



PHARES

Vol. XXII n° 2 Automne 2022

Revue philosophique étudiante

Revue Phares

Bureau 535

Pavillon Félix-Antoine-Savard

Université Laval, Québec

G1K 7P4

revue.phares@fp.ulaval.ca

www.revuephares.com

ISSN 1496-8533

Direction et rédaction :

Myriam Côté

Flavie Chevalier

Élaboration du dossier :

Myriam Côté

Marie-Anne Perreault

Infographie :

Jérôme Simon

Nous remercions nos partenaires :

La Faculté de philosophie de l'Université Laval; L'Association des étudiantes et des étudiants de Laval inscrits aux études supérieures (AELIÉS); L'Association des chercheur·e·s étudiant·e·s en philosophie de l'Université Laval (ACEP); La Société de philosophie du Québec (SPQ); La Fondation de l'Université Laval; L'Association générale des étudiantes et étudiants prégradué·e·s en philosophie de l'Université Laval (AGEEPP).

Comme son nom l'indique, la revue Phares essaie de porter quelque lumière sur l'obscur et redoutable océan philosophique. À cet effet, elle se veut un espace d'échange et de débat ouvert à tous les étudiants et toutes les étudiantes intéressé·e·s par la philosophie, quelle que soit leur affiliation institutionnelle. Chaque numéro comporte un dossier proposant une question philosophique à laquelle différent·e·s auteurs et autrices tentent de répondre. Le numéro d'hiver contient également une section *Varia* et présente des textes d'analyse et des essais philosophiques portant sur des thèmes libres, à la discrétion des auteur·rices.

La collection complète des parutions de Phares est disponible en version électronique dans la section *Parutions* de son site web ; la publication traditionnelle est disponible dans la plupart des bibliothèques universitaires québécoises ainsi que dans la plupart des facultés ou départements de philosophie des universités québécoises.

Bonne lecture !

Table des matières

Actes de colloque :

4^e édition du Symposium de philosophie féministe

Dossier thématique élaboré par Myriam Coté et Marie-Anne Perreault

- 9 Introduction : Temps, espaces et solidarités féministes
MARIE-ANNE PERREAULT
- 15 Alexandra Kollontai et l'Éros ailé : pour une conception matérialiste,
historiciste et féministe de l'amour
GABRIEL TOUPIN
- 33 Butch : Un flou spatio-temporel à reconquérir
LAURIE FOURNIER
- 47 L'empirisme contextuel critique d'Helen Longino : une étude de cas
FLAVIE CHEVALIER
- 69 Ce que fait la vieillesse au sentiment d'être soi : étrangeté et perma-
nence chez Simone de Beauvoir
LAETITIA MONTEILS-LAENG
- 83 Penser la vieillesse : un défi pour l'existentialisme beauvoirien
ROMANE MARCOTTE
- 107 Penser la vieillesse avec Simone de Beauvoir
DIANE LAMOUREUX

Actes de colloque :
4^e édition du Symposium de
philosophie féministe

Introduction : Temps, espaces et solidarités féministes

MARIE-ANNE PERREAULT, *Étudiante à la maîtrise en philosophie à l'Université de Montréal et coorganisatrice du Symposium de philosophie féministe*

Au printemps 2019 paraissait, dans la revue *Phares*, un dossier thématique contenant les actes de colloque de la première édition du Symposium de philosophie féministe. En introduction, Marie-Anne Casselot constatait l'effervescence des initiatives étudiantes en philosophie féministe dans la plupart des départements de philosophie et mentionnait également l'intérêt porté à la philosophie féministe avec de plus en plus de publications¹ scientifiques récentes au Québec y étant dédiées. Elle présentait aussi la motivation principale ayant mené à la création d'un colloque interuniversitaire dédié à la philosophie féministe : l'absence de lieux d'échanges pour cette communauté de recherche. Force est de constater qu'en quelques années seulement, le Symposium de philosophie féministe a connu un essor extraordinaire. L'enthousiasme de la communauté étudiante et professorale ainsi que des organismes partenaires, le volume de présentations ainsi que l'engouement pour l'événement croissent d'année en année. En parallèle au colloque, qui a tenu sa quatrième édition en janvier 2022, un événement ponctuel de philosophie féministe rassemblant des chercheuses travaillant sur la vieillesse et le féminin dans l'œuvre de Beauvoir a aussi vu le jour : cette table ronde, intitulée *Penser la vieillesse avec Simone de Beauvoir*, a eu lieu dans le cadre de l'événement *Vivre et vieillir à Québec* et a été organisée par des membres de l'équipe d'organisation² du Symposium. Suivant l'intérêt du public à avoir accès aux communications qui ont été présentées, nous réunissons dans ce dossier les traces de ces deux événements de philosophie féministe ayant eu lieu au cours de l'année.

Si Casselot se tournait, dans son introduction au dossier de 2019, vers l'avenir prometteur des initiatives étudiantes en philosophie fémi-

niste, nous ne pouvons que faire de même : au fil du temps, l'équipe d'organisation s'est entièrement renouvelée, et, dans la foulée du travail incommensurable qui a été fait pour paver le chemin, le futur du Symposium demeure ouvert et certainement promis à de grandes choses. Le Symposium de philosophie féministe est un espace de compréhension, de respect, d'empathie, de solidarité, d'écoute, de collaboration et de sororité.

Il allait de soi qu'avec la qualité et la diversité des échanges qui ont lieu au fil des éditions et pour faire foi des amitiés féministes créées par le biais de ce projet qui nous réunit, la question de la mémoire, de la postérité, mais aussi celle de l'accessibilité s'imposaient. En effet, si la pandémie a permis à des solidarités féministes de voir le jour sous de nouvelles modalités, et si ces solidarités ont permis à plusieurs d'entre nous de bénéficier d'un espace bienveillant, la pandémie a aussi exacerbé d'autres vulnérabilités. Heureusement, les initiatives virtuelles ont permis de pallier ne serait-ce que minimalement l'isolement prolongé engendré par les vulnérabilités de santé en permettant une plus grande accessibilité ; c'est dans cet esprit qu'ont été partagés en 2021 et 2022 des enregistrements audios des conférences. C'est dans la foulée de cette volonté d'élargir l'accessibilité et de laisser une trace du foisonnement intellectuel féministe au Québec qu'est à présent publié ce numéro.

Le présent dossier contient ainsi les actes de colloque de la quatrième édition du Symposium de philosophie féministe, qui s'est tenu du 26 au 28 janvier 2022 en partenariat avec l'Université Laval³ et avec l'Université de Montréal, et qui rassemblait dix-neuf conférencières et conférenciers lors de quinze présentations et trois conférences d'honneur. La thématique « Temporalités et spatialités : Échos philosophiques, enjeux politiques » se lit en filigrane, dans la manière d'aborder ces deux dimensions existentielles, que ce soit dans un examen historique, existentiel ou épistémologique. Alors que l'espace et le temps sont traditionnellement pensés sous une forme dénuée de déterminations comme le genre, l'orientation sexuelle, la race ou la classe, celles-ci sont ontologiquement déterminantes de l'expérience du monde. La première partie du dossier présente donc les versions écrites et retra-

vaillées de communications proférées lors du colloque, alors que la seconde partie comporte des textes tournés vers la pensée de la vieillesse et issus de la table ronde *Penser la vieillesse avec Simone de Beauvoir*.

En tant qu'initiative étudiante, notons aussi que le Symposium a su se faire « intergénérationnel » en se penchant sur le thème de la vieillesse et de la temporalité. La pérennité de la philosophie reposant en outre sur la transmission des savoirs et de la sagesse, cette expérience de la transmission et du dialogue, qui guide l'organisation du colloque année après année, a été retrouvée à son plus haut lors de *Penser la vieillesse*, qui se voulait intergénérationnelle dans sa composition et qui symbolisait alors ce principe qui anime nos projets.

Partant du fait que penser la temporalité et la spatialité des structures de pouvoir ouvre aux formes historiques de l'oppression, Laurie Fournier propose une analyse critique de la figure, de l'identité et de la catégorie butch dans la communauté LGBTQIA+ à partir de son invisibilisation par le fait d'être généralement conçue comme une figure du passé : à partir du constat que cette identité est reléguée au second-plan dans les études queer, Fournier examine la résistance de l'identité « butch » à la norme cis- et hétéropatriarcale. Par le biais du concept de chrononormativité, Fournier présente, dans l'article intitulé « Butch : un flou spatio-temporel à reconquérir », une piste de résistance temporelle queer qui ne se subsume pas à une organisation temporelle régulée par la norme hétérosexuelle.

Dans la même veine, Gabriel Toupin présente comment l'amour a été historicisé de manière à consolider les configurations sociales dominantes et à bénéficier à certains groupes, et ce, au détriment des femmes, ce qu'il développe à partir de la pensée d'Alexandra Kollontaï. En contraste avec la conception freudienne de l'amour qui est développée dans les mêmes années, Toupin défend la vision de la philosophe dans son article « Alexandra Kollontaï ou L'Éros ailé : pour une conception matérialiste, historiciste et féministe de l'amour » ; Toupin montre la pertinence philosophique contemporaine d'une critique matérialiste et féministe pour mettre en lumière la construction sociale de l'amour.

Joanie Pothier s'intéresse, à son tour, à une forme de consolidation de groupes sociaux dominants, mais dans un contexte tout autre : son ar-

ticle « L'exclusion institutionnalisée grâce à l'interprétation du principe de l'égalité entre les hommes et les femmes dans le cadre de la laïcité au Québec » se penche sur un cas concret de réappropriation de concepts féministes à des fins discriminatoires. Précisément, le principe d'égalité homme-femme se voit récupéré entre autres par des groupes nationalistes et néolibéraux à des fins d'exclusion et avec des discours souvent racistes et xénophobes, ce qui mène Pothier à soutenir que « l'exclusion institutionnalisée » dans le cas du Québec et de ses lois discriminatoires envers les femmes musulmanes est un cas de fémonationalisme.

Toujours dans le cadre de la construction sociale et historique des concepts en philosophie, l'article de Flavie Chevalier, intitulé « L'empirisme contextualiste critique d'Helen Longino : une étude de cas » porte quant à lui sur des questions d'épistémologie féministe des sciences en s'insérant dans le débat sur cette théorie développée par Helen Longino dans son ouvrage *Science as social knowledge*. En répondant à une critique adressée à Longino, Chevalier fournit un argumentaire en faveur de la désirabilité et de la faisabilité de la théorie de Longino en science, *contra* une conception traditionnelle de l'objectivité de la connaissance scientifique.

Suivent alors les textes issus de la table ronde *Penser la vieillesse avec Simone de Beauvoir* : Romane Marcotte ouvre cette section avec l'article « Penser la vieillesse : un défi pour l'existentialisme beauvoirien », dans lequel elle dresse un examen détaillé du concept de liberté ontologique de l'être humain à l'aune des écrits de Beauvoir sur la vieillesse. Suivant l'idée existentialiste que l'être humain peut toujours exercer sa liberté, il semble en apparence difficile d'avoir les mêmes attentes pour des individus plus vulnérables. Ainsi, Marcotte se penche sur les volets biologique, existentiel et intersubjectif de la vulnérabilité chez les sujets âgés afin de voir comment la notion de liberté ontologique est révisée dans les écrits tardifs de Beauvoir, tendant vers une éthique de la reconnaissance de l'*Autre en soi* et de sa propre vulnérabilité.

Similairement, la vieillesse chez Beauvoir peut être lue sous la loupe de la tension entre l'expérience vécue d'un point de vue existentiel et le fait social comme construction : le vieillissement, même s'il est

un phénomène naturel et inévitable, est aussi un fait culturel. En même temps, il est souvent accompagné d'une remise en question de la vision du temps, des autres, de soi : il en défait les évidences. Ainsi, Laetitia Monteils-Laeng soutient que la vieillesse peut être vécue intimement comme un devenir-autre dans lequel le sujet risque d'expérimenter une crise du dispositif spéculaire par une non-coïncidence à soi, dans un article titré « Ce que fait la vieillesse au sentiment d'être soi : étrangeté et permanence chez Simone de Beauvoir ».

Finalement, Diane Lamoureux propose une lecture croisée de plusieurs textes de Beauvoir afin d'en tirer des leçons sur le vieillissement féminin. Si les écrits de Beauvoir dans *La Vieillesse* donnent peu pour penser les enjeux féministes, c'est en se penchant sur ses récits autobiographiques (notamment *Tout compte fait*) que l'on peut constater comment la philosophe vit son propre vieillissement. C'est ainsi que Lamoureux exhume un propos en contrepoint de la vision principalement pessimiste de la vieillesse, issue d'un rétrécissement des possibles, du flétrissement des corps et d'un affadissement de la vie ; elle propose finalement la possibilité d'une sensibilité accrue à la vulnérabilité par l'assignation des femmes aux tâches de *care* comme piste de réflexion du vieillissement féminin.

-
1. Marie-Anne Casselot, « Introduction. L'effervescence étudiante en philosophie féministe » dans *Phares*, vol. 19, n° 1, (Hiver 2019), p. 9-12.
 2. Le comité organisateur de cette table ronde était composé de Cécile Gagnon, Adrielle Pelchat-Rochette et Myriam Côté. Les conférencières à la table ronde étaient Romane Marcotte, Marie-Anne Casselot, Laetitia Monteils-Laeng et Diane Lamoureux.
 3. Le colloque, prévu en présentiel sur le campus de l'Université Laval, a dû être tenu entièrement en ligne compte tenu la recrudescence des cas de COVID-19 au Québec en décembre 2021 et janvier 2022.

Alexandra Kollontaï et l'Éros ailé : pour une conception matérialiste, historiciste et féministe de l'amour

GABRIEL TOUPIN, *Université de Montréal*

RÉSUMÉ : Alexandra Kollontaï et Sigmund Freud proposaient, dans les années 1920, leurs conceptions respectives de ce que signifiait l'amour, ou Éros. Si les deux auteur·rice·s se rejoignent dans l'idée selon laquelle l'amour serait le moteur de la civilisation, leurs conclusions divergent fortement. Freud y va d'une conception naturaliste de l'amour et de l'histoire de la civilisation qui conçoit comme nécessité absolue la famille hétéronormative et le couple exclusif; Kollontaï, elle, démontre que si le fondement de l'amour est biologique, son expression est toujours sociale et historique et vise d'abord à consolider le régime social dominant. Kollontaï en appelait à une conception nouvelle de l'amour, libérée de la domination masculine bourgeoise. Nous verrons comment Kollontaï arrive ainsi à échapper aux contradictions et au pessimisme freudiens, rendant compte de la nécessité toujours actuelle de renouveler le féminisme d'obéissance matérialiste historique.

Introduction

Traiter de l'amour comme d'un concept unitaire a quelque chose de laborieux, voire d'inapproprié philosophiquement parlant. L'amour est un concept pluriel, flou, propice tour à tour aux généralités creuses et à l'ésotérisme. En fait, puisque l'amour naît de sentiments, de désirs, il appert souvent être naturel, ou à tout le moins incontrôlable dans son immédiateté, *a fortiori* par son aspect intime et privé.

Or, s'il est certain que l'amour comporte une dimension biologique minimale, il demeure indéniable que son expression a quelque chose

d'irréductiblement historique et social. C'est ce que défendit la philosophe, politicienne et autrice d'origine russe Alexandra Kollontaï dans une large partie de son œuvre. Dès 1923, dans sa lettre publiée sous le titre « Place à l'Éros ailé ! », elle écrivait : « Il est temps de reconnaître ouvertement que l'amour est non seulement un facteur puissant de la nature, non seulement une force biologique, mais aussi un facteur social. L'amour est un sentiment profondément social dans son essence¹ ». Si l'amour trouve son origine dans la sexualité, plusieurs formes amoureuses (l'amitié platonique, l'amour spirituel, etc.) « témoignent que le sentiment d'amour s'est détaché de sa base biologique² » et qu'il n'y est pas aisément réductible.

Kollontaï met cet enjeu de l'avant, car elle note que ses « camarades révolutionnaires » tendent à dénigrer la question de l'amour à la concevoir comme un « symptôme de “décadence”³ » du mouvement révolutionnaire, comme si la question de l'amour n'était qu'une affaire de femmes bourgeoises. Sur ce point, Kollontaï est partiellement d'accord : l'amour conçu comme une inclination sentimentale, réservé au couple hétérosexuel, est certes une conception bourgeoise. Mais cela ne signifie aucunement que l'amour se réduit nécessairement et naturellement à cette conception. En fait, cela rend compte du fait que la société bourgeoise, comme les formes sociales qui l'ont précédée, sait utiliser l'amour pour consolider sa position dominante dans le jeu d'antagonismes de classe : « Même la bourgeoisie qui reconnaissait en paroles que l'amour était une “affaire privée” savait en réalité l'assujettir à ses normes de morale de telle façon qu'il assure ses intérêts de classe⁴ ».

Cet essai vise à démontrer la pertinence philosophique de la critique matérialiste et féministe d'Alexandra Kollontaï de la construction sociale de l'amour. Pour comprendre la profondeur des implications sociales d'une telle défense, j'aborderai en contrepoint un exemple paradigmatique d'idéologie bourgeoise qui tend à naturaliser à l'extrême l'amour, soit celle de Sigmund Freud dans *Malaise dans la civilisation* (1929). Comme Kollontaï, Freud accorde à l'Éros⁵ un rôle prépondérant dans la consolidation sociale. Cependant, ses préjugés métaphysiques bourgeois le font reconduire non seulement plusieurs préjugés typiques de l'ordre patriarcal, mais aussi carrément mener sa philoso-

phie dans un cul-de-sac indépassable. Pour Freud, les différentes manifestations de l'Éros sont ultimement réductibles à un fondement naturel, ce qui tend à figer les configurations sociales historiques en un absolu. En ce que le cœur de la théorie freudienne expose clairement le type de préjugés métaphysiques et anthropologiques qui encore aujourd'hui dominant dans l'inconscient collectif au sujet de l'amour et des changements sociaux, il est d'autant plus essentiel de passer au crible un tel discours.

1. Alexandra Kollontāi : Aperçu biographique

D'abord, un court exposé biographique semble de mise pour cette femme au sort typique, soit quelque peu oubliée par l'histoire. Alexandra Mikhaïlovna Kollontāi est née le 19 mars 1872 à Saint-Petersbourg. Fille d'une famille noble, elle baigne dans une atmosphère libérale et politisée. Sa gouvernante, Maria Strahova, lui inculqua très tôt l'importance de changer radicalement la société russe et de libérer les femmes du statut inférieur auquel celle-ci les condamnait⁶. C'est Strahova qui présentera à Alexandra la jeune Elena Stasova, qui lui fera découvrir par des suggestions de lecture le socialisme et le féminisme ouvrier. Progressivement, Kollontāi s'initiera aux réflexions d'Auguste Bebel et de Clara Zetkin.

Kollontāi ira éventuellement étudier à Zurich afin d'approfondir ses connaissances du marxisme et du socialisme. Progressivement, elle s'identifiera à une gauche radicale, réfractaire au réformisme social-démocrate et au féminisme libéral bourgeois. Au fil des ans, elle se liera d'amitié avec plusieurs figures de proue de la gauche de l'époque : Clara Zetkin, Laura Marx et Paul Lafargue, Lénine, Trotsky, Kotsky, Luxembourg et Liebknecht, entre autres. Kollontāi est au centre de tous les congrès, discussions et cours clandestins de son époque.

Les idées de Kollontāi concernent essentiellement l'émancipation des femmes par le socialisme et le communisme. Elle défendra des idées comme l'amour libre, le droit et l'accès à l'avortement, les congés de maternité et la nationalisation de services tels que les blanchisseries ou les garderies, afin de permettre aux femmes de prendre leur place socialement et politiquement sans avoir à porter seules ce qu'on appelle

aujourd'hui la charge mentale de la vie de famille. Sous le gouvernement bolchévique de Lénine, où elle occupera le poste de commissaire du peuple à l'assistance publique, elle contribuera grandement à passer de telles réformes. À ce titre, elle est la première femme en Occident à occuper un rôle politique central dans un gouvernement.

Plusieurs de ses écrits seront consacrés à la situation de la femme ouvrière, sa sexualité et son rôle dans la famille traditionnelle, laquelle Kollontaï fustige ouvertement. Pour cette raison, Kollontaï sera critiquée toute sa carrière durant par ses camarades, qui l'accusent de diviser la cause socialiste en mettant l'accent sur la cause des femmes. De plus, elle s'opposera de plus en plus à son propre gouvernement, lui reprochant son appareil étatique écrasant qui nuit selon elle au mouvement ouvrier. Pour ces raisons, elle se fera progressivement évincer des affaires du parti, avant d'hériter de missions diplomatiques à l'étranger visant à l'éloigner. Par ses occupations d'ambassadrice et sous les menaces qui planent sur elle en raison de ses opinions politiques, Kollontaï se fera plutôt discrète sous le régime stalinien, lors duquel elle ne publie presque rien. Elle meurt en 1952, critiquée d'un côté pour son silence à l'égard des horreurs du régime stalinien, de l'autre côté par ce régime lui-même, qui lui reproche sa dissidence.

Si, dans le cadre de cet essai, l'accent est placé sur la lettre « Place à l'Éros ailé ! », en ce qu'elle offre une synthèse claire des idées de Kollontaï sur l'amour, cela ne constitue que la pointe de son œuvre plurielle, qui compte de nombreux essais, analyses économiques et romans, ainsi que des autobiographies.

2. Amour, entre nature et histoire

L'amour n'a jamais été qu'une affaire subjective et personnelle : « À tous les degrés de son développement historique, l'humanité a établi des règles précisant à quelles conditions et quand l'amour était "légitime" (c'est-à-dire répondant aux intérêts d'une collectivité donnée) et quand il était "coupable" (c'est-à-dire se trouvant en contradiction avec cette société-là)⁷ ». Si les civilisations à leurs différents stades se permettaient une telle ingérence (consciemment ou non), c'était d'abord et avant tout afin de consolider la configuration sociale qui leur était

propre. Dès qu'il y a « société », il y a régulation des relations sexuelles et des sentiments amoureux. Pour supporter sa thèse, Kollontai esquisse le déploiement historique de la civilisation occidentale en exposant trois formes sociales distinctes passées : la société grecque antique, la société féodale et la société bourgeoise naissante. Dans chacune de ses configurations, ce qui est socialement valorisé sur le plan amoureux varie en fonction des besoins commandés par l'organisation sociale.

Malgré les différentes configurations sociales et historiques, Kollontai, tout comme Freud, identifie une certaine continuité entre ces époques ; un phénomène continu qui, s'il est toujours socialement médiatisé, demeure relativement constant transhistoriquement. Pour parler de cette continuité de l'amour dans l'histoire, Kollontai et Freud emploient le terme grec d' « *Éros* ». Les deux auteur·rice·s, sans pour autant fournir une définition précise de ce concept, se réfèrent néanmoins implicitement à la tradition philosophique héritée de Platon⁸. Dans ce contexte, la pulsion érotique, si elle se manifeste d'abord par le désir physique et sexuel, peut aussi se sublimer dans une tendance générale à vouloir se rapprocher du beau et du bien (idéaux qui bien sûr varient en fonction des lieux et du temps). L'*Éros* est donc une impulsion positive qui incite un organisme vivant à aller vers son autre et à améliorer ses conditions par ce geste de sortie de soi. L'emploi de ce terme, qui permet d'articuler leurs philosophies de l'histoire respectives, joue néanmoins un rôle bien distinct chez les deux, comme nous le verrons maintenant.

Cette définition de l'*Éros*, très générale et vague, trouve sa concrétion dans ses expressions historiques. Chez les Grecs par exemple, l'*Éros* se divisait en diverses expressions. Il y avait eu d'un côté la *storgê* ou amour filial (qu'on pense à Antigone qui risque sa vie pour défendre l'honneur de son frère) et de l'autre la *Philia* ou amour-amitié, particulièrement entre hommes⁹. Ces deux formes d'amour pour Kollontai ne sont pas du tout fortuites, en ce qu'elles jouent un rôle social très clair : « Les intérêts de la collectivité de cette époque exigeaient la croissance et l'accumulation dans l'humanité des liens psychiques [...] entre les organisateurs et les défenseurs de la tribu et de l'État¹⁰ ». L'amitié entre les femmes est négligée

culturellement, parce qu'elle ne représentait pas, d'un point de vue grec, un facteur de développement social. On confine les femmes à l'*oikonomia*, soit à la famille et à la reproduction, et on réserve le politique à l'homme ; c'est une société patriarcale. Inversement, on dénigre presque l'amour entre hommes et femmes. À ce titre, dans un style argumentatif analogue à celui de la *Phénoménologie de l'esprit*, Kollontaï utilise des références mythiques et théâtrales comme expressions sublimées des enjeux sociaux de cette époque : qu'on pense au récit d'Hélène et Pâris, ou bien d'Orphée et Eurydice par exemple. Ultimement, « le monde antique ne voyait que dans l'amitié les sentiments capables de consolider [...] les liens spirituels qui rendaient plus stable l'organisme social¹¹ ». Kollontaï en appelle à des exemples mythiques et culturels, dans la mesure où ceux-ci expriment les attentes et les préoccupations et normes sociales.

En Occident, sous la chrétienté féodale, l'*Éros* s'exprime aussi de deux façons. La première, la seule qui est socialement sanctionnée, se résume essentiellement au mariage. En cela, l'amour hétérosexuel acquiert un certain droit de cité. Mais un autre idéal amoureux, dérivé de cet amour hétéro, sert de moteur de développement social à cette époque : « L'amour du chevalier pour sa « dame de cœur » inaccessible, qui le pousse à accomplir des « miracles de bravoure¹² ». Plus la femme élue est inaccessible, plus le chevalier doit déployer des vertus et des qualités extraordinaires pour entrer dans ses bonnes grâces : intrépidité, endurance, ténacité, bravoure... des qualités très pertinentes en temps de guerre. Cet idéal va souvent de pair avec un ascétisme visant à garder le chevalier en quête constante de dépassement de soi : le modèle par excellence de la dame de cœur inaccessible est, sans surprise, la vierge marie¹³. L'autre mode d'expression de l'*Éros*, qui lui n'est qu'un produit collatéral de l'expression matrimonial de l'amour, est la forme « bestiale », nous dit Kollontaï : « à côté des sentiments amoureux élevés et raffinés, nous nous heurtons à une [...] brutalité des mœurs dans le domaine des relations sexuelles¹⁴ ». Ici, non seulement l'idéal complètement désincarné de l'amour chevaleresque nie complètement la réalité du corps, mais il ne se soucie même pas d'encadrer les relations sexuelles dans un cadre moral socialement expli-

cite¹⁵. La chevalerie est caractérisée par des agressions sexuelles, des abus de pouvoir et la prostitution. Le mariage, quant à lui, est réduit à la stricte reproduction. La femme sous le régime féodal est comme scindée en deux : tantôt spirituelle et désincarnée d'un côté, moteur de motivation de l'homme, tantôt n'étant que corps, la femme est soupape de la violence masculine.

Historiquement, on peut voir comment le détournement de l'Éros au service de l'ordre établi a été fait au détriment des femmes, en les réduisant à un statut secondaire ou passif. Si l'Église, par exemple, méprise et dénigre les plaisirs de la chair en principe (souvent en plaçant la femme dans la position de la vile tentatrice), elle génère aussi les structures sociales souterraines qui permettent d'exprimer ce qui est refoulé, souvent sous une forme ultra violente, en les cautionnant implicitement, parce que cette structure favorise son pouvoir. La façon avec laquelle l'amour est mobilisé pour consolider cette forme sociale sert exclusivement à l'avantage du pouvoir établi contre ceux qu'elle mobilise, générant, en vertu de sa configuration par la forme sociale qui prévaut, plusieurs formes de violence, généralement dirigées contre les femmes.

Avec l'affaiblissement de la féodalité et l'avènement progressif des conditions de vie dictées par la bourgeoisie naissante, celle-ci prend de plus en plus « la défense des droits de la chair¹⁶ » et réunit dans sa conception de l'amour le principe corporel et le principe spirituel que le féodalisme avait séparé. Pour la bourgeoisie, l'amour trouve son expression paradigmatique dans le mariage : celui-ci devrait idéalement être déterminé par l'inclination réciproque des époux-ses. Pourquoi ? Parce qu'ici, les intérêts de la classe bourgeoise se centralisent autour de l'accumulation de capital, ce qui fait à nouveau de la famille le point focal des intérêts de cette classe :

Il était important pour la classe bourgeoise que le bien acquis par le mari et le père soit dépensé avec « économie » et d'une façon intelligente ; il fallait que la femme soit non seulement une « bonne maîtresse de maison », mais aussi l'amie et l'auxiliaire du mari [...]. La collaboration pouvait être réalisée d'autant mieux qu'il y avait plus de liens de cœur et d'esprit pour

unir les époux·ses entre eux et les enfants aux parents¹⁷.

Dans le contexte bourgeois, l'amour n'est sanctionné que dans le mariage ; ailleurs il est considéré comme immoral. Le but caché de cette manœuvre est d'empêcher la dispersion du capital parmi d'éventuels enfants illégitimes. Évidemment, souligne Kollontaï, l'idéal amoureux bourgeois produit des conflits et des pratiques que la société considère taboues. Néanmoins, sa fonction est de tenir en équilibre le critère déterminant au point de vue du développement civilisationnel (soit l'accumulation concentrée de capitaux) et les droits de la chair. Les liaisons libres et l'adultère sont donc ce qui permet l'équilibre entre, d'un côté, l'exigence sociale de la concentration des capitaux et, de l'autre, l'assouvissement des pulsions.

