »**

Au tournant du XXe siècle, un deuxième grand mythe d'origine de la modernité s'ajoute à celui construit par les philosophes contractualistes, le mythe freudien de l'interdit fondateur de l'inceste, qu'Irène Théry examine au travers d'une analyse de *Totem et tabou* proposée par Cornélius Castoriadis. Ce qui l'intéresse est le fait que ces mythes, qui procèdent tous deux d'une philosophie sociale « radicalement individualiste », placent la différence sexuelle « à l'origine de toute socialité et font surgir la société humaine de la petite famille conjugale » (p. 14). Or, comme le souligne Irène Théry, le « petit conte freudien » met en évidence tout ce que le mythe

du contrat social cache à l'ombre de « l'évidence naturelle » de la complémentarité entre l'homme, la femme et l'enfant : « Les différences de sexe, d'âge et de génération, la vie sexuelle, le développement et la structuration du psychisme individuel » (p. 329).

L'élément le plus intéressant de sa discussion du mythe freudien ne concerne pas la question des sexes (qu'elle ne développe d'ailleurs pas dans ce contexte), mais celle de l'enfant. Comme le souligne à juste titre Irène Théry, « grandir est si loin d'aller de soi dans notre espèce qu'il faut toujours fabriquer l'humanité de l'homme à la fois avec et contre lui-même » (p. 331-332). Autrement dit, l'enfant se construit à travers un processus d'éducation dans lequel il s'approprie personnellement les significations impersonnelles instituées du monde humain (p. 328). Le développement et l'éducation de l'enfant dévoilent alors ce qui est caché dans le mythe du moi lockéen autarcique, à savoir la construction de la personne à travers un processus d'éducation qui passe par toutes les dimensions – pulsionnelles, affectives, morales, mentales – de l'expérience humaine (p. 326). En fait, la figure de l'enfant perçu comme être en devenir existe en tension avec les identités abstraites de la pensée contractualiste, figées dans une sorte d'âge adulte éternisé où toute dimension temporelle de la vie est abolie. La figure de l'enfant, si importante dans la pensée freudienne, est donc beaucoup plus révélatrice des manques et des contradictions de la vision contractualiste de l'individu que celle de la femme ou même que la question des sexes.

L'analyse que fait Irène Théry de *Totem et tabou* semble aboutir à la conclusion que la pensée freudienne s'inscrit dans la continuité de la philosophie de la conscience. Ainsi, au lieu de reprendre la formulation de Lacan selon laquelle l'inconscient est « le discours de l'autre », elle parle de l'inconscient freudien comme d'un « moi inconscient », ce qui substantialise le moi freudien en une sorte d'origine monadique analogue au moi lockéen. On ne s'étonne alors pas de voir qu'elle conclut sa brève discussion du « petit conte freudien » et de la « psychologisation généralisée » actuelle des représentations, des valeurs et des normes, en poursuivant le parallélisme entre Freud et la pensée contractualiste, considérés comme « deux grands mythes d'origine de la modernité » : « C'est la forme nouvelle de la croyance individualiste et de sa façon de quêter autrement l'universel d'une nature humaine asociale ou présociale ». Or, pour

boucler le parallélisme, il faut faire l'impasse sur les différences entre ces deux formes de pensée (ces « mythes d'origine de la modernité ») pour insister sur leurs points communs :

La disqualification sans précédent de l'institution sociale au nom de l'authenticité d'un "moi" intérieur et la dévaluation relative de la relation statutaire au nom de la relation intersubjective ; une forme inédite de déni de la condition historique de l'homme au nom d'une nouvelle référence aux dimensions inconscientes de la nature humaine ; un sociocentrisme sans états d'âme revisitant la "différences des sexes" sous l'égide des lois universelles censées gouverner le psychisme sexuel. (p. 346)

Les lois universelles du psychisme vont donc « irriguer le nouveau mythe moderne de l'origine qui vient en quelque sorte dédoubler celui du contrat social en se centrant cette fois sur l'intimité, la sexualité, l'enfance et la vie privée ». La famille se trouve donc renforcée dans son statut de « "société originelle" : celle par où le petit d'homme fait son entrée dans les faux-semblants du théâtre du monde ».

