Document généré le 12 juil. 2025 20:39

Cahiers Société

Collectif SOCIÉTÉ

Undoing Butler. Essai sur la théorie du genre

Daniel Dagenais

Numéro 4, 2022

De la *French Theory* à la déconstruction du monde

URI : https://id.erudit.org/iderudit/1098606ar
DOI : https://doi.org/10.7202/1098606ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Collectif Société

ISSN

2562-5373 (imprimé)
2562-5381 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Dagenais, D. (2022). *Undoing Butler*. Essai sur la théorie du genre. *Cahiers Société*, (4), 263–291. https://doi.org/10.7202/1098606ar

Résumé de l'article

Cet article se saisit de l'oeuvre de Judith Butler pour interpréter la signification sociologique de la théorie du genre. La première partie est consacrée à présenter le réseau des concepts butlériens et à en expliciter les principales articulations. L'absence de fondement phénoménologique et historique et la visée purement déconstructiviste de la pensée de Butler ressortent de cette première approche. La deuxième partie s'attarde à montrer à quel point Butler méconnaît la modernité spécifique de l'idée d'assomption du genre, pourtant centrale chez elle. On passe alors à une critique épistémologique et sociohistorique de ses catégories. La troisième partie, en s'écartant du commentaire de Butler, entend montrer que l'épuisement de la dialectique moderne de subjectivisation du genre fournit sa condition de possibilité à la théorie du genre en ayant réalisé la possibilité de se débarrasser des sexes. Dans cette perspective, la théorie du genre apparaît comme la poursuite inconsciente, dans les deux sens du terme, de la logique d'abstraction moderne, en convergence avec un possible arraisonnement technologique du vivant.

© Collectif Société, 2022

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

Undoing Butler
Essai sur la théorie du genre

Daniel DAGENAIS
Université Concordia

> Le remplacement étrange et ingénieux du sens commun par cette logique implacable propre à la pensée totalitaire est particulièrement digne d'attention […]. La caractéristique de la transformation totalitaire de la pensée est de pervertir l'« idée » pour en faire une prémisse au sens logique, c'est-à-dire une assertion évidente à partir de laquelle tout peut être déduit avec une logique implacable.
>
> – Hannah Arendt

Le monde est absent de l'œuvre de Judith Butler. Sa pensée a divorcé du sens commun, seule balise dont disposent les mortels, et entend échapper aux constructions historiques qui ont façonné les êtres, les cultures et les sociétés en se situant dans un en-deçà imaginaire depuis lequel toute construction symbolique est assimilée à la pure domination d'un désir d'être aussi vague qu'indéterminé, resté imperméable aux formes phénoménales où il s'est pourtant objectivé. En lisant Foucault, appui incontournable de la théorie du genre, la réalité historique du monde nous est rendue présente, en dépit d'interprétations fort discutables : ainsi de l'origine historique du *souci de soi*, véritable source antique d'une recomposition individualiste du monde encore à venir, ou encore de la riche matière des discours ayant constitué « la » sexualité moderne. Rien de tel chez Butler. L'épreuve du monde n'aura pas lieu. Elle est dans sa tête. Ses réflexions ignorent les phénomènes pour mettre en œuvre un raisonnement logique qui procède d'une conclusion opérante dès l'origine dans le travail de déconstruction. Tout est compris à l'avance, et d'ailleurs prévisible, par une pensée qui amplifie jusqu'à l'absurde la souveraineté hautaine du monde moderne à l'égard des traditions et de la contingence et qui, digne fille de sa devancière, finit par déboucher sur l'arrogance postmoderne envers tout ce qui, simplement, est.

Il est assez facile, pour qui accepte de se frayer un chemin dans sa prose absconse et aride, d'expliciter et d'articuler entre elles les thèses de Judith Butler relatives à la théorie du genre. Nous verrons à quel point le système de concepts de Butler n'est fondé sur rien, sur aucun phénomène, mais repose sur une intention déconstructiviste qui atteint la constitution symbolique même de l'humanité. Toutefois, révéler l'absence de fondement réaliste des thèses butlériennes et leur caractère

purement logique, ce n'est pas encore affronter ce qu'elles ont de plus significatif. Comme l'écrit d'entrée de jeu Éric Marty dans *Le sexe des Modernes* [1], « le genre (*gender*) est le dernier grand message idéologique de l'Occident envoyé au reste du monde ». En d'autres termes, on a beau critiquer ces thèses du point de vue de leur légitimité sociohistorique, révéler leur absence de fondement, mettre en lumière leur incohérence épistémologique, elles constituent néanmoins le phare d'une pratique sociale rencontrant un puissant écho. La théorie du genre appartient au réel et constitue l'un des avenirs possibles de la modernité dont elle est issue. Elle constitue la grammaire d'un monde qui entend réaliser la possibilité effective de se débarrasser des sexes tels qu'ils nous sont donnés par l'évolution de la vie sur terre pour substituer à cette autonomie du vivant la dépendance à l'empire technologique qui a en vue le transhumanisme.

Voici comment j'entends procéder. Dans une première partie, je présente le réseau de concepts butlérien d'une manière apodictique, pour en un deuxième temps, faire ressortir leur caractère anti-phénoménologique et anhistorique. Dans la deuxième partie, je montre à quel point Butler ignore la modernité spécifique de l'idée d'assomption du genre, si centrale chez elle. J'y vais alors d'une critique épistémologique et sociohistorique de ses catégories. Dans un troisième temps, en m'écartant du commentaire de Butler, je montre que l'épuisement de la dialectique moderne de subjectivisation du genre fournit sa condition de possibilité à la théorie du genre, ramenée par la même occasion à l'une des avenues possibles à donner à la situation où la modernité nous a conduits contre laquelle j'offre une alternative.

La déconstruction butlérienne de l'assomption moderne du genre

Un réseau de concepts autoréférentiels

Pour saisir la visée de l'œuvre de Judith Butler sur le genre, j'énoncerai de façon apodictique les principales thèses dessinant le réseau de concepts butlérien.

1. Une critique de la position ontologique du sujet
   La réflexion de Butler prend fondamentalement pour cible le Sujet. Elle nie la réalité sociologique de cette catégorie, car elle constituerait le *résultat fictif* d'une opération à travers laquelle, en étant *contraints* d'intérioriser leur genre comme identité, les êtres seraient amenés à *croire* qu'en fait ils l'*assument*.

1. Éric Marty, *Le sexe des Modernes. Pensée du Neutre et théorie du genre*, Paris, Seuil, 2021. Le passage cité est la toute première phrase du livre.

Aucun sujet ne précéderait (dans le temps historique et dans la conscience individuelle) l'imposition du genre et on ne peut donc pas affirmer que celui-ci soit assumé. Cette position prend explicitement le contrepied de celle défendue par Simone de Beauvoir qui a réclamé, dans *Le deuxième sexe*, le plein accès de toutes les femmes à la position de sujet, et non simplement le renversement de la domination masculine.

2. La performativité du genre comme point d'appui de sa critique du sujet
   Butler n'a évidemment pas introduit cette critique du sujet. La *mort du sujet* a été proclamée bien avant que la pensée postmoderne américaine ne découvre, et baptise, la *French Theory*. Toutefois, sa contribution à cette sentence de mort tient à cette idée que seule l'intériorisation d'identités de genre *discrètes* (unifiées, cohérentes, intelligibles, insécables) nous conduit à intérioriser un sens unifié du moi qui se fonde sur la reconnaissance du « fait » qu'on est *soit* un homme, *soit* une femme. L'hétéronormativité obligatoire, qui constitue un processus de différenciation qui prend corps *à partir d'en haut* (et non la reconnaissance d'un fondement), c'est-à-dire à partir de l'intention de ne faire advenir que deux sexes, est donc instrumentale pour l'avènement du sujet. C'est la raison pour laquelle le patriarcat ou le masculinisme ne préoccupent pas Butler au premier chef : le problème ne réside pas simplement dans une hétéronormativité masculinement orientée, mais plus fondamentalement dans l'*identité fictive de sujet* qui résulte de cette matrice, support d'une domination éternelle comme dieu même. La thèse de la performativité du genre est seconde, instrumentale en vue de « défaire » le sujet.

3. La préséance de l'identité de genre sur l'identité
   Même si elle ne parvient jamais, à mon avis (voir plus bas), à établir phylogénétiquement ou ontogénétiquement la préséance du genre sur l'identité en général, c'est seulement sur ce présupposé que cette dernière est constituée. L'assomption du genre[2] établit un rapport *identitaire* à soi-*même* dans la mesure où elle marque un accord, constitutif de soi, avec une « substance » qui ferait ce que l'on est. Autrement dit, dès que j'accepte de considérer que je *suis* un homme, que je *suis* une femme, j'accepte du même coup de vivre selon le mode de l'*identitialité*, c'est-à-dire sur la base d'un rapport substantiel à moi-même, aux autres et au monde. L'identité, c'est-à-dire pour Butler cette manière de se constituer comme « identique » à quelque substance nous

2. J'utilise l'expression « assomption » dans le sens courant même si, au sens strict, il y a imposition et non assomption du genre chez Butler car aucun sujet n'est là pour l'accomplir. Je conserve cet usage (assomption, assumer) car bien qu'imposé, le genre n'est pas intériorisé comme une contrainte connue comme telle (un peu comme l'on accepterait de se comporter en conformité avec les exigences d'un régime totalitaire connu comme tel sans qu'il soit intériorisé) mais finit par être « accepté ».

définissant (être un homme, être un Québécois ou un Français : voir le point 7 ci-dessous), est une sorte de maladie contractée par l'intériorisation de l'identité *de genre*. Comme le rapport identitaire à « soi-même » est plus général que les identités *de genre*, celles-ci étant instrumentales pour qu'advienne celui-là, il y a lieu de distinguer les pratiques régulatrices de l'identité de genre, pratiques *identificatoires*, du mode d'être qui en résulte, *identitariness* que je traduis par *identitialité*. L'identité est donc la croyance naïve en la positivité de ce résultat.

4. Opération fondatrice du sujet par *naturalisation* de l'« origine »
La relation identitaire à soi-même correspond au fait que la dimension à assumer (le sexe) apparaît comme le fondement *naturalisé* sur la base duquel le sujet (ou la culture) prétend se fonder. Le sexe n'est pas naturel ; il est établi à cette position, c'est-à-dire dans un domaine prédiscursif : c'est ainsi, voilà tout. La *naturalisation* du fondement est le *résultat* de l'opération au terme de laquelle en acceptant « inconsciemment » la donne qui leur est imposée, les personnes reproduisent performativement l'installation du sexe au fondement de leur être. Cela dit, l'assomption du genre ne ferait que *répéter* le geste inaugural au travers duquel l'humanité s'est fondée en civilisant la nature par la culture. L'origine de ce moment fondateur est enfouie et voilée dans et par un commencement mythique comme elle l'est dans l'inconscience du sujet trop jeune pour assumer de quelque façon quoi que ce soit. L'humanité se serait donné un tel moment fondateur au travers de la prohibition de l'inceste (Lévi-Strauss) destinée à poser comme *naturelle* la situation que l'Institution de la Culture entendait dépasser[3].