Ce qui est intéressant, c'est que non seulement l'idéal amoureux bourgeois impose une structure si rigide qu'elle en génère des censures et des restrictions frustrantes et violentes contre sa propre classe privilégiée, mais qu'en plus il ne correspond *pas* à la réalité et aux besoins de la plupart des membres de sa société. Si on accepte que l'amour soit socialement régulé pour favoriser des intérêts de classe et sa situation matérielle particulière, il s'ensuit que la trame narrative bourgeoise dominante sur l'amour, véhiculée par sa production culturelle (romans, théâtres, journaux, etc.) est stérile pour une bonne part de la population¹⁸. L'idéologie bourgeoise, qui comme toute idéologie, instaure sa domination en prétendant que sa situation sociale et historique particulière est naturelle et universelle, exige de ceux exclus de ses privilèges d'aspirer à un idéal qui ne vaut rien pour eux. Difficile de se reconnaître dans un roman de Choderlos de Laclos quand on n'a rien à manger.

3. Révolution ou barbarie

Voilà pourquoi Kollontaï insiste pour que la question de l'Éros en soit une révolutionnaire. Laisser l'amour à lui-même comme s'il était anhistorique et non social, c'est reconduire des dynamiques violentes, en particulier contre les femmes. La complexification de la structure sociale et la concentration des privilèges en une poignée de plus en plus

restreinte d'individus impliquent que les contraintes culturelles imposées à l'amour sont de plus en plus étouffantes et violentes pour beaucoup de gens. On exige des individus des restrictions sur la sexualité de plus en plus grandes et standardisées, indépendamment des conditions sociales et économiques de ces individus, sans compter que les corps humains ne sont justement *pas* standardisés. Chez ceux qui peinent à s'adapter à ces contraintes apparaissent des névroses, cause de souffrances chez les individus ou dans leurs rapports avec leurs pairs et leur société.

Sur ce point, Sigmund Freud avait partiellement raison : un travail sur soi dans le cadre d'une thérapie (ici, selon la méthode psychanalytique) peut aider les individus à composer avec ces souffrances en vue de les dépasser. Néanmoins, le but ultime pour la thérapie chez Freud demeure avant tout l'adaptation à la civilisation telle qu'elle se donne, soit à la société bourgeoise. Le seul moment où Freud est critique de la configuration sociale, c'est lorsqu'elle semble exiger trop de la nature humaine, comme si celle-ci était une instance figée :

[La civilisation et ses exigences] supposent [...] que tout ce qu'on charge le moi humain de faire est psychologiquement possible [...]. Or, cela est faux même chez les individus soi-disant normaux [...] Si on exige davantage de l'individu, on le pousse à se révolter, ou à sombrer dans le malheur ou la névrose¹⁹.

Le sous-texte de cette affirmation rend compte de préjugés propres à l'idéologie bourgeoise, soit la fixité de la nature humaine, d'un côté, et la nécessité de se conformer à la raison civilisationnelle, de l'autre. Certes, la civilisation comme principe abstrait permet à l'être humain de s'élever de l'animalité vers l'humanité, c'est-à-dire qu'elle permet d'envisager un état du monde meilleur, moins souffrant, où ne règne pas l'éternel retour inutile du même. *Mais ceci ne veut absolument pas dire que la civilisation actuelle est la seule civilisation possible.* En concevant le déploiement humain comme une ligne allant de la nature à la raison, Freud reconduit la téléologie classique, linéaire, que l'on retrouve d'Augustin jusqu'à lui, en passant par Kant et Hegel²⁰. Pour Freud, la civilisation bourgeoise est comprise comme l'aboutissement d'un dessein secret de la nature menant vers la raison et l'humanité par

la force de l'Éros²¹. Tout rejet de la civilisation bourgeoise est compris instantanément comme un retour à la barbarie. Selon ce schème, il est aisé de comprendre pourquoi « quelques individus » auront de la difficulté à s'adapter.

Dans son essai intitulé *Malaise dans la civilisation* [*Das Unbehagen in der Kultur*], Freud affirme tout comme Kollontaï que l'amour est le moteur de la civilisation humaine. L'apparition de la cellule familiale, qui dépasse en complexité le simple enjeu de la reproduction, consolide les rapports des membres à leur famille, première forme de communauté. Par ce détournement de la satisfaction sexuelle directe vers celle, modifiée, d'affection inhibée détournée de son but, apparaît la possibilité de lier un plus grand nombre d'individus dans un sentiment de collectivité, « et ce plus puissamment que n'y parvient l'intérêt du travail commun²² ». On s'imagine en effet qu'une communauté dont les membres investissent avec amitié et affection leurs rapports avec leurs pairs perdure plus aisément qu'une entente strictement pragmatique qui peut s'effondrer à la moindre embuche. L'amour — énergie sexuelle détournée en tant qu'elle ne vise pas immédiatement et uniquement la reproduction, mais aussi la consolidation des rapports familiaux et humains —, rend donc possible quelque chose comme une humanité capable de s'organiser et s'émanciper. Moyennant une inhibition des pulsions de vie immédiates, l'individu peut se voir assurer une meilleure chance de survie et de bonheur dans une collectivité dans laquelle il s'investit.

Alors que pour Kollontaï la division de l'amour en amour filial et l'amour amitié dans la société grecque (qui suit une division genrée du travail) est vue comme une expression historique où ces deux formes se côtoient avec le même niveau de contingence historique, Freud, de son côté, voit les choses autrement. Pour lui, l'amour sexuel et l'amour familial sont *antérieurs* à l'amour amitié, ce qui signifie que l'amour entre hommes est une étape nécessairement plus *avancée* du développement de la civilisation. Freud constate alors une tension entre l'amour sexuel, familial et l'amitié civilisatrice : la première tend à soustraire l'homme de la collectivité pour le cantonner au noyau familial. Ainsi, si la femme fut initialement, par son amour, le fondement de la civili-

sation, elle y est désormais un frein :

À l'inverse, le travail de la civilisation est devenu de plus en plus l'affaire des hommes [sic], il leur impose des tâches toujours plus dures et les force à sublimer leurs pulsions, ce dont les femmes sont peu capables. Et comme l'homme ne dispose pas d'une quantité d'énergie psychique illimitée, il doit s'acquitter de ses tâches au moyen d'une répartition libidinale appropriée. Ce qu'il emploie à des fins civilisatrices, il le soustrait en grande partie aux femmes et à la vie sexuelle ; sa fréquentation constante des autres hommes, le fait qu'il dépende de ses rapports avec eux le détourne même de ses tâches de mari et de père. La femme se voit donc repoussée à l'arrière-plan par les exigences de la civilisation et développe envers elle une relation hostile²³.

Donc, pour Freud, la moitié de la civilisation... est naturellement une nuisance à son déploiement. Notons au passage que le noyau familial hétérosexuel est considéré comme un fait naturel de l'être humain (tout comme le comportement des femmes, qui en réalité est le produit de leur socialisation historique) et non un produit social, sans compter que le travail reproductif est à peine reconnu.

Mais lorsque la Première Guerre mondiale explose, laissant deviner que l'humanité est capable de s'autodétruire, le schéma explicatif freudien ne suffit plus. Après avoir postulé que les femmes dans leur ensemble ainsi que la nature humaine pluriforme en général menacent l'effort rationnel de la civilisation, Freud en vient à nommer une troisième menace à la civilisation : la pulsion de mort. Cette notion, qui apparut d'abord chez la psychanalyste russe Sabina Spielrein en 1912²⁴, postule qu'il y aurait un penchant originel puissant chez l'humain vers la mort et la destruction. D'abord réfractaire à cette notion, Freud réalise progressivement que ce concept lui permet d'articuler certaines contradictions apparentes dans son modèle théorique, en clarifiant des phénomènes tels que le sadisme, le masochisme, la compulsion de répétition chez les patient·e·s souffrant de traumatismes ou la pure autodestruction : « Moi-même, je n'avais soutenu au départ qu'à titre expérimental les conceptions développées ici, mais au fil du temps,

elles ont acquis un tel empire sur moi que je ne peux plus voir les choses autrement²⁵ ».

La violence dont est capable l'humain envers lui-même est telle que, pour Freud, il ne fait aucun doute que « l'agressivité est une tendance pulsionnelle primitive et autonome de l'être humain et [...] que la civilisation trouve en elle son plus grand obstacle²⁶ ». Puisque la civilisation bourgeoise est conçue comme le résultat naturel et nécessaire du travail de l'amour (négligeant le caractère historique et contingent qui fait violence à l'être humain), Freud est dans l'obligation de postuler l'existence de la pulsion de mort, car il est inconcevable que ce soit cette civilisation même qui soit la cause de ce qui la nie.

Son désarroi face à la violence humaine est tel qu'il en conclut que le destin de l'humanité relève de puissances imprévisibles, pulsionnelles, qui pourraient tout autant nous sauver que nous détruire entièrement : « Il reste à espérer que la deuxième "force céleste", l'Éros éternel, fasse un effort pour s'imposer dans sa lutte contre son adversaire tout aussi immortel. Mais qui peut prévoir l'issue de ce combat ?²⁷ » L'ironie veut que pour sauvegarder la raison civilisationnelle comprise comme limitée à la société bourgeoise, Freud doive recourir au mythe destinal le plus irrationnel.

Inversement, Kollontai voit cette violence comme le résultat d'une configuration sociale maintenant périmée, soit la société bourgeoise et la conscience de classe qu'elle génère via sa culture. Les insolubles contradictions auxquelles cette société fait face sont insolubles parce qu'elles sont posées à l'intérieur des limites de la pensée bourgeoise, qui elle s'articule autour de la propriété privée : « Pendant des siècles, l'idéologie bâtie sur l'instinct de propriété inculquait aux hommes que le sentiment d'amour doit avoir comme base le principe de propriété. L'idéologie bourgeoise enfonçait dans la tête des hommes que l'amour donne le droit de posséder entièrement et sans partage le cœur de l'être aimé²⁸ ». Lorsque Freud, par exemple, thématise la tension irrésolvable de l'amour familial avec l'amitié masculine et politique, il manque à quel point c'est sa propre configuration sociale qu'il fétichise et que ses contradictions parlent *contre* cette forme sociale.

Le tout ne saurait être plus clair que lorsque Freud se risque à spé-

culer sur l'avenir qui attend les communistes advenant la réussite de leur projet social. Qu'advierait-il, en effet, si l'on parvenait à bel et bien se débarrasser de la propriété privée ? Pour Freud, l'issue est évidente :

Si on fait disparaître le droit individuel sur les biens matériels, il restera encore le privilège formé par des rapports sexuels, qui entraînera inévitablement une jalousie des plus violente et un summum d'hostilité entre les êtres humains, devenus égaux par ailleurs. Si de plus, on supprime cela en libérant pleinement la vie sexuelle, on détruit aussi la famille, le foyer de la civilisation ; il est certes impossible de prévoir quelles nouvelles voies l'évolution de la civilisation pourra prendre après ça, mais on peut s'attendre à ce que le trait indestructible de la nature humaine la suive encore jusque-là²⁹.

La propriété privée est ici ultimement conçue comme une conséquence nécessaire de la nature humaine, laquelle, animée par un désir illimité, sera toujours portée par l'agression lorsqu'il s'agit de s'arroger des ressources limitées, tel l'accès aux rapports sexuels. De plus, si on libère la vie sexuelle, on détruit aussi la famille, le foyer de la civilisation (laquelle, on se rappellera, était également un frein au progrès de la civilisation). Encore une fois, Freud, fier représentant de l'ordre patriarcal bourgeois, ne peut concevoir la fin de son monde que comme la fin du monde tout court.

4. Déployer les ailes de l'Éros

Aujourd'hui, ce qu'il nous faut, c'est nous demander quel serait l'amour approprié pour une configuration sociale qui ne serait pas celle du capitalisme et du patriarcat. Si « l'amour change inévitablement d'aspect et se transforme avec la base économique et culturelle de l'humanité³⁰ », il s'ensuit qu'il faut déconstruire cette idéologie de l'amour qui ne fut appropriée que pour une poignée de bourgeois il y a deux siècles. Kollontai pose la question pour les prolétaires soviétiques de son temps : quel amour pour la classe ouvrière ? Nul doute, il faut penser l'amour comme composante essentiel du social.

Kollontai aspirait d'abord à cultiver un amour de la collectivité

où les sentiments suivants, réservés souvent à la sphère privée et aux femmes, seraient partagés par tou-te-s : sensibilité, délicatesse, désir d'aider autrui³¹. Plus tôt, nous avons vu comment les mesures politiques de Kollontai aspiraient à nationaliser des services telles que les garderies ou les blanchisseries afin de libérer les femmes de cette charge mentale. En somme, il était déjà question chez Kollontai d'une collectivisation de ce que l'on appelle aujourd'hui le *care*. Alors que la bourgeoisie réservait ces sentiments au couple hétérosexuel, à la famille, Kollontai veut permettre un nouvel amour émancipé d'émerger.

Pour Kollontai, la nature de cette émancipation ne peut être initialement que négative, en ce qu'elle ne peut pour le moment que débarrasser les entraves empêchant un nouvel amour de s'exprimer : « [car] on ne peut douter que dans la société communiste une fois réalisée, l'amour [...] se présentera sous une tout autre forme, revêtra un aspect différent de celui qu'il a aujourd'hui, un aspect complètement inconnu de nous³² ». Inconnu de nous, dont les désirs sont tant mutilés par l'organisation sociale patriarcale que l'on peine à s'imaginer autre chose : « Quel sera cet Éros transfiguré ? La fantaisie la plus hardie est impuissante à en saisir l'aspect³³ ».

On ne peut donc pas légiférer et étouffer l'amour comme l'ont fait les configurations sociales précédentes, au risque d'imposer à ceux qui viendront nos mutilations psychiques d'aujourd'hui. On peut néanmoins dégager un espace pour que cet amour puisse s'exprimer un jour. Kollontai propose un plan en trois points :

- (1) Égalité des rapports mutuels (sans la suffisance masculine et sans la dissolution servile de son individualité dans l'amour de la part de la femme);
- (2) Reconnaissance par l'un des droits de l'autre et réciproquement, sans prétendre posséder sans partage le cœur et l'âme de l'être aimé (sentiment de propriété, nourri par la civilisation bourgeoise);
- (3) Sensibilité fraternelle, art de saisir et de comprendre le travail psychique de l'être aimé (la civilisation bourgeoise n'exigeait cette sensibilité dans l'amour que chez la femme)³⁴.

Contrairement à Freud, qui défend la continuité des comportements amoureux bourgeois dans la mesure où ceux-ci sont nécessaires au maintien de la civilisation et de sa raison, Kollontaï propose une transformation de ses rapports, une abolition plutôt, dans la mesure où les rapports bourgeois ne sont *plus* l'expression adéquate de la forme sociale inaugurée par le communisme.

Conclusion

En somme, la trame narrative naturalisante employée par Freud tend à imputer la responsabilité des souffrances psychiques individuelles aux individus, plutôt que de considérer que la forme sociale actuelle ne permet pas une expression adéquate des besoins humains. Pour lui, le fait que notre civilisation sous sa forme présente a généré quelque chose comme la raison et la culture sont signe que ces dernières dépendent nécessairement de la première. Au contraire, pour Kollontaï, la présence de frustrations et de violences en matières amoureuses, en matière de désirs, signifie que quelque chose, une pulsion humaine, cherche à s'exprimer dans un cadre social et historique périmé qui ne lui permet plus de répondre à ces besoins. Le plan de transformation qu'elle propose, plutôt que de proposer une nouvelle forme positive historique de l'expression de l'Éros, tente plutôt de libérer celui-ci négativement ; de donner la chance au prolétariat révolutionnaire de trouver une façon nouvelle, propre à sa situation de classe et son histoire, d'exprimer son amour, sans pour autant lui dicter d'avance comment exprimer celui-ci. Il ne s'agit pas, évidemment, de libérer une espèce d'Éros naturel et éternel par-delà l'histoire. Seulement peut-être de lui permettre de s'exprimer par-delà les classes sociales et l'oppression. Ces formes nouvelles de l'Éros seront peut-être un jour elles aussi périmées ; ce sera aux êtres humains de demain de les dépasser. Chaque fois, cela implique de trouver des moyens nouveaux, encore manquants aujourd'hui, pour nommer quelque chose que l'idéologie ne nous permet peut-être pas de faire sur le coup, même si la frustration et l'oppression sont vivement ressenties. En ce sens, parler d'Éros a une valeur épistémologique critique : elle permet de nommer un surplus, un supplément de

possibilités, que la réalité sociale ne permet pas d'exprimer, voire cherche à réprimer (dans le cas de la société bourgeoise et des besoins amoureux prolétaires par exemple).

Ainsi, alors que l'Éros et la civilisation bourgeoise sont chez Freud en adéquation parfaite — comme la raison et le réel l'étaient pour Hegel —, l'Éros chez Kollontai permet plutôt, dans son inadéquation avec la société bourgeoise, de nommer ses limitations et problèmes, ne serait-ce que négativement. Poser l'amour en ces termes — comme quelque chose qui s'exprime historiquement et qui parfois n'a à sa disposition que des mots et des idées inadéquates, obsolètes, résidus d'une idéologie qui ne veut pas mourir — aide à nommer pourquoi il est difficile d'aimer adéquatement lorsqu'on est le moins critique socialement : les gens les plus critiques et bien intentionnés peinent souvent à exprimer leurs désirs sainement dans la configuration sociale actuelle. Ainsi, il faut demeurer à l'affût : peut-être n'y a-t-il pas d'amour juste dans une vie qui ne l'est pas (pour paraphraser Theodor Adorno)³⁵, sinon peut-être celui qui critique sans relâche cette vie, en refusant de jouer son jeu, afin de peut-être un jour laisser l'Éros véritablement déployer ses ailes.

-
1. Alexandra Kollontai, « Place à l'Éros ailé ! *Lettre à la jeunesse laborieuse*, » dans *La révolution, le féminisme, l'amour et la liberté*, Patricia Latour (dir.), Montreuil, Le Temps des Cerises, 2017, p. 306.
 2. *Ibid.*, p. 323.
 3. *Ibid.*, p. 306.
 4. *Ibid.*
 5. Nous utiliserons, comme les deux auteur·ices, le terme d'Éros pour désigner l'amour pris en son sens le plus large.
 6. Pour plus d'informations biographiques, voir : Hélène Carrère D'Encausse, *Alexandra Kollontai : La Walkyrie de la Révolution*, Paris, Fayard, 2022. Voir aussi : Patricia Latour, « Préface » dans Alexandra Kollontai, *La révolution, le féminisme, l'amour et la liberté*, Patricia Latour (dir.), Montreuil, Le Temps des Cerises, 2017.
 7. Alexandra Kollontai, *op. cit.*, p. 306.
 8. Voir notamment le *Banquet*, 209a.
 9. Kollontai n'évoque que ces deux formes, négligeant d'autres manifesta-

- tions de l'Éros, tel que la *Philadelphia* ou l'*Agapé*.
10. Alexandra Kollontai, *op. cit.*, p. 307-08.
 11. *Ibid.*, p. 309.
 12. *Ibid.*, p. 312.
 13. *Ibid.*
 14. *Ibid.*, p. 313.
 15. Il ne s'agit pas ici de défendre qu'il y aurait une pulsion sexuelle naturelle inhérente à l'être humain, mais bien qu'une forme civilisationnelle génère de nouvelles tensions et répressions des désirs, soit dans la mesure où les désirs hérités des formes sociales précédentes s'expriment encore, soit par le caractère fondamentalement contradictoire de la forme civilisationnelle en question. On peut penser avec Marx par exemple comment la société capitaliste forge simultanément le désir individuel à dépenser afin de faire rouler l'économie tout en instaurant une morale de l'épargne qui, si elle était appliquée jusqu'à son terme logique, rendrait impossible l'économie de marché.
 16. Alexandra Kollontai, *op. cit.*, p. 314.
 17. *Ibid.*, p. 315 [traduction modifiée].
 18. À ce sujet, voir : Theodor W. Adorno, « Théorie de la demi-culture » dans *Société : intégration désintégration ; écrits sociologiques*, Paris, Payot, 2011.
 19. Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, trad. Aline Weill, Paris, Payot & Rivages, 2010, p. 167-68.
 20. Theodor W. Adorno, « Le progrès » dans *Modèles critiques : Interventions, Répliques*, Paris, Payot, 2003, p. 180-81.
 21. Il est intéressant de souligner le rôle prépondérant que l'amour joue chez le jeune Hegel, qui le préconise contre la raison froide des Lumières et la moralité kantienne. Si le moteur de l'histoire devient progressivement la raison elle-même, l'amour continuera de jouer un rôle important dans la pensée hégélienne jusqu'aux *Principes de Philosophie du droit*. Voir à ce sujet G.W.F. Hegel, *L'esprit du christianisme et son destin*, trad. Olivier Depré, Paris, Vrin, 2003 ; voir aussi G.W.F. Hegel, « C'est à cette fin que sert tout le reste... [L'amour] » dans *Premiers écrits*, trad. Olivier Depré, Paris, Vrin, 1997, p. 120-124.
 22. Sigmund Freud, *op. cit.*, p. 103.
 23. *Ibid.*, p. 105.
 24. Sabina Spielrein, « Die Destruktion als Ursache des Werdens » dans *Jahrbuch für Psychoanalytische und Psychopathologische Forschungen*, IV,

- 1912, p. 465-503.
25. Sigmund Freud, *op. cit.*, p. 133.
26. *Ibid.*, p. 129.
27. *Ibid.*, p. 171.
28. Alexandra Kollontai, *op. cit.*, p. 326.
29. Sigmund Freud, *op. cit.*, p. 120-21.
30. Alexandra Kollontai, *op. cit.*, p. 334.
31. *Ibid.*, p. 329.
32. *Ibid.*, p. 328.
33. *Ibid.*, p. 331.
34. *Ibid.*, p. 332.
35. Theodor W. Adorno, *Minima moralia : réflexions sur la vie mutilée*, trad. Éliane Kaufholz et Jean-René Ladmiraal, Paris, Payot-Rivages, 2016, p. 48.

Butch : Un flou spatio-temporel à reconquérir

Laurie Fournier, *Université Concordia*

RÉSUMÉ : Peu de recherches s'intéressent à l'identité butch, bien que les communautés et les identités qui se développent en lien avec cette catégorie fassent partie d'un système complexe de sous-cultures queer/lesbienne/gouine/dyke. Lorsque la catégorie « butch » est mentionnée dans les recherches plus contemporaines, l'identité butch est souvent soulevée comme étant une identité appartenant au passé ou l'on associe le terme à une masculinité toxique, sexiste. Or, « butch » est un terme qui reflète une diversité d'expériences qui sont non seulement toujours d'actualité, mais qui défient les catégorisations imposées par un système cisnormatif et hétéronormatif. Cet article a pour but d'explorer le potentiel de résistance et de critique qu'offre cette catégorie : résistance face à l'invisibilisation et à l'effacement que crée l'inscription de la catégorie « butch » dans le passé, résistance et critique des systèmes cis- et hétéronormatifs qui organisent nos sociétés ainsi qu'une résistance face à une notion simplifiée de progrès.

Introduction

Au sein des communautés lesbiennes et queer, « butch » est un terme qui peut avoir plusieurs significations et désigner différentes configurations identitaires en lien avec le genre et la sexualité, dépendamment de la période à laquelle on se réfère, mais aussi aux communautés dans lesquels différentes personnes butch évoluent. Aujourd'hui, peu de recherches s'intéressent à cette catégorie identitaire, bien que les communautés et les identités qui se développent en lien avec ce terme fassent partie d'un système complexe de sous-cultures queer/lesbienne/gouine/dyke. Effectivement, la majorité

de la littérature porte sur l'émergence des communautés butch/femme dans les années 1930-40-50¹ ou sur les communautés lesbiennes des années 80-90². Pourtant, les butch n'ont jamais cessé d'évoluer dans nos communautés. Bien que cette catégorie soit souvent incomprise au sein des communautés LGBTQ et des mouvements féministes, il existe un certain mouvement de réclamation de cette catégorie³, une résurgence de la fierté butch⁴ ainsi qu'une réappropriation consciente d'une masculinité non hégémonique, qui n'appartient pas aux hommes cis⁵, phénomènes qui demeurent peu explorés dans la littérature queer et féministe.

Lorsque la catégorie « butch » est mentionnée dans les recherches plus contemporaines, l'identité butch est souvent soulevée comme étant une identité appartenant au passé⁶. Ou encore, on associe le terme à une masculinité toxique⁷, sexiste⁸. De fait, la lesbienne masculine est rejetée tant par la société que par certaines communautés lesbiennes, où l'androgynie (apparence plutôt neutre, ni féminine, ni masculine) y est préférée⁹. Ce rejet d'une masculinité consciente et affirmée chez les butch ainsi que la compréhension de la masculinité comme étant toujours synonyme de toxicité ou de sexisme nous renvoient à l'idée que seule la masculinité hégémonique des hommes cis blancs découlant d'un système patriarcal et cis-hétéronormatif est possible. Ainsi, ce malaise autour de la masculinité au sein des études queers et féministes nous empêche d'explorer des pistes d'action qui pourraient nous permettre de construire des alternatives à ces systèmes d'oppression.

En effet, « butch » est un terme qui reflète une diversité d'expériences qui sont non seulement toujours d'actualité, mais aussi qui défient les catégorisations imposées par un système cisnormatif et hétéronormatif. « Butch » peut être compris comme une modalité de genre¹⁰, une catégorie qui peut s'inscrire dans, tout comme défier, la binarité entre les termes cis et trans. « Butch » est aussi une catégorie qui brouille une distinction claire entre genre et orientation sexuelle, distinction qui va presque de soi dans la façon dont on comprend actuellement les enjeux de pluralité de genre et de diversité sexuelle. Cet article aura pour but d'explorer le potentiel de résistance et le potentiel critique qu'offre la catégorie « butch » : résistance face à

l'invisibilisation et à l'effacement que crée l'inscription de la catégorie « butch » dans le passé, résistance et critique des systèmes cis et hétéronormatifs qui organisent nos sociétés ainsi qu'une résistance face à une notion simplifiée de progrès.

Pour ce faire, le point de vue situé des personnes butch ainsi que leur quotidien sera exploré. Effectivement, comprendre le quotidien comme étant politique nous permet d'explorer les relations sociales de domination qui organisent notre société, les normes qui nous sont imposées par des systèmes et des structures d'oppression qui se cachent derrière une compréhension dite « naturelle » du genre et de la sexualité¹¹. Ainsi, investir le quotidien des personnes butch et porter attention aux expériences de marginalisation, aux conséquences vécues lorsque l'on défie ces normes hétéro-cis-patriarcales et que l'on devient intelligibles (parce que hors-normes)¹² permet non seulement de rendre ces normes visibles, de comprendre leur construction comme étant sociales plutôt que naturelles, mais aussi d'illuminer les pistes d'action possibles. En d'autres mots, cet article aura pour but de dégager des pistes de réponses aux questions suivantes : Que peut-on apprendre de l'exploration des normes qui traversent le quotidien des personnes butch ? Qu'est-ce que l'effet matériel de l'hétéro- et de la cisnormativité dans le quotidien des butch peut nous apprendre sur nos possibilités d'action envers ces systèmes ? Quelles normes, ainsi exposées, quelles transformations présentes dans nos quotidiens, quelles pistes de solidarité peut-on en tirer ?

Pour répondre à ces questions, cet article procèdera en trois parties. Tout d'abord, le cadre théorique, composé du féminisme lesbien critique théorisé par Sara Ahmed¹³ ainsi que des travaux sur la temporalité queer d'Elizabeth Freeman¹⁴ et de Jack Halberstam¹⁵ seront définis. Puis, la méthodologie sera décrite. Puis, l'argumentaire sera présenté selon deux axes pour esquisser les pistes de réponses, soit l'invisibilisation par l'identification au passé ainsi que la politique du refus à l'assimilation aux structures cis- et hétéronormatives. Finalement, l'article offrira pour sa conclusion les implications et la nécessité d'un agenda butch au sein des théories queers et féministes.

1. Féminisme lesbien critique, chrononormativité et temporalité queer

L'analyse du quotidien a longtemps été un outil féministe pour amener la perspective et le point de vue des femmes dans la recherche en sciences sociales. Sara Ahmed parle du quotidien comme d'une source d'informations et de données sur des structures ou des institutions qui organisent ce quotidien sans nécessairement y être visibles. Dans son livre *Living a Feminist Life*, Ahmed développe des concepts pour appréhender ce quotidien d'une manière critique¹⁶.

Trois concepts importants ressortent de cette théorisation : les trajectoires imposées, les techniques de redirection ainsi que le travail de transformation. Pour Ahmed, les systèmes de pouvoir tels l'hétéronormativité ou le racisme imposent des trajectoires dans la vie quotidienne. En effet, l'auteur se penche sur « *how power works as a mode of directionality, a way of orienting bodies in particular ways, so they are facing a certain way, heading toward a future that is given a face*¹⁷ ». Pour illustrer cette idée, l'auteur utilise la métaphore d'une foule qui se dirige dans la même direction. Par exemple, si la foule se dirige vers l'hétérosexualité (hétérosexualité ici étant la trajectoire de vie qui est imposée à toutes), il peut être plus difficile pour une personne de progresser à contre-sens. Donc, au lieu de préserver son énergie et d'être porté·e par la foule, il faut plutôt pour les personnes queer combattre le « momentum » de cette dernière.