Je laisserai les experts se prononcer sur le bien-fondé ou non de ce parallélisme du point de vue de la théorie (et de la pratique) de la psychanalyse. Mais il me semble qu'Irène Théry n'a pas tort de voir dans la pensée freudienne, au moins dans ses multiples vulgarisations, le prolongement d'une certaine façon de penser l'individu, la famille et la société héritée des philosophes contractualistes tels qu'elle les comprend. Le problème de la substantialisation des sexes persiste, ainsi qu'une certaine tendance à mettre l'accent sur la force du « moi » intérieur plutôt que sur les relations statutaires du monde social, par exemple dans la compréhension du développement enfantin comme une élaboration du moi qui procède de l'intérieur vers l'extérieur.

### **Statut et identité**

Que faire face à ce nœud identitaire qui se tisse autour de l'individu et de sa relation au monde social ? Pour élaborer une solution, Irène Théry se propose un vaste projet qui consiste à « remplacer » l'héritage philosophique par « un nouveau vocabulaire plus sociologique qui prend en compte notre expérience la plus ordinaire » (p. 13). Ce projet demande qu'elle travaille sur deux fronts à la fois. D'abord, il faut construire un « chemin de déprise » par rapport à ces deux

mythes d'origine, en s'attaquant à la notion d'une origine individuelle/familiale de la socialité humaine. Bien qu'important, le travail féministe de la critique des représentations hiérarchiques des sexes au sein de chaque mythe ne suffit alors pas, car il reste dans l'optique contractualiste qui prétend que l'individu préexiste au monde. Or le chemin de déprise proposé par Mauss (et par la sociologie durkheimienne plus largement) montre bien qu'il y a quelque chose qui préexiste à l'individu et que ce quelque chose n'est rien de moins que le monde des relations sociales instituées.

Après avoir montré les limites de l'individualisme moderne occidental, il faut ouvrir un deuxième front, où le combat consiste à déplacer le cœur de la réflexion de l'individu monadique et clos sur lui-même vers la relation sociale qui lie les individus dans des liens d'interdépendance sociale (p. 16). Car, si la philosophie moderne raisonne en termes de catégories abstraites comme homme/femme, la vie sociale nous donne des individus situés dans des relations sociales particulières : tantes, cousins, belles-mères, etc. Comme chacun de ces statuts ne constitue nullement une identité substantielle mais un pôle relationnel, il faut abandonner le vocabulaire et les structures de pensée hérités de la philosophie de la conscience et construire une boîte d'outils d'analyse sociologique qui nous permettrait de ne plus confondre les attributions sociales instituées avec les attributs personnels : « Ce que je fais quand j'agis "en tant que" mère, ou fille, ou citoyenne, en référence à un *statut* social, est dans la vision individualiste confondu avec une *identité* de mère, de fille, ou de citoyenne, comme si la cause de mon action était un ensemble de caractères ou de capacités surgis de mon intériorité personnelle, qu'elle soit innée ou conditionnée », écrit Irène Théry dans une critique stimulante des présupposés de la politique identitaire et de son lien mal problématisé entre expérience individuelle, identité sociale et capacité d'agir politique (p. 70, c'est l'auteur qui souligne). En d'autres termes, « le déni de l'agir normatif des hommes et des femmes "en tant que" partenaires d'une vie sociale transforme ce qu'ils font en une sorte d'effet de leur identité » (p. 83).

L'emprise de la pensée individualiste est donc telle qu'elle nous entraîne encore aujourd'hui dans les « impasses du substantialisme identitaire », ce qui nous empêche de penser autrement la question des sexes (p. 8). Le besoin de nouveaux outils d'analyse sociologique est encore plus criant quand on prend en compte la vision « ensembliste-identitaire » de la société



héritée de la philosophie contractualiste, vision appauvrie qui réduit la totalité sociale à une collection d'individus autarciques. Or rien que la « réalité majeure » du langage suggère qu'il y a « plus et autre chose » dans une société qu'une collection d'individus, notamment « ce qui est *extérieur* aux individus et ce qui se trouve *entre* eux : le langage, les relations, la médiation des attentes instituant la modalité conditionnelle propre à la vie humaine, les valeurs communes, les règles, les institutions au sens large de mœurs et coutumes » (p. 250, c'est l'auteur qui souligne). Bref, la société est une « totalité signifiante concrète », pour reprendre l'expression de Mauss. Une sociologie compréhensive qui mettrait la distinction de sexe au cœur de l'enquête demanderait alors un « holisme de sens » de la part du chercheur.