5. Critique du constructivisme
On se méprendrait à faire de Butler une « constructiviste » pour deux raisons. La première est évidente : l'affirmation (à la Beauvoir) que le sexe (réel, préexistant) est construit (acquiert une forme spécifique selon les cultures) suppose l'admission de la préexistence du sexe (biologique, naturel, vivant) sur le genre, position que récuse Butler. Mais il y a plus. Elle s'oppose aussi au constructivisme radical car, en faisant du « sexe » un pur effet de discours, il « refuse la force constitutive de l'exclusion, de l'effacement, de la forclusion violente, de l'abjection[4] » qu'entraîne l'imposition du genre par naturalisation

3. Je laisse de côté l'évident problème logique que pose cette analogie. Pour Butler, la dichotomie Nature/Culture est une invention par laquelle l'ordre symbolique entend se justifier lui-même : l'institution de la Culture (de la Loi, de la Prohibition) s'accompagne d'un discours sur la situation antérieure à l'avènement de la Loi (« naturelle ») qui aurait rendu celle-ci nécessaire. Or, alors que la Culture s'affirme(rait) *contre* le désordre de la Nature auquel elle mettrait fin, les individus sont au contraire contraints d'intérioriser un fondement supposément naturel.
4. Judith Butler, *Ces corps qui comptent. De la matérialité et des limites discursives du « sexe »*, Paris,

du sexe. La raison ultime est que l'imposition du genre est consubstantiellement liée à la constitution de l'humanité (des personnes ; du genre humain même) de telle façon que nous sommes à l'intérieur de la « construction » de la même façon que les humains sont à leur insu à l'intérieur de la *Matrice* dans le film ainsi intitulé. En récusant (pratiquement) l'une des formes historiques du genre, et en inventant à cet effet l'idée de constructivité, les féministes se situaient *dans l'humanité historique*. En récusant la notion même de constructivité, Butler tente de se situer (verbalement) en dehors de la constitution symbolique de l'humanité appréhendée comme institution indépassable de la domination sans extériorité aucune.

6. La forme psychologique de la domination
   En l'absence postulée d'une autonomie subjective depuis laquelle pourraient être assumées les formes sociales offertes à la réalisation de l'existence, et en postulant que la diversité des formes symboliques s'étant succédé se résumerait à des formes de subjugation, Butler interprétera la distance à soi-même, l'action sur soi, la séparation d'avec soi, comme la forme psychique prise par intériorisation de la domination. Le « sujet » tourné sur lui-même (et contre lui-même), formule récurrente dans *La vie psychique du pouvoir* [5], est la forme qui résulte de ce qu'assujettissement (à l'ordre) et subjectivisation (le devenir sujet) coïncident dans cette fabrication unilatérale des êtres par « le » symbolique. Cet écart à soi-même, loin d'être l'empreinte native de la réflexivité, est la marque originelle de la fabrication des êtres, comme Dieu a formé Adam et Ève, car « *there is no subject who makes this turn* ». Dans l'univers butlérien, subjectivisation et subjugation coïncident absolument.

7. La relation identitaire comme versant subjectif d'une métaphysique de la substance
   Butler élève finalement sa critique du sujet et de l'identitialité jusqu'au niveau d'une prétendue métaphysique de la substance où l'identité apparaît comme le versant subjectif d'une ontologie plus générale dont le versant objectif comprend le mode d'être des *choses* pensées comme « substances ». Comme elle ne s'attarde en aucune façon à déconstruire les diverses modalités des choses, il y a peu à dire là-dessus sauf pour signaler à nouveau à quel point, en faisant de « toute » la métaphysique occidentale la cible de

---

Éditions Amsterdam, 2009. L'ouvrage est paru en 1993 en anglais : *Bodies that matter: On the discursive limits of "sex"*, New York, Routledge.

5. Judith Butler, *La vie psychique du pouvoir. L'assujettissement en théories*, Paris, Éditions Amsterdam, 2022 (paru originellement en 1997 sous le titre *The Psychic life of power: Theories in subjection*, Stanford, Stanford University Press).

sa critique, elle dessine les contours d'un univers sans extériorité dans la mesure où aucune prétention adverse (à l'instar de la philosophie indienne, par exemple) n'est élevée contre cette ontologie.

8. L'exclusion comme ressort de la résistance
De quel ressort la résistance à un univers dépourvu d'extériorité dispose-t-elle ? Ici, la boucle est bouclée. Comme on le verra immédiatement, et pour paraphraser Lévi-Strauss, l'émergence de la pensée symbolique devait exiger que *les genres* fussent définis par naturalisation comme le support insécable de la domination consubstantielle au symbolique. Il faut donc croire Judith Butler sur parole et admettre que les exclus, placés en position « abjecte » relativement à la matrice hétéronormative nécessaire à la constitution de sujets fictifs aptes à entreprendre l'aventure humaine au sein d'une *matrix* ignorée, s'apercevront, à force de subir la répétition des rituels visant à les disposer à assumer leur genre (depuis l'interpellation originelle « c'est une fille », « c'est un garçon »), qu'il y a anguille sous roche. Deux aspects peuvent être distingués ici. La position critique de résistance, au lieu d'être le propre d'un mode d'être qui s'est érigé au-dessus de l'irréflexivité propre au règne du vivant, est parfaitement accidentelle. En second lieu, sa localisation chez ceux qui échappent à la binarité du système renvoie encore une fois au caractère fondateur que jouerait l'hétérosexualité normative dans la constitution du symbolique comme forme de domination sans échappatoire.

Une anti-phénoménologie anhistorique

Nous avons là le réseau de concepts butlérien : critique du sujet fictif et de l'identitialité, primauté de l'identité de genre sur l'identité subjective, assomption naturalisante du genre et différenciation hétéronormative des êtres qui en résulte, critique de la métaphysique substantialiste (identité subjective vs existence substantielle des choses), coïncidence de la subjectivisation et de la subjugation se combinant pour former une psyché dominée. Je note, pour mémoire, que la modernité très spécifique de ces concepts est ignorée. Nulle part Butler ne discute-t-elle de l'assomption du genre ou de la catégorie de sujet comme réalités sociologiques spécifiquement modernes. J'y reviendrai. Le travail de déconstruction auquel elle se livre systématiquement se justifierait du caractère totalisant d'une matrice dépourvue d'extériorité, raison pour laquelle il faudrait *tout* déconstruire, ce qui est rendu possible en vertu du caractère supposément révélateur des positions « abjectes » (l'envers des *subjects*).

Maints aspects de ces thèses ne font pas sens, surtout pour qui s'attend à ce qu'une critique totalisante s'appuie sur quelque fondement phénoménal. L'histoire des grands moments de la révolte des dominés (des esclaves, des ouvriers, des femmes) montre que les figures de proue étaient toutes des privilégié(e)s qui,

si les circonstances ou leur condition leur permettaient de côtoyer les exclu(e)s, étaient en mesure de s'élever au niveau le plus général depuis lequel l'étroitesse de la domination pouvait leur apparaître. Même Spartakus était de condition noble avant d'avoir été réduit en esclavage. Simone de Beauvoir n'écrivait-elle pas, dans l'introduction au *Deuxième sexe* : « Je crois que pour élucider la situation de la femme, ce sont encore *certaines* [je souligne] femmes qui sont le mieux placées […] beaucoup de femmes d'aujourd'hui, ayant eu la chance de se voir restituer tous les privilèges de l'être humain, peuvent s'offrir le luxe de l'impartialité.[6] » Mais cela est sans intérêt pour Butler et on se demande bien qui peut croire que les figures supposément exclues comme les transgenres et les non-binaires peuvent être de quelque utilité pour affronter les problèmes du monde contemporain : la toute-puissance des organisations, le possible embrasement guerrier du monde, la menace pesant sur la vie sur terre, ou encore les gigantesques inégalités qui résulteront des catastrophes écologiques.

On chercherait en vain chez Butler, par exemple, une justification du caractère illusoire de la position de sujet. L'émancipation précoce de l'individu des formes toujours déjà données d'appartenance à la société (la sortie de la tripartition des sociétés indo-européennes entre *Oratores*, *Bellatores* et *Laboratores*) qui est le fait même des premières villes bourgeoises européennes dès le XIIe siècle ; la substitution de la perspective du sujet, c'est le cas de le dire, au symbolisme de la représentation en art dès le Quattrocento ; le court-circuitage de toute hiérarchie ecclésiastique par le protestantisme en vue de faire prévaloir le rapport individuel (éthique) du croyant à Dieu ; l'abolition progressive des formes communautaires de possession, toujours plus ou moins inégalitaires, par la propriété privée bourgeoise ; la recomposition des corps politiques sur la base de la citoyenneté, elle-même élargie progressivement ; l'affirmation de la médiation amoureuse de la relation conjugale à partir du XVIIe siècle et l'émancipation concomitante de la famille conjugale de la famille étendue ; le développement de toutes les facettes de la personnalisation du rapport à l'existence (journaux intimes, littérature autographe, valorisation de l'intimité, etc.), dès le XVIIe siècle, jusques et y compris l'invention de la notion de *Self* ; bref, la recomposition individualiste du monde qui s'est étalée sur au moins huit siècles (si l'on prend comme point de départ le mouvement des communes à la fin du Moyen Âge), qui a impliqué une assomption subjective *de toutes les dimensions de l'existence* (et pas seulement du genre), est superbement ignorée par Butler.

Celle-ci évite sciemment toute recherche d'un fondement sociohistorique car en s'orientant dans cette direction, on ferait toujours le jeu du système. C'est la raison pour laquelle elle reproche aux féministes leur effort pour exhumer un moment de la culture qui aurait précédé le patriarcat. Ce faisant, soutient-elle, elles imitent ou

6. Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, vol. 1 : *Les faits et les mythes*, Paris, Gallimard, 1949, p. 32.

répètent la façon dont la Loi prétend se légitimer elle-même à partir d'un « avant » qui justifie son Institution[7]. Butler n'entend jamais dévoiler l'origine du « problème » car il coïnciderait avec l'émergence de la réalité symbolique. Qui serait responsable d'une telle mystification fondatrice originelle ? Personne. *This is all there is to that*.