Ici, les techniques de redirection ont pour but de ramener les personnes qui s'éloignent de la foule dans celle-ci, c'est-à-dire tenter de forcer les personnes à se laisser porter par la direction imposée plutôt que de créer leur propre chemin. Les techniques de redirection désignent donc les conséquences subies par les personnes qui défient ces normes, conséquences négatives qui sont censées ramener les brebis perdues dans la foule. Ahmed donne l'exemple d'un commentaire négatif au sujet de ses jambes non rasées : ce commentaire négatif révèle la norme que les femmes doivent se raser les jambes. Ce qui est important à souligner ici est que ces techniques de redirection s'adressent surtout aux personnes qui tentent de contrer ou de s'éloigner de la foule, alors que les personnes qui demeurent dans la foule préservent leur énergie, puisqu'ils ont l'option de tout simplement se laisser porter.

C'est ici que l'on peut entrevoir les effets matériels des structures de pouvoir, ces conséquences les rendant visibles, surtout pour les personnes qui les vivent. En effet, s'éloigner de la foule ou défier les normes qui régissent son mouvement entraîne une conséquence, un commentaire négatif ou une incompréhension qui rend la norme et les systèmes de pouvoir visibles, incarnés.

Enfin, le travail de transformation est pour l'autrice « *the work we do when we do not quite inhabit the norms of an institution*¹⁸ ». Ce concept permet de théoriser l'existence comme forme de labour politique pour les personnes qui défient les normes d'une société. Cela permet de porter une attention particulière sur ce qui est possible d'apprendre sur le monde dans lequel on vit « *from our efforts to transform an existence, or from our efforts to exist*¹⁹ ». Encore une fois, Ahmed utilise une métaphore pour exprimer cette pensée. Elle image l'expérience de non-conformité par rapport aux normes d'un certain espace comme un travail se rapprochant de l'inconfort et de la nécessité de se tortiller, de se remuer, pour recréer sa propre empreinte lorsqu'on s'assoit sur le fauteuil d'une autre personne qui y a déjà laissé son empreinte.

De plus, il est intéressant d'utiliser ces concepts en lien avec nos conceptions du temps et de l'espace, qui sont elles aussi entremêlées dans différentes structures d'oppression. Ici, le concept de chrononormativité développé par Elisabeth Freeman²⁰ est utile. La chrononormativité est un mode d'implantation, une technique par laquelle les forces institutionnelles créent un certain tempo que toutes doivent suivre dans le but d'atteindre leur productivité maximale : il y a des tempos qui sont culturellement et institutionnellement renforcés, qui travaillent nos corps vers une forme d'incarnation (« *embodiment* ») qui est acceptable socialement. Il y a des séquences par lesquelles on est censé·e·s passer (naissance, enfance, adolescence, mariage, reproduction, mort), mais aussi des cycles, et « *this idea of time as cyclical stabilizes its forward movement, promising renewal rather than rupture*²¹ ». Ainsi, ces séquences favorisent la reproduction sociale des structures de pouvoir traditionnelles et de leurs normes, la cadence ne laissant pas le temps de réfléchir sur ces mêmes normes qui semblent si naturelles. Dans

cette logique, Halberstam théorise l'utilisation de l'espace et du temps par les personnes qui sont impliquées dans différentes sous-cultures queer/lesbiennes/dyke/gouine. Pour Halberstam, la temporalité queer en est une qui défie le tempo créé par le temps de la famille imposé par l'hétéronormativité, temporalité queer qui permet d'approcher le rapport au temps d'une manière différente²².

Ainsi, le but est d'explorer la catégorie « butch », d'investir son point de vue pour voir ce que l'on peut apprendre de notre monde, de l'organisation de nos quotidiens par différentes structures d'oppression. Tout comme l'exprime Halberstam, il ne s'agit de réifier une nouvelle catégorie aux dépens des autres. La catégorie butch « *does not express some mythically pure form of agency or will but rather model other modes of being and becoming that scramble our understandings of place, time, development, action, and transformation*²³ ».

2. Méthodologie

Pour soutenir ces arguments, des exemples tirés d'un échantillon stratégique de témoignages recueillis à propos des personnes butch, mais aussi par et pour d'autres butch, seront présentés et mis en lien avec les théories mentionnées à la section précédente. Certains extraits proviennent de la recherche de maîtrise de l'autrice, qui portait sur les significations que les personnes concernées par l'expression lesbienne donnent au mot « butch » et à leurs expériences, que ce soit des propos de personnes qui ont participé ou des extraits de la littérature qui avait été consultés. De plus, certains exemples proviendront de personnes écrivaines butch, que ce soit Halberstam ou Ivan Coyote. Finalement, certaines des expériences personnelles de l'autrice viendront aussi appuyer certains points.

Avant de continuer, il est donc important de préciser la positionnalité de l'autrice pour être en mesure de comprendre le contexte dans lequel se situent ses réflexions. En effet, l'autrice s'identifie comme une personne butch et lesbienne et s'intéresse particulièrement aux communautés lesbiennes et LGBTQ+, tant au niveau de ses recherches que dans ses efforts pour créer des espaces inclusifs aux personnes butch/d'expression masculine (« *masculine of center* ») au sein de nos

communautés. Bien qu'il soit aussi important d'examiner l'effet matériel du patriarcat et de l'hétéro- et de la cisnormativité au sein de la société en général, et donc d'examiner le quotidien des butchs alors qu'ils évoluent au sein de cette société, les exemples qui seront utilisés dans cet article proviennent plutôt de l'intérieur de nos communautés. D'une part, cela reflète les engagements de l'auteurice au sein des communautés lesbiennes et LGBTQ+ à Montréal. D'autre part, cet accent sur l'effet matériel de ces structures d'oppression au sein même de nos communautés provient d'une préoccupation pour rendre nos espaces et communautés inclusives à toutes les personnes qui les fréquentent, ou qui souhaiteraient en faire partie. Cela témoigne aussi d'un souci de réflexivité par rapport à nos stratégies politiques, aux actions rendues (im)possibles selon nos points de vue, nos points de départ et les théories (queers autant que féministes) utilisées pour justifier la nécessité et les bienfaits de ces actions.

3. Exploration des normes traversant le quotidien des butch et possibilités d'action soulevées

3.1. Invisibilisation par l'identification au passé

La notion selon laquelle l'identité ou la catégorie butch appartiendrait au passé est relativement ancrée dans l'imaginaire de l'histoire de nos communautés. En effet, la mention de « butch » nous renvoie dans un passé nostalgique des communautés butch/femme des années 1930-40-50 ou encore des romans érotiques des années 70-80. Ainsi, le butch paraît plutôt appartenir à l'histoire de nos communautés plutôt que de référer à une catégorie identitaire qui est toujours d'actualité et qui peut tenir des significations importantes pour plusieurs personnes de nos communautés²⁴.

En parlant d'une vidéo réalisée par le groupe *Amazonnes d'hier, lesbiennes d'aujourd'hui*, un groupe de lesbiennes radicales au Québec dans les années 80, Podmore et Tremblay expliquent que leur démarche dans ce vidéo était politique, bien que la vidéo soit « basée sur une série de témoignages de lesbiennes à propos de thématiques qui, aujourd'hui, peuvent sembler dépassées (comme l'identité butch et la sortie du placard)²⁵ ». Dans la même veine, une personne participant à

ma recherche de mémoire commente à propos des personnes butch et du nouveau vocabulaire de la diversité sexuelle qui s'est développé :

I really feel like the younger queer scene in Montreal is a lot more dominated by non binary people and there is this sense that... not that all older butch women are either kind of trans or actually non binary but maybe a little bit. Like there is a little bit of a sense that people don't need to access this idea of being a butch lesbian now quite as much because there's more openness to just being non binary and maybe if people had always had that option, they might have gone that way or whatever. (Amber)

Ces propos résonnent d'ailleurs avec les personnes participant à l'étude de McKay au Royaume-Uni sur l'identité butch contemporaine, comme quoi le mot « butch » serait souvent compris comme étant « old school », voire archaïque dans les communautés où les butch participant à l'étude évoluent²⁶.

Ainsi, ces extraits situent les identités butch non seulement comme existant majoritairement dans le passé, mais aussi comme n'étant intelligibles que dans un contexte historique, contexte et thématiques que nous aurions aujourd'hui surmontés. En effet, ce bannissement de l'identité butch vers le passé, comme étant une thématique désuète, invisibilise la présence de ces personnes dans nos communautés, rendant du même fait leurs expériences au sein de celles-ci inintelligibles auprès de leurs pairs. D'une part, cela nous empêche d'investir cette catégorie pour explorer les normes du système hétéro-cis-patriarcal qu'elle expose ainsi que les alternatives à ces normes que les personnes butch créent dans leur quotidien pour y faire face.

D'autre part, leur absence présumée dans nos communautés favorise une compréhension de l'identité butch comme étant utile seulement parce que les identités trans et non binaires n'étaient pas encore comprises comme telles dans le vocabulaire existant. Or, cette vision téléologique suppose non seulement que le second modèle a totalement remplacé le premier, empêchant la coexistence des deux modèles, mais aussi, implicitement, que le second modèle est plus « vrai », plus proche de la réalité. C'est ainsi que Halberstam parle du paradoxe temporel de la butch, « *it is out of time and ahead of its time and behind the times*

*all at once*²⁷ ». Pourtant, « butch » demeure une catégorie qui est non seulement utilisée, mais aussi réclamée de plus en plus fréquemment, et reflète une forme spécifique d’incarnation du genre qui demeure authentique et affirmative pour plusieurs personnes de nos sous-cultures queer/lesbienne/gouine/dyke, bien qu’elle ne soit pas aussi présente que lors des années 1930-40-50. Son invisibilisation au sein même de nos communautés contribue à une délégitimation de nos expériences et des connaissances qui en découlent.

Effectivement, la présupposition du renouveau et de la rupture entre ces identités nous empêche de regarder la continuité qui peut exister entre ces catégories. Ou même d’explorer où sont les continuités et où sont les ruptures entre ces deux moments de l’histoire de nos communautés, entre notre présent et notre passé, dans notre possible futur. L’identification de *lea butch* dans le passé nie sa présence dans le présent, en fait une forme d’incarnation qui n’est pas acceptée socialement, parce que comprise comme archaïque (notamment), un fragment d’une autre époque.

De plus, lorsque l’on ramène *lea butch* dans notre présent, certains principes de l’organisation spatiale de nos communautés commencent à apparaître. En effet, la positionnalité de *lea butch*, incarnant une masculinité lesbienne ou queer qui n’est pas nécessairement rattachée aux hommes, une configuration de genre qui peut être reflétée à travers un large spectre d’expériences qui s’inscrivent dans, tout comme défient, une binarité hommes/femmes et cis/trans, ou encore une distinction stricte entre orientation sexuelle et genre, nous permet de déceler certains impensés au sein des institutions de nos communautés. Par exemple, à Montréal la plupart des organismes communautaires suivent cette division homme/femme ainsi que la division cis/trans dans le sens où les populations visées sont souvent en lien avec une distinction selon l’orientation sexuelle (pour les lesbiennes/femmes queers ou les hommes gais/queers) ou selon l’identité de genre (les organismes communautaires trans et non binaires). Peu d’organisations s’adressent à toute la communauté, ou permettent aux différents membres de la communauté de se côtoyer. Que ce soit dans un organisme pour lesbiennes, pour hommes gais ou queer ou un organisme pour les personnes trans,

chaque espace aurait eu besoin d'un certain travail de transformation pour accueillir la diversité de personnes butch sans qu'ils aient à se tortiller pour rendre l'espace confortable. Bien entendu, il ne s'agit pas ici d'affirmer que ces organismes communautaires n'aient pas l'intention d'être inclusifs, ou que certains espaces dédiés pour des personnes qui vivent des expériences similaires ne soient pas nécessaires, mais plutôt d'explorer comment l'organisation des services qui sont offerts dans nos communautés peut avoir un impact sur la façon dont ces divisions et binarités sont reconduites au sein même de nos espaces. Cela soulève aussi des possibilités de solidarité qui défient ces divisions strictement binaires et qui reconstruisent autre chose, des points d'ancrage communs sur lesquels on peut s'appuyer.

De fait, cette façon d'organiser l'espace et les services offerts à nos communautés compliquent l'accès de ces institutions aux personnes butch qui les fréquentent. Étant situé·e·s à différentes intersections de ces divisions, à différents endroits d'un complexe spectre de genre, à cheval entre les modalités de genre²⁸ cis et trans ou recombinaison des associations typiques des normes hétéro-cis-normatives entre les termes « femme », « masculinité », « homme » et « féminité », les personnes butch se retrouvent à devoir se tortiller pour créer un espace confortable au sein de ces institutions, à négocier ces normes qui nient la possibilité de leur genre, de leur existence et de leur présence au sein de nos communautés.

3.2. Le progrès et la politique du refus

La catégorie butch remet en question la complémentarité homme/femme ainsi que le monopole de la masculinité pour les hommes, féminité pour les femmes, principes d'organisation qui sont centraux à l'hétéronormativité.

La politique du refus que la catégorie butch oppose à ces catégories hétéronormatives nous amène à porter un regard critique sur ce que l'on comprend comme un progrès. Par exemple, Ivan Coyote relate un commentaire de la présidente de la Fierté de Winnipeg il y a quelques années, comme quoi la fierté est un événement public, où les extrémistes ne sont pas les bienvenu·e·s. Les extrémistes ici pour la présidente,

sont les butch et les drag queens²⁹. Cette stratégie d'intégration dans la société cis et hétéronormative laisse plusieurs personnes de genre non conforme de nos communautés exclues. Ici, une politique du refus, c'est-à-dire refuser l'assimilation au moule cis-hétéronormatif, est utile pour illustrer les failles de certaines de nos stratégies de transformation sociale, précisément, celle de l'assimilation à une société cis- et hétéronormative plutôt que de nous permettre d'être et d'exister selon nos propres termes.

Conclusion

Cet article s'est penché sur le potentiel de résistance et sur les apports possibles d'une exploration de l'identité butch et du point de vue de cette catégorie, existant dans un système complexe des sous-cultures queer/lesbienne/gouine/dyke. Les espaces examinés ressortant des communautés lesbiennes, queer et LGBTQ+ et les exemples utilisés ont été puisés à partir d'une littérature queer, lesbienne et féministe dans le but d'examiner les impensés des stratégies et conceptions politiques mises de l'avant en lien avec le genre et la diversité sexuelle qui compliquent nos réflexions sur l'effet matériel de l'hétéro-cis-patriarcat dans nos quotidiens. Ainsi, l'exploration des normes qui traversent le quotidien des personnes butch est utile pour rendre visibles les effets matériels de l'hétéro- et de la cisnormativité et pour affirmer le potentiel des stratégies de résistance mises en place par ces personnes pour négocier ces normes.

Les pistes explorées nous permettent de voir l'apport que la réflexion des normes qui traversent le quotidien des personnes butch peut avoir. C'est donc une catégorie qui mérite à être explorée davantage, dans le but de mieux comprendre l'effet matériel des structures d'oppression dans nos vies, tout comme les leviers possibles d'action, de transformation et de solidarités. Effectivement, il est important de garder un regard critique sur le progrès que l'on veut atteindre et sur les normes implicites qui sont promues par certaines conceptions de ce qu'est le progrès ainsi que l'idéal point d'arrivée que nous tentons d'atteindre. De fait, la catégorie butch mérite d'être investie à nouveau au sein des recherches en études féministes et queers, puisque celle-ci

offre des pistes intéressantes de solidarité entre différentes communautés LGBTQ+ qui s'entrecroisent en plus d'une reconstruction alternative d'une masculinité qui n'existe pas que dans un monde d'hommes cis. La politique de refus d'être assimilé·e·s par une conception réductrice du genre et de la sexualité selon son acceptabilité au sein d'une société hétéro- et cisnormative est notamment un apport incontestable d'une telle exploration des normes qui traversent le quotidien des personnes butch.

-
1. Elizabeth Lapovsky Kenedy et Madeleine D. Davis, *Boots of leather, slippers of Gold : the history of a lesbian community*, New York, Routledge, 1993.
 2. Irène Demczuk et Frank W. Remiggi, *Sortir de l'ombre : Histoires des communautés lesbienne et gaie de Montréal*, Montréal, VLB éditeur, 1998.
 3. Finn Mackay, « Always endangered, never extinct : Exploring contemporary butch identity in the UK » dans *Women's Studies International Forum*, vol. 75 (2019), p. 1-9.
 4. Kerry Manders, « The Renegades : The butches and studs who've defied the male gaze and redefined culture » dans *The New York Times* [En ligne], <https://www.nytimes.com/interactive/2020/04/13/t-magazine/butch-stud-lesbian.html> (page consultée le 17 avril 2022)
 5. Du poil sous les bras, « Être butch, stratégie et déguisement avec Rizzo et Carole », [En ligne], <https://soundcloud.com/user-288683429/du-poil-sous-les-bras-butchs> (page consultée le 17 avril 2022)
 6. Laurie Fournier, « Être lesbienne dans un monde hétéronormatif : Étude des significations dans le langage, au quotidien et pour la communauté selon les personnes concernées », Mémoire de maîtrise, 2021, Université du Québec à Montréal, Montréal. [À paraître]
 7. Finn Mackay, *op. cit.*
 8. Natacha Chetcuti, *Se dire lesbienne : vie de couple, sexualité et représentation de soi*, Paris, Payot, 2010.
 9. *Ibid.*
 10. Florence Ashley, « Trans is my gender modality : a modest terminological proposal » dans Laura Erickson-Schroth, (dir.), *Trans bodies, trans selves*, 2^{ème} éd., Oxford, Oxford University Press, 2021.
 11. Dorothy E. Smith, « What it might mean to do a Canadian sociology :

- The everyday world as problematic » dans *Canadian Journal of Sociology/Cahiers canadiens de sociologie*, vol. 1, n° 3, p. 363-376.
12. Judith Butler, « La question de la transformation sociale » dans *Défaire le genre*, traduit par Maxime Cervulle, Paris, Éditions Amsterdam, 2016, p. 233-261.
 13. Sara Ahmed, *Living a Feminist Life*, Durham, Duke University Press, 2017.
 14. Elizabeth Freeman, *Time binds : Queer temporalities, queer histories*, Durham, Duke University Press, 2010.
 15. Jack Halberstam, *In a queer time and place : Transgender bodies, sub-cultural lives*, New York, New York University Press, 2005.
 16. Sara Ahmed, *op. cit.*
 17. Sara Ahmed, *op. cit.*, p. 43.
 18. Sara Ahmed, *op. cit.*, p. 115.
 19. Sara Ahmed, *op. cit.*, p. 91.
 20. Elizabeth Freeman, *op. cit.*
 21. Elizabeth Freeman, *op. cit.*, p. 5
 22. Jack Halberstam, *op. cit.*
 23. Jack Halberstam, *op. cit.*, p. 187.
 24. Finn Mackay, *op. cit.*
 25. Manon Tremblay et Julie Podmore, « Depuis toujours intersectionnels : relecture des mouvements lesbiens à Montréal, de 1970 aux années 2000 » dans *Recherches féministes*, vol. 28, n° 2, 2015, p. 101-120.
 26. Finn Mackay, *op. cit.*
 27. Jack Halberstam, « From sister George to lonesome George? Or, is the butch back? » dans *Bully bloggers*, <https://bullybloggers.wordpress.com/2015/07/16/from-sister-george-to-lonesome-george-or-is-the-butch-back/> (page consultée le 9 mars 2022)
 28. Florence Ashley, *op. cit.*
 29. Ivan Coyote, « A butch roadmap » dans Ivan Coyote et Zena Sharman, (dir.), *Persistence : All ways butch and femme*, Vancouver, Arsenal Pulp Press, 2011.

L'empirisme contextuel critique d'Helen Longino : une étude de cas

FLAVIE CHEVALIER, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Nous défendons dans cet article la faisabilité et la désirabilité épistémique de l'empirisme contextuel critique (ECC) d'Helen Longino, face à la critique de Miriam Solomon et Alan Richardson (2005). Ces chercheurs déplorent que la redéfinition de l'objectivité en termes sociaux et procéduraux proposée par Longino dans le cadre du déploiement de l'ECC ne soit accompagnée d'une justification naturaliste, c'est-à-dire d'une étude de cas exemplaire, pouvant attester que les critères aux fondements de l'ECC sont aptes à présider à la production de « bonne » science. Nous répondons à cette demande en fournissant un tel exemple, que nous trouvons à l'intersection de la biologie évolutionniste et de la primatologie, soit dans le cadre de la critique féministe de la théorie de la sélection sexuelle.

Introduction

Depuis la parution de *Science as Social Knowledge* en 1990, l'Empirisme Contextuel Critique (ECC) développé par Helen Longino est souvent cité dans la littérature scientifique comme la proposition la plus aboutie parmi les efforts déployés par les philosophes et épistémologues féministes dans le but de produire des recommandations méthodologiques normatives capables de réconcilier les buts épistémiques poursuivis par la science et les intérêts féministes. Malgré cette concession, quelques voix s'élèvent périodiquement pour souligner les défauts de l'ECC, dont la pertinence, la faisabilité et la désirabilité sont débattues encore aujourd'hui.

Dans cet article, nous poursuivons l'objectif principal de défendre le projet de Longino face à l'une de ses critiques, que nous trouvons

dans un article publié en 2005 par Miriam Solomon et Alan Richardson. Ces chercheurs interrogent la faisabilité et la pertinence épistémique de l'empirisme contextuel critique de Longino. Plus précisément, ils déplorent que la redéfinition de l'objectivité en termes sociaux et procéduraux proposée par Longino dans le cadre du déploiement de l'ECC ne soit accompagnée d'une justification naturaliste¹, c'est-à-dire d'une étude de cas exemplaire, pouvant attester que les critères aux fondements de l'ECC² sont aptes à présider à la production d'une « bonne » science³. Nous désirons fournir un tel exemple, que nous trouvons à l'intersection de la biologie évolutionniste et de la primatologie, dans le cadre de la critique féministe de la théorie de la sélection sexuelle.

Notre entreprise démonstrative comporte quelques réquisits préalables. Dans un premier temps, nous situons l'entreprise d'Helen Longino dans son contexte : celui de la critique féministe de la notion traditionnelle d'objectivité, qui pose la question de la place des valeurs en sciences.

En un deuxième temps, nous décrivons l'entreprise de Longino dans *Science as social knowledge*. Nous rapporterons sa critique de la notion traditionnelle de l'objectivité scientifique, qui passe par la dénonciation du rôle tacitement joué par les « présupposés d'arrière-plan » (*background assumptions*) aux différentes étapes de la recherche. Ensuite, nous décrivons la redéfinition de l'objectivité proposée par Longino, qui la conçoit en termes sociaux et procéduraux. Nous ferons aussi droit au nouveau cadre conceptuel pour la justification que Longino développe sous le nom d'Empirisme Contextuel Critique (ECC), car ce sont ces critères méthodologiques dont Solomon et Richardson interrogent la faisabilité et la pertinence.

En un troisième temps, nous dirons quelques mots de plus sur l'article de Solomon et Richardson, auquel il s'agira, en un quatrième temps, de répondre. En nous appuyant principalement sur le travail de la biologiste Patricia Adair Gowaty, nous fournirons un cas exemplaire qui démontre que l'ECC de Longino est non seulement *réalisable*, mais aussi *fécond* d'un point de vue proprement épistémique, en prouvant qu'il a pu, dans le cas qui nous occupera, rehausser le succès empirique de la recherche en biologie, à l'égard de la théorie de la

sélection sexuelle que la critique féministe a permis d'amender.

1. L'objectivité et la place des valeurs en science

1.1. L'importance de la double question de l'objectivité et de la place des valeurs en science pour l'épistémologie féministe

Le nombre d'aspects que comporte le projet de la philosophie féministe des sciences varie selon les interprétations⁴. Nous l'esquissons à grands traits ainsi. D'une part, l'épistémologie féministe entretient le but *descriptif* de mettre au jour la participation du contexte social et culturel dans la production des connaissances scientifiques ainsi que dans des programmes de recherche spécifiques afin d'en dégager les biais sexistes (qui présupposent une hiérarchie genrée) et androcentriques (qui relèvent d'un point de vue masculin). D'autre part, elle poursuit le but *normatif* de décrire comment les valeurs féministes peuvent jouer un rôle légitime en science, en contribuant à produire des connaissances générant un succès épistémique avantageux. Enfin, l'épistémologie féministe s'attarde aussi à identifier et à réaliser le potentiel émancipateur des sciences⁵.

L'intuition féministe suscite la remise en question de l'objectivité prétendue des sciences parce que celles-ci ont historiquement tendu à légitimer la subordination des femmes en la naturalisant⁶, c'est-à-dire en la présentant comme une donnée *objective du monde*. En conséquence, les différentes versions de l'épistémologie féministe se sont vu reprocher maintes fois d'abandonner l'idéal scientifique d'objectivité au profit d'idéaux sociaux et politiques. L'enjeu de l'épistémologie féministe est donc le suivant : il s'agit de démontrer que des valeurs traditionnellement perçues comme « extrascientifiques » (aussi appelées « externes », « contextuelles », « non cognitives », « non épistémiques ») jouent un rôle dans la production de connaissances, tout en maintenant l'idéal d'objectivité constitutif des sciences depuis leur fondation dans l'Antiquité.

À cet égard, la démarche de Longino se démarque parmi d'autres propositions féministes. En effet, Longino ne se contente pas de débusquer les présupposés sexistes et androcentriques de théories scientifiques particulières pour ensuite les critiquer⁷. Sa démarche comporte

une dimension positive : elle propose une redéfinition de l'objectivité scientifique de façon à permettre de réconcilier les buts épistémiques poursuivis par la science et les intérêts féministes. Selon Longino, celle-ci doit être conçue non plus seulement en termes conséquentialistes (en vertu des buts visés, des résultats à produire) comme ce fût le cas traditionnellement, mais en termes procéduraux (en vertu du respect d'une méthodologie). En conséquence, cette redéfinition s'accompagne de la nécessité d'élaborer un nouveau cadre conceptuel pour penser la justification épistémique, que Longino décrira sous le nom d'empirisme contextuel critique (ECC).

Dans les prochains paragraphes, nous étofferons la démarche de Longino tout juste esquissée. Cela nous permettra, par la suite, de décrire la critique qu'en proposent Richardson et Solomon, afin d'y répondre ultérieurement.

1.2. La notion traditionnelle de l'objectivité

La notion d'objectivité est familière à tout un chacun puisqu'elle ponctue le langage courant, elle opère généralement comme une *valueur*⁸ à l'aune de laquelle nous mesurons le mérite tantôt de croyances, des individus, de théories, d'observations, de méthodes de recherche⁹, etc. : le degré d'objectivité que nous leur accordons détermine généralement notre appréciation de façon proportionnelle. Le lustre dont cette notion est parée découle du double rapport qu'elle entretient traditionnellement avec la science. Selon Longino, l'objectivité scientifique comporte deux sens distincts, mais liés. D'une part, elle peut concerner : 1/ les *théories* scientifiques, qui sont dites objectives lorsqu'elles fournissent une représentation véridique, adéquate aux entités du monde et aux relations qu'elles entretiennent entre elles. D'autre part, elle peut aussi qualifier 2/ la *méthode* scientifique, qui est jugée objective, c'est-à-dire neutre ou impartiale, dès lors qu'elle répond aux critères non arbitraires qui gouvernent l'acceptation ou le rejet d'hypothèses¹⁰.

Cette double caractérisation du rapport de l'objectivité et de la science permet de souligner la dimension prescriptive de chacun de ses deux aspects et fournit l'occasion d'en pointer les présupposés

ontologiques, épistémologiques et méthodologiques¹¹. D'une part, comprise comme « correspondance avec les faits », l'objectivité *théorique* agit comme idéal régulateur d'un point de vue *épistémologique*, parce qu'elle exprime ainsi la croyance en la possibilité, pour le sujet connaissant, de dépasser sa perspective singulière sur le monde pour en fournir une description qui ne serait investie d'aucun point de vue particulier et accessible à la vérification par autrui (*third-person accessibility*). Cet espoir repose sur l'acceptation implicite ou explicite d'un postulat ontologique réaliste, qui stipule que le monde est à la fois *réel* et *indépendant* de sa relation avec le sujet connaissant. Cette façon d'envisager l'objectivité en science est parfois appelée « la conception absolue », « la vue de nulle part » ou « le tour de Dieu », en référence au caractère a-perspectival que doivent manifester les descriptions du monde qui prétendent à l'objectivité¹².

D'autre part, comprise comme « neutralité » et comme « impartialité » (*value-freedom*), la notion d'objectivité agit aussi comme idéal régulateur pour la science d'un point de vue *méthodologique*, en prescrivant pour le sujet connaissant de se détacher de ses préférences personnelles, et de veiller à ce que des valeurs non épistémiques ne viennent s'immiscer dans son travail.

Longino remarque qu'une relation directe lie ces deux conceptions traditionnelles de l'objectivité scientifique : l'objectivité de la méthode, sa neutralité ou son impartialité, garantit l'objectivité des théories, leur caractère *adéquat* à la réalité. Autrement dit, l'objectivité des théories dépend tout entière de l'objectivité de la méthode. En conséquence, parvenir à démentir l'objectivité (comme neutralité) de méthode scientifique entraînerait la nécessité d'abandonner l'idéal d'adéquation à la réalité revendiqué par le caractère objectif des théories scientifiques. Si cette démonstration devait être accomplie, alors il faudrait amender les idéaux régulateurs traditionnels de la science, pour leur en substituer des plus réalistes ou plus humbles. C'est précisément à cette démonstration que Longino se consacre en un premier temps dans *Science as Social Knowledge*.

2. Longino, l'objectivité sociale et procédurale, et l'empirisme contextuel critique (ECC)

2.1. Le raisonnement

Dans *Science as Social Knowledge*, l'enquête de Longino débute par l'examen d'une *méthode* scientifique cognitive, le « raisonnement probant » (*evidential reasoning*), par lequel les faits acquièrent le caractère de preuves vis-à-vis d'une hypothèse.