Pour sortir des « impasses du substantialisme identitaire », Irène Théry propose de faire le détour d'un « regard éloigné » avec Mary Douglas, Annette Weiner, Cécile Barraud, Catherine Alès et Marilyn Strathern (en passant par une critique détaillée de la centralité des « grands invariants structuro-psychologiques » chez Claude Lévi-Strauss). Car toutes ces anthropologues féministes semblent avoir suivi Mauss dans une démarche relationnelle qui analyse le genre comme une modalité de relations et non comme un attribut de personnes. Cela implique deux choses : il faut s'inscrire dans le « holisme structural » de Marcel Mauss et Louis Dumont, qui dicte « qu'on ne peut pas séparer l'individu du "tout" concret de la société dont il participe comme personne, agent des actes humains » (c'est-à-dire des actes qui se font à partir des normes) ; il faut remplacer l'idéal de l'individu clos sur lui-même par un autre idéal, celui de la personne relationnelle (p. 227).

Dans cette optique, ce ne sont pas les individus qui ont un genre mais les relations sociales elles-mêmes. On passe donc de la question de la différence des sexes (genre comme attribut et identité de la personne) à celle de la distinction de sexe (genre comme attribut des relations sociales). L'avantage de cette approche, explique Théry, est qu'elle échappe à la problématique binaire des rapports hommes-femmes en révélant que la distinction masculin/féminin « génère dans les sociétés traditionnelles non pas une mais *quatre* grandes formes de la relation sexuée : de sexe opposé, de même sexe, de sexe indifférencié et de sexe combiné ». De plus, l'organisation de l'ensemble « dessine la façon particulière dont chaque société institue la distinction de sexe en référence à sa cosmologie et ses valeurs ultimes ». Enfin,

« la distinction masculin/féminin est adverbiale, normative, relative et relationnelle et ne peut *jamais* être rabattue sur la différence entre "le" masculin et "le" féminin comme attributs substantiels des individus » (p. 217-218).

Sommes-nous alors dans le rêve d'une société holiste comme solution aux impasses d'une pensée substantialiste qui nous empêche de réfléchir autrement à la question des sexes ? Irène Théry est très claire sur les avantages de cette approche holiste, qui permet aux chercheurs de traiter la question des sexes comme partie intégrante de la réflexion sur l'individu et la société. De plus, elle propose une solution originale au problème éternel d'un biologisme qui cherche à rabattre les femmes sur leur identité « naturelle » de mère.

### **L'ébranlement de l'institution matrimoniale**

On pourrait émettre des réserves sur une approche qui compare des choses très différentes, à savoir l'histoire intellectuelle de l'héritage philosophique des sociétés individualistes et les pratiques sociales des sociétés « sociocosmiques » interprétées par des ethnologues. Or, même si l'auteur elle-même revendique sa « mise en perspective comparative, qui permet de voir que la sexualité est au fondement de la conception occidentale moderne du corps sexué et du moi intérieur, d'une manière qui est sans équivalent dans les sociétés traditionnelles qui se réfèrent à l'idéalité normative de la personne relationnelle » (p. 560), il semble qu'il s'agisse néanmoins d'une démarche qui juxtapose l'histoire intellectuelle de l'idéologie individualiste avec les pratiques sociales des sociétés holistes, plutôt que d'un travail de comparaison directe. Cette juxtaposition s'avère cependant fructueuse dans la mesure où elle dote l'auteur de ce « regard éloigné » qui lui permet d'élaborer une critique importante de l'individualisme occidental, critique qui comprend la vision de la personne, de la société, de la sexualité et du lien social. Encore plus intéressant, ce regard lui donne l'ambition de dessiner une solution qui consiste à penser autrement nos sociétés modernes et individualistes à travers une nouvelle idée de la personne, celle de « l'interlocuteur possible » de Wittgenstein (lu par Vincent Descombes et Edmond Ortigues).