Inutile de chercher non plus une « preuve » de ce que l'intériorisation du genre propre précède l'avènement du sujet. Or nous touchons au cœur des thèses butlériennes : l'identité, le sentiment de constituer un *Self*, sont supposément issus de l'assomption du genre. Or, cette assomption non seulement précède l'existence du sujet et constitue une opération au terme de laquelle un sujet *fictif* est constitué, mais proviendrait du moment phylogénétique originel où l'humanité se serait orientée vers l'hétérosexualité normative. Le moment ontogénétique n'est que la répétition de ce geste inaugural pour chaque individu. Ainsi, pour Butler, le genre nous est imposé à un âge où il est impossible de l'assumer de quelque façon que ce soit. Or, il suffit d'avoir fréquenté des adolescent(e)s pour être en mesure d'observer la réflexivité qui est à l'œuvre dans l'orientation vers le genre propre, au travers par exemple du soulignement expressif de la féminité (ou au contraire de sa neutralisation, de son effacement, voire de son déni), assomption qui prend un tour *personnel* plutôt que rituel. Au lieu de discuter de ce dernier aspect, je m'attarderai, pour plusieurs raisons, à la manière dont Butler traite du moment inaugural où l'humanité se serait orientée vers la binarité générique. D'abord parce qu'on verra à quel point le grave problème de l'hétérosexualité normative existerait dès le début *d'une manière fondatrice de l'humanité et de la structure même du symbolique* (ce qui n'est pas rien). L'autre raison est que jamais, à ma connaissance, dans toute l'œuvre de Butler consacrée au genre, on ne trouve de discussion portant sur un moment historique *réel* où les grandes orientations vis-à-vis des rapports hommes-femmes se sont jouées : existence de sociétés fondées sur des systèmes de parenté matrilinéaires, remplacement des divinités féminines par des divinités masculines, émergence d'une asymétrie dans les rapports hommes-femmes, élévation de la position de la femme à la faveur de l'émergence du christianisme, etc. Or, si Butler consacre un long passage à discuter de la thèse de Lévi-Strauss sur la prohibition de l'inceste, elle ne *critique* nulle part le matériau anthropologique qu'il mobilise pour fonder son interprétation. Au contraire, elle s'appuie sur le même matériau pour l'interpréter différemment et ce, d'une manière si tendancieuse et si fausse que c'en est gênant. C'est pour cette raison, et un peu par malice je l'avoue, que je reviens sur sa réinterprétation du moment fondateur de la gigantesque supercherie que deviendra l'humanité, si l'on en croit son interprétation de Lévi-Strauss.

La thèse de Lévi-Strauss est bien connue mais il me faut en rappeler les principaux éléments puisque Butler s'en saisit dans son interprétation fantasmagorique.

7. Judith Butler, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, Paris, La Découverte, 2005, p. 113-115.

Si spéculative que soit la thèse de Lévi-Strauss sur le rôle de la prohibition de l'inceste dans le passage de l'animalité à l'humanité, ou de la nature à la culture, elle est fondée sur deux ordres de faits relatifs aux systèmes de parenté des sociétés primitives. Il y a d'abord le fait de l'universalité de la prohibition imposant l'exogamie, régissant du coup l'une des dimensions les plus profondes de l'animalité, l'instinct reproducteur. Lévi-Strauss en conclut que par son objet, la prohibition touche à la Nature dont elle réorganise la dimension reproductive fondamentale. La forme explicite de règle prise par la prohibition, son caractère sacré, et la variabilité de ses formulations montrent qu'une fois celle-ci établie, nous sommes dans la culture. Cette dualité du phénomène de la prohibition de l'inceste fait dire à Lévi-Strauss que le moment de la prohibition est le moment de *passage* de la nature à la culture.

L'autre aspect de l'interprétation, phénoménologique, tient à l'interprétation des conséquences qui résultent de la prohibition. Contre une explication causale de son avènement (répulsion soi-disant naturelle de l'inceste, observation de son supposé caractère néfaste, artifice « sociétalisant » inventé arbitrairement *ex post facto*, etc.), Lévi-Strauss en situe la raison d'être dans les conséquences résultant de l'intention qui en aura justifié l'institution, bref dans son sens. En assujettissant le mariage à une règle très stricte, légitimée par un gigantesque tabou associé aux malheurs de sa transgression, la prohibition met en place les conditions pour que se réalise l'alliance des groupes par l'échange des femmes. La socialité déjà existante (ce sont des *groupes* qui s'allient) se trouve ainsi objectivée par une règle réciproque qui fonde désormais l'agir en se substituant au comportement régulant la reproduction sexuée. Une nouvelle totalité résulte de cette alliance (un Groupe de groupes) par laquelle la reproduction symbolique des liens sociaux (assujettissement à une règle réciproque) devient le substitut à la reproduction sexuée d'une espèce (animale).

Comment ce passage à l'humanité a-t-il pu émerger ? Pourquoi l'échange *des femmes* ? On ne trouve chez Lévi-Strauss aucune tentative de rendre compte de manière réaliste du contexte qui aurait pu conduire à la prohibition. Comme la règle pacifie les relations entre les groupes en mettant fin à la compétition sexuelle, ce qui rend possible leur alliance en une nouvelle totalité, Lévi-Strauss répétera ce que E. B. Tylor avait affirmé bien avant lui, à savoir que le choix fut sans doute posé entre *either marrying out or being killed out*[8]. On connaît par ailleurs l'esquive à laquelle il eut recours à la fin de son célèbre ouvrage *Les structures élémentaires de la parenté* pour expliquer l'échange des femmes (non sans avoir rappelé que dans certaines sociétés, ce sont les hommes qui sont échangés) : « L'émergence de la pensée symbolique devait exiger que les femmes, comme les paroles, fussent des choses qui s'échangent[9]. »

---

8. Lévi-Strauss cite ce passage d'E. B. Tylor dans *View from Afar*, New York, Basic Books, 1985, p. 54.
9. Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton, 1967 [1949], p. 569. Bernard Chapais a, dans un ouvrage remarquable (*Liens de sang. Aux origines biologiques de*

La mésinterprétation de Butler est grossière et l'intérêt de la rappeler tient précisément à ce que la *conclusion* qu'elle y cherche y apparaît en caractères gras : elle se donne un début de l'humanité conforme à ses intentions. Alors que l'interprétation de Lévi-Strauss fait du moment de la prohibition celui du passage à l'humanité, Butler prétend erronément que Lévi-Strauss lui-même fait du tabou le mécanisme de l'alliance entre *mâles* et non entre Hommes. Je cite le passage où elle s'appuie elle-même sur une citation (clef) de Lévi-Strauss :

> Dans un passage révélateur de l'inconscient homo-érotique propre à l'économie phallogocentrique, Lévi-Strauss explique le lien entre le tabou de l'inceste et la consolidation des liens homo-érotiques : « … l'échange ne vaut pas seulement ce que valent les choses échangées : l'échange – et par conséquent la règle de l'exogamie qui l'exprime – a par lui-même une valeur sociale : il fournit le moyen de lier les hommes entre eux. »[10]

Ce n'est pas Butler qui révèle « le lien entre le tabou de l'inceste et la consolidation des liens homo-érotiques », mais Lévi-Strauss lui-même qui supposément l'« explique ». Plusieurs autres passages montrent que c'est bien ce qu'entend Butler. J'en cite quelques-uns : « elles [les femmes] établissent aussi des rapports sexuels symboliques entre les clans *des hommes* » (p. 119 ; je souligne) ; « Pour Lévi-Strauss, l'identité culturelle *masculine* est établie par un acte manifeste de différenciation entre clans patrilinéaires » (p. 121 ; je souligne) ; « À un niveau abstrait, nous avons là une identité-dans-la-différence, puisque les deux clans gardent une même identité : *masculine*, patriarcale et patrilinéaire » (p. 121-122 ; je souligne) ; et ainsi de suite.

La méconnaissance par Butler du matériau anthropologique[11] qui soustend l'interprétation de Lévi-Strauss est surprenante. Chez celui-ci, les clans dont il est question ne sont pas des clans, mais des groupes de primates non humains ou, en tout cas, des groupes pré-humains en voie vers le symbolique. Chez Butler, les clans sont constitués, ils sont déjà patrilinéaires et affublés d'un nom de famille.

---

la société humaine, Montréal, Boréal, 2015, paru au Seuil en 2017 sous un titre différent : *Aux origines de la société humaine. Parenté et évolution*), tenté de préciser le cadre qui rend réaliste ce passage. Voir aussi ma note critique au sujet de cet ouvrage : « La prohibition de l'inceste revisitée », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 41, no 2, 2017, p. 275-298.

10. Judith Butler, *Trouble dans le genre*, *op. cit.*, p. 123. Ce même passage est cité deux fois, d'abord dans une note de bas de page, p. 121, puis à nouveau p. 123. (Les autres citations tirées de cet ouvrage dans les prochaines pages sont simplement suivies du numéro de la page entre parenthèses.)

11. Je doute fort qu'elle ait lu *Les structures élémentaires de la parenté* tant sa méconnaissance du matériau anthropologique est flagrante. Elle suit manifestement Gayle Rubin, « The traffic in women : Notes on the 'political economy' of sex » (1975), traduit par Nicole-Claude Mathieu sous le titre « L'économie politique du sexe : transactions sur les femmes et systèmes de sexe/genre », *Cahiers du CEDREF*, no 7, 1998, et Luce Irigaray, *Speculum de l'autre femme*, Paris, Minuit, 1974.

Or, au stade de développement auquel se réfère Lévi-Strauss, il n'y a même pas de nom de famille à transmettre, la naissance de ceux-ci étant plus tardive et liée au développement de grandes familles plus ou moins aristocratiques ayant un patrimoine à transmettre dans le cadre d'une société déjà hiérarchisée. Dans les sociétés primitives, il n'y a pas de nom de famille à transmettre simplement parce que l'appartenance à un clan oriente l'individu vers les autres clans avec qui l'échange prend place, la « parenté » étant l'idiome qui anime et régit toute la structure sociale, et non un lignage propre à défendre et à reproduire contre d'autres lignages semblables. Dans les sociétés traditionnelles par ailleurs, où la structure sociale n'est plus un système de parenté mais une hiérarchie politique de groupes sociaux, a longtemps prévalu une situation où les grandes familles possédaient un nom à transmettre, ce qui n'était pas le cas dans le peuple. En Chine, c'est un empereur qui a octroyé aux paysans des noms de famille.