En reprenant la théorie dite de la « sous-détermination » de Duhem et de Quine, elle montre qu'il n'y a pas de lien direct ou causal entre les faits et les hypothèses¹³. Cela permet d'ailleurs d'expliquer qu'historiquement, un seul et même fait a pu être présenté comme la preuve de deux hypothèses concurrentes. Par exemple, le *fait* que le jour et la nuit se succèdent a tantôt constitué une *preuve* pour le géocentrisme et l'héliocentrisme, deux *hypothèses* concurrentes. S'il n'y a pas de lien direct ou causal entre les faits et les hypothèses, comment les faits acquièrent-ils leur caractère de preuve ?

Selon Longino, ce sont des « présupposés de fond » (*background assumptions*), transis de valeurs non épistémiques, qui assurent un lien, indirect donc, entre les faits et les hypothèses¹⁴. Ces présupposés de fond désignent l'ensemble de présupposés largement acceptés par la communauté, qui sont éminemment sociaux et transis de valeurs non épistémiques. La foi chrétienne, par exemple, pouvait constituer une source de tels présupposés à l'époque où la succession du jour et de la nuit constituait la preuve de l'hypothèse géocentriste, qui stipulait que la Terre était au centre de l'Univers, là où Dieu l'aurait placée. À cet égard, il importe de noter que si ces présupposés d'arrière-plan sont le plus souvent implicitement admis par les théories scientifiques, ils sont néanmoins potentiellement articulables, et donc *au moins en principe*, public, c'est-à-dire qu'ils peuvent faire l'objet de critiques¹⁵.

De cet examen du « raisonnement probant », Longino conclut qu'aucun ensemble de valeurs assignées *constitutivement* à la tâche de « mener à la vérité » (les valeurs dites « épistémiques » comme la précision, la simplicité ou la cohérence) ne peut prévenir méthodologiquement que des valeurs *contextuelles ou non épistémiques* ne s'immiscent dans la production du savoir, car elles seront nécessaire-

ment convoquées par la pratique même du raisonnement probant, qui fonde la possibilité de toute enquête scientifique.

Grâce à cette démonstration de l'intenabilité de la thèse traditionnelle de l'objectivité (neutralité, impartialité) de la *méthode*, qui dès lors ne peut plus garantir l'objectivité (concordance avec les faits) des *théories*, Longino est confrontée à la nécessité de redéfinir l'objectivité théorique, dans le but de rendre explicitement compte du rôle que les valeurs constitutives et contextuelles sont vouées à jouer dans la production de connaissances. Cela lui permettra par la suite d'élaborer un nouveau cadre conceptuel pour la justification, capable de prendre tenir compte, du point de vue de la méthodologie, de la contribution de ces valeurs à la production des connaissances scientifiques.

2.2. L'objectivité sociale et procédurale

L'objectivité, selon Longino, est sociale et procédurale. Elle est sociale parce que son unité de mesure est la communauté. Elle est procédurale parce que c'est à la méthode que revient de garantir l'objectivité des théories qu'elle permet de produire. À l'objectivité traditionnellement réservée au *seul* sujet, *autonome* et *détaché* (neutre)¹⁶, Longino substitue une objectivité fondée sur la *responsabilité* et le *choix* des valeurs contextuelles qui seront admises *par la communauté* dans la pratique scientifique¹⁷.

Or, comprendre l'objectivité en termes sociaux et procéduraux implique de changer notre cadre conceptuel pour penser la justification en sciences. Ainsi, la proposition de Longino aborde de front la nécessité d'élaborer des critères pour encadrer le choix au niveau des valeurs contextuelles qui s'impose avec le travail scientifique¹⁸.

2.3. L'empirisme contextuel critique

L'empirisme contextuel critique (ECC) est la théorie épistémologique qui encadre la justification scientifique telle qu'elle doit être guidée par le nouvel idéal de l'objectivité sociale et procédurale. Cette théorie est *empiriste* parce qu'elle stipule que la connaissance doit toujours comporter un fondement ancré dans l'expérience, dans l'observation comme dans l'expérimentation, puisque les données qui en sont

tirées demeurent les bases les plus difficilement « réfutables » (*defeasible*) du raisonnement probant¹⁹. Elle est *contextuelle* parce qu'elle aborde de front le rôle joué par le contexte, éminemment social et donc traversé par des valeurs, dans la production de connaissances. Jusqu'ici, une méthodologie fondée sur un tel cadre conceptuel ne peut jouer qu'un rôle descriptif, et ce faisant, menace de laisser dériver le caractère normatif de l'objectivité, ce qui laisse planer sur elle la menace du relativisme. L'élément normatif de l'ECC réside dans sa dimension *critique*²⁰, qui se décline en quatre critères, dont le respect permet de préserver l'objectivité sociale et procédurale, laquelle est appelée à être « mesurée en vertu de la profondeur et de la portée de l'interrogation transformative qu'elle suscite au sein d'une communauté scientifique²¹ ». Ces quatre critères sont les suivants :

- (1) *Des avenues reconnues que la critique peut emprunter* : ce critère stipule que des lieux publics (revues scientifiques, révisions par les pairs, mais aussi des forums accessibles à un plus large public, etc.) doivent exister pour que les théories puissent être soumises à l'évaluation d'une multiplicité de points de vue.
- (2) *Des normes partagées* : des éléments normatifs doivent faire consensus dans la communauté pour que la critique d'une théorie puisse se solder par une transformation des connaissances. Ces « normes » désignent par exemple les mots, les références cognitives, les valeurs (par exemple : la précision, la simplicité ...), etc., qui sont reconnus par la communauté scientifique. Les éléments normatifs peuvent eux-mêmes être soumis à la critique. Par exemple, il est possible de critiquer un concept en biologie, à condition qu'on partage la norme de « testabilité », c'est-à-dire en faisant la démonstration que les résultats que nous défendons sont issus d'un processus expérimental qui peut être reproduit. Par le partage de cette norme de « testabilité », notre critique peut être entendue par ceux et celles qui défendent la position adverse. Au contraire, si cette norme n'est pas respectée, il est peu probable que la critique soit considérée avec sérieux par ses adversaires.
- (3) *Une réponse communautaire* : une démarche empiriste contextuelle et critique doit engendrer un changement dans les croyances entretenues par une communauté scientifique,

mesurable par exemple en observant le contenu des textes pédagogiques, l'attribution de prix, etc.

- (4) *L'égalité de l'autorité intellectuelle* : ce critère doit prévenir qu'une communauté scientifique accepte un ensemble de postulats en étant contrainte par l'autorité du pouvoir politique. Longino précise que l'exclusion avouée ou non des femmes et d'autres groupes de la population au sein de la communauté scientifique constitue une violation de ce principe²².

Il est à noter que ces critères de l'empirisme contextuel critique ne constituent pas pour Longino une liste fixe ou exhaustive de ceux que la recherche scientifique doit satisfaire. Par exemple, ces critères s'ajoutent généralement à celui, universellement partagé parmi les disciplines scientifiques, de « conformité empirique²³ » (*empirical adequacy*).

Grâce à ce tour d'horizon du propos de Longino, il nous sera plus facile, dans les paragraphes suivants, d'expliquer la portée de sa critique proposée par Solomon et Richardson.

3. La critique de Solomon et Richardson : un défaut de justification naturaliste

En introduction, nous proposons de présenter une réponse directe à l'article publié en 2005 par Miriam Solomon et Alan Richardson, qui déplorent que la redéfinition de l'objectivité en termes sociaux et procéduraux proposée par Longino ne soit pas accompagnée dans son œuvre d'une justification naturaliste. Ils affirment que cette l'absence d'une étude de cas exemplaire, capable de prouver la pertinence et la désirabilité de la mise sur pied d'une démarche empiriste contextuelle et critique en science mine la plausibilité du travail de Longino. Ils ajoutent qu'il est d'usage dans la tradition philosophique naturaliste dont Longino se réclame, de développer des réflexions en dialogue avec des études de cas tirées de l'histoire des sciences²⁴. Il est vrai que chez dans *Science as Social Knowledge*, les cas d'études auxquelles réfère Longino servent plutôt à exemplifier l'élément critique ou négatif de sa démarche, en fournissant la preuve que des biais sexistes et androcentriques portent atteinte à l'objectivité des hypothèses comme des théo-

ries²⁵. Par exemple, le chapitre 6 de *Science as Social Knowledge* est consacré à cette question. Longino y aborde notamment un cas d'étude tiré des études évolutionnistes – le cas de l'homme-chasseur, et de la femme-cueilleuse – qui contribue à renforcer des stéréotypes comportementaux ; et un cas d'étude tiré de la neuroendocrinologie comportementale, dont les exemples sont empreints d'un hétérosexisme évident.

Néanmoins, nous remarquons que la pertinence de fournir une justification naturaliste pour soutenir la pertinence de l'ECC et en favoriser la réception *n'est pas un impensé* chez Longino. En effet, le questionnement de Solomon et Richardson fait écho à la recommandation exprimée par Longino elle-même dans un article publié en 1992, dans lequel reconnaît explicitement que le travail qu'elle a entamé requiert de plus amples développements. Elle y mentionne qu'une des tâches qui incombe toujours à la philosophie des sciences concerne la *démonstration exemplaire* de l'efficace des critères prescrits par une entreprise empiriste contextuelle critique, au sein de programmes de recherche particuliers²⁶.

C'est justement ce souhait qui est exprimé par Solomon et Richardson : trouver un « exemple paradigmatique pour illustrer l'affirmation selon laquelle les critères [aux fondements de l'empirisme contextuel critique de Longino] ont une valeur normative ²⁷ », et ainsi prouver qu'ils contribuent effectivement à la production de « bonne » science. Dans le contexte de leur article, la « bonne » science semble désigner toute pratique qui satisfait le critère instrumental du succès épistémique²⁸, qui prévoit que la science doit pouvoir rendre compte de son objet d'étude de la façon la plus adéquate possible. Plus loin, Solomon et Richardson rapportent que Longino aurait elle-même affirmé, sans en faire la démonstration exhaustive, que les études féministes en primatologie auraient pu constituer un tel cas exemplaire de recherche scientifique qui, en satisfaisant aux critères de l'ECC, aurait assuré un succès épistémique supérieur à celui des études qui faisaient ultérieurement l'objet du consensus scientifique²⁹. Conformément à l'intuition de Longino, l'exemple que nous utiliserons pour répondre à Solomon et Richardson provient effectivement de ce domaine.

Avant de nous y attarder, il convient de faire droit à une réponse

ayant précédemment été donnée à la critique de Solomon et de Richardson, dans un article publié en 2011 par Kristina Rolin. Rolin concède à ses interlocuteurs qu'il « peut être difficile de fournir une preuve empirique pour supporter l'hypothèse selon laquelle les quatre critères dégagés par Longino promeuvent effectivement le succès épistémique et la vérité³⁰ ». Cette difficulté la conduit à contourner la demande expresse de Solomon et Richardson. Elle affirme qu'il est possible de prouver que la proposition de Longino est méritoire, et ce, en se passant du recours à une justification naturaliste, à condition toutefois de lui substituer un *autre type de justification épistémique*³¹. En effet, selon Rolin, Solomon et Richardson entretiennent une conception étroite des buts épistémiques visés par la science, qu'ils réduisent en quelque sorte au seul succès épistémique. Par contraste, Rolin propose d'ajouter à ce but, celui de la justification épistémique comprise en termes de responsabilité épistémique : une personne est justifiée à former et à entretenir des croyances dont elle se rend responsable en se proposant de les défendre. Selon Rolin, les quatre critères de l'ECC de Longino satisfont ce but épistémique et sont donc méritoires. Bien que la proposition de Rolin soit convaincante, nous sommes d'avis que la pertinence de la critique de Solomon et Richardson à l'effet de laquelle il faut trouver un exemple paradigmatique concret du succès d'une entreprise comme celle de Longino, demeure entière.

4. Empirisme contextuel critique : un exemple historique

Nous trouvons dans l'article de Patricia Adair Gowaty, intitulé « Sexual Natures », une réponse explicite de sa part à la question suivante : « Has feminism changed science? ³² », qui nous donne toutes les raisons de penser que la critique féministe de la théorie de la sélection sexuelle représente un exemple paradigmatique du succès épistémique rencontré par l'ECC de Longino, lorsque les quatre critères sur lesquels il se fonde sont satisfaites. Ce faisant, ce même exemple fournit des raisons naturalistes de penser que la conception sociale et procédurale de l'objectivité préconisée par Longino recèle quelque validité épistémique, ce qui infirme l'intuition de Solomon et Richardson. C'est ce que nous nous attarderons à démontrer dans les

paragraphes qui suivent, après avoir tiré à grands traits le portrait du contexte depuis lequel cette transformation critique a pu émerger.

4.1. La critique féministe du paradigme « Darwin-Bateman-Trivers »

La théorie de la sélection sexuelle apparaît pour la première fois sous la plume de Charles Darwin dans *On the Origin of Species* (1859), puis dans *The Descent of Man, and Selection in relation to sex* (1871), c'est-à-dire dans le contexte sociohistorique de l'Angleterre à l'époque victorienne. À ce moment, Darwin cherche à expliquer des caractéristiques physiques chez les animaux, dont l'émergence ne peut être comprise dans les termes propres à la sélection naturelle, les caractéristiques liées à la beauté par exemple, étant le plus souvent dépourvues d'avantages adaptatifs (les bois de l'orignal, la queue du paon, etc.).

La solution qu'il propose à cette énigme concerne la reproduction et se déploie selon deux mécanismes : la sélection intersexuelle et la sélection intrasexuelle. La première désigne la sélection qui s'opère entre les individus de sexes opposés : lorsque les femelles font un choix parmi les mâles qui leur font la cour. La seconde désigne la sélection qui s'opère chez les individus du même sexe, supposément exclusivement chez les mâles, lorsque ces derniers entrent en compétition les uns avec les autres dans le but d'« accéder » aux femelles et ainsi d'augmenter leur potentiel de reproduction.

La description comportementale de Darwin met en scène des femelles « réservées » (*coy*), manifestant une attitude passive à l'égard de la reproduction ; et des mâles combattifs, voire agressifs, dont l'attitude générale est empreinte de promiscuité. Ces descriptions, sans être appuyées par des données expérimentales, sinon par quelques observations du comportement des humains et des animaux sociaux³³, feront par la suite l'objet d'un consensus presque généralisé dans la communauté scientifique durant près d'un siècle.

En 1948, le généticien et agronome anglais Angus John Bateman réalise une expérience sur des drosophiles, dont il publie les résultats dans le magazine *Heredity* sous le titre suivant : « Intrasexual selection in *Drosophila* ». Bateman prétend y dévoiler la première démonstration expérimentale appuyant les hypothèses de Darwin concernant les

attitudes qu'il associe respectivement aux femelles et aux mâles par rapport à la reproduction.

Dans son article, Bateman décrit la pression intrasexuelle qu'il attribue exclusivement aux mâles. En effet, il infère cette preuve de l'asymétrie dans les résultats qu'il obtient après avoir mesuré le succès reproductif *relatif* des mâles et celui des femelles drosophiles. Le succès reproductif relatif est le nombre *relatif* de descendants par rapport au nombre de partenaires sexuels³⁴.

Selon lui, que les mâles aient un succès reproductif relatif plus élevé que les femelles est une conséquence de l'« anisogamie », soit la différence de taille entre les gamètes sexuels mâles et femelles. Le peu d'énergie que coûte aux mâles la production de gamètes sexuels les encouragerait à multiplier les partenaires tandis qu'à l'inverse, la production de gamètes femelles, supposément plus coûteux d'un point de vue énergétique, serait responsable de leur attitude passive à l'égard de la sexualité³⁵.

C'est ainsi que, dans la discussion qui clôt son article, Bateman prétend avoir démontré expérimentalement l'hypothèse de Darwin selon laquelle les mâles sont naturellement et objectivement plus combattifs et manifestent des comportements empreints de promiscuité, au contraire des femelles. De plus, Bateman affirme, suite à cette expérience sur les drosophiles, que ces comportements sont répandus chez *toutes* les espèces sexuées du règne vivant³⁶. Pourtant, comme le soulignent notamment Tang-Martinez, Ryder et Hoquet³⁷, l'expérience de Bateman n'était pas basée sur des observations comportementales ou qualitatives, mais bien sur l'observation du succès reproductif relatif, une mesure quantitative.

Durant près de vingt-cinq ans après sa publication, l'expérience de Bateman reste dans l'ombre, avant de gagner en popularité grâce à sa reprise par Robert Trivers, en 1972, qui élabore à partir des résultats expérimentaux du généticien une théorie de l'investissement parental³⁸. Selon lui, l'anisogamie cause le développement d'une *stratégie* reproductive qui consiste pour les femelles à adopter une attitude « réservée » (*coy*) et passive, qui leur permet d'évaluer le potentiel d'engagement des mâles³⁹. La théorie de Trivers stimule la controverse, notamment

parce qu'elle renforce les associations stéréotypées des femelles avec l'attitude « maternelle » (*nurturing*) et des mâles avec le comportement compétitif. En conséquence, l'article de Bateman est d'autant plus cité dans la littérature. En 1994, Arnolds affirme au sujet des conclusions de Bateman qu'elles sont des « principes », c'est-à-dire quelque chose comme des « vérités naturelles fiables⁴⁰ ».

En 1986 paraît l'acte de colloque du symposium « Feminist perspectives on science », tenu en 1985 à l'université du Wisconsin. Parmi les textes qu'il réunit se retrouve : « Empathy, polyandry and the myth of the coy female », signé par la primatologue et anthropologue Sarah Blaffer Hrdy⁴¹. Selon Gowaty, ce texte représente la critique la plus méritoire du « paradigme de Bateman⁴² », expression qui apparaît pour la première fois sous la plume de Hrdy en 1986, pour désigner la communauté de pensée qui le lie à Darwin et à Trivers⁴³.

Dans son texte, Hrdy défend la thèse suivante : l'attitude « réservée » (*coyness*) attribuée aux femelles est un mythe. En effet, elle prouve par le recours à des données qualitatives, soit une multitude d'exemples, que les femelles dans le règne animal manifestent des comportements agressifs et une certaine promiscuité. Elle discute en outre de nombreux cas de polyandrie afin de miner le postulat de Darwin, Bateman et Trivers, selon lequel la sélection intrasexuelle est le fait du sexe masculin chez toutes les espèces sexuées. Elle termine son article en encourageant la diversité de points de vue dans le cadre de toute recherche scientifique, au prétexte que cette recommandation méthodologique peut contribuer à produire de la meilleure science que celle jusqu'alors pratiquée, qu'elle qualifie de « biaisée, inefficace, frustrante, remplies de faux départs et de distractions », tout en concédant que cette même science est aussi « ouverte à la critique et à l'autocorrection ».

Depuis la publication de cet article, plusieurs chercheurs et chercheuses reprennent à leur compte le projet de critiquer les « principes de Bateman » et leur ascendance idéologique évidente (sexiste et androcentrique). En 2012, la publication des résultats obtenus par Patricia Adair Gowaty et ses collaborateurs lors de la réitération de l'expérience de Bateman⁴⁴, porte un coup fatal à l'autorité de ces « prin-

cipes ». Non seulement leurs résultats infirment-ils ceux du généticien, mais cette expérience leur permet de soulever des erreurs mathématiques et méthodologiques vraisemblablement commises par ce dernier⁴⁵. La conclusion de leur étude est donc la suivante : l'autorité des conclusions de Bateman doit dès à présent appartenir au passé⁴⁶. En outre, une étude comparative récente (2021) détermine, sur la base de l'observation du comportement d'animaux issus de plus d'une soixantaine d'espèces, que l'anisogamie n'est définitivement *pas* reliée, entre autres choses, à l'intensité de la sélection intrasexuelle ainsi que l'affirmait Bateman, ce qui mine du même coup la plausibilité de la théorie de Trivers sur l'inférence parentale qui en dérivait⁴⁷.

4.2. En quoi la critique féministe de la théorie de la sélection sexuelle est-elle un cas représentatif de l'empirisme contextuel critique de Longino ?

Dans « Sexual Nature », Gowaty, biologiste ayant participé activement à promouvoir le changement de paradigme scientifique tout juste décrit, trace un portrait rétrospectif de la contribution de la critique féministe à l'amendement de la théorie de la sélection sexuelle. Son article a pour objectif de démontrer que le féminisme a bel et bien catalysé ce changement de paradigme en biologie et contribué à produire des résultats plus objectifs que les précédents. Son récit corrobore en plusieurs endroits notre hypothèse, à l'effet de laquelle la critique féministe de la théorie de la sélection sexuelle correspond à l'étude de cas exigée par Solomon et Richardson, en guise de justification naturaliste en faveur de l'ECC de Longino. Gowaty démontre que la critique féministe initiée par Hrды en 1986 a donné lieu à une interrogation transformative qui se poursuit toujours à l'heure actuelle, comme nous venons de le démontrer. Rappelons que si l'interrogation transformative n'est pas un critère de l'ECC, elle est l'étalon de mesure qui sert à évaluer le degré d'objectivité sociale et procédurale ainsi atteint⁴⁸. Dans les paragraphes suivants, nous associerons des éléments tirés du texte de Gowaty aux critères de l'empirisme contextuel critique, pour démontrer que ceux-ci ont été satisfaits à l'occasion de la critique féministe de la théorie de la sélection sexuelle.

D'abord, cette critique féministe a permis de restaurer un certain niveau d'égalité de l'autorité intellectuelle, en favorisant la participation de scientifiques s'identifiant au genre féminin, ce que Gowaty mentionne explicitement⁴⁹. Cela a contribué à garantir qu'une diversité de points de vue puisse concourir à la production du savoir, au moins plus importante que celle qui caractérisait la communauté scientifique auparavant, ce qui est requis par la dimension sociale de l'objectivité proposée par Longino.

Ensuite, la critique féministe a procédé en entretenant une discussion critique avec ses opposants *sur la base de normes partagées*. Gowaty explique : « Les idées féministes sont prises au sérieux tant et aussi longtemps qu'elles sont discutées en termes de 'testabilité', qui constitue la marque de toutes les idées tolérées par les scientifiques⁵⁰ ». Ici, l'idée de « testabilité » représente la norme partagée par la communauté scientifique, qui permet à la critique féministe d'être entendue par tous les membres de cette dernière, y compris par ses opposants.

De plus, Gowaty remarque que « les hypothèses d'inspiration féministes sont de plus en plus publiées⁵¹ ». Cela représente selon nous une preuve que la critique féministe de la sélection sexuelle a donné lieu à la *réponse communautaire* attendue d'une démarche empiriste, contextuelle et critique.

En outre, selon Gowaty, les « *opportunités* de tester [voire, de critiquer] les hypothèses féministes sont toujours de plus en plus nombreuses⁵² ». Ce constat peut donner à penser que ces hypothèses féministes peuvent emprunter plusieurs *avenues reconnues et être ainsi confrontées à la critique*.

Puisque la critique féministe de la théorie de la sélection sexuelle répond à tous les critères de l'empirisme contextuel critique de Longino, on peut donc en déduire qu'il permet d'atteindre l'objectivité procédurale et sociale visée par cette démarche. Concernant la question de savoir si ces résultats donnent lieu à la production de « bonne » science, c'est-à-dire à des résultats épistémiques qui fournissent des résultats empiriquement adéquats, qui permettent de faire progresser la science, nous y avons déjà répondu par l'affirmative dans la section précédente. En ce sens, le cadre conceptuel proposé par Longino, l'empiri-

risme contextuel critique, apparaît non seulement réalisable, mais également désirable d'un point de vue épistémique.

Conclusion

Par cet article, nous avons fourni une réponse directe à la demande de Miriam Solomon et de Alan Richardson qui, dans l'article intitulé « A critical context for Longino's critical contextual empiricism », réclamaient une justification naturaliste pour la valeur normative et épistémologique des principes prescrits par l'empirisme contextuel critique de Longino.

Pour ce faire, nous avons présenté la démarche de Longino. Nous avons décrit son contexte philosophique, celui de la question de l'objectivité et de la place des valeurs en sciences. Puis, nous avons rapporté le raisonnement qu'elle déploie dans *Science as Social Knowledge* qui la conduit d'une part, à abandonner la définition traditionnelle de l'objectivité pour lui préférer une définition procédurale et sociale et d'autre part, à élaborer un cadre conceptuel pour la justification épistémique qui permette de garantir cette objectivité : l'empirisme contextuel critique. Nous avons présenté les quatre critères qui fondent ce cadre conceptuel, et avons proposé, en guise de réponse à la demande de Solomon et Richardson, d'étudier le cas de la critique féministe de la théorie de la sélection sexuelle initialement formulée, « testée » et élaborée respectivement par Darwin, Bateman et Trivers. Finalement, notre contribution a consisté à interpréter les remarques de Patricia Adair Gowaty quant à la portée de cette critique féministe au moyen des termes propres à la description de l'empirisme contextuel critique de Longino, pour ensuite soumettre cette comparaison en guise de réponse à la critique de Solomon et de Richardson. En somme, cette étude de cas nous a permis de conclure à la faisabilité et à la désirabilité épistémique de l'empirisme contextuel critique de Longino.

Malgré cela, notre réponse à Solomon et Richardson reste incomplète. En effet, dans leur article, Solomon et Richardson suggèrent qu'une fois que l'efficacité des normes de l'ECC aura fait l'objet d'une preuve naturaliste par la référence à *une* étude de cas, il faudra se demander si le degré de réussite épistémique est proportionnel au

degré de conformité méthodologique aux normes de l'ECC. Pour en faire la démonstration, il faudrait, dans une étude ultérieure, définir un étalon de mesure adéquat, puis comparer *plusieurs* études de cas manifestant différents degrés d'adhésion aux normes prescrites par l'ECC⁵³.

-
1. Miriam Solomon et Alan Richardson, « A critical context for Longino's critical contextual empiricism » dans *Studies in History and Philosophy of Science*, vol. 36, n° 1, 2005, p. 213.
 2. *Ibid.*, p. 215.
 3. Dans le contexte de l'article de Solomon et Richardson, cette expression renvoie, au « succès épistémique ».
Cf. Elizabeth Potter, *Feminism and philosophy of science : An introduction*, London, Routledge, 2006, p. 170-171.
 4. Kristen Intemann, « Feminism, underdetermination, and values in science » dans *Philosophy of Science*, vol. 72, n° 5, 2005, p. 1001-1012. doi.org/10.1086/508956
Cf. Kristen Intemann, « Feminism, Values, and the Bias Paradox » dans Kevin C. Elliott et Daniel Steel (dir.), *Current controversies in values and science*, London, Routledge, 2017, p. 130-144.
Helen E. Longino, « Essential tensions phase two : feminist, philosophical and social studies of science » dans Louise Antony et Charlotte Witt (dir.) *A mind of one's own : feminist essays on reason and objectivity* (2^e éd., Sér. Feminist theory and politics). Boulder, Colorado, Westview Press, 2022., p. 93-109.
 5. *Ibid.*, p. 95.
Cf. Helen E. Longino, *Science As Social Knowledge : Values and Objectivity in Scientific Inquiry*. Princeton, N.J : Princeton University Press, 1990, p. 191-193.
Kristina Rolin, « Contextualism in feminist epistemology and philosophy of science » dans Heidi E. Grasswick, *Feminist Epistemology and Philosophy of Science : Power in Knowledge*. Feminist Philosophy Collection. Dordrecht : Springer, 2011, p. 26.
 6. Ruth Hubbard, « Have only Men evolved? » dans Sandra G. Harding, et Merrill Bristow Hintikka (dir.), *Discovering Reality : Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*. 2^{ème} édition, Synthese Library, 161, Dordrecht, Kluwer Academic, 2003.

- Emily Martin, « The egg and the sperm : how science has constructed a romance based on stereotypical male-female roles » dans *Signs*, vol. 16, n° 3, 1991, 485-501.
7. Ruth Hubbard. « Have only Men evolved? », *Loc. cit.*
8. Julian Reiss et Jan Sprenger, « Scientific Objectivity » dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 Edition), Edward N. Zalta (éd.), [Consulté en ligne, décembre 2020] <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/scientific-objectivity>
9. Helen E. Longino, *Science as social knowledge*, *op. cit.*, p. 62.
10. Helen E. Longino, « Essential tensions phase two », *loc. cit.*, p. 97.
11. Elisabeth A. Lloyd, *Science, politics and evolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 173.
12. Anne-Marie Gagné-Julien, « L'objectivité en philosophie féministe des sciences : l'apport d'Helen Longino », *Phares*. Dossier : Actes de colloque. Première édition du Symposium de philosophie féministe, 2018, p. 38.
13. Flavia Padovani *et al.*, « Objectivity in Science » dans Flavia Padovani, Alan Richardson et Jonathan Y. Tsou (dir.), *Objectivity in science : new perspectives from science and technology studies*, Boston, Springer, 2015, p. 1-15. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-14349-1>
- Kyle Stanford, « Underdetermination of Scientific Theory » dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (dir.), [consulté en ligne, décembre 2021] <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/scientific-underdetermination>
14. Helen E. Longino, « Essential tensions phase two », *loc. cit.*, p. 99.
Cf. Helen E. Longino, « Gender, politics, and the theoretical virtues » dans *Synthese*, vol. 104, n° 3, 1995, p. 383-39.
15. Marta Conti Lorenzo, « Is Helen Longino's Contextual Empiricism a Feminist Philosophy of Science? », dans *Teorema : Revista Internacional de Filosofia*, vol. 39, n° 3, p. 79-94.
16. Karyn L. Freedman, « Diversity and the fate of objectivity » dans *Social Epistemology*, vol. 23, n° 1, 2009, p. 45-56. <https://doi.org/10.1080/02691720902741373>
17. Helen E. Longino, *Science as social knowledge*, *op. cit.*, p. 62 et 192.
18. *Ibid.*, p. 100.
19. Helen E. Longino, « Essential tensions phase two », *loc. cit.*, p. 98.
20. Helen E. Longino, *The fate of knowledge*. Princeton, Princeton University Press, 2002, p. 1.