La situation d'interlocution se déroule toujours dans des contextes concrets et particuliers, observe Théry, il n'y a jamais « moi » et « autrui » dans l'universelle abstraction. Au contraire, « il y a deux interlocuteurs capables de manier trois personnes grammaticales : le *je* de la

première personne (celui qui parle), le *tu* de la deuxième personne (celui à qui l'on parle), le il/elle de la troisième personne (celui/celle dont on parle) » (p. 214). Si on pense la capacité humaine de symbolisation comme celle de l'individu à occuper alternativement ces trois places, on ouvre une tout autre approche du rapport de l'individuel et du social, du personnel et de l'impersonnel, et donc des relations de sexe (p. 215). Car il s'agit ici d'un modèle interactif qui se base sur des positions dialogiques, et non des identités substantielles, ce qui nous permet de repenser tout rôle social, y compris ceux qui se jouent au sein de la famille conjugale, en termes de positions ou pôles relationnels, c'est-à-dire de relations qui sont médiatisées par des attentes normatives et des significations communes. À la place des Père, Mère et Enfant – « figures trinitaires universelles dont procède toute vie sociale » – Théry met une famille organisée selon des relations statutaires de parenté. Par conséquent, l'appropriation du monde humain de la signification par le nouveau-né prend une autre allure :

Quel que soit son sexe, le nouveau-né sort de ce que Castoriadis nommait la « monade psychique » en s'appropriant peu à peu le monde humain de la signification. La capacité de distinguer les trois positions qui n'existent que l'une par l'autre dans le système d'interlocution, et à jouer trois rôles – au sens dramaturgique de la part qu'on prend dans une action – est constitutive de l'émergence de la conscience de soi. (p. 494)

Le langage devient à la fois la métaphore et la substance du lien social.

C'est en lisant la conclusion du livre, intitulée « Égalité de sexe et naturalisme familial », que l'on comprend un de ses enjeux majeurs, à savoir évaluer les effets du bouleversement du sens que nous accordons aujourd'hui à l'institution matrimoniale. « Dans le domaine de la parenté, le mariage moderne était ce fondement inébranlable sur lequel l'ensemble de l'organisation sociale de la distinction de sexe était bâti, écrit Irène Théry. Il était la seule et unique institution considérée comme inscrite dans l'état de la nature. Il faisait le partage entre la famille (légitimité des enfants) et la non-famille (illégitimité des bâtards)... Il créait socialement les pères grâce à la présomption de paternité désignant par avance l'époux comme le père des enfants que l'épouse mettrait au monde. Il fondait la filiation » (p. 588). Or, avec l'avènement de ce qu'elle appelle le « démariage » – c'est-à-dire le fait que la décision de se marier, de ne pas se marier ou de se « démarier » est devenue une question de conscience personnelle –, ce n'est plus

le mariage mais la filiation qui est devenue « l'axe d'un droit commun de la famille » (p. 589). Le mariage perd donc son statut de « socle commun » à la filiation maternelle et la filiation paternelle dans le système de parenté occidentale, pour devenir un droit universel de l'individu abstrait, porteur en lui-même de « l'universel humain » (p. 591)<sup>4</sup>.

Il s'agit donc bien d'une « refondation naturaliste de la parenté », déclare l'auteur, refondation qui ouvre l'institution familiale à la tentation identitariste de partition de la population – et des familles – en sous-groupes ontologiques définis par leur orientation sexuelle (p. 595 et 600). Or le droit démocratique ne devrait connaître ni hétérosexuels, ni homosexuels, ni bisexuels, car le droit ne s'adresse qu'à des personnes juridiques, et non à des êtres humains concrets, avec leurs caractères psychiques et physiques propres (p. 607).