La méprise est au fond sans importance car ce qui compte chez Butler c'est le terme du raisonnement recherché. Que cherche-t-elle ? « [L]a place que les présupposés identitaires occupent dans sa [Lévi-Strauss] logique universelle » et le « rapport qu'on peut établir entre cette logique identitaire et le statut subordonné des femmes dans la réalité culturelle décrite par cette même logique » (p. 120). Or Butler identifie le « caractère symbolique » de l'échange et sa « logique universelle ». Elle écrit ainsi que « *the symbolic nature of the exchange is* [je souligne] *its universally human character as well* », et « *that universal structure distributes "identity" to male persons and a subordinate and relational "negation" or "lack" to women* »[12]. Il y a quatre termes à distinguer ici : la logique universaliste ; son caractère symbolique ; la logique identitaire qui y conduit et l'exclusion que cette logique implique. L'intention préconçue de lier constitutivement exclusion et identité, identité réalisée par la logique symbolique universaliste, ressort du passage suivant : « Dans quelle mesure peut-on dire que les logiques identitaires ont pour *condition nécessaire* [je souligne] que des identités socialement impossibles soient construites dans un rapport innommé, mais postulé, d'exclusion qui finit par être masqué par la même logique ? » (p. 120)

J'ai explicité plus haut la signification du concept d'identité chez Butler : c'est une fausseté, un leurre qui, en établissant un rapport identique à soi-même sur la base d'une substance, crée un sujet fictif. Mais il y a plus. Le but de sa discussion avec Lévi-Strauss est de montrer que l'exclusion est une *condition nécessaire* de la logique identitaire propre à la symbolique universaliste. Je rappelle que sa critique du « constructivisme radical » touche précisément ce point : en faisant du genre une pure construction totalement arbitraire, le constructivisme radical ignore cette *condition nécessaire*. Butler cherche ici comment penser la domination consubstantielle à

12. Judith Butler, *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*, New York, Routledge, 2007 [1990], p. 53. Je cite la version anglaise, plus claire.

l'établissement de cette logique identitaire et tout se joue autour de la question de *ce qui* est constitué par l'échange des femmes.

Chez Lévi-Strauss, l'alliance des groupes par le biais de l'échange des femmes institue la différence entre les groupes (désormais groupes de parenté distincts) *en même temps que et parce que* la société se trouve objectivée dans la mesure où, avant l'échange, n'existaient que des groupes semblables et rivaux de la même *espèce*, alors qu'après l'échange et en raison de celui-ci ils deviennent *différents* (consanguins vs non consanguins) parce que c'est sur la base de l'intention de faire *société* visée par l'échange qu'ils sont devenus différents. Chez Butler qui invoque une identité-dans-la-différence supposément hégélienne, l'échange *différencie* l'identité patronymique *de chaque groupe* et renforce *pour les deux* une identité *masculine*, déjà à l'œuvre au sein de chacun (au lieu que l'identité fasse référence à une nouvelle totalité sociétale). Elle écrira que c'est parce que « l'identité sociale propre à chaque groupe de parenté doit être préservée que l'exogamie est instituée » (p. 170).

Contre toute l'évidence anthropologique, Butler soutient donc qu'à l'aube de la constitution symbolique de l'humanité, des clans patrilinéaires affublés de noms de famille existent déjà et, surtout, sont voués à reproduire la « mêmeté » que constitue leur identité culturelle masculine. Qu'est-ce qui a pu y conduire ? « De fait, écrit-elle en paraphrasant Irigaray, les relations à l'intérieur des clans patrilinéaires sont fondées sur le désir homo-social (ce que Irigaray nomme fort à propos[13] hom(m)o-sexualité), une sexualité *refoulée* et donc dévalorisée, une relation entre hommes qui porte finalement sur les liens entre hommes, mais qui ne s'établit qu'à travers l'échange hétérosexuel et le partage des femmes » (p. 122). L'inconscient *homo-érotique* pousserait ces clans patrilinéaires à vouloir renforcer les liens entre les hommes. Elle ne s'embarrasse même pas de raisons parfois évoquées pour expliquer la domination masculine, du style : il fallait que les hommes parvinssent à contrôler la puissance des femmes associée à la fécondité. Comment comprendre ?

Dans cette véritable supercherie inaugurale constitutive de l'humanité symbolique, où mus par un *inconscient* homo-érotique, des hommes ont voulu prendre les moyens de rester entre hommes, les femmes ont été, véritablement cette fois[14], instrumentalisées et utilisées à des fins que leur échappent complètement. Elles ne représentent pas leur clan, ne se représentent pas elles-mêmes, ne constituent pas ce-pour-quoi-il-faut-cesser-de-se-battre pour que la socialité s'élargisse : elles disparaissent dans la mesure

13. « Punningly », en anglais, c'est-à-dire en un jeu de mots.

14. J'entends par là que l'accusation d'instrumentalisation des femmes adressée à Lévi-Strauss m'a toujours paru mal fondée. En effet, lorsqu'on l'envisage dans une perspective phylogénétique, l'échange des femmes n'est pas instrumental simplement parce qu'à travers lui se réalise le *renoncement* à la compétition sexuelle caractéristique des groupes de primates non humains, et non sa marchandisation ou quoi que ce soit du genre. Aux temps archaïques, en Chine, et chez les peuples iroquoiens, au moment de l'établissement des Européens en Amérique, ce sont les hommes qui sont échangés.

où la *valeur de signe* qu'elles prennent est un « mensonge », condition nécessaire à l'établissement d'une *identité* qui, pour advenir, doit *exclure*. Nul intérêt bassement économique, nulle visée supérieure, ne président à l'échange qui a comme but autoréférentiel « de réaliser sur un mode performatif le but *symbolique* ou *rituel* de consolider les liens internes, l'identité collective *de chaque clan* [je souligne] qui se trouve différenciée à travers un tel échange » (p. 119). On hésite à se demander s'il s'agit d'une méchanceté incompréhensible ou d'un infantilisme qui pousse les hommes à vouloir « rester ensemble », *contre* les femmes, comme dans un match de foot ou de hockey.

Comment un tel dispositif, dépourvu d'extériorité sauf parfaitement accidentelle, a-t-il pu prendre forme historiquement, nul ne le sait. Ce genre de mystère montre comment Butler tente de se situer en dehors du réel historique et anthropologique et à quel point il est inutile de lui opposer des preuves phénoménales. L'absence de tout fondement phénoménologique ou historique n'est que le corollaire d'une visée déconstructiviste qui prime sur tout le reste. Le questionnement qui préside à l'écriture de *Bodies that matter* peut servir d'illustration. Dès que l'on franchit la courte préface de cet ouvrage dont la publication suit de quelques années celle de *Gender trouble*, la toute première phrase de l'introduction révèle l'orientation que Butler entend donner à son raisonnement : « Y a-t-il moyen de lier la question de la matérialité du corps à la performativité du genre ? » Comprend-on bien le sens de la question ? Annonce-t-elle une *enquête* visant à tenir compte du fait qu'après tout, *nous sommes matière et redeviendrons matière* ? Une réflexion sur le fait que des milliards d'années de façonnement de la vie sur terre, des bactéries aux espèces sexuées, et que des millions d'années de « compagnonnage » avec nos ancêtres primates communs (auxquels nous devons, en passant, la vie sociale) ont déposé dans notre corps un poids de la différence des sexes (dans des gènes, dans les gamètes, dans des attributs sexuels secondaires, dans des formes corporelles différenciées, dans des fonctions vitales différentes, dans des affects, dans des comportements sociaux caractérisés – pour ne pas entrer au chapitre des formes historiques de la division du travail[15]) ? Rien de tout cela, par trop réel. Je me plais à imaginer Butler, assise à son ordinateur, au retour d'une conférence où elle a été haranguée par une intervenante qui lui a crié, par-dessus la foule, *What about the materiality of the body, Judy?*[16], se

15. Dans 99 % des sociétés de chasseurs-cueilleurs, les femmes ne chassent pas, ce sont les hommes ; et les hommes pratiquent peu ou pas la cueillette, ce sont les femmes. Voir Emmanuel Todd, *Où en sont-elles ? Esquisse de l'histoire des femmes*, Paris, Seuil, 2022, en particulier le chapitre 7 sur « La division sexuelle du travail ».

16. C'est Butler qui relate cette interpellation survenue à quelques reprises suivant la parution de *Gender trouble.* Je ne peux m'empêcher de souligner la posture puérile de rebelle qu'elle prend dans ce récit. À l'âge mûr de 34 ans, elle décidait quand même d'ouvrir la préface de *Gender trouble* (dès la 5e ligne !) par une évocation de ô combien les injonctions à ne pas « semer le trouble » afin de ne pas « être dans le trouble » avaient marqué son enfance au point où elle en a conclu « qu'on troublait l'ordre de toute façon et que les ennuis étaient inévitables » (p. 51). Quatre ans plus tard, à nouveau au tout début de la préface de *Bodies that matter*, rappelant comment, à quelques reprises, on l'interpellait en lui disant

demander comment faire entrer le fait (de la matérialité) dans l'idée (de la performativité) et inscrire sur la page blanche de son écran : *Is there a way to link the question of the materiality of the body to the performativity of gender*[17]*?*

Le lecteur de *Bodies that matter* qui, à l'instar de ceux et celles qui ont harangué Butler, a l'espoir qu'y soit pris en considération le fait de la vitalité des corps[18], est vite déçu. Car le but de cet ouvrage est d'aborder la corporéité comme l'a été le sexe, à partir de l'idée de performativité et en opposition à l'idée même de « construction » d'un substrat qui, pour varier historiquement, demeure néanmoins réel. Or, l'idée même de construction du genre est centrale pour qui veut comprendre, non seulement la modalité moderne du genre mais l'épuisement de la dynamique de *subjectivisation* du genre. Butler méconnaît la spécificité historique de ces catégories. En conséquence, elle prolonge le moment moderne d'une manière irréfléchie : au mépris des conséquences et dans la méconnaissance de sa spécificité historique, télescopant des centaines de milliers d'années en un nœud.

De la subjectivisation moderne du genre

Je voudrais commencer par établir la modernité spécifique de l'idée, centrale chez Butler, d'assomption du genre. Le plus simple, pour commencer, est de m'appuyer à nouveau sur Simone de Beauvoir. Dans *Le deuxième sexe*, elle trouve appui chez maints auteurs (Érasme, Thomas More, Montaigne, Poullain de la Barre, Locke[19], Rousseau, Condorcet, John Stuart Mill, etc.) qui, dans le même sens qu'elle, et contre une longue tradition remontant à Platon, ont soutenu l'idée de l'égalité fondamentale entre hommes et femmes. À l'exact opposé de Butler, l'importance de la position de sujet est centrale chez Beauvoir comme dans le mouvement féministe pour lequel le *Deuxième sexe* deviendra un ouvrage phare.

Or, la réalité historique de la catégorie de *sujet abstrait*, à savoir de la personne envisagée idéalement, abstraction faite de sa condition sociale ou de son sexe, n'est

---

What about the body, Judy?, elle évoque le fait que cette harangue « me (re)constituait comme une enfant indocile, qui méritait d'être réprimandée ». Parvenue à l'âge de la retraite, conserve-t-elle cette posture adolescente ?