21. Helen E. Longino, *Science as social knowledge*, *op. cit.*, p. 79. Ma traduction.
22. *Idem*. Ma traduction.
23. Helen E. Longino, *The fate of knowledge*, *op. cit.*, p. 186.
24. Miriam Solomon et Alan Richardson, *loc. cit.*, p. 213.
25. Helen E. Longino, *Science as social knowledge*, *op. cit.*, chapitre 6.
26. Cf. Helen E. Longino, « Taking gender seriously in philosophy of science » dans *Psa : Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, n° 2, p. 338. <https://doi.org/10.1086/psaprocbienmeetp.1992.2.192847>.
27. Miriam Solomon et Alan Richardson, *loc. cit.*, p. 215.
28. Elizabeth Potter, *Feminism and philosophy of science*, *op. cit.*, p. 170-171. Cf. Miriam Solomon et Alan Richardson, *loc. cit.*, p. 216. Dans cet extrait de leur article, Solomon et Richardson affirment que de savoir si la démarche de Longino peut mener ou non à de la « bonne » science, revient à poser une question conséquentialiste. Nous en concluons que le sens de « bonne » science auquel les auteurs font référence dans le texte se rapporte au critère de succès épistémique.
29. *Id.*
30. Kristina Rolin, « Contextualism in Feminist epistemology and philosophy of science » dans Heidi E. Grasswick, *Feminist Epistemology and Philosophy of Science : Power in Knowledge*. Feminist Philosophy Collection. Dordrecht : Springer, 2011, p. 25-44. Ma traduction. Cf. Kristina Rolin, « Scientific Knowledge : A Stakeholder Theory » dans Jeroen Van Bouwel (dir.), *The social sciences and democracy*. London, Palgrave Macmillan, 2009, p. 62-80. <https://doi.org/10.1057/9780230246867>
31. Kristina Rolin, « Contextualism in Feminist epistemology and philosophy of science », *loc. cit.*, p. 27 et 35-40.
32. Patricia Adair Gowaty, « Sexual natures : how feminism changed evolutionary biology » dans *Signs : Journal of Women in Culture and Society*, vol. 28, n° 3, 2003, p. 902. <https://doi.org/10.1086/345324>
33. Erika Lorraine Milam, « Making males aggressive and females coy : gender across the animal-human boundary » dans *Signs : Journal of Women in Culture and Society*, vol. 37, n° 4, 2012, p. 935-959. <https://doi.org/10.1086/6644> <https://doi.org/10.1086/664474>
34. Zuleyma Tang-Martínez, « Bateman's principles : Original experiment and modern data for and against » dans Michael D. Breed et Janice Moore

- (dir.) *Encyclopedia of animal behavior* (vol. 1), Oxford, Oxford Academic Press, 2010, p. 166.
35. Ruth Hubbard, « Have only Men evolved? », *loc. cit.*, p. 61.
36. Angus John Bateman, « Intra-sexual selection in *Drosophila* » dans *Heredity*, vol. 2, n° 3, 1948, p. 368.
37. Zuleyma Tang-Martínez et T. Brandt Ryder, « The problem with paradigms : Bateman's worldview as a case study », dans *Integrative and Comparative Biology*, vol. 45, n° 5, 2005, p. 821–830. <https://doi.org/10.1093/icb/45.5.821> ;
Thierry Hoquet. « Bateman's principles : why biology needs history and philosophy » dans *Animal Behaviour*, vol. 168, n° 9, 2020, p. e1–e4. <https://doi.org/10.1016/j.anbehav.2020.08.010>.
38. Robert L. Trivers, « Parental investment and sexual selection » dans Bernard G. Campbell (dir.), *Sexual selection and the descent of man : The Darwinian pivot*, New Brunswick, NJ, Transaction Publishers, 1972, p. 136-179.
39. Erika Lorraine Milam, *loc. cit.*, p. 937.
40. Stevan J. Arnold, « Bateman principles and the measurement of sexual selection in plants and animals » dans *The American Naturalist*, vol. 144, 1994, p. 126-49. <http://www.jstor.org/stable/2462732>.
41. Sarah Blaffer Hrdy, « Empathy, polyandry and the myth of the coy female » dans Ruth Bleier (dir.), *Feminist approaches to science* (The Athene Series), New York, Pergamon Press, 1986, p. 119-146.
42. Patricia Adair Gowaty, « Sexual natures : how feminism changed evolutionary biology », *loc. cit.*
43. Thierry Hoquet, « Bateman (1948) : rise and fall of a paradigm? » dans *Animal Behaviour*, vol. 164, 2020, p. 223–231. <https://doi.org/10.1016/j.anbehav.2019.12.008>
44. Patricia Adair Gowaty, *et al.* « No Evidence of Sexual Selection in a Repetition of Bateman's Classic Study of *Drosophila Melanogaster* » dans *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, vol. 109, n° 29, 2012, p. 11740–11745.
45. Thierry Hoquet, William C. Bridges et Patricia Adair Gowaty, « Bateman's data : inconsistent with 'Bateman's principles' » dans *Ecology and Evolution*, vol. 10, n° 19, 2020, p. 10325-10342. <https://doi.org/10.1002/ece3.6420>
46. Zuleyma Tang-Martínez, « Repetition of bateman challenges the paradigm » dans *Proceedings of the National Academy of Sciences of the Uni-*

- ted States of America*, vol. 109, n° 29, 2012, p. 11476-11477.
47. Judit Mokos, István Scheuring, András Liker, Robert P. Freckleton et Tamás Székely « Degree of anisogamy is unrelated to the intensity of sexual selection » dans *Scientific Reports*, vol. 11, n° 1, 2021, p. 19424-19424. <https://doi.org/10.1038/s41598-021-98616-2>
48. Helen E. Longino, *Science as social knowledge, op. cit.*, p. 79.
49. Patricia Adair Gowaty, « Sexual natures : how feminism changed evolutionary biology », *loc. cit.*, p. 203. Ma traduction.
50. *Idem.*
51. *Idem.*
52. *Idem.*
53. Miriam Solomon et Alan Richardson, « A critical context for Longino's critical contextual empiricism », *loc. cit.*, p. 216.

Ce que fait la vieillesse au sentiment d'être soi : étrangeté et permanence chez Simone de Beauvoir

LAETITIA MONTEILS-LAENG, *Professeure de philosophie ancienne à l'Université de Montréal*

RÉSUMÉ : Dans son essai *La Vieillesse*, Beauvoir s'intéresse aux perceptions de la vieillesse que produisent les sociétés dans l'histoire, ainsi qu'à la vieillesse comme expérience vécue. Méthodologiquement, son étude présuppose l'interaction de ces deux perspectives : les individus sont libres et autonomes, mais toujours situés dans une société qui les conditionne. La vieillesse met significativement en jeu cette double appartenance de l'individu à une vérité intérieure et privée (le sentiment de sa permanence) et à une extériorité partagée avec les autres qui nous renvoient une image de soi en laquelle on peut ne pas se reconnaître. Les interactions entre la vieillesse vue de l'extérieur et la vieillesse vécue de l'intérieur peuvent ébranler l'identification à soi. C'est cette non-coïncidence que nous voulons interroger, notamment à travers la nouvelle *L'Âge de discrétion* où l'épreuve du vieillissement et de sa découverte provoquent chez la narratrice une mise en crise du dispositif spéculaire.

Introduction

La vieillesse n'a rien d'une évidence. Au milieu de son essai, *La Vieillesse*, Simone de Beauvoir se résigne à en dire que « c'est ce qui arrive aux gens qui deviennent vieux¹ ». Toute tentative de définition se heurte à la charge affective que soulève ce terme. La vieillesse ne peut être pensée sans être immédiatement valorisée ou dévalorisée. Même ramenée à sa dimension de processus biologique, la vieillesse se trouve

associée à un changement défavorable². « Qu'y a-t-il d'inéluctable dans le déclin de l'individu ?³ » Telle est la question soulevée par Beauvoir dans son essai. Les représentations, largement malheureuses, qu'on se fait de la vieillesse doivent provoquer un questionnement de ce que les sociétés, plus particulièrement la nôtre, font de leurs aînés.e.s. Ce qu'entreprend ici Beauvoir relève de la militance : il s'agit de briser la conspiration du silence, cesser de taire ce secret honteux qu'est la vieillesse. Secret, tabou qui résulte du traitement coupable, pire, criminel que réserve la société à ses membres les plus âgés⁴. Le déclassement auquel la société assigne la vieillesse vise à invisibiliser et à faire taire les vieilles et les vieux⁵. On devient vieux, quand on cesse d'être une force économiquement exploitable⁶. Vieux, c'est alors être inactif, improductif, bientôt une charge. Bien sûr, toutes et tous ne vivent pas leur vieillesse de façon aussi dramatique, mais il n'y a de vieillesse épargnées par la solitude et la misère que dans la mesure où il y a des vies privilégiées⁷. Reste que la promotion de cette assignation (le vieillard en paria) réussit si bien que nous finissons par l'intérioriser, par retourner cet ostracisme contre nous en une forme d'âgisme intériorisé qui n'épargne pas Beauvoir elle-même. Nous ne reconnaissons pas *en nous* le vieillard, la vieille femme que nous sommes ou appelés à être⁸. Ce faisant, on ne se sent pas concerné par les malheurs du dernier âge de la vie.

Les questions soulevées par la vieillesse relèvent de l'intime, du rapport à soi, à son image, tout en engageant notre rapport aux autres, à la société, au monde. S'intéresser à la vieillesse exige d'abord de prendre en considération l'interaction des différentes perspectives, biologique, psychologique, sociale et existentielle, à partir desquelles on peut la penser. Nous verrons ensuite comment la vieillesse peut provoquer une crise du dispositif spéculaire, tout en remettant en cause la position qu'on pense avoir dans le monde, la société, sa famille, son couple. C'est ce que met en scène Beauvoir dans sa nouvelle *L'Âge de discrétion*⁹, ou dans ses mémoires (notamment dans *La Force des choses*¹⁰). La reconnaissance de la vieillesse en soi est une révélation douloureuse qui met aux prises une vérité intérieure et privée (le sentiment de sa permanence) et une extériorité (une image de soi métamor-

phosée). La vieillesse nous fait nous sentir autre, elle nous renvoie de nous-mêmes une image en laquelle on peine à se reconnaître. La philosophe elle-même n'y échappe pas, elle la vit de l'intérieur, en première personne. Au-delà du fatalisme avec lequel Beauvoir envisage la vieillesse, la sienne, celle des autres, il faut aussi y voir, et c'est la conclusion à laquelle nous aboutissons ici, une invitation à bouleverser l'ordre des choses qui permet et encourage cette association entre vieillesse et déclin.

1. Il n'y a pas de vieillesse naturelle

Il est impossible de saisir la vieillesse comme un fait brut, naturel, même si elle est absolument inéluctable. Selon la méthodologie défendue par Beauvoir, il faut étudier la situation des vieillards en extériorité, c'est-à-dire telle qu'elle apparaît à autrui, avant de l'envisager en intériorité, à savoir comment l'homme âgé « intériorise son rapport au corps, au temps, à autrui. La situation des vieillards est étroitement liée à la place que la société leur assigne, ou plutôt ne leur assigne pas. Comme le souligne Anne Strasser, au « on ne naît pas femme, on le devient », répond « [la vieillesse] n'est pas seulement un fait biologique, mais un fait culturel¹¹ ».

Cette conception de la vieillesse suppose une perspective que Beauvoir qualifie de totalitaire¹² où se superposent le biologique, le psychologique, le social et l'existentiel (la temporalisation de notre existence). Ajoutons l'intime et le politique. Il s'agit d'un principe de circularité qui envisage les relations d'échange entre les divers éléments de la totalité, entre les parties et le tout. Une étude de vieillesse doit prendre en compte les interactions entre l'homme et la société, leur communication réciproque. Ces deux éléments ne se définissent que dans l'observation de leur interaction. Notre vieillissement dépend donc étroitement des images de la vieillesse qu'en propose la société¹³. Nous verrons à la fin de notre propos comment la pénurie de représentations de femmes âgées actives a des effets inhibants sur la façon dont Beauvoir elle-même envisage sa propre vieillesse.

On peut bien sûr séparer les perceptions historiques de la vieillesse, la vieillesse comme expérience vécue, la dimension objective (c'est-à-

dire la vieillesse vue de l'extérieur), la vieillesse vécue par les vieilles et les vieux, restituée de l'intérieur par des récits d'expérience. Mais on ne peut abstraire qu'artificiellement l'une de l'autre. La façon dont nous intériorisons en vieillissant notre rapport au corps, au temps et à autrui (la vieillesse comme expérience vécue) dépend aussi de la vieillesse constituée en objet de savoir, envisagée en extériorité, en tant qu'elle se présente à autrui¹⁴. La vieillesse est l'expérience d'un dédoublement, elle induit un rapport dialectique entre mon être pour autrui, ce que je suis pour les autres et la perception du moi : « Pour autrui, le vieillard est l'objet d'un savoir ; pour soi, il a de son état une expérience vécue¹⁵ ». Notre vieillesse nous est autre. Elle nous vient de l'extérieur. Elle ne correspond pas à l'expérience qu'on a de soi. Elle provoque un sentiment d'étrangeté que Beauvoir explore dans ses mémoires, qu'elle met en récit dans ses nouvelles.

2. *Vieillesse et crise d'identification : se penser vieille, se penser autre*

La vieillesse nous prend par surprise, elle nous stupéfait : « La vieillesse est particulièrement difficile à assumer parce que nous l'avons toujours considérée comme une espèce étrangère : suis-je donc devenue une autre alors que je demeure moi-même ?¹⁶ » Beauvoir rapporte le mot de Trotski affirmant de la vieillesse qu'elle est de toutes les épreuves la plus imprévue¹⁷. *L'Âge de discrétion* est le récit de cette révélation. Initialement convaincue de sa triple réussite (conjugale, maternelle et professionnelle), la narratrice va, non sans douleur, découvrir que son mari pourrait lui échapper, que son fils peut embrasser une autre carrière professionnelle que celle qu'elle lui destinait (et au passage trahir les valeurs qu'elle pensait lui avoir transmises), que son dernier ouvrage n'a rien de novateur. À cette triple crise vient s'ajouter la prise de conscience de son propre vieillissement, alors que jusque-là elle reprochait à son époux André de s'abandonner avec complaisance à une vieillesse qui n'était pas encore là, de jouer au vieillard. Roman d'apprentissage, *L'Âge de discrétion* nous fait vivre en temps réel ce basculement « de l'autre côté » auquel la narratrice se résout finalement, non s'en s'être féroce ment battue. La narratrice finit par accepter de revoir le fils, par se rallier à l'avis

de son mari, par le rejoindre du côté où « il ne faut pas regarder trop loin¹⁸ ». La réconciliation passe par une abdication, une résignation angoissée : l'héroïne voit désormais ce qu'on perd à vieillir¹⁹, elle ne convient plus aussi aisément que la jeunesse n'est pas un bien en soi²⁰.

Que fait la vieillesse au sentiment d'être soi ? Elle en défait l'évidence. Elle met fin à la coïncidence immédiate de soi à soi qu'on éprouvait jusqu'ici dans une bienheureuse insouciance. Dans le premier volume de *La Force des choses*, Beauvoir écrit : « Quarante ans. Quarante et un. Ma vieillesse couvait. Elle me guettait au fond du miroir. Cela me stupéfiait qu'elle marchât vers moi d'un pas si sûr alors qu'en moi rien ne s'accordait avec elle²¹ ». On sait que nous sommes soumis à la loi du vieillissement. C'est la reconnaître en nous, s'inscrire dans cet ordre universel qui ne va pas de soi.

Cette découverte qui concerne ce qu'il y a de plus intime en nous, l'image qu'on se fait de soi, met en jeu l'image de nous-mêmes que nous offrons aux autres : « [...] la vérité complexe de la vieillesse [est qu']elle est un rapport dialectique entre mon être pour autrui, tel qu'il se définit objectivement, et la conscience que je prends de moi-même à travers lui. En moi, c'est l'autre qui est âgé, c'est-à-dire celui que je suis pour les autres : et cet autre, c'est moi²² ».

Cette nouvelle vérité est d'autant plus difficile à accepter que, parfois, les autres la connaissent avant moi. Beauvoir cite la correspondance de M^{me} de Sévigné : selon la Marquise, la Providence nous fait insensiblement accepter cette métamorphose de soi qu'est la vieillesse qui pourrait nous rendre, y compris à nous-mêmes, méconnaissable²³. Si on ne se fréquentait pas soi-même quotidiennement, la réalité de notre vieillissement nous serait plus sensible, peut-être même insupportable. Celui qui vient rompre ce dispositif providentiel qui nous entretient dans le sentiment d'être nous-mêmes, c'est autrui. C'est par autrui que nous nous sentirions vieux et donc autre que ce que nous étions : « il est normal, puisqu'en nous c'est l'autre qui est vieux, que la révélation de notre âge vienne des autres²⁴ ». La vérité vient du dehors, comme le rappelle l'Épilogue de *La Force des choses* : « Ce monsieur chenu, qui ressemble à un de mes grands oncles, me dit en souriant que nous avons joué ensemble au Luxembourg. 'Vous me rappelez ma mè-

re', me dit une femme d'une trentaine d'années. A tous les tournants la vérité me saute dessus et je comprends mal par quelle ruse c'est du dehors qu'elle m'atteint, alors qu'elle m'habite²⁵ ». Parfois, l'asymétrie peut être autrement distribuée : le sentiment intime de jeunesse peut demeurer vivace, c'est la vérité objective de l'âge qui est alors considérée comme une apparence²⁶. Dans tous les cas, la vieillesse est une réalité qui se négocie. Même quand on s'est rendu à l'évidence, quand il y a eu prise de conscience, on doit sans cesse revenir à cette vérité (je suis vieille, je suis vieux). Il est difficile de tenir ensemble ces deux vérités : on a vieilli et en même temps on est resté soi. C'est en autrui qu'on pourra en trouver la confirmation :

Mais généralement on est pris au dépourvu et, pour retrouver une vision de soi, on est obligé de passer par autrui : comment me voit-il ? Je le demande à mon miroir. La réponse est incertaine : les gens nous voient chacun à leur manière et notre propre perception ne coïncide certainement avec aucune des leurs. Tous s'accordent à reconnaître dans notre visage celui d'une personne âgée ; mais pour ceux qui nous retrouvent après des années, il a changé, il s'est abîmé ; pour notre entourage, c'est toujours le nôtre : l'identité l'emporte sur les altérations ; pour les étrangers, c'est le visage normal d'un sexagénaire, d'une septuagénaire²⁷.

La vieillesse est pour soi un scandale intellectuel, une contradiction : « nous devons assumer une réalité qui est indubitablement nous-mêmes encore qu'elle nous atteigne du dehors et qu'elle nous demeure insaisissable. Il y a une contradiction indépassable entre l'évidence intime qui nous garantit notre permanence et la certitude objective de notre métamorphose. Nous ne pouvons qu'osciller de l'une à l'autre, sans jamais les tenir fermement ensemble²⁸ ». L'épilogue de la *Force des choses* restitue cette crise du dispositif spéculaire de façon aussi édifiante que glaçante, en même temps qu'il donne à voir en quoi notre vieillesse est un 'irréalisable' :

Mais aussitôt quittée ma table de travail, le temps écoulé se rassemble derrière moi. J'ai d'autres choses à penser ; brusquement, je me cogne à mon âge. Cette femme ultra-mûre est ma contemporaine : je reconnais ce visage de jeune fille attardé sur

une vieille peau. [...] Pour m'en convaincre, je n'ai qu'à me planter devant la glace. À quarante ans, un jour, j'ai pensé : 'Au fond du miroir la vieillesse guette ; c'est fatal, elle m'aura.' Elle m'a. Souvent, je m'arrête, éberluée, devant cette chose incroyable qui me sert de visage. [...] Tant que j'ai pu regarder ma figure sans déplaisir, je l'oubliais, elle allait de soi. Rien ne va plus. Je déteste mon image : au-dessus des yeux, la casquette, les poches en dessous, la face trop pleine, et cet air de tristesse autour de la bouche que donnent les rides. Peut-être les gens qui me croisent voient-ils simplement une quinquagénaire qui n'est ni bien, ni mal, elle a l'âge qu'elle a. Mais moi je vois mon ancienne tête où une vérole s'est mise dont je ne guérirai pas²⁹.

Dix ans plus tard, dans *Tout compte fait*³⁰, Beauvoir entretient un rapport plus apaisé à sa vieillesse : une fois la ligne franchie, elle dit en avoir pris son parti, du moins provisoirement. Le temps s'est comme arrêté (avoir 63 ans ou 53 ne fait pas grande différence). Elle s'est installée dans sa vieillesse. Dans *L'Âge de discrétion*, la narratrice se dit à elle-même « Presque tout le monde me paraît jeune, à présent³¹ ». Cinq ans plus tard, dans *Tout compte fait*, en 1972, Beauvoir alors âgée de 64 ans, avoue que pour elle les différences d'âge ont tendance à s'atténuer, voire à s'abolir : « comme [aperçus] du haut d'une montagne, les reliefs s'abolissent³² ». Il y a désormais moins de subdivision : les jeunes, les adultes jusqu'à 50 ans, et puis les gens âgés.

D'une certaine façon, la vieillesse nous fait traverser une crise semblable à celle que nous vivons au seuil de l'adolescence : « l'image se brise³³ ». Le passage de l'enfance à l'adolescence se traduit par une sorte de sentiment d'inadaptation. Pour Beauvoir, il se produit un flottement analogue au seuil de la vieillesse dont résulte une crise de l'identification. L'assomption, la découverte de notre vieillesse nous fait l'effet d'une vérité imposée du dehors, sans que nous ayons en nous-mêmes éprouvé de sérieuses mutations. La vieillesse est une étiquette qui se colle à nous, à laquelle on a du mal à adhérer. On ne sait plus qui l'on est, même si on est disposé à la voir chez les autres : « l'image qui nous a été fournie par les autres, et qui nous effrayait, rien ne nous impose intérieurement de nous reconnaître en elle³⁴ ».

Pourtant, cette vieillesse qui fait que nous ne savons plus tout à fait

qui nous sommes, que nous sommes incapables de réaliser, nous avons à la vivre³⁵.

3. Vieillir et décoller de ce qu'on a été

La vieillesse modifie notre rapport au temps, donc à l'existence, puisque « exister, pour la réalité humaine, c'est se temporaliser : au présent, nous vivons l'avenir par des projets qui dépassent notre passé où nos activités retombent, figées et chargées d'exigences inertes. L'âge modifie notre rapport au temps ; « au fil des années, notre avenir se raccourcit tandis que notre passé s'alourdit³⁶ ». L'enfance se meut dans un temps qui n'est pas le sien. L'enfant ne peut ni mesurer, ni prévoir le temps, il est perdu au milieu d'un devenir sans commencement ni fin³⁷. Adulte, on habite le temps autrement : on le peuple, on l'anime de nos projets. On le découpe selon nos programmes. Alors chaque jour a un passé et un avenir. À mesure qu'on vieillit, le passé pèse plus lourd que l'avenir³⁸. La vieillesse commence quand l'avenir est envisagé comme le temps qui reste : l'horizon n'est plus indéfini, mais borné. Beauvoir fait coïncider la vieillesse avec une série de choses qu'elle ne fera plus, la liste va en s'allongeant à mesure que passent les années (il suffit de comparer entre elles les fins respectives des deux volumes de la *Force des choses*³⁹. Elle vit ce tournant de sa vie comme une mutilation aussi brutale qu'inexplicable « car [comme elle le dit] il ne m'était rien arrivé⁴⁰ ».

Comment défaire cette association systématique entre vieillesse et décrépitude ? Comment vivre en continuant à croire que le fait de vivre conserve un sens ? Pour Beauvoir, il faut continuer à entreprendre, même si on risque de ne pas avoir le temps de mener à bien ce qu'on a entamé. Pour préserver cette envie de progresser, il faut accepter de décoller de son passé⁴¹ : l'ancien moi est celui qu'on n'est plus. On doit s'en désintéresser. On peut comprendre la tentation de ne pas se désolidariser de son passé, de continuer à être celui qu'on a été (cet ancien combattant, cette femme adulée, cette mère admirable), d'affirmer sa solidarité avec sa jeunesse. Ce faisant, on se raconte l'être qu'on a été, mais qu'on n'est plus. On se condamne à singer une vie révolue. On oppose peut-être au vieillissement une sorte d'essence immuable,

mais, en attendant, on s'interdit d'entreprendre quoi que ce soit de nouveau. On ne peut pas ressusciter le passé, tout pèlerinage est vain pour Beauvoir :

Nous l'avons vécu [ce passé] comme un présent riche de l'avenir vers lequel il s'élançait; il n'en reste qu'un squelette. C'est ce qui rend si vains les pèlerinages. Bien souvent il nous est impossible de retrouver la trace de nos pas. L'espace reprend à son compte les trahisons du temps : les endroits changent. Mais ceux mêmes qui sont en apparence restés intacts ne le sont pas pour moi. Je peux me promener dans certaines rues d'Uzerche, de Marseille, de Rouen. J'en reconnaitrai les pierres, mais je ne retrouverai pas mes projets, mes désirs, mes craintes : je ne *me* retrouverai pas. Et si j'évoque dans ces sites une scène d'autrefois, elle y est épinglée comme un papillon dans une boîte; les personnages ne vont plus nulle part. Leurs relations sont frappées d'inertie. Et moi je n'attends plus rien⁴².

Ce qui donne de l'intensité au présent c'est l'avenir qu'on y projette. Beauvoir s'insurge contre cette pseudo-sérénité qu'on prête, du moins qu'on attend des vieillards et des vieilles femmes qui devraient donner l'exemple de toutes les vertus⁴³. Affirmer que la vieillesse apporte la sérénité autorise à se désintéresser de ses malheurs. À défaut d'autres projets, la personne âgée n'a pas à s'engager dans celui-ci : « subir l'âge n'est pas [une activité]⁴⁴ », ni un projet :

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, 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 ou de parler. On conseille souvent aux gens de 'préparer' leur vieillesse. Mais s'il s'agit seulement de mettre de l'argent de côté, de choisir l'endroit de sa retraite, de se ménager des hobbies, on ne sera, le jour venu, guère avancé. Mieux vaut ne pas

trop y penser mais vivre une vie d'homme assez engagée, assez justifiée, pour qu'on continue à y adhérer même toutes illusions perdues et l'ardeur vitale refroidie⁴⁵.

À l'échelle individuelle, il faut aussi résister à la tentative des non-vieux de rendre la vie, la vie qu'on vit une fois devenus vieux, inauthentique (résister à leurs incitations à l'hypocondrie, à l'identification vieillesse-maladie-impuissance qu'ils encouragent). Il faut se donner des fins⁴⁶ qui donnent un sens à la vie, au-delà de nous-mêmes. Beauvoir promeut une sorte de stratégie d'évitement à l'endroit de sa propre vieillesse : « mieux vaut ne pas trop y penser », s'abstenir autant que possible de faire retour sur soi, au bénéfice des autres en vue desquels on agit. Il s'agit de ne pas regarder trop loin (ainsi que se le promet le couple réuni à la fin de l'*Âge de discrétion*), tout en se projetant au-delà de soi. On peut trouver que ses recommandations, au niveau individuel, manquent singulièrement d'ardeur. Ses solutions pragmatiques sont teintées de pessimisme, voire de défaitisme. Cela s'explique par l'accent que Beauvoir met sur l'importance du projet individuel et sur son inscription dans la totalité que constitue la société : « Une société, c'est une totalité détotalisée. 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 leur praxis⁴⁷ ». C'est à partir des liens qu'il a avec ses propres fins que l'homme est lié aux autres. Il participe à la totalité, à la société à travers ses projets. Cependant, du point de vue de la collectivité active, en l'état actuel des choses, du moins selon Beauvoir, les gens âgés sont considérés comme inactifs. Ils ne participent pas ou plus à la complicité qui définit la compréhension interhumaine. Puisque la catégorie sociale des vieillards n'est plus une population active, dans la plupart des cas, elle tombe en dehors, et n'est traitée que comme un objet ou une charge : « Le vieillard – sauf exceptions – ne fait plus rien. Il est défini par une *hexis*, 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 projet⁴⁸ ».

Conclusion

Pour Beauvoir, vieillir c'est devenir autre, étranger à soi en un sens, tout en gardant l'évidence intime de sa permanence. Cette contradiction est indépassable, Simone de Beauvoir se résout à vivre sa vieillesse en oscillant d'une vérité à l'autre. Mais la vision qu'elle nous propose de la vieillesse, celle à laquelle elle-même s'identifie, c'est celle d'une personne âgée, impuissante et frêle, dépossédée. Une personne âgée forte, avec une vie émotionnelle, intellectuelle riche, énergique physiquement et mentalement, reliée aux autres générations, semble relever de l'inimaginable pour elle. Sa représentation de la vieillesse a quelque chose de monolithique. Beauvoir a du mal à la décoller du dépérissement. Elle est aussi polarisante : il n'y a que des jeunes et des vieux. Or les gens qui sont ses contemporains sont vieux, et c'est choquant. Ce qu'elle dénonce, cette association entre vieillesse et décrépitude, elle y adhère malgré elle. C'est que, et toute la première partie de son ouvrage le montre, il n'existe pour ainsi dire pas de modèle puissant, inspirant de femmes âgées sur lequel Beauvoir pourrait s'appuyer, à partir duquel elle pourrait faire évoluer le sentiment d'un futur angoissant vers celui d'un avenir ouvert. Mais si sa description de ce qu'est la vieillesse, de ses représentations, de ses récits offre un tableau plutôt sombre, la tristesse du constat de ce qui est *doit* se convertir en une cause à débattre et à plaider. La vieillesse doit cesser d'être associée à cette inertie incarnée, la société ne doit plus abandonner ses aînés.