### **Le drame personnel des enfants nés sous X ou par PMA**

Ainsi, tout au long du livre, Irène Théry cherche à démontrer que le raisonnement identitaire consiste toujours à « rabattre la distinction masculin/féminin des manières d'agir relationnelles instituées sur la différence entre le masculin et le féminin comme attributs substantiels et quintessentiels du moi » (p. 600-601). Si on veut sortir de cette confusion, il faut changer deux éléments fondamentaux du débat. En premier lieu, il faut prôner une autre conception de la personne qui est celle de l'identité narrative, car la notion de l'interlocuteur possible permettrait d'éviter les trois grands écueils de la pensée individualiste, à savoir le dualisme du moi et du corps, le solipsisme de l'intériorité du moi autarcique et la conception du rôle comme simple modèle d'identification. Deuxièmement, il faut réintroduire dans le débat public ce qui est constamment dénié : « Les relations instituées de parenté qui permettent de distinguer le personnel et le statutaire et de contrer la naturalisation subjectiviste de la famille » (p. 601).

Le problème de l'égalité de sexes ne tient donc pas seulement en cela qu'elle reste inachevée, mais également dans le fait que le débat public n'a pas pris en compte ses conséquences pour le mariage en tant que « socle commun » des liens de filiation maternelle et

---

<sup>4</sup> Irène Théry le démontre à partir du texte de la Déclaration universelle des Nations unies (1948), qui proclame que la famille est « l'élément naturel et fondamentale de la société » et, à ce titre, « a droit à la protection de la société et de l'État » (cité à la p. 590).

paternelle. Ceux qui risquent d'en subir les conséquences sont les enfants des familles prises dans les transformations (récentes ou non) de la parenté : les enfants nés grâce aux technologies de procréation médicalement assistée (PMA), les enfants de familles recomposées, les enfants adoptés (surtout depuis la loi de 1966). Or le droit qui couvre ces trois cas assimile la filiation adoptive à une filiation par engendrement, effaçant ainsi « toute l'histoire antérieure de l'enfant et en déclarant sur le livret de famille l'enfant comme "né" de ses parents adoptifs » (p. 615). Une partie de l'histoire de l'enfant est donc effacée par le droit. De plus, le droit la lui rend inaccessible, au moins dans le cas des enfants nés sous X ou engendrés dans le cadre des PMA. Privés ainsi de l'accès à leur propre histoire, ces enfants souffrent des « drames personnels issus de la construction impossible de l'identité narrative » (p. 617). Au lieu de construire des droits qui, dans une logique identitaire, visent des familles définies par l'orientation sexuelle des parents, il vaut mieux construire « systématiquement les *passerelles* et les *ponts* inscrivant tous les enfants au sein d'un système de parenté commun et pluraliste » (p. 619, c'est l'auteur qui souligne). Par ce biais, on peut défendre l'accès de l'enfant à toute son histoire, surtout à la « double référence maternelle et paternelle » inscrite dans sa filiation biologique, évitant ainsi que ces enfants nés sous X ou dans le cadre d'une PMA soient affrontés au problème d'une construction « impossible » de l'identité narrative. « Nous ne savons pas ce qu'elle représente pour nous, écrit Irène Théry de cette "double référence" maternelle et paternelle. Mais nous voyons bien qu'elle exprime l'énigme de notre condition sexuée et mortelle commune... » (p. 620)

Le beau livre d'Irène Théry montre alors que nous sommes loin d'avoir épuisé la question de l'égalité des sexes, question qui nous amène au-delà de la (simple) question des rapports homme-femme. Bien entendu, ma présentation de certains éléments de son argument ne rend pas justice à la richesse de ce livre, à la diversité de ses thèmes, à la finesse de ses analyses, à l'ambition de son projet. En parcourant ses 620 pages, le lecteur trouvera des critiques stimulantes (et très juste) de la pensée de Claude Lévi-Strauss et de la théorie de la domination masculine de Pierre Bourdieu, mais aussi une lecture originale de l'œuvre de Françoise Héritier, pour ne citer que ces trois points importants que je n'ai pas pu traiter dans un seul compte-rendu. C'est un livre qui lance un défi aux sciences humaines tout en invitant ses lecteurs à un long et

passionnant voyage qui passe par la philosophie et l'anthropologie, la sociologie et la psychanalyse – et ce défi vaut la peine d'être relevé.

Texte paru dans [laviedesidees.fr](http://laviedesidees.fr), le 5 novembre 2008

© [laviedesidees.fr](http://laviedesidees.fr)