17. Première phrase de l'introduction à *Bodies that matter: On the discursive limits of "sex"*, New York, Routledge, 1993 (publié en français aux Éditions Amsterdam en 2009 sous le titre : *Ces corps qui comptent. De la matérialité et des limites discursives du « sexe »*). Le titre de l'ouvrage en français ne rend évidemment pas le sens de l'anglais : *Bodies that matter*, c'est-à-dire en même temps cette « matière » et ces corps « qui comptent ».

18. Je note au passage que ranger les corps dans l'ordre de la matière plutôt que dans celle du vivant est déjà un subterfuge qui permet d'éviter de penser l'évolution de la matière en vie.

19. Qui fut le premier, à ma connaissance, à proposer de substituer l'autorité *parentale* à l'autorité *paternelle*, dans son *Traité du gouvernement civil* (trad. David Mazel, Paris, Garnier-Flammarion, 1992, chapitre « De l'autorité paternelle ») écrit en réponse à l'ouvrage de Robert Filmer intitulé *Patriarchy.*

rien d'autre que le versant subjectif de la catégorie de société, elle-même inséparable de *l'intention de faire société* de neuf à partir des intentions éclairées des sujets. La puissance mobilisatrice associée aux catégories de sujet abstrait et de société est véritablement la force constitutive de la modernité. L'émergence historique de la catégorie de sujet (ou d'individu), en lieu et place des formes d'appartenance à la société définies *a priori*, entraînera finalement un *déplacement du genre dans la personnalité*. Il s'agit d'un long processus historique dont il y eut des prodromes dès la fin de l'Antiquité[20] et on a peine à imaginer comment le monde moderne occidental eût été possible sans l'apport du christianisme. Quoi qu'il en soit, la réalité de la catégorie de sujet est incontournable, c'est elle qui confère sa spécificité à l'ouvrage de Beauvoir, qui revendique pour toutes les femmes l'accès à la pleine dignité du sujet. Le fait que les hommes aient eu accès les premiers à cette position ne change rien à l'affaire, car l'accession des femmes à la position de sujet est un procès historique qui consiste à l'application pleine et entière des principes modernes et non à leur renversement.

Que pourrait bien signifier « assumer son genre » dans une société où dès l'âge de 6-7 ans, les petits garçons et les petites filles sont projetés dans le monde de leur sexe, participant à la hauteur de leur force aux tâches féminines ou masculines et passant le plus clair de leur journée et de leur vie, qui avec les femmes, qui avec les hommes ? Dans la société chinoise ancienne analysée par Marcel Granet[21], l'opposition entre le *yin* et le *yang* se fonde ultimement sur la magnification de la différence des sexes comme *principe constitutif* du rapport social. Granet écrit : « Le *yin* et le *yang*, dont la fortune philosophique fut grande […] n'étaient guère, à l'origine, que des principes élémentaires de classification. Ce sont avant tout deux genres, l'un féminin, l'autre masculin » (p. 17). À cette époque, *tout* (les parties de la maison, l'habitation par opposition au dehors, les saisons, les activités, les rôles dans les danses rituelles, la lune et le soleil, etc.) est du ressort soit de l'un, soit de l'autre sexe. Dans un tel univers, chaque individu est dès la naissance orienté vers l'un ou l'autre monde et l'idée d'assumer son genre ne fait aucun sens dans la mesure où il n'y a pas d'autre choix envisageable : cela ne fait pas partie du réel. Comment comparer cette situation avec les sociétés qui contraignent garçons et filles à s'asseoir sur les mêmes bancs d'école, lire les mêmes livres, passer les mêmes examens, accéder aux mêmes postes sur foi du même diplôme ? Pour en rester à l'exemple chinois analysé par Granet, il est significatif que le vocabulaire archaïque de la parenté fût à

20. Voir Norbert Elias, « The changing balance of power between the sexes: A process-sociological study. The example of the Ancient Rome State », *Theory, Culture, Society*, vol. 4, no 3, p. 287-316 ; Pascal Quignard, *Le sexe et l'effroi*, Paris, Gallimard, 1994 ; Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 1993 ; Michel Foucault, *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984.
21. Voir : *La religion des Chinois*, Paris, Payot, 1980.

l'origine essentiellement féminin[22] (comme d'ailleurs ce sont les hommes qui changeaient de hameau pour aller se marier « chez » les femmes) et que ce fût alors le nom des femmes qui était transmis aux enfants. Ce n'est qu'avec l'émergence de la féodalité associée à une hiérarchie des lieux de pouvoir que la signification de la parenté comme appartenance communautaire (*tsing*) basculera dans la *filiation patrilinéaire* (essentiellement dans les classes supérieures), que les liens de filiation unissant désormais essentiellement le père à ses fils comporteront un nouveau sens de la parenté (respect, *tsouen*) *directement importé des rapports féodaux et non issu des liens familiaux en tant que tels*. À vrai dire, seul le fils aîné est *le* fils de son père et il établit vis-à-vis de ses frères cadets le même rapport féodal de soumission et de respect qu'il entretient à l'égard de son père. « Le fils, écrit Granet, est au sens féodal du mot, *l'homme* de son père[23]. »

À la limite, la situation vécue par les hommes et les femmes dans la société chinoise ancienne ou encore dans les sociétés de chasseurs-cueilleurs ou les sociétés archaïques, pourrait correspondre à celle décrite par Butler, mais avec des nuances qui font toute la différence. En premier lieu, là où elle structure effectivement la société dans son ensemble, la division des sexes est marquée d'une réciprocité fondamentale et non par la coïncidence de la subjectivisation et de la subjugation. En second lieu, dans ces sociétés marquées par une existence *objective* du genre (les activités, les endroits, les rôles, etc., *tout* est genré), l'idée d'*assumer* son genre est un non-sens parce que le réel n'a pas inventé la possibilité de ne pas le faire. J'insiste sur le fait que cette modalité *objective* du genre ne désigne pas une modalité du genre qui soit « naturelle » ou plus proche des fonctions « biologiques ». Le genre est objectif en ce qu'il est projeté ou réifié dans les objets, les lieux, les activités, qui apparaissent immédiatement destinés au genre propre. Si l'on se reporte encore une fois à l'exemple chinois, rien ne permet de voir dans les identités de sexe quelque chose de naturel par opposition à d'autres dimensions qui ne le seraient pas : un même principe « cosmique » totalisant traverse tous les aspects de l'univers allant des astres aux hommes et aux femmes. Et rien ne rattache l'univers féminin à une dimension plus « naturelle » que ce serait le cas pour l'univers masculin. Dans les sociétés de chasseurs-cueilleurs, la chasse à laquelle se livrent les hommes et la cueillette et la culture auxquelles se livrent les femmes ne sont pas vues comme naturelles par rapport à d'autres activités qui ne le seraient pas. Dans le même ordre d'idées, la magnification de la fécondité telle qu'elle apparaît au travers des divinités féminines est d'ordre spirituel ou religieux, ce qui ne correspond en rien à quoi que ce soit de « naturel », par opposition au social ou au culturel. Il s'ensuit que, être un

22. Ainsi, par exemple, *tsing* qui désigne le sentiment qui unit les enfants à leur mère (et à leurs sœurs, différence largement ignorée) signifie aussi « parenté », ce qui correspond bien à la réalité de ces hameaux où vivent toutes les personnes d'un matrilignage indivise où les maris sont reçus « comme des gendres », écrit Granet, *Ibid.*, p. 22.
23. Marcel Granet, *La civilisation chinoise*, Paris, Albin Michel, 1929, p. 345 et 371.

homme, être une femme, dans ces sociétés, c'est participer au monde de son sexe, ce à quoi les enfants sont initiés dès le plus jeune âge. Dans les sociétés traditionnelles et particulièrement dans les sociétés primitives et archaïques, c'est le monde qui est de part en part marqué par le genre et le fait que, dans beaucoup de langues, les substantifs soient d'un genre grammatical ou de l'autre est la trace laissée par ce marquage. Lévi-Strauss se réfère à maintes reprises à cette division sexuelle du travail comme à un principe tout aussi structurant que la prohibition de l'inceste. L'anecdote suivante permet d'illustrer mon propos. Lorsqu'Evans-Pritchard a atterri chez les Nuers, ses informateurs qui voyaient un avion pour la première fois lui ont demandé quel était le sexe de l'avion, question par laquelle ils s'enquéraient non pas du genre du mot avion, mais du sexe de l'objet en question afin de déterminer s'il devait appartenir au monde des hommes ou au monde des femmes.

En revanche, lorsque le développement de la société, en redéfinissant la personnalité de base, aura rendu possible des rôles, des espaces, des attributs a-génériques, la possibilité de mener la vie d'un individu en général rendra au contraire nécessaire d'*assumer son genre* sur fond de la possibilité *de ne pas le faire*. C'est toute l'histoire de la modernité qui recèle ce changement de paradigme dont l'épuisement est le terreau auquel se nourrit la théorie du genre.

Or, non seulement la catégorie de sujet implique-t-elle un déplacement du genre dans la personnalité (chacun en vient à se considérer d'abord et avant tout comme un individu, le sexe devenant un attribut d'une personnalité plus profonde)[24], mais la possibilité de se contenter de ne mener que la vie d'un individu[25] appelle un *discours effectif promouvant les identités de sexe*. Nul besoin d'un tel discours dans ces sociétés où il saute aux yeux que la réalité sociale est constituée de part en part de rôles, de places genrés, comme les genres masculin et féminin de la plupart des langues européennes nous le rappellent. La transformation subjective appelle un discours qui valorise la vie de famille ainsi que les rôles de genre qui lui sont associés.

Assumer son genre doit être considéré comme une dimension fondamentale de la socialité moderne, assomption qui présuppose, il faut y insister, la possibilité de ne pas le faire, possibilité coextensive à la catégorie même de sujet. Or, de manière analogue à ce qui s'est produit dans la constitution de la société civile et politique, l'effort de *recomposition* rationnelle de la socialité, au sens où tout est repensé à partir de l'atome individuel élémentaire, a eu ce résultat surprenant que le sexe fut pensé comme *nature* en ce qu'il devint un attribut de la personne *individuelle* (le genre propre)

24. Aucune femme moderne n'accepterait une déclaration d'amour qui la désignerait comme celle qui incarne toutes les qualités *de femme* qu'un homme puisse souhaiter. L'amour vise *la personne* derrière le sexe.