Beauvoir n'est pas naïve. Voilà pourquoi, en guise de conclusion, elle signale l'insuffisance de toutes les politiques de la vieillesse dans lesquelles s'engagent les divers gouvernements. Pour changer la vieillesse, le regard que nous portons sur elle, c'est bien sûr la vie dans son intégralité qu'il faut changer : « Quand on a compris ce qu'est la condition des vieillards, on ne saurait se contenter de réclamer une 'politique de la vieillesse' plus généreuse, un relèvement des pensions, des logements sains, des loisirs organisés. C'est tout le système qui est en jeu et la revendication ne peut être que radicale : changer la vie⁴⁹ ». Reste une certaine ambiguïté : que ce soit à travers l'extrême résistance que manifeste la narratrice de *l'Âge de discrétion* à reconnaître en elle l'altérité de la vieillesse, dans ses œuvres philosophiques, dans

ses propres mémoires où s'exprime parfois une forme internalisée d'âgisme, on voit Simone de Beauvoir tenter d'apprivoiser tout au long de sa vie de femme, d'écrivaine, de philosophe, cette sorte d'« épouvantail universel⁵⁰ » qu'est la vieillesse, sa vieillesse.

-
1. Simone de Beauvoir, *La Vieillesse*, Paris, Gallimard, 1970, p. 299.
 2. Christophe De Jaeger, « Vieillesse » dans *Dictionnaire de la pensée médicale*, Dominique Lecourt (dir.), *Dictionnaire de la pensée médicale*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 1195 : « baisse progressive des capacités fonctionnelles et d'adaptation d'un organisme ».
 3. Simone de Beauvoir, *La Vieillesse*, *op. cit.*, p. 567.
 4. *Ibid.*, p. 7-8.
 5. *Ibid.*, p. 96.
 6. *Ibid.*, p. 9.
 7. *Ibid.*, p. 323.
 8. *Ibid.*, p. 10.
 9. Simone de Beauvoir, « L'Âge de discrétion » dans *La femme rompue*, Paris, Gallimard, 1967.
 10. Simone de Beauvoir, *La Force des choses*, Paris, Gallimard, 1963.
 11. Anne Strasser, « Simone de Beauvoir, du *Deuxième sexe* à *La Vieillesse* : quand l'intime gagne le politique » dans *Itinéraires*, (novembre 2012), p. 95.
 12. Simone de Beauvoir, *La Vieillesse*, *op. cit.*, p. 39. Cf. Annlaug Bjorsnos, « La Vieillesse – une approche interdisciplinaire : thèmes, arguments et méthodes » dans *Simone de Beauvoir Studies*, vol. 26 (2009), p. 47-62.
 13. *Ibid.*, p. 15.
 14. *Ibid.*, p. 16. Notons à cet égard que si le vieillissement constitue un scandale, un bouleversement intellectuel, il ne s'y réduit pas. Vieillir implique de vivre dans le corps une métamorphose, un déclin, et peut entraîner chez les individus qui vivent ce vieillissement une transformation de leur rapport à l'espace. Nous remercions ici l'évaluatrice ou l'évaluateur anonyme qui a judicieusement suggéré que l'impact des représentations sociales sur le vécu biologique du vieillissement ne revient pas à nier l'expérience phénoménologique et corporelle des personnes âgées.
 15. *Ibid.*, p. 16.
 16. *Ibid.*, p. 301.
 17. Simone de Beauvoir, *La Force des choses*, *op. cit.*, vol. 2, p. 411.

18. Simone de Beauvoir, « L'Âge de discrétion », *op. cit.*, p. 83.
19. *Ibid.*, p. 71.
20. *Ibid.*, p. 50.
21. Simone de Beauvoir, *La Force des choses*, *op. cit.*, vol. 1, p. 234.
22. Simone de Beauvoir, *La Vieillesse*, *op. cit.*, p. 302.
23. « La Providence nous conduit avec tant de bonté dans tous ces temps différents de notre vie que nous ne les sentons quasi pas. Cette pente va doucement, elle est imperceptible ; c'est l'aiguille du cadran que nous ne voyons pas aller. [...] si à vingt ans on nous donnait le degré de supériorité dans notre famille "le doyennat" et qu'on nous fit voir dans un miroir le visage que nous aurons ou que nous avons à soixante ans, en le comparant à celui de vingt, nous tomberons à la renverse et nous aurions peur de cette figure ; mais c'est au jour le jour que nous avançons ; nous sommes aujourd'hui comme hier et demain comme aujourd'hui ; ainsi nous avançons sans le sentir et c'est un des miracles de cette Providence que j'aime tant » (Madame de Sévigné, *Lettres*, 257 – au Président de Moulceau, le 27 janvier 1687, Paris, GF-Flammarion, 1976)
24. Simone de Beauvoir, *La Vieillesse*, *op. cit.*, p. 306.
25. Simone de Beauvoir, *La Force des choses*, *op. cit.*, vol. 2, p. 504-505.
26. *Ibid.*, p. 314.
27. Simone de Beauvoir, *La Vieillesse*, *op. cit.*, p. 315.
28. *Ibid.*, p. 309.
29. Simone de Beauvoir, *La Force des choses*, *op. cit.*, vol. 2, p. 504-508.
30. Simone de Beauvoir, *Tout compte fait*, Paris, Gallimard, 1972, p. 40.
31. Simone de Beauvoir, « L'Âge de discrétion », *op. cit.*, p. 18.
32. Simone de Beauvoir, *Tout compte fait*, *op. cit.*, p. 44.
33. Simone de Beauvoir, *La Vieillesse*, *op. cit.*, p. 310.
34. *Ibid.*, p. 312.
35. *Ibid.*, p. 320.
36. *Ibid.*, p. 383.
37. *Ibid.*, p. 396.
38. *Ibid.*, p. 400.
39. Simone de Beauvoir, *La Force des choses*, *op. cit.*, vol. 1, p. 347 et vol. 2, p. 506-507.
40. Simone de Beauvoir, *La Vieillesse*, *op. cit.*, p. 347.
41. *Ibid.*, p. 384.
42. *Ibid.*, p. 388.

43. *Ibid.*, p. 10.
44. *Ibid.*, p. 566-567.
45. *Ibid.*, p. 567.
46. Les fins ne sont pas les principes auxquels nos actions devraient se conformer *a priori*, indépendamment des circonstances variables et en partie imprévisibles. Les fins ne sont pas des règles figées, absolues, ce sont des projets à réaliser (Simone de Beauvoir, *La Force des choses*, *op. cit.*, vol. 1, p. 27).
47. Simone de Beauvoir, *La Vieillesse*, *op. cit.*, p. 231. Cf. Kathleen Woodward, « Simone de Beauvoir : Prospects for the Future of Older Women » dans *Generations : Journal of the American Society on Aging*, vol. 17, n° 2, 1993, p. 23-26.
48. *Ibid.*, p. 231.
49. *Ibid.*, p. 568.
50. Chantal Bertrand-Jennings, « Simone de Beauvoir et l'âge de discrétion » dans *Simone de Beauvoir Studies*, vol. 17 (2000), p. 109.

Penser la vieillesse : un défi pour l'existentialisme beauvoirien

ROMANE MARCOTTE, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Simone de Beauvoir est d'abord connue pour une philosophie existentialiste dont on a critiqué la sévérité, notamment à cause de l'exigence de sa conception de la liberté ontologique : prenant son origine dans la structure de l'existence humaine, elle serait toujours présente et nous autoriserait à attendre même des individus les plus vulnérables l'exercice de leur transcendance. On peut ainsi s'étonner de la voir dans *La Vieillesse* prendre au sérieux l'ampleur des limites pour la liberté que présentent non seulement l'oppression âgiste, mais aussi les vulnérabilités biologique, existentielle et intersubjective qui l'accompagnent. Son analyse semble cependant plutôt pessimiste, voire reconduire certains préjugés associant le vieillissement au déclin. Dans ses descriptions et la nouvelle éthique qu'elle propose dans cet ouvrage, il semblerait que les personnes âgées aient perdu jusqu'à la possibilité de la transcendance. Nous nous demanderons par conséquent dans cet article si la notion de liberté ontologique se retrouve encore dans les écrits beauvoiriens sur la vieillesse. Nous défendrons qu'elle est encore présente, mais qu'elle est désormais conçue comme une source de besoins comme de possibilités¹.

Introduction

La lecture des écrits beauvoiriens sur la vieillesse peut surprendre ceux et celles qui la connaissent comme penseuse existentialiste et féministe. Alors qu'on la connaît pour sa fameuse formule du *Deuxième Sexe*, « on ne naît pas femme, on le devient : aucun destin biologique, psychique, économique ne définit la figure que revêt au sein de la société la femelle humaine² », qui nous invite à déconstruire et à transcen-

der les injonctions adressées aux femmes, elle débute le second tome de *La Vieillesse*, son ouvrage consacré à la condition des personnes âgées, en déclarant que « la vieillesse est un destin, et quand elle se saisit de notre propre vie, elle nous laisse stupéfaits³ ». Le contraste frappant entre ces deux citations nous semble représentatif d'une tension au sein de l'évolution de la pensée beauvoirienne, à laquelle s'intéressera le présent article. En effet, si on a reproché à Beauvoir le volontarisme de sa morale existentialiste telle qu'elle la formule dans les années 1940, elle semble dans ses écrits plus tardifs reconnaître l'importance de la vulnérabilité de la condition humaine, au prix cependant d'une conception très pessimiste du vieillissement. Le cœur de cette difficulté concerne selon nous l'idée d'une liberté ontologique découlant de l'indéfinition de l'existence humaine : celle-ci n'étant ni justifiée ni guidée d'avance par aucun absolu, il semble qu'elle soit toujours libre, et que nous sommes autorisés à attendre même des individus les plus vulnérables l'exercice de cette liberté. Or, lorsque Beauvoir pense la réalité du vieillissement, elle accepte que la liberté des individus soit affectée par plusieurs vulnérabilités, mais semble nier toute possibilité de liberté pour les personnes âgées. Nous nous demanderons donc dans cet article si l'existentialisme beauvoirien est mis en échec par la condition du vieillissement, ou s'il parvient à penser la vulnérabilité des personnes âgées – et de la condition humaine – en évitant à la fois une posture trop exigeante et trop misérabiliste. Nous défendrons que, bien que sur plusieurs points cette tension reste irrésolue, l'existentialisme beauvoirien nous offre une piste intéressante pour penser cet équilibre, en affirmant l'existence continue de la liberté ontologique tout autant que la possibilité qu'elle crée chez nous des besoins.

Pour cela, nous présenterons dans un premier temps la pensée existentialiste élaborée par Beauvoir dans ses premiers essais philosophiques, à savoir, *Pyrrhus et Cinéas* et *Pour une morale de l'ambiguïté*. Nous montrerons ensuite les transformations radicales que cette pensée semble avoir subie dans son ouvrage *La Vieillesse*, et notamment les nombreuses sources de vulnérabilité qui peuvent affecter la liberté des personnes âgées. Nous affirmerons dans un troisième temps que les vulnérabilités présentées dans *La Vieillesse*

n'impliquent pas nécessairement la perte définitive d'agentivité des personnes âgées, mais se présentent plutôt comme une occasion de repenser l'indéfinition de l'existence humaine, qui devient alors à la fois porteuse de liberté et de besoins – dont nous préciserons alors la nature - pour l'individu.

1. Les débuts de l'existentialisme beauvoirien

Si on a longtemps nié la portée philosophique de Beauvoir, présentée comme une écrivaine appliquant sans recul critique la pensée existentialiste de son compagnon Jean-Paul Sartre, les commentatrices féministes des dernières décennies ont montré que Beauvoir avait bien développé sa propre version de l'existentialisme, qui n'est ni réductible à ni entièrement en accord avec la pensée sartrienne⁴. Il importe ici d'exposer les premières formulations de cette philosophie, que l'on retrouve dans les essais *Pyrrhus et Cinéas* (1944) et *Pour une morale de l'ambiguïté* (1947), à la fois pour comprendre pourquoi on pourrait reprocher à Beauvoir une conception de l'individu et une morale jugées trop exigeantes, notamment pour penser la réalité des personnes âgées, et pour saisir dans les prochaines parties l'ampleur des tensions qui vont naître de l'évolution de sa pensée.

L'existentialisme beauvoirien comprend l'existence humaine comme fondamentalement ambiguë : elle est faite de liberté -désignée transcendance – car son sens reste absolument indéfini, en ce qu'aucune essence ou nature ne justifie par avance les actions d'un individu ou ne lui dicte un chemin à suivre pour élaborer sa vie, mais est aussi faite de donné – désigné immanence-, car nous devons tous composer avec un monde qui s'est fait sans nous et qui ne dépend pas de notre volonté (un contexte socio-historique, un certain bagage génétique, biologique, etc.). La morale existentialiste nous enjoint à vivre une vie authentique en assumant cette ambiguïté fondamentale de l'existence, en reconnaissant aussi bien notre liberté de donner un sens à notre existence que les limites que la contingence de notre situation impose. Plus concrètement, une vie authentique implique de nous engager dans des projets consciemment choisis et toujours considérés comme l'expression de notre liberté (non comme l'accomplissement

d'un principe absolu), ce que Beauvoir désigne par l'exercice de notre *transcendance*, permettant de modifier l'*immanence* de notre situation, avec laquelle nous devons tous composer⁵. En examinant les passages où Beauvoir décrit l'exercice de la transcendance, Sonia Kruks remarque que l'individu peut exercer deux types de libertés : une liberté ontologique et une liberté effective. La liberté ontologique, d'abord, vient de l'aspect indéfini de notre existence ainsi que de la non-coïncidence à nous-mêmes, c'est-à-dire du fait que le sens de nos actions n'est jamais entièrement décidé et qu'aucun de nos projets accomplis précédemment ne suffit à fixer une caractéristique déterminant notre identité. Si cette liberté est toujours présente, puisqu'elle relève de la structure de l'existence humaine, la liberté effective, qui est la liberté de réaliser concrètement les projets que l'on souhaite réaliser, peut être affectée par notre situation⁶. Beauvoir mentionne pour exemplifier la différence entre ces deux types de liberté que si un homme est jeté en prison, sa liberté ontologique reste, puisque le sens de cette expérience n'est pas donné d'avance, mais sa liberté effective est fortement diminuée, puisqu'il ne lui est plus possible d'entreprendre un grand nombre d'actions⁷.

En outre, Beauvoir affirme dans ces premiers essais que l'existence humaine est fondamentalement intersubjective : pour que nos projets aient un sens, ils doivent non seulement être choisis librement mais aussi reconnus par d'autres consciences libres. Celles-ci doivent faire une place dans le monde aux résultats de l'exercice de notre transcendance, et leurs projets créent également la situation avec laquelle nous devons composer. Cette citation de *Pour une morale de l'ambiguïté* nous indique l'interdépendance entre les sujets dans leur quête d'une existence authentique, ainsi que l'ambiguïté de leurs relations : « Seul l'homme peut être un ennemi pour l'homme, seul il peut lui dérober le sens de ses actes, de sa vie, parce que aussi il n'appartient qu'à lui seul de le confirmer dans son existence, de le reconnaître effectivement comme liberté. [...] Chacun dépend des autres et ce qui m'arrive par les autres dépend de moi quant à son sens⁸ ». On comprend donc que l'individu dépend des autres, mais qu'il a également un pouvoir sur eux, qu'il peut entretenir des relations très épanouissantes en s'enga-

geant dans des projets reconnus et parfois poursuivis par autrui, mais être aussi menacé par lui.

L'intersubjectivité ambiguë au cœur de la condition humaine fait d'emblée de la pensée existentialiste de Beauvoir une pensée morale : une vie authentique ne sert pas au bonheur isolé d'un individu, elle est une exigence qui lui permet non seulement de donner sens à sa vie, mais aussi de laisser cette possibilité ouverte aux autres. En effet, les deux fautes qu'il importe d'éviter selon la morale existentialiste sont la mauvaise foi et l'oppression, tel que Beauvoir le déclare dans le *Deuxième Sexe* : « 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 absolu⁹ ». La mauvaise foi survient ainsi lorsqu'un individu refuse de reconnaître l'ambiguïté de son existence (sa liberté fondamentale ou sa vie en situation) et consent à concevoir sa vie comme si elle était aussi fixement déterminée que l'ensemble des choses, du donné qui constitue sa situation. L'oppression, quant à elle, se produit lorsqu'une collectivité refuse d'accorder à un autre groupe le statut de sujet et la possibilité d'exercer sa transcendance. Il est tentant pour tout individu d'avoir recours à l'une ou l'autre de ces fautes. D'abord, on peut vouloir recourir à la mauvaise foi pour ignorer la perspective profondément angoissante d'une existence qui n'est pas justifiée d'avance dans un monde absolument indépendant de notre volonté. Ensuite, on peut être tenté de participer à l'oppression d'un groupe puisque toutes nos interactions nous rappellent la réalité pénible que nous sommes à la fois sujet (pour nous-mêmes) et objet (pour les autres). Qui souhaite nier ce fait doit accepter d'être un pur objet dans le regard d'autrui ou s'assurer de rester seul sujet : certains groupes ont ainsi réussi à en dominer d'autres dans cet objectif et à construire un système assurant qu'ils resteraient seuls sujets absolus devant des individus auxquels on impose une essence définie par les caractéristiques contraires à celles qu'on associe à l'humanité (la passivité plutôt que l'activité, la naturalité plutôt que la civilisation et la culture, l'émotion plutôt que la raison, etc.). Complètement objectifiés, les opprimé-e-s

peuvent ainsi devenir des « Autres » complets pour les oppresseur-e-s, et sauvegarder leur illusion d'être débarrassé-e-s des caractéristiques de l'immanence¹⁰. Cependant, que l'on succombe à une faute ou à une autre, on empêche pour soi et pour les autres l'accès à une existence véritablement humaine, et potentiellement épanouissante¹¹ : la négation de ma transcendance ou de celle d'autrui me condamne ou condamne l'autre à une existence aussi absurde que celle d'une chose, et prive l'humanité de consciences véritablement libres dont nous avons besoin pour la reconnaissance de nos projets.

On voit donc comment cette éthique a pu être utile à Beauvoir pour penser et dénoncer les oppressions sexistes et colonialistes. Cependant, on lui a reproché sa grande exigence, voire son volontarisme¹² : Beauvoir semble considérer que la liberté est toujours possible, et ainsi, que seuls ceux qui en font l'exercice peuvent prétendre à une existence véritablement humaine et véritablement morale. Même la grande vulnérabilité physiologique ne suffirait pas selon elle à achever nos ressources¹³, et même ceux dont la liberté morale est limitée par l'oppression peuvent encore prétendre à la révolte : « dès qu'une libération apparaît comme possible, ne pas exploiter cette possibilité est une démission de la liberté, démission qui implique la mauvaise foi et qui est une faute positive¹⁴ ». Il semble sévère ainsi de condamner ceux et celles qui ne seraient plus aptes à exercer leur liberté après avoir subi des dommages d'une grande ampleur causés par l'oppression¹⁵, ou encore qui traversent des épisodes d'intense vulnérabilité physiologique, tels qu'on peut en connaître dans la maladie ou le vieillissement. On peut penser qu'il sera difficile pour cette éthique de traiter de la condition des personnes âgées et de prendre leur défense au sérieux. Une partie du problème semble venir de l'existence des deux formes de liberté présentées ci-haut : Beauvoir reconnaît dans sa conception de la liberté morale la possibilité de la violence, mais insiste sur le fait qu'elle n'atteint jamais l'individu « en son cœur¹⁶ », puisque notre liberté ontologique subsiste toujours. Même lorsque ma possibilité d'agir est limitée, je conserve la responsabilité de donner sens à mes expériences, et de chercher l'occasion de poser un geste pour ma libération dès qu'elle se présentera. On peut donc se demander si Beauvoir peut conserver cette

notion de liberté ontologique pour penser l'oppression âgiste dans ses ouvrages plus tardifs.

2. Transformations de l'existentialisme beauvoirien face au vieillissement

Les derniers ouvrages philosophiques et littéraires de Simone de Beauvoir s'intéressent de diverses manières aux thèmes du vieillissement et de la mort, phénomènes qu'elle ainsi que ses proches traversaient à l'époque. Or, ces sujets semblent traités depuis une perspective bien différente de l'existentialisme qui anime ses premiers essais. Cette seconde partie sera consacrée à la présentation de cet existentialisme transformé qui laisse désormais beaucoup de place à la vulnérabilité humaine, mais qui semble sous certains aspects faire perdre leur agencivité aux personnes âgées.

2.1. Les vulnérabilités exposées par La Vieillesse

L'essai philosophique que Beauvoir consacre au vieillissement, *La Vieillesse* (1970), a pour but de dénoncer l'oppression vécue par les personnes âgées, les mythes qui la justifient et ses conséquences sur la subjectivité des personnes qui la vivent. Dès l'introduction, Beauvoir nous indique que l'oppression âgiste prend d'abord la forme d'une « conspiration du silence¹⁷ » : ses contemporains refusent de parler de ce phénomène et surtout de s'intéresser à la façon dont les personnes âgées le vivent, afin d'ignorer les maltraitements (juridiques, sociales, financières, parfois physiques) qu'on leur fait subir, ainsi que les multiples difficultés qui accompagnent le vieillissement. Ainsi, Beauvoir dénonce pendant tout le premier tome les mauvais traitements infligés aux personnes âgées par diverses institutions : elle dénonce les conditions de vie dans les hospices, les pensions de vieillesse qui précarisent les retraité·e·s, les normes du marché du travail qui ne valorisent pas l'expérience des vieux travailleurs¹⁸ et les déclarent inutiles, les maltraitements par le personnel médical ou les membres plus jeunes de la famille, la bureaucratie de l'État français complexe et insensible à la réalité des personnes âgées, etc. Dans le second tome, elle explore plusieurs conséquences de ces maltraitements sur le rapport au

monde des personnes âgées, et notamment l'influence de mythes associés au vieillissement sur leur subjectivité, qui limitent l'exercice de leur transcendance. Ces mythes fixent l'identité des personnes âgées en celle de « vieillards », qui seraient inutiles et auraient moins de besoins physiologiques, sociaux et émotionnels que les adultes jeunes : « Si les vieillards manifestent les mêmes désirs, les mêmes sentiments, les mêmes revendications que les jeunes, ils scandalisent ; chez eux l'amour, la jalousie semblent odieux ou ridicules, la sexualité répugnante, la violence dérisoire¹⁹ ». On pourrait s'attendre à ce qu'elle traite l'âgisme d'une manière similaire à d'autres formes d'oppression qu'elle a pu étudier, comme le sexisme ou le colonialisme : après avoir dénoncé les mécanismes empêchant certains sujets de se définir et d'engager des projets, limitant donc leur liberté effective, Beauvoir exhorterait les personnes âgées à défaire ces institutions, à dépasser ces mythes et à se révolter pour redevenir des personnes exerçant leur transcendance, s'engageant dans des projets de la même manière que les personnes plus jeunes. Cependant, en explorant l'expérience vécue des personnes âgées, dans le second tome de l'essai, Beauvoir révèle un certain nombre de vulnérabilités qu'elle n'explique pas par une origine sociale, qui semblent relever d'une fragilité inhérente à la condition humaine et qui ne pourront donc pas être dépassées, même dans un monde où l'oppression âgiste serait complètement disparue. Nous proposons, en nous basant sur notre lecture de *La Vieillesse* ainsi que sur plusieurs commentaires de cet ouvrage, de regrouper ces vulnérabilités en trois grandes catégories : celle des vulnérabilités corporelles, celle des vulnérabilités intersubjectives, et celle des vulnérabilités temporelles.

2.1.1. *Vulnérabilités corporelles*

La première forme de limitation de la liberté des personnes âgées qui semble indépassable est l'ensemble des vulnérabilités corporelles qu'elles connaissent. Le vieillissement entraîne en effet une altération de nombreuses capacités corporelles et cognitives, et si Beauvoir admet que notre catégorie socio-économique peut avoir de l'influence sur le rythme de cette altération, celle-ci n'en n'est pas moins inévitable. La vieillesse est ainsi une époque de « normalité anormale » : il s'agit d'un

moment dans la vie de l'individu où on accepte comme normaux des symptômes qui seraient jugés pathologiques chez une personne plus jeune (rhumatismes, fragilité du système immunitaire, perte de mobilité, de parole, d'énergie, etc.). Dans les termes de Beauvoir : « En règle générale, à partir d'un certain moment, tout individu se trouve diminué. Quand on parle de 'belle vieillesse', de 'verte vieillesse', cela signifie que l'homme âgé a trouvé physiquement et moralement son équilibre, non que son organisme, sa mémoire, ses capacités d'adaptation psychomotrice soient ceux d'un homme jeune. Nul homme qui vit longtemps n'échappe à la vieillesse ; c'est un phénomène inéluctable et irréversible²⁰ ».

Or, pour une philosophe existentialiste et phénoménologue, le corps est le véhicule qui nous permet à la fois d'accomplir nos projets et d'appréhender les nouvelles occasions d'exercer notre transcendance offertes par notre situation. Ainsi, le déclin physiologique de notre corps fait en sorte qu'il ne serait plus notre outil, mais un obstacle s'opposant à la réalisation effective de nos projets, comme le suggère une analyse de Sara Heinämä²¹. Ainsi, la vulnérabilité corporelle grandissante avec l'âge limite pour des raisons évidentes notre liberté effective, mais elle érode aussi notre tendance à *percevoir* des occasions de transcendance dans notre environnement, elle transforme notre subjectivité qui perd le réflexe de formuler des projets. Beauvoir remarque d'ailleurs que les personnes âgées deviennent souvent « engluées dans leurs habitudes » : elles ne tentent rien de nouveau pour se définir et se contentent d'entretenir leur situation²². On pourrait ainsi penser que la vulnérabilité corporelle affecte jusqu'à la liberté ontologique des personnes âgées.

2.1.2. Vulnérabilités intersubjectives

D'après l'existentialisme beauvoirien, un individu peut former avec d'autres des relations authentiques lorsque ses projets sont reconnus par autrui, ou encore lorsqu'autrui s'engage avec lui dans leur réalisation. Or, le manque de moyens matériel et les problèmes physiologiques que nous venons d'évoquer empêche bien des personnes âgées de s'engager dans de nouveaux projets, et donc de

créer de nouvelles relations. Cette solitude doit inquiéter, puisque nous avons besoin de cette reconnaissance par autrui pour vivre une existence authentique, et au long terme son absence peut accentuer le découragement de la personne âgée à s'engager dans des projets. La vieillesse est ainsi pour beaucoup une période de grande solitude, exacerbée par la perte de plusieurs proches. Or, lorsque l'on vit un deuil, on perd une personne qui a participé à la reconnaissance de nos projets, qui nous a peut-être même aidé à transformer notre situation. Les accomplissements réalisés par l'exercice de notre liberté effective sont fragilisés par ces pertes, tel qu'on le comprend dans cet extrait où Beauvoir affirme que les deuils qu'elle a traversés l'ont dépossédée de son passé : « tant qu'ils [Merleau-Ponty, Camus, Giacometti] vivaient, il n'était pas besoin de se souvenir pour qu'en eux notre commun passé demeurât vivant. Ils l'ont emporté dans leur tombe ; ma mémoire n'en retrouve qu'un simulacre glacé. Dans les "monuments funèbres" qui jalonnent mon histoire, c'est moi qui suis enterrée²³ ». L'existentialisme beauvoirien ne se contente pas en effet de l'exercice de la liberté : il faut que celle-ci ne soit pas rendue caduque, ou absurde, autrement l'individu vit tout de même un mal existentiel, et il s'expose à ce risque dès qu'il perd la reconnaissance d'autrui, que ce soit à cause de l'oppression ou de l'isolement qui accompagne le vieillissement.

Par ailleurs, en vieillissant, les rapports qu'il nous reste avec autrui sont la source d'une crise d'identité qui fragilise également notre liberté, puisque le regard des autres qui nous impose l'identité de « vieux » ou de « vieille ». En effet, si autrui a toujours une certaine image de nous et que la conscience de ce fait est déstabilisante, il est toujours possible de nous rassurer en se disant que les multiples personnes qui constituent notre entourage ont de nous des images divergentes. La réalisation de cette variabilité dans les identités que nous constitue autrui peut nous rappeler que nous ne sommes en fait dirigés par aucune essence, et que nous restons donc libres de diriger notre vie. Cependant, dans la vieillesse, tout notre entourage s'entend sur l'identité de « vieux » ou de « vieille » qui nous est affublée – une identité qui jure avec l'identité de la personne âgée telle qu'elle se

la conçoit : « L'individu âgé se sent vieux à travers les autres sans avoir éprouvé de sérieuses mutations; intérieurement il n'adhère pas à l'étiquette qui se colle à lui : il ne sait plus qui il est²⁴ ». L'identité qui nous est imposée par les autres demeure profondément étrange, et son imposition provoque chez nous une crise qu'il restera difficile de résoudre.