25. Le sempiternel reproche adressé aux hommes, il n'y a pas si longtemps, de se préoccuper uniquement de leur carrière s'explique par la préférence de mener sa vie d'individu plutôt que d'endosser son rôle d'homme-pour-une-femme de retour à la maison.

apparaissant comme *la dimension naturelle de la personne sociale*, cette dimension naturelle étant inséparable du sentiment d'être une personne en général, ce qui est loin d'être naturel. La dynamique par où la modernité transformera en profondeur le genre est un processus historique de *subjectivisation* du genre dont le point de départ est un état de fait où c'est le monde objectif qui est genré. En passant au genre subjectif, *ce n'est plus le monde mais la personne qui est genrée*. Devenu attribut second d'une personnalité plus fondamentale, le genre sera appelé à se réaliser au travers de l'accord subjectif par rapport au fait d'être une femme pour un homme, d'être un homme pour une femme, quel que soit le caractère traditionnel des tâches et rôles que charrie chaque sexe en s'offrant à l'autre. Cette transformation en profondeur de la socialité fera basculer la famille d'une institution vouée à la transmission d'un patrimoine à une institution essentiellement vouée à la socialisation *émancipatrice* des enfants afin de les disposer à être des individus dans la société.

En quoi peut-on prétendre que dans le cadre de cette modalité subjective du genre, celui-ci apparaîtra comme la manifestation de la dimension naturelle de notre être ? Il faut préciser tout d'abord le principe général (rationnel) en vertu duquel, à l'instar de toutes les autres catégories modernes (la propriété, la citoyenneté, etc.), « le » genre en viendra à être conçu dans le cadre d'une redéfinition *élémentaire* de la famille, elle-même saisie dans le cadre de l'opposition sémantique entre « famille » et « société ». Irène Théry a apporté au sujet du premier aspect une clarification décisive dans *La distinction de sexe* [26]. Voici un passage qui résume sa pensée.

> On ne peut pas dissocier le naturalisme de la famille et l'artificialisme du contrat politique dans la conception moderne de la nature humaine : ce sont les deux faces d'une même tentative de fonder le lien social sur une combinaison d'éléments atomistiques originels. Elles tiennent l'une par l'autre. La famille comme socle naturel de toute socialité assure l'artifice de la convention politique. La convention politique comme association des semblables renvoie l'union des êtres différents dans la famille du côté de la nécessité naturelle. L'artificialisme de l'une et le naturalisme de l'autre témoignent d'une même absence : la condition sociale et historique de l'humanité, le temps long d'expérience humaine et la transmission de génération en génération qui fait le tissu des mœurs, le système de parenté, ces usages et ces manières communes d'agir et de penser et même de ressentir et d'aimer qui ne sont pas « naturels », qui changent avec l'histoire, et qu'on ne peut pas inventer par décret.

26. Irène Théry, *La distinction de sexe. Une nouvelle approche de l'égalité*, Paris, Odile Jacob, 2007. Le passage cité apparaît p. 80.

Par-delà l'opposition entre le naturalisme prétendument donné (et « reconnu ») de la famille et l'artificialisme aménagé de la vie publique, Théry insiste sur la recomposition « atomistique » du social autour de deux figures : le contrat social entre les individus ; la société naturelle de l'homme et de la femme (de l'homme et de la femme *au singulier*). En quoi faut-il voir dans la recomposition atomistique de la famille le principe individualiste ou rationaliste moderne à l'œuvre qui conduira à la naturalisation du genre et *non* à la reconduction des rapports traditionnels entre les genres ? En ce que, pour commencer et aussi surprenant que cela puisse paraître, une même *logique* est à l'œuvre dans la recomposition *atomistique*, et de la société, et de la famille, dans la mesure où il s'agit d'une recomposition idéale à partir d'un principe rationnel.

Cette nouvelle légitimation de l'institution fait écho à la transformation sociale majeure qui refaçonnera la famille pour la situer désormais au cœur d'une socialité devenue moderne : elle deviendra une institution centrée sur la socialisation, polarisant les rapports entre les sexes à partir de la fonction parentale. Il faut rappeler que les familles traditionnelles étaient des institutions vouées à la pérennité d'un patrimoine et qu'elles reposaient sur la filiation, et non sur le mariage qui était instrumental au renouvellement de la filiation. C'est d'ailleurs la raison qui explique que le droit de la famille fasse partie du Code civil, c'est-à-dire de ce code de lois qui régit principalement la propriété. La dynamique de modernisation de la famille tendra à transformer cette institution patrimoniale en une famille éducative qui finira par ne plus trouver sa raison d'être que dans une seule fonction : une socialisation qui vise à émanciper les enfants de la famille. L'origine de la redéfinition des rapports entre les sexes se situe là, et c'est à partir de là que les genres apparaîtront comme l'expression humaine de fonctions naturelles. C'est dans le cadre de l'accent mis sur l'éducation que, par exemple, des tâches de *femme* (l'allaitement des enfants, par exemple) seront réinterprétées comme des rôles de *mère*. Marie-Blanche Tahon[27] a saisi ce changement au travers de l'expression de *mères républicaines*. Il convient toutefois de ne pas prendre au pied de la lettre cette opposition nature-culture (elle fut après tout historiquement produite en tant que telle) et de mettre l'accent sur la relativité de la signification des deux termes.

La catégorie de sexe comme dimension naturelle de notre être acquiert sa signification propre dans le cadre d'une double opposition plus large, et non en elle-même. Relativement à l'artificialisme et au contractualisme de la vie économique ou politique d'abord, c'est-à-dire relativement à d'autres aspects constitutifs de la socialité moderne, la vie familiale et les identités concrètes qui s'y rencontrent paraissent renvoyer à une dimension de notre vie dont nous héritons simplement. En revanche, relativement cette fois à la nature *politique* des rapports entre les genres

27. Voir son ouvrage *La famille désinstituée. Introduction à la sociologie de la famille*, Ottawa, PUO, 1995.

au sein de la (grande) famille traditionnelle, ceux qui sont propres à la famille moderne paraissent plus proches des fonctions biologiques parce que la nouvelle famille sera centrée sur l'élevage des enfants et leur émancipation de la famille. Les liens entre les sexes dans la famille traditionnelle sont plus politiques (ce sont toujours des rapports entre familles alliées par mariage via leurs enfants). Cela dit, même lorsqu'on la considère en elle-même, la réalisation du genre propre envisagé comme dimension naturelle de notre être passe par l'acceptation individuelle de le réaliser et, pour cette raison, implique aussi la possibilité de *ne pas* réaliser son genre (en se contentant d'être un individu). Toute la différence est là. Néanmoins, cette signification « naturaliste » demeure vraie relativement à l'artificialité de la vie publique où tout *paraît* cette fois entièrement ouvert à la décision. Toutefois, c'est la totalité de sens constituée par cette opposition significative qui, sociologiquement parlant, confère à cette opposition son sens, c'est-à-dire sa réalité historique.

Pour bien faire ressortir la spécificité de mon propos, essayons d'imaginer un instant d'autres débuts modernes de la famille. Il est possible de concevoir que, tout en continuant d'être une institution vouée à la transmission d'un patrimoine tangible, la famille moderne se fût nucléarisée, bref, que la cellule nucléaire se fût émancipée de la famille étendue, tout en demeurant vouée à la même fin (patrimoniale) et tout en demeurant sous la même gouverne (un *paterfamilias* comme chef de famille nucléaire, ou un *HUS-BAND*[28]). Or, le principe qui individualise les genres, quitte à les biologiser, *déplace* radicalement le lieu de constitution de la famille en le faisant advenir de l'accord subjectif entre un homme et une femme à *fonder* une famille. On voit à quel point cette recomposition rationnelle est moderne et fait signe en direction d'un nouveau principe constitutif. La modernité a accouché du genre fait homme au singulier, du genre fait femme au singulier ! L'idée de naturalité du sexe est le résultat de son individualisation et non du maintien de mœurs traditionnelles.

L'épuisement de la dialectique de subjectivisation du genre

L'assomption subjective du genre et la naturalisation du sexe qui y correspond constituent l'orientation centrale de la dynamique historique qui conduira à l'épuisement des rapports sociaux de sexe. Le point de départ réside dans l'extériorisation progressive des « productions domestiques » de la maisonnée. Ce qu'on appellera plus tard marchandises était en fait des « productions domestiques » qui seront d'abord élevées,

28. En vieil anglais, le terme *hüsbonda* signifiait *maître de la maison*. Cette conception d'une famille moderne conçue à l'image de la famille traditionnelle (par insistance sur la propriété) me paraît être celle défendue par Engels dans *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, Paris, Éditions Sociales, 1974 [1884].

dans le cadre du développement des villes bourgeoises, à des prestations sociales où de petits producteurs produisent désormais pour un marché. La « production » domestique deviendra de plus en plus une production pour la communauté. Cette extériorisation de la production de la maisonnée se produit bien avant que le capitalisme transforme les petits producteurs en prolétaires. Cette extériorisation de la production modifie la manière dont elle est assumée. Ce qui était une tâche intérieure à la famille devient prestation offerte aux membres de la communauté. Une fois parvenue au stade du travail salarié, l'activité productive sera nettement séparée, et de la réalisation de soi comme homme ou femme, et de sa vocation familiale. Mais cette séparation se produit d'abord sous la condition du développement du métier ou de la profession. Lorsque le métier apparaît objectivement dans le cadre de l'association bourgeoise, comme contribution à celle-ci, c'est-à-dire quand il est assumé, par la personne, comme choix personnel (vocation, *Beruf*[29]) et participation à la vie associative, il ne peut plus former le ciment des liens entre les gens de la maisonnée. Par cette opération, l'*oikonomia* est dégagée de la maisonnée.

L'autre aspect de cette transformation est que la division du travail entre les hommes et les femmes tendra à être polarisée de plus en plus par une nouvelle fonction éducative dans le cadre d'une socialisation où la scolarité prendra de plus en plus de place, et où les enfants participent de moins en moins à l'économie domestique. Cela correspond au nouveau rôle socialisateur de la famille qui vise à émanciper les enfants de sa tutelle pour qu'ils vivent leur vie d'individus dans la société. Dans cette perspective, même si cela est vu comme correspondant à leur nature, les femmes hériteront de la fonction d'éducatrice. Cette nouvelle visée éducative-émancipatrice de la socialisation appellera la limitation de la taille de la famille. Je rappelle simplement que la démographie historique a montré que, dès le milieu du XVIIe siècle, dans les milieux bourgeois-protestants, on se met à une fécondité moderne, le cas le plus spectaculaire étant la République calviniste de Genève où on a vu la descendance finale chuter de *deux enfants par femme en moyenne en une génération* (autour de 1650)[30] .

Il est impossible, et irréaliste, de spéculer sur ce que serait devenue cette société bourgeoise sans le développement du capitalisme, qui amènera toutes les sociétés occidentales à limiter le travail des femmes et des enfants, figeant par la même occasion la division sexuelle du travail pour un siècle. Quoi qu'il en soit, même quand elles s'orienteront vers des carrières associées aux vertus féminines du *care*

29. On sait qu'en allemand, *Beruf* signifie à la fois métier et vocation.
30. Suivie en cela dès le début du XVIIIe siècle par un chapelet de villes bourgeoises européennes (Rouen, Collyton, etc.). Voir les travaux de Louis Henry : *Anciennes familles genevoises. Étude démographique, XVIe-XXe siècle*, Paris, PUF, 1956. Pour un aperçu de l'émergence d'un régime démographique moderne, voir mon ouvrage, *La fin de la famille moderne. Signification des transformations contemporaines de la famille*, Québec, PUL, 2000, p. 209-221 (p. 191-203 pour la version parue à Rennes, aux PUR).

(infirmières, institutrices, etc.), les femmes les assumeront en tant qu'*individus* dans la mesure où c'est la vocation qui les y conduit[31]. La transformation des fonctions sociales en métiers et professions assumées par les individus à titre de vocation, est un processus puissant qui finira par les atteindre toutes. Même si le retour massif des femmes sur le marché du travail coïncidera avec le développement de la société postindustrielle, il reste que, même quand elles se seront orientées vers des emplois qui correspondent à des qualités considérées souvent comme plus féminines (plus *care*) comme infirmière ou institutrice, ce seront des carrières assumées subjectivement[32].

Le développement d'une société postindustrielle aura deux conséquences majeures relativement aux identités de sexe. Premièrement, c'est dans ce cadre que les femmes investiront massivement le marché du travail au moment où s'étend l'économie de services et d'emplois liés au monde de la communication. Ici, on ne peut plus parler de cantonnement dans des secteurs féminins ou masculins, même si le legs du passé est encore remarquable. Au contraire, en un certain sens, les femmes sont davantage ancrées dans l'économie postindustrielle que les hommes et c'est la raison pour laquelle elles occupent les deux tiers des sièges dans les universités au premier cycle. Deuxièmement, la prolifération des services professionnels (éducatifs, thérapeutiques de toute sorte, aussi bien physiques que psychologiques, travail social, médicalisation de maints aspects de la vie, gestion des ressources humaines, etc.) a envahi la famille à rebours.

La famille consommatoire du baby-boom constituera le point de bascule et rejoint mon idée de disparition du monde objectivement genré. La société de consommation y avait déjà pénétré, s'interposant de plus en plus entre les parents et les enfants

---

31. Danielle Juteau et Nicole Laurin ont montré que, même pour maintes religieuses tout au long du XXe siècle, le choix de leur *vocation* visait à leur permettre d'exercer un *métier*, typiquement d'être institutrices. Voir : *Un métier et une vocation. Le travail des religieuses au Québec de 1901 à 1971*, Montréal, PUM, 1997.

32. Le cantonnement des hommes et des femmes dans des catégories d'emplois associées aux attributs historiques ou physiques de leur genre (force physique, dureté, souci des autres, compassion, etc.) ou simplement des spécialisations historiques (routiers, travailleuses de l'industrie textile, etc.) est une autre question. Sur l'importante question de l'égalité des sexes, nous aurions avantage à séparer les plans de traitement. Ainsi, l'égalisation des rapports homme-femme dans la famille est sans doute le premier assaut porté au patriarcat et coïncide avec la transformation de la famille en instance à vocation socialisatrice. La participation politique des femmes à la société est un autre plan, comme l'est leur participation au marché du travail. Sur ces deux derniers plans, on ne peut ignorer à quel point le développement du capitalisme entraînera un recul pour la société et pour les femmes. Ainsi, au Bas-Canada, les femmes ont voté à partir de 1791 en tant que propriétaires et jusqu'à ce que, après l'échec des Rébellions de 1837-38, le Parlement britannique du Canada-Uni *leur enlève le droit de vote* (par un décret, en 1849). Sur cette dernière question, il faut consulter le mémoire de maîtrise de Nathalie Picard : *Les femmes et le vote au Bas-Canada de 1792 à 1849*, Université de Montréal, 124 p. (sous la direction de Bettina Bradbury) et l'ouvrage de Denyse Baillargeon, *Repenser la Nation. L'histoire du suffrage féminin au Québec*, Montréal, Remue-ménage, 2019. Semblablement, c'est en réaction au capitalisme que le travail des femmes fut limité.

et rendant difficile le maintien d'une sphère privée protégée des modes, de la publicité, de la consommation, sans parler de l'individualisation des rapports au sein même de la famille. La société postindustrielle pompera hors de la sphère domestique toutes les « tâches » domestiques, reléguant peu à peu, comme l'écrit Gilles Gagné, après le métier à tisser, la machine à coudre au musée des antiquités[33]. L'aliénation des femmes, selon Betty Friedan, concerne ces femmes scolarisées, dont les deux ou trois enfants sont à l'école et le mari au travail (avec l'auto) et qui s'aliènent à faire du ménage[34] alors que leurs mères et grand-mères étaient responsables d'une économie domestique qui leur laissait peu de temps pour s'aliéner. Contrairement à ce que l'on croyait jusqu'à tout récemment, le baby-boom ne correspond pas à une hausse générale de la fécondité des mariages, mais au contraire à la coïncidence d'une série de facteurs en partie indépendants les uns des autres, à savoir : la baisse de la mortalité infantile qui amènera à l'âge de la maternité 90 % des femmes de la génération des mères des baby-boomers (au lieu d'une proportion de 70 % pour les femmes nées au tout début du siècle) ; une extraordinaire popularité du mariage en comparaison des taux de nuptialité des générations précédentes, un rajeunissement spectaculaire de l'âge au mariage, à quoi il faut ajouter, surtout en Amérique et en Océanie, l'apport de l'immigration. Ces facteurs se sont combinés au Québec pour donner un spectaculaire baby-boom en dépit du fait que la fécondité des mariages n'a cessé de décroître durant le baby-boom[35].

Outre l'entrée de la société dans la famille par la consommation, la prise en charge des fonctions éducatives par des organisations spécialisées (des garderies, des cours de différentes sortes, des clubs, des écoles publiques offrant des programmes d'excellence comme les écoles privées, etc.) a contribué à délester la famille de ses rôles spécifiques et participé, en retour, à la professionnalisation de ses rôles. La pénétration des experts dans la famille avait déjà été identifiée par Christopher Lasch mais nous sommes rendus beaucoup plus loin dans la mesure où nous assistons à la *professionnalisation* des rôles parentaux. J'entends par professionnalisation des rôles parentaux, surtout féminins, le fait que le rôle socialisateur tend à être assumé non pas depuis la position, féminine ou masculine, occupée dans l'instance parentale unifiée, position qui *appelle* le rôle de l'autre symétrique, mais, au contraire, en vertu de la possession prétendue d'un *savoir scientifique* relatif à l'éducation *qui exclut* celui qui ne le possède pas. Cette professionnalisation, surtout

33. À ce sujet, voir Simon Langlois, « La société de consommation : un tournant dans l'histoire de la famille », dans Denise Lemieux (dir.), *Familles d'aujourd'hui*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1990, p. 89-113 et Gilles Gagné, « La libération du culturel », *Société*, automne 1989, no 6, p. 9-23.

34. Voir aussi dans la même perspective le roman d'Annie Ernaux, *La femme gelée*, Paris, Gallimard, 1981.

35. Cet éclairage remarquable est dû à : Danielle Gauvreau, Patrick Sabourin, Samuel Vézina et Benoit Laplante : « The mechanics of the baby-boom: Unveiling the role of the epidemiologic transition", *Population Studies – A Journal of Demography*, vol. 72, no 3, 2018, p. 305-321 ; en ligne : <https://doi.org/10.1080/00324728.2018.1490450>.

féminine, des rôles parentaux correspond à leur dé-genrisation ou à leur pleine individualisation, et transforme la famille en un simple relai des experts, contribuant au passage à la médicalisation des embûches de la socialisation[36].

La transformation de la relation conjugale contribuera finalement à rendre les sexes « inutiles » ou « facultatifs ». Il faut rappeler à quel point la simple possibilité de fonder la famille à neuf à chaque génération au lieu de s'insérer dans une famille déjà existante est une nouveauté moderne qui conduira à repenser et transformer le mariage (on passera des mariages arrangés aux mariages électifs), le rapport à l'enfant (désormais émancipé de la famille au lieu de reproduire une famille déjà existante), la signification de la parenté (devenue liens de proximité plutôt que de solidarité lignagère) et, on l'a vu, les identités de genre (subjectivisation). La médiation amoureuse de la relation conjugale conduira peu à peu à l'effacement du genre derrière la personne dans la mise en couple contemporaine. Lorsque le « mariage » vise davantage, sinon exclusivement, la formation d'un couple que la fondation d'une famille, l'égalisation des amours homosexuels et hétérosexuels est advenue.

L'exemple de la normalisation du divorce et du déclin du mariage servira à illustrer le passage du mariage des genres à ce que Giddens a appelé la *pure relationship*. Pour prendre l'exemple du Québec, il n'est pas exagéré d'affirmer que l'institution matrimoniale s'est effondrée. Se marier, au Québec, est devenu *anormal*, et pas seulement statistiquement parlant. Alors que jusqu'au début des années 1970, chaque année voyait à peu près 85 % des célibataires (c'est-à-dire une personne qui ne s'est encore jamais mariée, *ex definitio*) se marier, cette proportion s'est stabilisée depuis plus de trente ans à environ 30 %. Cela se traduit par le fait que, à la grandeur du Québec, 65 % des enfants naissent hors mariage, proportion lestée par l'importance du mariage chez les Québécois issus de l'immigration, ce que démontre le fait que dans les régions hors des grands centres (Abitibi, Gaspésie, Mauricie, etc.) la proportion des naissances hors mariage monte à 85 %. Le plus significatif n'est pourtant pas là. Le divorce, bien que marginal, n'était pas absent dans la génération précédant la mienne, alors qu'à présent, un mariage sur deux se termine par un divorce, de plus en plus tôt après le mariage. Guylaine Guay, dans son mémoire de

36. J'ai montré (« Le suicide des jeunes : une pathologie du devenir adulte contemporain », *Recherches sociographiques*, vol. LII, no 1, 2011, p. 71-104) comment cette professionnalisation conduisait au divorce de l'instance parentale sans que les époux aient jamais divorcé, les mères professionnelles excluant carrément leur conjoint de tout rôle dans l'éducation des enfants, par manque de « connaissances ». Dans un excellent mémoire de maîtrise, Anna-Maria Occhiuto (*The Invisible Shift: The Mental Load of Motherhood*, Département de sociologie et d'anthropologie, Université Concordia, 2021, 117 p.) donne maints exemples d'une telle professionnalisation, même si elle s'attarde à faire ressortir la charge mentale qu'entraîne ce que je considère comme la professionnalisation des rôles parentaux.

maîtrise en sociologie à l'Université Laval[37], a montré, en comparant la durée modale des mariages se terminant par un divorce à partir de la cohorte des mariages de 1950, que ceux qui se sont formés au début des années 1970 avaient une durée modale de 7 ans en comparaison de 24 ans pour la cohorte des mariages de 1950. Dans le même sens, l'Institut de la statistique du Québec publie chaque année des données sur l'âge moyen des enfants au divorce de leurs parents et, d'année en année, cet âge moyen ne cesse de diminuer. Prises ensemble, ces données révèlent quelque chose de très simple : on est passé d'un mariage visant la fondation d'une famille à des unions qui visent la confirmation de soi dans le rapport à l'autre. La fondation d'une famille *réalisait* l'assomption du genre ; la mise en couple, avec enfants en option, réalise la formation de la personnalité.