2.1.3. Vulnérabilités temporelles

Une existence humaine vécue dans l'authenticité suit une certaine temporalité : elle reprend les éléments de sa situation, qui sont des produits du passé, pour les engager dans un projet qui s'étend vers l'avenir. Or, une des conséquences majeures du vieillissement, c'est qu'il perturbe le rapport de la conscience au temps : « au fil des années, notre avenir se raccourcit tandis que notre passé s'alourdit. On peut définir le vieillard comme un individu qui a une longue vie derrière lui et devant lui une espérance de survie limitée²⁵ ». Ainsi, le futur d'une personne plus âgée lui apparaît moins ouvert : la possibilité de s'engager dans des projets est grandement diminuée, puisqu'elle ne sait pas si elle pourra mener ces projets à leur terme. Cette perspective rend encore plus tentant l'enfermement dans l'habitude, que nous avons décrit plus tôt. Cette analyse du rapport à la mort tranche radicalement avec celle proposée par Beauvoir dans ses premiers ouvrages, tel que nous le fait remarquer Shannon Musset : alors que dans *Pour une morale de l'ambiguïté*, Beauvoir parlait de la mort comme d'un « non-événement », qui ne sera jamais effectivement vécu par la conscience humaine et qui ne devrait donc pas affecter sa liberté, elle prend conscience de son éventualité sur le rapport de l'individu au temps²⁶.

En outre, les personnes âgées doivent composer avec une immanence plus importante que les personnes plus jeunes : elles ont pris plus de décision au cours de leur vie et les conséquences de ces dernières constituent une situation plus difficile à dépasser. Dans les termes de Beauvoir : « Toute une longue vie s'est alors figée derrière nous et nous retient captifs. Les impératifs se sont multipliés, et leur envers, ce sont des impossibilités²⁷ ». Le passé important de la personne âgée limite sa liberté morale, sans lui offrir nécessairement plus de prise pour défi-

nir son existence. Beauvoir s'oppose en effet vigoureusement à l'idée selon laquelle une personne âgée peut se consoler de ses vulnérabilités en se disant qu'elle « a eu une belle vie » : si le simple fait d'avoir un passé rempli permettait encore de donner sens à son existence, le fait que le futur soit fermé ne serait pas nécessairement une menace à notre liberté ontologique, mais pour Beauvoir, le passé reste une donnée absurde s'il n'est pas réinvesti vers l'avenir. En effet, puisque les personnes âgées s'engagent dans moins de projet, elles n'ont plus l'occasion de mobiliser leurs souvenirs dans un passé qui leur donnerait une structure sensée. Elles restent encore attachées à leur passé, mais celui-ci ressurgit de façon désordonnée, il est répété dans des gestes vides, qui ne combleraient aucun besoin particulier²⁸. Ainsi, l'altération du rapport au futur est aussi celle du rapport au passé, comme l'explique la commentatrice Sara Heinamäa : « plutôt que de s'étendre en longueur, le passé devient lourd, perd de sa flexibilité et succombe à l'obscurité²⁹ ». Puisque la conscience humaine ne peut plus suivre la structure temporelle qui permet l'exercice de la transcendance, on peut penser que la liberté ontologique de l'individu s'en trouve affectée.

Lorsque Beauvoir décrit ces importantes vulnérabilités, on peut se demander si elle conserve encore les paramètres de l'existentialisme formulés dans ses premiers ouvrages, et si elle conçoit encore qu'un individu possède une liberté ontologique s'il a perdu la possibilité tant de voir des possibilités de projet dans son environnement que de se projeter dans le temps. Plusieurs commentatrices³⁰ affirment que Beauvoir abandonne l'idée d'une liberté ontologique et considère que la transcendance devient bel et bien impossible pour les personnes âgées.

2.2. La reconnaissance de l'Autre en soi : le nouvel objectif de la morale beauvoirienne

Alors que sa conception de l'existence humaine se transforme pour accorder plus d'importance à la vulnérabilité de la condition humaine, la morale de Beauvoir se modifie également dans ses écrits sur le vieillissement. Beauvoir n'accuse ainsi plus les individus de mauvaise foi : elle ne désigne plus comme des fautes morales des comportements qu'elle aurait condamnés plus jeune. On trouve par

exemple dans *La Vieillesse* la description de plusieurs personnes âgées qui se laissent définir par les attentes et les préjugés des gens plus jeunes de leur entourage, qui s'absorbent dans des idéaux absolus pour justifier leur existence, ou encore qui nient leur situation en prétendant n'être aucunement affectées par les changements physiologiques de la vieillesse³¹. Si Beauvoir affirme que ces comportements vont inévitablement se heurter à un échec, elle les décrit sans jugement négatif, en comprenant qu'il est difficile de trouver l'attitude adéquate lorsque notre corps, notre rapport au temps et à nos proches rendent impossible de s'engager dans les projets susceptibles de donner sens à notre existence et au monde dans lequel on évolue. On lit même Beauvoir défendre les personnes âgées qui seraient trop fatiguées, fragiles, malades ou anxieuses pour tenter de démentir le mythe du « vieillard improductif » et pour adopter l'identité que leur impose l'imaginaire collectif : « Pourquoi le vieillard devrait-il valoir mieux que l'adulte ou l'enfant qu'il fut ? C'est déjà assez difficile de rester un homme quand tout vous a été ôté : santé, mémoire, ressources matérielles, prestige, autorité. [...] Il y a quelque chose d'héroïque à vouloir conserver dans un tel dénuement un minimum de dignité³² ». Ainsi, on peut constater de concert avec la commentatrice Pénélope Deutscher que « l'éthique beauvoirienne ne s'applique plus aux négociations d'une personne avec son vieillissement, quand bien même cette négociation impliquerait des formes de malhonnêteté, de mensonge à soi ou de mauvaise foi³³ ».

L'exigence éthique d'exercer sa liberté ou d'œuvrer à sa libération par la révolte est donc remplacée par une autre demande : celle de reconnaître « l'Autre en soi ». En effet, les attitudes condamnables de l'âgisme, c'est-à-dire les discriminations infligées aux personnes âgées par les institutions et les individus, viennent du fait qu'on ne peut accepter, en tant qu'adulte plus jeune, la vérité sur la condition humaine qu'elles nous rappellent : notre identité en constante métamorphose, soumise au passage du temps, au regard des autres, à la fragilité du corps. Pour ne pas reconnaître ces vérités, les personnes plus jeunes se mentent à elles-mêmes en affirmant que les personnes âgées vivent une réalité qui ne sera jamais la leur, et en les ostracisant pour éviter de

fragiliser ce mensonge. Ainsi, au début de *La Vieillesse*, Beauvoir nous fait clairement comprendre que l'essentiel de la responsabilité morale repose sur les épaules des jeunes adultes, qui doivent reconnaître que l'« Autre » qu'ils voient dans les personnes âgées incarne en fait l'existence qui sera bientôt la leur : « ce vieil homme, cette vieille femme, reconnaissons-nous en eux. Il le faut si nous voulons assumer dans sa totalité notre condition humaine³⁴ ». Selon l'interprétation de Penelope Deutscher, cette reconnaissance permettrait l'acceptation par tous·tes que l'existence humaine est en fait une existence « vieillissante », toujours de plus en plus susceptible de connaître les vulnérabilités exposées ci-haut, et donc perturberait notre façon actuellement discriminatoire de percevoir les personnes âgées et nous pousserait à nous engager pour faire cesser l'oppression âgiste³⁵.

La reconnaissance de l'Autre en soi pourrait même permettre de perturber notre tendance à l'oppression en général, selon l'interprétation de Deutscher. Tel que mentionné en première partie, l'oppression a pour origine, selon Beauvoir, une tendance largement partagée à réduire au statut d'objet certaines minorités, pour éviter l'ambiguïté des interactions humaines. S'il a été possible de bâtir des systèmes sociaux sur cette tendance, c'est parce que le prétexte à l'objectification reste un qualificatif fixe, qui restera toujours étranger à l'opresseur : par exemple, un homme cisgenre ne connaîtra pas la réalité des femmes cisgenres³⁶ féminine, une personne blanche ne connaîtra pas celle d'une personne noire, ni une personne hétérosexuelle celle d'une personne homosexuelle. Il est donc aisé de s'accommoder à notre tendance à l'objectification lorsqu'on n'en sera jamais l'objet, ou encore lorsqu'on a la possibilité de reporter l'objectification que l'on subit sur d'autres groupes³⁷. Or, nous serons tous et toutes amené·e·s à connaître la réalité d'une personne aînée, à devenir cet « Autre » que nous objectifions en tant que personne plus jeune – nous sommes d'ailleurs chaque jour en train de nous rapprocher de cette métamorphose. La réalisation honnête de ce fait devrait nous amener à réaliser l'absurdité et l'immoralité de notre tendance à l'objectification, et à questionner notre participation à tout un ensemble de systèmes d'oppression³⁸.

La transformation de l'éthique beauvoirienne qui accompagne sa

nouvelle vision de l'existence humaine n'est donc pas sans potentiel, et nous permet de comprendre pourquoi Beauvoir s'attarde sur les grandes sources de vulnérabilité des personnes âgées dans *La Vieillesse* (puisqu'il s'agit précisément des réalités que l'on doit apprendre à regarder en face). Cela dit, le principe de la reconnaissance de l'Autre en soi ne donne pas beaucoup de pistes pour permettre aux personnes âgées de retrouver ou de développer leur agentivité : elles semblent être condamnées à rester impuissantes face aux vulnérabilités décrites précédemment, la responsabilité d'agir reposant entièrement sur les épaules des plus jeunes. Si certaines commentatrices saluaient la pensée moins exigeante de Beauvoir, d'autres ont critiqué sa vision très pessimiste du vieillissement, et ont souligné qu'en niant toute possibilité d'action ou de transcendance pour les personnes âgées, elle reconduit les préjugés sur la vieillesse qu'elle cherche à dénoncer³⁹. Nous accordons à ces commentaires que Beauvoir offre par moments une conception passablement défaitiste du vieillissement, cela dit, à plusieurs autres endroits du texte, elle semble voir encore une possibilité d'exercice de la liberté chez les personnes âgées. Nous souhaitons proposer que la liberté ontologique ne disparaît pas complètement de la pensée existentialiste de Beauvoir sur le vieillissement ; cela dit, elle réalise que cette liberté crée chez nous des besoins et peut ne pas s'incarner effectivement si ceux-ci ne sont pas comblés. Elle reste alors présente en droit, mais n'est plus la source d'une exigence morale continue.

3. La liberté ontologique comme source de possibles et de besoins

Nous souhaitons proposer que, contrairement à ce qu'ont avancé certaines commentatrices citées ci-haut, l'idée d'une liberté ontologique ne disparaît pas dans *La Vieillesse* : comme nous le rappelle Penelope Deutscher, la liberté ontologique vient de l'indéfinition continue de l'existence humaine, et de la non-coïncidence à soi de chaque sujet. Elle continue d'être présente même lorsqu'elle ne peut être engagée dans la liberté effective, même lorsque les individus n'auront plus le temps ou les outils corporels pour les réaliser, et il importe de continuer de la souligner puisqu'elle permet de dénoncer l'absurdité des mythes par lesquels on tente de fixer l'identité des

personnes âgées⁴⁰. Ainsi, on lit dans *La Vieillesse* que les personnes âgées n'ont pas une existence plus définie que les personnes plus jeunes : elles conservent en droit la possibilité de donner un sens à leur existence. Si Beauvoir veut que son travail conserve une dimension émancipatrice, elle ne peut fixer l'identité des individus du groupe qu'elle défend à une caractéristique unique, et encore moins si celle-ci est l'impuissance radicale. On lit ainsi Beauvoir rappeler à plusieurs reprises l'indétermination absolue de l'existence humaine dans *La Vieillesse* : « Toute vérité est devenue. Celle de la condition humaine ne s'accomplit qu'au terme de notre propre devenir⁴¹ ». Ce principe serait même selon elle plus facilement reconnaissable par les personnes âgées, qui grâce à leur expérience peuvent comprendre qu'aucun absolu ne dirige l'existence d'un être humain. En outre, Penelope Deutscher remarque que le fait que les personnes âgées traversent une crise d'identité en réalisant leur vieillissement, et non pas un simple changement montre qu'aucun individu n'est entièrement déterminé par ses caractéristiques physiologiques et sociales : qu'elle soit adoptée de bon ou de mauvais gré, la nouvelle identité d'une personne âgée ne s'impose pas comme une évidence et n'efface pas les précédentes définitions de sa subjectivité⁴². Finalement, remarquons que l'exigence morale de reconnaître l'autre en soi implique non seulement de reconnaître qu'on deviendra un « Autre » dans les yeux d'un sujet, mais aussi plus simplement de reconnaître notre devenir, c'est-à-dire que notre identité ne sera fixée par aucune détermination.

Cependant, cette liberté crée à la fois la possibilité de toujours donner sens à notre vie et un ensemble de besoins pour pouvoir effectivement le faire. Les vulnérabilités identifiées dans la section précédente révèlent les besoins suivants : un besoin d'accéder au monde par notre corps, un besoin d'un futur ouvert, un besoin de reconnaissance chez et par autrui. Une fois ces besoins comblés, il sera possible d'engager effectivement notre liberté ontologique. Si ceux-ci ne le sont pas, cependant, l'individu reste fondamentalement indéterminé, mais il est soumis à un mal existentiel important puisque confronté à une indétermination dont il ne peut rien tirer. En cela, le recours à des stratégies de mystification n'a pas à être condamné, puisque l'individu n'est pas

toujours en mesure de combler les besoins auxquels il lui faut subvenir pour effectivement engager sa liberté, ce pourquoi Beauvoir ne se montre plus aussi sévère vis-à-vis des attitudes qu'elle aurait qualifié de « mauvaise foi » dans ses premiers écrits. Il est vrai qu'elle ne laisse que peu d'options pour les personnes qui perdraient les moyens de combler leurs « besoins existentiels », et que sa pensée nous pousse à anticiper avec beaucoup de défaitisme l'absurdité de la personne plus vulnérable que libre, alors que certain-e-s ont pu expérimenter une forme de sérénité, voire d'épanouissement dans leur vieillesse sans pourtant engager d'importants projets⁴³. Cela dit, il reste selon nous possible qu'une communauté s'engage à combler ses besoins pour les personnes âgées, ainsi que pour les personnes plus jeunes qui pourraient avoir besoin de combler ces besoins pour d'autres raisons. Nous suggérons pour terminer de nommer quelques démarches qui pourraient être engagées à cet effet.

Nous souhaitons suggérer quelques moyens de combler ces besoins existentiels. D'abord, bien que Beauvoir ne nomme pas cette éventualité car elle était sans doute moins accessible à son époque, on peut penser combler le besoin de pouvoir connaître et explorer le monde par notre corps grâce aux soins tels que ceux d'ergothérapie ou de physiothérapie, qui permettent d'ajuster l'environnement ainsi que de travailler le corps des personnes âgées pour qu'il redevienne ou reste un outil d'exploration du corps et ne soit plus un obstacle. Ainsi, l'individu certes vulnérable peut encore percevoir des occasions d'engager des projets dans son environnement⁴⁴. Notons aussi que la dégradation physiologique du corps ne se produit pas au même rythme pour tous : les individus qui ont vécu plus de précarité économique, qui ont souvent été soumis à un travail exigeant et eu accès à moins de soins de santé, voient leur liberté plus affectée par leur vulnérabilité corporelle que ceux, souvent mieux nantis, qui ont pu exercer une profession libérale ou intellectuelle et qui ont eu accès à de meilleurs soins au cours de leur vie. Beauvoir insiste ainsi dans *La Vieillesse* sur l'importance de mieux traiter les corps des individus tout au long de leur vie adulte pour diminuer leur vulnérabilité corporelle dans leur grand âge⁴⁵. Ensuite, il est possible de combler le besoin de conserver un futur ouvert,

qui nous permette aussi de nous réapproprier notre passé, en s'engageant dans des projets dont les fruits vont nous survivre. Le rôle de la collectivité serait alors de démocratiser cette possibilité, dont plusieurs profitent mais qui reste encore trop élitiste, selon ce que déplore Beauvoir dans *La Cérémonie des adieux*⁴⁶ : seule une minorité d'artistes, d'intellectuel-le-s ou de politicien-ne-s profitent de suffisamment de reconnaissance pour prétendre à des projets qui vont leur survivre. On peut ainsi penser qu'en transformant notre conception des projets qui méritent d'être valorisés collectivement comme héritage d'une communauté et en cherchant activement à préserver l'expérience, l'artisanat, les entreprises des aîné-e-s, il sera possible d'ouvrir un peu plus le futur pour ces personnes⁴⁷. Finalement, pour combler le besoin de reconnaissance intersubjectif, la collectivité peut encourager le développement de relations intergénérationnelles. Ces relations entre personnes plus âgées et personnes plus jeunes permettront d'abord de créer des occasions pour que d'autres personnes reconnaissent les projets qui ont déjà été entamées par les personnes âgées au cours de leur vie (des occasions que le deuil et la solitude rendaient plus rares)⁴⁸. Cela dit, elles se révéleront aussi bénéfiques pour les personnes plus jeunes : celles-ci ont souvent tendance à dévaloriser les projets qui ont été effectués avant elles, et si les projets précédents ne doivent effectivement pas prétendre leur imposer un destin, ils sont tout de même ce qui constitue la situation présente au sein de laquelle nous exerçons notre liberté. Selon la lecture de Bergoffen des ouvrages beauvoiriens, les relations entre personnes âgées et jeunes adultes permettraient de défaire ces derniers de cette illusion dévalorisant le passé et de les rapprocher d'un rapport plus authentique à l'existence⁴⁹.

Ces suggestions ne sont pas complètement étrangères à plusieurs démarches actuellement mises à l'œuvre au sein des sociétés occidentales, qui doivent apprendre à faire face au vieillissement de leurs populations. Cela dit, la perspective beauvoirienne souligne l'importance de prendre soin des personnes âgées sans se contenter de combler leurs besoins physiologiques primaires. Surtout, leur possibilité permet d'affirmer qu'il est possible de penser ensemble la vulnérabilité et la liberté des individus.

Conclusion

Dans cet article, nous espérons avoir exposé les transformations importantes de l'existentialisme beauvoirien, et avoir défendu sa pertinence pour penser la condition des personnes âgées. Pour cela, nous avons d'abord exposé la formulation de la pensée et de la morale existentialiste de Simone de Beauvoir dans ses premiers ouvrages. Après avoir montré en quoi cette philosophie pouvait être qualifiée d'injustement exigeante vis-à-vis des personnes soumises à l'oppression ou à des vulnérabilités d'origine physiologique, notamment à cause de l'intervention de la notion de liberté ontologique, nous avons montré sa transformation dans l'ouvrage *La Vieillesse*. Nous avons plus précisément identifié trois sources de vulnérabilité que connaissent les personnes âgées, qui ne relèvent pas d'un ensemble de discrimination sociales envers elles et qui semblent indiquer une acceptation plus générale de la fragilité au sein de la conception beauvoirienne de l'existence humaine. Nous avons également décrit la transformation des exigences morales de la pensée de Beauvoir, qui abandonne les accusations de mauvaise foi pour demander plutôt l'abandon de notre tendance à l'objectification en reconnaissant « l'Autre en soi ». Tout en reconnaissant le pessimisme de certaines descriptions de Beauvoir, nous avons souligné que les vulnérabilités décrites dans *La Vieillesse* et la transformation de sa morale n'impliquaient pas forcément la disparition de la liberté ontologique des personnes âgées, et que la présence de cette liberté n'exigeait pas nécessairement son accomplissement effectif. En proposant de considérer cette liberté comme une source de besoin comme de possibilité, nous pensons pouvoir révéler au sein de la pensée beauvoirienne un potentiel intéressant pour penser ensemble la liberté et la vulnérabilité de la condition humaine. En esquisant quelques moyens qui permettraient de combler les besoins existentiels des personnes âgées, nous pensons que d'autres réflexions sur les travaux tardifs de Beauvoir permettraient à la fois de déterminer plus de moyens d'encourager l'exercice de la liberté chez les personnes vulnérables, et à la fois de repenser les soins pour qu'ils prennent en compte les aspirations existentielles des individus.

1. Cet article est basé sur une communication qui fut prononcée le 19 mai 2022 dans le cadre de la table ronde intitulée « Penser la vieillesse avec Simone de Beauvoir », organisé par le Symposium de Philosophie Féministe dans le cadre du mois d'événement Vivre et Vieillir à Québec. L'auteur souhaite remercier Cécile Gagnon, Myriam Côté et Adrielle Pelchat-Rochette pour leur invitation à cette table ronde ainsi que pour l'organisation de cet événement. Elle souhaite aussi remercier Marie-Anne Casselet, Laetitia Monteils-Lang, Diane Lamoureux pour leurs communications ainsi que l'ensemble des personnes présentes lors de l'événement pour leurs réflexions sur les écrits beauvoiriens sur la vieillesse, qui ont grandement contribué à enrichir le présent article.
2. Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe : tome II*, Paris, Gallimard, 1949, p. 13.
3. Simone de Beauvoir, *La Vieillesse : tome II*, Paris, Gallimard, 1970, p. 399.
4. Les lecteurs·ices intéressé·es pourront à ce propos consulter Sonia Kruks, « Teaching Sartre About Freedom » dans *Feminist interpretations of Simone de Beauvoir*; Margaret Simons (dir.), Pennsylvania State University Press, 1995, p. 79-98; Debra Bergoffen, « The Look as Bad Faith », *Philosophy Today*, vol. 36, n° 3, 1992, p. 221-228; Michèle Le Dœuff, *L'étude et le rouet : Des femmes, de la philosophie, etc.*, Paris, Éditions du Seuil, 1989, 379 pages. Le chapitre « Beauvoir, Philosophy, and Autobiography » de Margaret Simons dans *A Companion to Simone de Beauvoir*, Laura Hengehold et Nancy Bauer [dir.], John Wiley & Sons Ltd., 2017, p. 393-405, relate comment Beauvoir a pu contribuer elle-même à une interprétation de ses écrits comme de simples applications de la pensée sartrienne, et la façon dont le travail de Kate et Edward Fullbrook (*Simone de Beauvoir and Jean-Paul Sartre : The Remaking of a Twentieth-Century Legend*, New York, Basic, 1994) a permis d'établir l'autonomie philosophique de la pensée de Beauvoir.
5. Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté* dans *Pour une morale de l'ambiguïté suivi de Pyrrhus et Cinéas*, Paris, Gallimard, 1947, p. 11-21.
6. Sonia Kruks, *Situation and Human Existence : Freedom, Subjectivity and Society*, Londres, Unwin Hyman, 1990, p. 90.
7. « Il faut distinguer ici [...] [la] liberté et [la] puissance; [la] puissance est finie, et on peut de dehors l'augmenter ou la restreindre; on peut jeter

un homme en prison, l'en sortir, lui couper un bras, lui prêter des ailes ; mais sa liberté demeure infinie en tout cas ; l'automobile et l'avion ne changent rien à notre liberté, et les chaînes de l'esclave n'y changent rien non plus : librement il se laisse mourir ou rassemble ses forces pour vivre, librement il se résigne ou se révolte, toujours il se dépasse », Simone de Beauvoir, *Pyrrhus et Cinéas* dans *Pour une morale de l'ambiguïté suivi de Pyrrhus et Cinéas*, Paris, Gallimard, 1944, p. 271. On remarquera que dans ce passage, Beauvoir reprend le vocabulaire de Descartes et désigne par « liberté » ce que Kruks nomme la liberté ontologique et par « puissance » ce que la commentatrice appelle la liberté effective. Nous conserverons le vocabulaire composé par Kruks pour le reste de l'article, puisque c'est celui qui a été retenu par les commentateurs-ices, et aussi parce qu'il transmet plus clairement les visions de la liberté que l'on peut voir à l'œuvre chez Beauvoir.

8. Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, *op. cit.*, p. 103.
9. Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe : tome I*, *op. cit.*, p. 33. Nous re prenons cet extrait qui nomme clairement et synthétise pour nous le problème des fautes morales dénoncées par l'existentialisme beauvoirien, mais Beauvoir décrit la mauvaise foi et l'oppression dans *Pour une morale de l'ambiguïté* (cf. *op. cit.*, respectivement les chapitres II, p. 47-93 et III, p. 2. « Liberté et libération », p. 98-120.
10. Nous décrivons ici la mécanique à l'origine de l'oppression telle que Beauvoir la décrit dans le *Deuxième Sexe*, puisqu'elle n'explique pas aussi précisément l'avantage de l'oppression pour les dominants dans *Pour une morale de l'ambiguïté* et qu'elle continuera de penser l'oppression comme la création d'un « Autre » dans *La vieillesse*. Cela dit, les conséquences condamnables de l'oppression sont nommées dès *Pour une morale de l'ambiguïté*, *op. cit.*, p. 106.
11. On mentionnera que d'un point de vue existentialiste, le véritable épanouissement n'est possible que grâce à l'exercice de la transcendance, mais la transcendance ne garantit pas l'épanouissement. L'éthique existentialiste n'est pas eudémonique, elle ne recherche pas le bonheur mais souhaite éviter l'absurdité.
12. Frederika Scarth rapporte plusieurs de ces critiques dans *The other within : ethics and the body in Simone de Beauvoir*, Lanham (MD), Rowman & Littlefield, 2004, p. 57-60. Michèle Le Dœuff évoque aussi ce problème dans *op. cit.*, p. 74.
13. Elle déclare dans *Pour une morale de l'ambiguïté*, *op. cit.*, que l'« on refuse la maladie en se guérissant », p. 41.

14. *Ibid.*, p. 51.
15. On doit tout de même admettre une nuance importante entre les premiers essais de Beauvoir et le *Deuxième Sexe*. Dans cet ouvrage, Beauvoir explore la formation de la subjectivité féminine, et expose la façon dont elle affecte la compréhension du monde des femmes. Elle est significativement moins sévère vis-à-vis leur acceptation de plusieurs aspects de leur oppression, tel que montré par Manon Garcia dans *On ne naît pas soumises, on le devient*, Paris, Flammarion, coll. Climats, 2018, 272 pages.
16. Simone de Beauvoir, *Pyrrhus et Cinéas*, *op. cit.*, p. 278.
17. Simone de Beauvoir, *La Vieillesse : tome I*, *op. cit.*, p. 10.
18. Nous n'avons pas féminisé ce terme car Beauvoir évoque peu la situation des travailleuses âgées dans son essai. Reconduisant les stéréotypes de genre de son époque, et curieuse de l'évolution possible du destin que l'on imposait aux hommes (le travail dans la sphère publique) et aux femmes (l'entretien du foyer au sein de la sphère privée), elle n'évoquera que peu le cas des ouvrières.
19. *Ibid.*, p. 13.
20. *Ibid.*, p. 59.
21. Sara Heinamäa, « Transformations of Old Age : Selfhood, Normativity, and Time » dans *Beauvoir's philosophy of Age*, Silvia Stoller (dir.), Berlin, Walter de Gruyter, 2014, p. 173-174.
22. Simone de Beauvoir, *La Vieillesse : tome I*, *op. cit.*, p. 56.
23. Simone de Beauvoir, *La Vieillesse : tome II*, *op. cit.*, p. 140.
24. *Ibid.*, p. 26
25. *Ibid.*, p. 131.
26. Shannon Musset, « Ageing and existentialism : Simone de Beauvoir and the limits of freedom » dans *Death and Anti-Death, volume 4 : Twenty Years after De Beauvoir, Thirty Years after Heidegger*, Charles Tandy (dir.), Ann Arbor, Ria University Press, 2006, p. 245.
27. Simone de Beauvoir, *La Vieillesse : tome II*, *op. cit.*, p. 527.
28. *Ibid.*, p. 181.
29. Sara Heinamäa, *op. cit.*, p. 181, notre traduction.
30. C'est notamment la conclusion de Shannon Musset, *op. cit.*, Sara Heinamäa, *op. cit.*, et Sonia Kruks affirmait dans *Situation and Human Existence*, *op. cit.*, que Beauvoir ne serait pas capable de maintenir la distinction entre la liberté ontologique et la liberté effective dès le *Deuxième Sexe*.

31. Cf. Simone de Beauvoir, *La Vieillesse : Tome II*, p. 414-417 ; 541-546 ; 682-685. On ajoutera que Beauvoir elle-même adoptait ces comportements qui lui auraient valu des reproches selon sa propre philosophie de jeunesse, en se déclarant « condamnée » par son vieillissement à une vie moins épanouissante dans *La Force de l'âge* – une remarque qu'on doit à Penelope Deutscher dans « Bodies, Lost and Found : Simone de Beauvoir from *The Second Sex* to *Old Age* » dans *Radical Philosophy : A Journal of Socialist and Feminist Philosophy*, 1999, vol. 96, p. 9.
32. Simone de Beauvoir, *La Vieillesse : Tome II*, p. 682-683.
33. Penelope Deutscher, *op. cit.*, p. 11, nous traduisons.
34. Simone de Beauvoir, *La Vieillesse : tome I, op. cit.*, p. 13.
35. Penelope Deutscher, « Vulnerability and Metamorphosis » dans *Differences*, vol. 16, n° 2, 2005, p. 80.
36. Le vieillissement n'est pas le seul phénomène de métamorphose nous amenant à intégrer la place de « l'Autre » opprimé·e dont l'identité est définie comme contraire à la nôtre par l'oppression. En effet, les femmes trans connaîtront au cours de leur vie l'expérience d'être traitées comme un homme (puisque ce genre leur est assigné à la naissance) en plus d'une expérience vécue d'être femmes. Les hommes trans et non-binaires pourront aussi connaître l'expérience d'être traités comme des femmes et comme des hommes, ou comme une identité de genre traditionnelle et comme une identité de genre marginalisée. Beauvoir ne considère pas cette possibilité et Deutscher, puisqu'elle suit de près ses textes, non plus. Il y aurait ainsi lieu dans d'autres travaux d'élargir et peut-être de nuancer les propos que nous avançons ici.
37. Beauvoir évoque à plusieurs reprises dans le *Deuxième Sexe* des femmes blanches et bourgeoises qui ont participé à l'oppression de personnes racisées ou des prolétaires, et qui restent réticentes à la fin de l'oppression sexiste puisque leur libération demanderait aussi de mettre fin aux oppressions racistes et classistes dont elles profitent.
38. Penelope Deutscher, *op. cit.*, p. 79-81.
39. Shannon Musset, dans *op. cit.*, p. 241, fait remarquer que si Beauvoir critique notre idée du travail productif qui empêche de valoriser l'expérience des travailleurs âgés, elle affirme à de nombreuses reprises qu'une personne retraitée « ne fait rien », ne trouvant pas de valeur aux activités qui peuvent être effectuées pendant la retraite. Linda Fisher souligne de son côté que si Beauvoir dénonce notre tendance à qualifier les personnes âgées « d'inférieures », elle décrit le vieillissement comme une source

- d'infériorités physiologiques et existentielles qui semblent inévitables. Cf. « The Other Without and the Other Within : the alterity of Aging and the Aged in Beauvoir's Coming of Age » dans *Simone de Beauvoir's Philosophy of Age : Gender, Ethics and Time, op. cit.*, p. 120
40. Penelope Deutscher, « Beauvoir's Old Age » dans *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*, Claudia Card (dir.), Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 293-294.
41. Simone de Beauvoir, *La Vieillesse : tome II, op. cit.*, p. 691.
42. Penelope Deutscher, *op. cit.*, p. 296.
43. Ce commentaire a été répété à plusieurs reprises dans les discussions qui ont suivi la communication à l'origine de cet article, discussions auxquelles ont participé Marie-Anne Casselot, Laetitia Monteils-Lang et Diane Lamoureux.
44. L'autrice souhaite remercier Mia Pelletier, ergothérapeute, pour ses éclaircissements sur les disciplines aidant à la réadaptation et au maintien des capacités corporelles des personnes âgées en situation d'importante vulnérabilité.
45. Simone de Beauvoir, *La vieillesse : tome II*, p. 396.
46. On doit cette remarque à l'interprétation d'Heinamäa, dans *op. cit.*, qui se réfère à la *Cérémonie des Adieux*.
47. Dans *La Vieillesse*, Beauvoir déplore en effet que « l'Histoire s'est accélérée. Elle détruira demain ce qu'on a bâti hier. Les arbres que plante le vieil homme seront abattus » (*Tome II, op. cit.*, p. 158). Le rythme de notre système économique ne permet pas de préserver les projets des générations précédentes, ainsi on peut déduire qu'en préservant les réalisations des aîné·e·s contre ce rythme effréné du marché, on peut contribuer à leur permettre de se projeter dans le temps.
48. *Ibid.*, p. 655.
49. Debra Bergoffen, « The Dignity of Finitude » dans *Simone de Beauvoir's Philosophy of Age : Gender, Ethics, and Time, op. cit.*, p. 136.

Penser la vieillesse avec Simone de Beauvoir

DIANE LAMOUREUX, *Professeure émérite au département de science politique de Université Laval*

RÉSUMÉ : Peut-on penser le vieillissement des femmes à partir des écrits de Simone de Beauvoir? La réponse doit être nuancée. Si l'on se fie à *La Vieillesse*, on trouve peu d'éléments pour réfléchir aux enjeux féministes ou même féminins liés au vieillissement. Par contre, il y a une certaine parenté de méthode entre cet essai et *Le Deuxième Sexe*, ce qui permet certains croisements qui peuvent s'avérer fructueux pour une réflexion féministe. En outre les récits biographiques de Simone de Beauvoir peuvent nous fournir du matériel pour explorer certaines pistes, à peine esquissées dans *La Vieillesse*. C'est donc une lecture croisée, extrapolée même, que je propose.

Introduction

D'un point de vue féministe, lire *La Vieillesse* de Simone de Beauvoir peut s'avérer décevant, surtout concernant la partie portant sur l'expérience vécue puisqu'il n'y a que peu d'exemples tirés de vies de femmes. Cependant, à partir d'éléments puisés dans son autobiographie et ses textes littéraires, il est possible de distinguer certaines pistes. Il faut aussi mentionner que plusieurs éléments sociologiques présents dans un livre écrit en 1970 sont datés, même si certains traits perdurent. Vieillesse ne signifie pas nécessairement misère, même dans les classes populaires, même si un grand nombre sont toujours pauvres et malades.

Il y a également un contraste entre l'entrée en vieillesse des hommes et des femmes que l'on décèle dans l'ouvrage de de Beauvoir. Pour les hommes, c'est un événement social, la retraite qui signale l'entrée dans cette étape de l'existence humaine alors que pour les

femmes ce serait plutôt un facteur biologique, la ménopause. À cette division sexuelle de la vieillesse on peut combiner une division de classe, la rupture étant plus forte chez les ouvriers que chez les membres des professions libérales ou les intellectuels. On peut aussi remarquer qu'il est fort peu question des sociétés non-occidentales, sauf à les considérer comme objets d'ethnologie et appartenant au passé de l'humanité. Bref, pour une féministe du XXI^e siècle prônant une approche intersectionnelle de l'organisation sociale, il peut sembler y avoir peu à piger dans cet ouvrage. L'exercice vaut cependant la peine d'être fait si l'on prend Simone de Beauvoir comme interlocutrice et comme socle à partir duquel déployer une pensée.

1. Les ambiguïtés du Deuxième sexe concernant le vieillissement des femmes

Dans *Le Deuxième sexe*, Beauvoir nous donne en fait deux visions partiellement contradictoires du vieillissement. Au début de son ouvrage, elle souligne que la ménopause rend « la femme délivrée des servitudes de la femelle ; elle n'est pas comparable à un eunuque car sa vitalité est intacte ; cependant, elle n'est plus la proie de puissances qui la débordent : elle coïncide avec elle-même¹ ». Elle en rajoute sur l'échappée par rapport à l'assignation sexuée en mentionnant que l'on « a dit parfois que les femmes âgées constituaient “un troisième sexe” ; et en effet elles ne sont pas des mâles mais ne sont plus des femelles ; et souvent cette autonomie physiologique se traduit par une santé, un équilibre, une vigueur qu'elles ne possédaient pas auparavant² ». Il y a donc, pour reprendre son langage, une possibilité à la fois d'authenticité et de sortie de l'altérité qu'offre la ménopause, ce qui permet de penser l'individuation des femmes âgées.

Cette idée du « troisième sexe » ne réapparaît cependant pas dans le chapitre consacré à la « maturité et la vieillesse » dans les « situations » du tome 2. Elle insiste sur le fait que la femme vieillissante a la conscience d'être une personne, voire de commencer une autre vie. Mais curieusement cette vie est largement inauthentique. « Inutile, injustifiée, elle contemple ces longues années sans promesses qui lui restent à vivre³ » et elle continue de vivre par procuration que ce soit par

rapport à sa progéniture ou à son époux. Le thème de l'inutilité et des occupations vides, qui ne visent qu'à tuer le temps, revient, des activités qui ne permettent pas « d'élargir sa prise sur le monde, mais seulement de se désennuyer ; une activité qui n'ouvre pas l'avenir retombe dans la vanité de l'immanence⁴ ». Certes, « il arrive malgré tout que certaines femmes s'engageant tout entières dans certaines entreprises deviennent vraiment agissantes ; alors elles ne cherchent plus seulement à s'occuper, elles visent des fins⁵ », mais Beauvoir s'empresse de préciser que cette conversion est rare puisque, règle générale, elle « se réfugie dans la routine qui a toujours été son lot ; elle fait de la répétition un système⁶ ».

On voit donc, dans *Le Deuxième sexe*, poindre l'idée que les femmes sont incapables, dans la plupart des cas, de réaliser le potentiel d'authenticité que permet le fait d'échapper à la tyrannie du destin maternel auquel sont vouées les femmes dans une société sexiste.

2. Simone de Beauvoir confrontée à son propre vieillissement, les *Mémoires*

Ce qui anime les réflexions de Simone de Beauvoir sur son propre vieillissement dans les *Mémoires* est de deux ordres : le renoncement ou la perte de possibles et le flétrissement du corps. En fait, tout au long des *Mémoires*, on sent une certaine rigidité sur ce qu'il convient de faire aux divers âges de la vie, ce qui dénote qu'elle ne s'était pas si détachée de ses préjugés de « jeune fille rangée ». Cela est particulièrement évident dans les deux derniers tomes, *La force des choses* publié en 1963 alors qu'elle a 55 ans et *Tout compte fait*, publié en 1972, un peu après son essai sur la vieillesse. Elle rappelle qu'à trente ans, elle avait décrété « Un certain amour, après quarante ans, il faut y renoncer⁷ » tout en précisant

Je détestais ce que j'appelais les « vieilles peaux » et je me promettais bien, quand la mienne aurait fait son temps de la remiser. Cela ne m'avait pas empêché, à trente-neuf ans, de me jeter dans une histoire [la relation avec Nelson Algren]. Maintenant, j'en avais quarante-quatre, j'étais reléguée au pays des ombres : mais, je l'ai dit, si mon corps s'en accommodait, mon imagina-

tion ne s'y résignait pas. Quand une chance s'offrit de renaître encore une fois [la relation avec Jacques Lanzmann], je la saisis⁸.

Cette thématique de la « vieille peau » revient à la fin de cet ouvrage lorsqu'elle mentionne détester son image : « au-dessus des yeux, la casquette, les poches en dessous, la face trop pleine, et cet air de tristesse autour de la bouche que donnent les rides. Peut-être les gens qui me croisent voient-ils simplement une quinquagénaire qui n'est ni bien, ni mal, elle a l'âge qu'elle a. Mais moi, je vois mon ancienne tête où une vérole s'est mise dont je ne guérirai pas⁹ ». Et elle en conclut « Quand je l'avais connu [Lanzmann], je n'étais pas encore mûre pour la vieillesse : il m'en cacha les approches. Maintenant je la trouvai déjà installée en moi. Il me restait la force de la détester, mais je n'avais plus celle de m'en désespérer¹⁰ ».

La thématique dominante reste cependant celle de l'affadissement de la vie de même que le rétrécissement des possibles, ce qui explique probablement la conclusion de *La Force des choses*, « j'ai été flouée ». Elle insiste sur une vie en attente de la mort, « nous n'avions plus rien à attendre sinon notre propre mort et celle de nos proches¹¹ ». Elle précise également qu'elle ne peut éluder le fait qu'elle a vieilli. « Cela signifie beaucoup de chose. Et d'abord que le monde autour de moi a changé : il s'est rapetissé et amenuisé¹² » et elle ajoute : « le pittoresque est mort, les fous ne me semblent plus sacrés, les foules ne m'enivrent plus ; la jeunesse, jadis fascinante, je n'y vois que le prélude à la maturité¹³ ». Et la sentence tombe comme un couperet : « Vieillir, c'est se définir et se réduire¹⁴ » avec les années qui emprisonnent. De même, l'héroïne de « L'âge de discrétion », professeure à la retraite, constate ceci : « Autrefois, je me berçais de projets, de promesses ; maintenant, l'ombre des jours défunts veloute mes émotions, mes plaisirs¹⁵ ».

Ceci revient dans le dernier tome des mémoires commençant par « Je n'ai plus l'impression de me diriger vers un but, mais seulement de glisser inéluctablement vers ma tombe¹⁶ ». Elle précise plus loin « Je me trouve en somme installée dans la vieillesse¹⁷ ». « Ce qui réflexivement m'indique de la manière la plus décisive le nombre de mes années, c'est la transformation qu'a subie pour moi l'échelle des âges¹⁸ ». « Je

dis souvent : il y a trente ans, il y a quarante ans. Je ne me hasarde-rais pas à dire : dans trente ans. Et ce court avenir est fermé. J'éprouve ma finitude¹⁹ ». Aussi le découvrir de cette affamée de la vie et des sensations nouvelles est-il remplacé par le revoir. « Aujourd'hui — et depuis bien des années — revoir m'est un bonheur. Revoir : au plaisir de la nouveauté, mêler la douceur fanée du souvenir ; dans le passé ressuscité, sertir l'éclat doré des découvertes²⁰ ».

3. La vieillesse comme situation d'altérité, voire de paria

Dans *Tout compte fait*, Beauvoir compare sur le plan de la méthode *Le Deuxième Sexe* et *La Vieillesse*, pour en souligner les analogies. « Femme j'avais voulu élucider ce qu'est la condition féminine ; aux approches de la vieillesse, j'ai eu envie de savoir comment se définit la condition des vieillards²¹ ». On retrouve, en effet, dans les deux essais, une démarche similaire : comprendre un phénomène du point de vue de l'extériorité dans un premier temps, puis faire place à l'expérience vécue ou à l'intériorité dans un deuxième temps. Dans les deux cas, nous sommes aux prises avec un groupe social qui est défini de l'extérieur, mettant les membres de ces groupes dans une posture d'altérité.

Pour les femmes, elle a découvert, assez tardivement dans sa vie, qu'un mouvement collectif permettait de surmonter cette altérité. En ce qui concerne les personnes âgées, elle ne voit pas comment elles pourraient se constituer en acteur collectif leur permettant de dépasser cette altérité. « Pour la société, la vieillesse apparaît comme une sorte de secret honteux, dont il est indécent de parler²² ». L'extériorité des personnes âgées par rapport au système productif rend difficile de faire valoir leurs droits²³ et, prisonnière d'un schéma economiciste, elle n'imagine pas qu'il puisse se créer des mouvements revendicatifs de personnes âgées. De plus, « Le moment où commence la vieillesse est mal défini, il varie selon les époques et les lieux. On ne rencontre nulle part de "rites de passage" établissant un nouveau statut²⁴ ».

Le phénomène de la vieillesse lui semble comporter plusieurs dimensions : physiologique, psychologique, existentielle, sociale et constituer l'aboutissement d'un processus²⁵, mais ce qui la traverse à travers toutes ces dimensions est de l'ordre de la déchéance : « la

vieillesse apparaît comme une disgrâce : même chez les gens que l'on estime bien conservés, la déchéance physique qu'elle entraîne saute aux yeux²⁶ ». Bref, vieillir équivaut à pauvreté et maladie et les exemples qu'elle donne de vieilles dames mal logées, mal nourries, esseulées et tirant le diable par la queue dans le tableau de la page 341 est éloquent.

Son ouvrage se veut pourtant un appel à assumer la dimension existentielle de la vieillesse, partie intégrante de la condition humaine. « Du coup, nous n'accepterons plus avec indifférence le malheur du dernier âge, nous nous sentirons concernés : nous le sommes²⁷ ». Et elle souligne les efforts que met à la société « à nous détourner de voir dans les vieilles gens nos semblables²⁸ », ce qui correspond à un processus d'altérisation hiérarchique semblable à ce qu'elle avait observé pour les femmes dans *Le Deuxième Sexe*. Comme dans cet ouvrage, elle veut avec *La Vieillesse* produire une analyse intranquillissante même si elle n'esquisse aucune piste pour faire bouger les choses à part la hausse des prestations de vieillesse.

Dans le chapitre sur la biologie, elle mentionne que la vieillesse peut être associée à la ménopause chez les femmes²⁹. Nulle référence, cette fois, à l'idée d'un troisième sexe. Elle précise toutefois que « le déclin est accéléré ou retardé par divers facteurs : la santé, l'hérédité, l'environnement, les émotions, les habitudes passées, le niveau de vie³⁰ ». Elle introduit également un élément d'historicité avant d'aborder la vieillesse à travers diverses phases historiques en soulignant qu'aujourd'hui, « les vieillards sont moins handicapés qu'autrefois ; on compte parmi eux moins de grabataires³¹ ».

Dans le chapitre sur l'ethnologie, elle souligne que le vieillissement se vit d'abord sur le plan économique lorsque des personnes deviennent des « bouches inutiles ». Elle fait même un rapprochement entre l'impotence des nourrissons et celle des personnes âgées qu'elle qualifie de « décrépits »³².

Dans le chapitre suivant portant sur les sociétés historiques (celles qui ont laissé des traces écrites), elle fait tout de même la remarque, après avoir souligné les enjeux de classe liés au vieillissement, qu'il « s'agit là d'un problème d'hommes. En tant qu'expérience person-

nelle, la vieillesse concerne autant les femmes et même davantage puisqu'elles vivent plus longtemps. Mais quand on en fait un objet de spéculation, on considère essentiellement la position des mâles³³ ». Elle-même n'échappe pas tout à fait à ce travers tant est limitée la référence aux femmes dans la section sur l'expérience vécue.

Beauvoir saisit l'occasion de rappeler le florilège misogyne qui parcourt les regards sur la vieillesse dans le monde occidental. Elle fait remarquer que, chez Plaute, « Le rôle des vieilles femmes est restreint : épouses acariâtres, vieilles courtisanes plus ou moins entremetteuses, elles ne comptent guère³⁴ ». Elle poursuit en disant que « les poètes latins ont dénoncé avec une particulière violence la laideur des vieilles femmes³⁵ » « Parce que le destin de la femme est, aux yeux de l'homme d'être un objet érotique, en devenant vieille et laide elle perd la place qui lui est assignée dans la société : elle devient un *monstrum* qui suscite de la répulsion et même de la crainte³⁶ ». Au Moyen-Âge, « les véritables vieilles sont des ogresses, des sorcières méchantes et dangereuses³⁷ ». La Renaissance n'est pas en reste, puisque à son exaltation de la beauté du corps, elle oppose la laideur haïssable des vieillards. « Jamais celle [la laideur] de la vieille femme n'a été aussi cruellement dénoncée³⁸ ». Elle épingle au passage Érasme et la « méchanceté gratuite » dont fait preuve cet humaniste, même s'il « est normal que ce moraliste réprime celles qui ont l'indécence de penser encore à l'amour³⁹ ». Elle mentionne également que du Bellay attaque les femmes âgées en les assimilant à d'anciennes catins. Dans la *Commedia dell'Arte*, « on ne rencontre qu'un personnage de vieille femme : l'entremetteuse. La vieille femme honnête qui a perdu sa séduction sans acquérir de pouvoir n'est ni objet ni sujet : elle n'est rien⁴⁰ ». Seul Brantôme échappe à ces clichés misogynes à ses yeux.

Elle relie également le changement de statut des personnes âgées aux transformations qui ont affectées la structure familiale à l'ère moderne. Le passage de la famille étendue à la famille nucléaire. Perdant leur pouvoir au sein de la lignée, les patriarches deviennent, comme les enfants, objets de protection. Elle souligne également que le statut des grands-pères s'en trouve transformé, sans aborder celui des grands-mères⁴¹. De façon inattendue, elle associe également les sociétés où les

hommes âgés jouent un rôle important sur le plan politique à des sociétés conservatrices⁴².

Analysant les sociétés qui lui sont contemporaines, elle statue d'emblée que « la condition des vieilles gens est aujourd'hui scandaleuse⁴³ ». Montrant que, aux USA et en France, « se multiplient des cliniques, des maisons de repos, résidences, des villes mêmes et des villages où l'on fait payer le plus cher possible aux personnes âgées qui en ont les moyens un confort et des soins qui laissent souvent beaucoup à désirer⁴⁴ », ce qui n'est pas sans nous rappeler l'existence d'une industrie de la RPA au Québec.

Beauvoir critique également les régimes de retraite qui assimilent la vieillesse à l'invalidité et elle utilise l'exemple des pays scandinaves pour démontrer que l'inactivité n'est pas une fatalité, mais une « option sociale », ce que nous rappelle constamment les discours actuels sur la nécessité de prolonger la vie de travail pour pallier le manque de main-d'œuvre.

Dans l'ensemble, elle assimile vieillesse et pauvreté, soulignant les problèmes que rencontrent les personnes âgées à se nourrir convenablement, à se loger de façon adéquate. Avec pour destination l'hospice dépeint sous des traits glauques nous rappelant le CHSLD Heron.

Sur le plan des rôles sociaux de sexe, Beauvoir mentionne que les femmes ne vivent pas le même arrêt d'activité que les hommes qui sont mis à la retraite à un âge déterminé dans plusieurs pays, alors que pour les femmes qui ont été ménagères « aucun décret extérieur n'interrompt brutalement ses activités⁴⁵ » et elle ajoute : « Étant donné le nombre de jeunes femmes qui ne travaillent pas, la retraite ne les rejette pas automatiquement dans une certaine classe d'âge. Et elles ont dans la maison, dans la famille, des rôles qui permettent de s'occuper et de maintenir leur identité⁴⁶ ». Mais il n'en existe pas moins un important sentiment d'inutilité, d'une part, et d'impuissance à modifier leur situation, de l'autre⁴⁷.

Dans la deuxième partie de l'ouvrage, consacrée à l'expérience vécue, même si la plupart des expériences auxquelles il est fait référence sont masculines, Beauvoir esquisse certains traits de vieillissement féminin que l'on pouvait apercevoir dans ses mémoires et dans ses ro-

mans. Soulignant que le vieillissement n'est pas vécu sur le mode du « pour soi », mais à travers le regard des autres, elle reprend la double thématique du flétrissement des corps et de la décoloration de la vie car « À 65 ans, on n'a pas seulement 20 ans de plus qu'à 45. On a échangé un avenir indéfini — qu'on tendait à regarder comme infini — contre un avenir fini. Jadis nous ne découvriions à l'horizon aucune borne : nous en voyons une » et elle poursuit en mentionnant « Un avenir borné, un passé figé, telle est la situation qu'ont à affronter les gens âgés⁴⁸ ».

Elle termine cependant sur une petite note d'espoir sur laquelle je voudrais rebondir pour la dernière partie de mon exposé : « Pour que la vieillesse ne soit pas une vulgaire 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 et politique, intellectuel, créateur⁴⁹ ».

Conclusion : Penser le vieillissement des femmes à partir de Simone de Beauvoir

Il me semble que nous pouvons retenir de ce qui précède les éléments suivants et construire sur cette base, en se permettant au passage un certain nombre d'infidélités par rapport aux énoncés de Beauvoir. D'abord, que le vieillissement, comme les autres âges de la vie d'ailleurs, est inséré dans les rapports sociaux. Ensuite, que la situation des vieilles femmes n'épouse pas un modèle unique. Finalement que l'avancée en âge n'interdit pas nécessairement de donner sens à sa vie, d'en faire un projet. À cet égard, il est possible de suivre le raisonnement de Michèle Kérisit pour laquelle « en mettant le concept de réciprocité au centre de sa réflexion sociale, Simone de Beauvoir nous invite à penser la justice sociale autrement qu'en termes fiscaux ou qu'en termes de programmes sociaux ou de services pour les personnes âgées comme cela se fait actuellement⁵⁰ ».

Ainsi, avec la hausse de l'espérance de vie, il est important de distinguer au moins deux phases dans la vieillesse, comme le font aujourd'hui les sociologues du vieillissement⁵¹ : celle de la retraite et celle du grand âge qui correspond plus à celle du dépérissement et de la maladie que décrit Beauvoir. Ensuite, si la vieillesse prolonge en grande par-

tie la vie que l'on a vécu, la pluralisation des modèles de femmes qu'a rendu possible le féminisme oblige à penser la diversité de situation des femmes. À part le fait d'être considérées comme des femmes, qu'ont en commun, la professionnelle qui jouit d'une aisance matérielle, souvent d'une bonne santé et d'une vie sociale enrichissante, l'ouvrière au corps usé par le travail et vivant une précarité matérielle lié à la fermeture des entreprises dont les dirigeants sont partis avec le fonds de pension, l'employée du secteur public qui a un fonds de pension stable, la ménagère qui dépend des revenus de son époux ou des régimes publics, l'immigrante récente qui doit prolonger sa vie professionnelle faute d'accès à un régime public de retraite ou la réfugiée sans statut qui doit multiplier les boulots précaires et mal payés pour joindre les deux bouts ?

Si l'on admet que les luttes féministes ont changé la vie des femmes, force est de constater que les femmes ne sont plus nécessairement des mères du fait de l'accès à la contraception et à l'avortement et donc que les femmes âgées ne sont pas nécessairement des grands-mères. Il faut aussi prendre en considération qu'elles ont pu faire des choix de vie en ce qui concerne leur organisation matrimoniale : vivre seule, vivre avec un conjoint ou une conjointe, changer de conjointe au cours de leur existence, vivre en collectivité. L'espérance de vie des femmes étant plus élevée que celle des hommes elles se retrouvent plus souvent à vivre seules à la fin de leur existence. La plupart des femmes ont eu accès aux études et à la vie culturelle et plusieurs ont choisi (ou ont été obligées) de travailler à l'extérieur du foyer ; même celles qui travaillaient dans l'entreprise familiale, souvent dirigée par leur époux, ont pu obtenir une certaine reconnaissance de leur travail. Elles ont pu s'impliquer socialement de façon plus diversifiée que les « bonnes œuvres » : implication politique, syndicale, communautaire, féministe. Malgré les lacunes importantes de notre système de santé, la plupart des femmes qui ont maintenant plus de 65 ans ont pu avoir accès à des soins médicaux toute leur vie adulte.

Il serait également intéressant de se demander si l'assignation sociale des femmes au travail de *care* ne les a pas rendues plus sensibles au caractère normal de la vulnérabilité et de l'interdépendance des êtres

humains, ce qui a des conséquences sur l'acceptation de sa propre vulnérabilité mais aussi sur une autre conception de l'autonomie fondée sur l'insertion sociale et le réseau des relations de réciprocité entre les êtres humains.

Enfin, il me semble que les possibilités d'implication des femmes sur les plans politique, sociale, syndical, communautaire ou féministe ont permis que se forment des liens intergénérationnels qui ne reposent pas sur la consanguinité mais sur les projets partagés, avec des conséquences en ce qui a trait à l'isolement quand surviennent les décès de ses contemporaines, mais aussi sur la capacité d'avoir des projets.

Cela ne doit pas, évidemment, nous dispenser d'assurer à chacune, tout au long de la vie, l'accès à un revenu décent, à un logement adapté à ses besoins, à des loisirs enrichissants ou à des soins de santé adéquats, car ce sont là des conditions sociales qui n'existent pas pour toutes, y compris dans les pays les plus riches.

Bref, penser la vieillesse au féminin nous force à constater que l'avancée en âge n'occulte pas les déterminants sociaux que sont le sexe, la race et la classe et qu'il faut se garder des analyses généralisantes qui occultent plus qu'elles ne révèlent.

-
1. Simone de Beauvoir, *Le Deuxième sexe*, tome 1, Paris, Gallimard, 1977 [1949], p. 49.
 2. *Loc. cit.*
 3. Simone de Beauvoir, *Le Deuxième sexe*, tome 2, Paris, Gallimard, 1977 [1949], p. 289.
 4. *Ibid.*, p. 300.
 5. *Ibid.*, p. 304.
 6. *Loc. cit.*
 7. Simone de Beauvoir, *La Force des choses*, tome 2, Paris, Gallimard, 1972 [1963], p. 9.
 8. *Loc. cit.*
 9. *Ibid.*, p. 506.
 10. *Ibid.*, p. 256.
 11. *Ibid.*, p. 236.
 12. *Ibid.*, p. 502.
 13. *Ibid.*, p. 503.

14. *Loc. cit.*
15. Simone de Beauvoir, *La femme rompue*, 1967, p. 17.
16. Simone de Beauvoir, *Tout compte fait*, Paris, Gallimard, 1982 [1972], p. 10.
17. *Ibid.*, p. 48.
18. *Ibid.*, p. 51.
19. *Ibid.*, p. 53.
20. *Ibid.*, p. 294.
21. *Ibid.*, p. 183.
22. Simone de Beauvoir, *La vieillesse*, Paris, Gallimard, 2020 [1970], p. 8
23. *Ibid.*, p. 10.
24. *Ibid.* p. 9.
25. *Ibid.*, p. 17-19
26. *Ibid.*, p. 12.
27. *Ibid.*, p. 13.
28. *Loc. cit.*
29. *Ibid.*, p. 42.
30. *Ibid.*, p. 47.
31. *Ibid.*, p. 53.
32. *Ibid.*, p. 122.
33. *Ibid.*, p. 129.
34. *Ibid.*, p. 168.
35. *Ibid.*, p. 176.
36. *Ibid.*, p. 177.
37. *Ibid.*, p. 196.
38. *Ibid.*, p. 212.
39. *Ibid.*, p. 213.
40. *Ibid.*, p. 219.
41. *Ibid.*, p. 285.
42. *Ibid.*, p. 297.
43. *Ibid.*, p. 306.
44. *Ibid.*, p. 311.
45. *Ibid.*, p. 371.
46. *Loc. cit.*
47. *Ibid.*, p. 392.
48. *Ibid.*, p. 533.

49. *Ibid.*, p. 757.

50. Michèle Kérisit, « La “vieillesse” de Simone de Beauvoir : lecture en quatre temps » dans Cécile Coderre et Marie-Blanche Tahon (dir.), *Le deuxième sexe. Une relecture en trois temps 1949-1971-1999*, Montréal, Remue-ménage, 2001, p. 127.

51. Voir, entre autres, Isabelle Marchand, Anne Quéniart et Michèle Charpentier, « Vieillesse d’aujourd’hui. Les femmes âgées et leur rapport au temps » dans *Enfances, familles, générations*, n° 13, p. 59-78.