Ayant fait disparaître peu à peu de la société l'existence *objective* du genre, l'ayant rendu subjectif et suspendu à l'accord de deux subjectivités pour réaliser leur genre l'un pour l'autre, ayant pompé hors de la sphère domestique toutes ses « productions » pour en faire des marchandises ou des services, conduit à la professionnalisation des rôles familiaux et transformé le mariage des genres en rencontre de deux personnalités, l'individualisme abstrait a fini par phagocyter le genre, ouvrant à la possibilité réelle de défaire le genre, ou de faire comme si le genre n'existait pas. Tout ce qui, il n'y a pas si longtemps, était disponible, pour un homme, par le biais d'une femme ; tout ce qui était disponible, pour une femme, par le biais d'un homme, est aujourd'hui disponible comme marchandise, comme service public ou privé, et assumé de toute façon à titre individuel et vocationnel. Le lieu réel, le rapport social où le genre moderne se réalisait s'est défait. Nous en sommes là. Le phagocytage des rapports de sexe par l'identité abstraite a créé les conditions pour se débarrasser des sexes, la seule question étant de savoir s'il faut aller plus loin, camarades.

Bien avant que la théorie du genre ne s'empare des formes expressives du genre pour en jouer librement, les archétypes historiques de sexe étaient déjà des caricatures d'eux-mêmes, raison pour laquelle ils sont devenus le fonds de commerce des humoristes des deux côtés de l'Atlantique. Après l'évidement des *rapports sociaux de sexe* ils sont devenus *libres*, désincarnés des personnes au travers desquelles ils prenaient réalité, divorcés de la société où ils prenaient sens. La féminité et la masculinité flottent au-dessus des hommes et des femmes comme des signifiants sans signifiés, disponibles à qui veut s'en servir pour les ironiser, les parodier, les critiquer, les condamner, les mélanger, et que sais-je encore.

C'est sur fond de cet évidement que la théorie du genre redéfinit la différence homme-femme comme une différence ayant trait à la *sexualité*, simplification gigantesque effaçant d'un clic d'ordinateur des millénaires de complexification et

37. *Le divorce : un tour d'horizon du phénomène et bilan des connaissances*, mémoire de maîtrise, Département de sociologie, Université Laval, 1999 (sous la direction de Jean-Jacques Simard).

d'approfondissement des rapports entre les sexes et délestant la magnification théorique de cette différence, opérée par la psychanalyse, de toute sa charge symbolique.

La réduction grotesque de l'humanité à une *espèce hétéronormative*, qualification impuissante à rendre compte du moindre accomplissement culturel, politique ou civilisationnel issu de son histoire, serait ridicule si ne se profilait derrière elle l'alliance puissante avec la technique, seule apte à féconder des intentions purement déconstructivistes. Car c'est bien ici que réside la portée historique de la théorie du genre. Le mouvement des jeunes et des femmes des années 1960, en faisant éclater le mariage et la famille, a voulu leur substituer le véritable amour, dans l'espoir que l'*authenticité* allait nous permettre d'accoucher du meilleur des mondes possibles. Plus aucun « sujet », plus vrai, authentique, plus englobant, ne se profile derrière la théorie du genre car son « intention » est purement négative, arc-boutée contre une histoire assimilée à la domination, et la déconstruction est son *modus vivendi*.

Contre la liberté et l'indépendance des sexes tels que l'évolution de la vie nous les a donnés, la réalisation pleine et entière de la théorie du genre exige de prendre appui sur un support technologique où, véritablement, les particules élémentaires des corps séparés des personnes réelles deviendront disponibles à la manipulation (technologique, voire génétique), pour donner de feints attributs féminins secondaires à un homme qui s'imagine être né dans le mauvais corps, pour utiliser des bloqueurs d'hormones pour enrayer le développement normal des garçons et des filles à la puberté et, ultimement, pourquoi pas, pour produire des individus *des deux sexes en un*[38].

Si je saisis la signification de la théorie du genre à partir de ses conséquences, c'est-à-dire des intentions qu'il faudra assumer pour la réaliser pleinement, c'est pour commencer parce que l'épuisement de la dynamique moderne de subjectivisation des rapports sociaux de sexe n'en est pas le résultat, mais le point de départ. Et même si la superfluité des sexes n'est pas accomplie, cette possibilité est avec nous au point où, pour que cette virtualité n'advienne pas, il faudra l'empêcher. Cela est notre lot commun : il n'y a aucune échappatoire. La théorie du genre appartient donc totalement aux possibilités du présent.

L'exemple suivant me servira d'illustration. En délégitimant l'existence des hommes et des femmes comme membres insécables d'une espèce vivante parvenue à s'ériger dans l'ordre du symbolique, la théorie du genre *rend disponible le matériel humain aux technologies de procréation*. Nous sommes sur le point d'accoucher, c'est le cas de le dire, de la capacité de chaque individu, quel que soit son sexe, sa situation conjugale, son âge ou quelque condition concrète, d'exiger un enfant de la société, enfant livré comme marchandise ou service public. Les mères porteuses,

38. Une mode récente chez les transgenres hommes est de laisser le pénis présent de manière ostentatoire en dépit de la greffe d'attributs féminins (les seins).

l'industrie de la procréation, la possibilité pour les femmes célibataires d'avoir un enfant sans conjoint à l'aide de la PMA, ne sont que des formes alternatives à une réalité procréatrice purement individualisée, dé-relationnalisée, transformant les enfants en produits, mettant les femmes à disposition, instrumentalisant les hommes comme fournisseurs de sperme et impliquant la mise en place d'un prolétariat reproductif [39]. L'avatar ultime de la superfluité des sexes se trouve là. La science n'attend que l'autorisation (idéologique, normative)[40] finale pour se passer des corps des individus afin d'engendrer des enfants. Se rejoignent ici le plus pur individualisme abstrait, la technique émancipée de toute finalité, et le règne de la biologie c'est-à-dire la mise en disponibilité du matériel biologique séparé des personnes.

J'ai fait référence, au tout début de cet article, à l'ouvrage d'Éric Marty et à son affirmation liminaire selon laquelle le genre est le dernier grand message de l'Occident au reste du monde. Marty conclut son ouvrage d'une manière qui se veut prophétique, en soulignant que la théorie du genre et son avatar (trans) « risque d'être récupéré[e] à son tour par un plus vaste processus, celui du *transhumain*, ce grand projet ultralibéral du XXIe siècle et d'y disparaître : corps cyborg, corps soumis aux milieux de vie chimiques, cybernétiques, technologiques, devenus coextensifs à nos vies, comme accomplissement d'un biopouvoir déjà présent en chacun de nous. Et qui nous attend, loin du genre. Quel qu'il soit [41]. »

Si cette critique paraît nous entraîner dans la science-fiction[42] c'est que la soumission à la technique est l'aboutissement naturel de la théorie du genre et que la mise en disponibilité du matériel humain comporte des conséquences imprévisibles que l'imagination saisit au mieux. La philosophie est effectivement devenue folle[43] et le seul réconfort réside peut-être dans l'espoir que les civilisations non occidentales (mais certainement pas leurs élites intellectuelles postmodernes) finiront par mettre un terme au moment occidental de l'histoire humaine.

En niant l'évidence massive que la terre est peuplée d'hommes et de femmes, et en contribuant à la mise en disponibilité du matériel humain, la théorie du genre rejoint les théories qui, de Deleuze à Latour, s'en prennent à toute la « métaphysique » occidentale. Il n'est pas accidentel que *toutes* ces théories aient cru nécessaire de remonter jusqu'aux Grecs pour défaire l'armature des catégories constitutives de

---

39. Je paraphrase les têtes de chapitre du petit livre admirable de Muriel Fabre-Magnan : *La gestation pour autrui. Fictions et réalités*, Paris, Fayard, 2013.
40. Voir à ce sujet Sylvie Martin, *Le désenfantement du monde. Utérus artificiel et effacement du corps maernel*, Montréal, Liber, 2011.
41. Éric Marty, *Le sexe des Modernes*, *op. cit.*, p. 503.
42. Comme elle peut être saisie avec lucidité dans des œuvres romanesques : voir toute l'œuvre de Houellebecq.
43. Jean-François Braunstein, *La philosophie devenue folle. Le genre, l'animal, la mort*, Paris, Grasset, 2018.

la réalité. Ce fait même doit retenir notre attention. L'épuisement réel du monde, sa dé-objectivation, est la conséquence ultime de la tentative de tout faire porter par la subjectivité individuelle.

L'assomption subjective des catégories de l'existence entraînera d'abord leur absorption par l'individu, les transformant en attributs d'une subjectivité, ce qui conduira éventuellement à leur « arbitrarisation » et finalement à leur disparition. La pratique artistique nous en fournit un exemple. La création artistique a été assujettie jusqu'au Moyen Âge à la doctrine aristotélicienne des quatre causes. L'idée que le savoir du maître demeurait agissant dans l'art de l'artisan, ou que la matière était agissante dans l'œuvre (un peu comme le raisin dans l'élaboration du vin), a cédé peu à peu la place au rôle démiurgique du créateur qui, de la cause efficiente « rassemblant » les autres « causes » (voir Heidegger et *La question de la technique*), devint un créateur *ex nihilo*. Le début de la signature des toiles au Quattrocento nous en fournit un bon point de repère, tout comme l'invention de la perspective, artifice technique exprimant la souveraineté primordiale du point de vue du sujet sur le monde. Or, le monde et l'idée même de représentation finira par s'effacer devant la subjectivité de l'artiste, aussi bien parce qu'il sera devenu « méconnaissable », que parce que sera remise en question l'idée même de représentation pour que le faire de l'artiste s'apparaisse comme pure *performance*. L'art moderne a commencé par l'affirmation de la légitimité du point de vue subjectif sur le monde. Cette *perspective du sujet*, qui a constitué une révolution et permis l'exploration de la sensibilité, l'élévation à la dignité de thèmes jugés vulgaires, a fini par culminer dans la pure performance de la subjectivité de l'acte créateur aboutissant à la disparition du monde, avec l'idée même de sa représentation.

Conçue pour conférer aux individus un lieu tangible d'appartenance au monde et un socle à leur indépendance vis-à-vis des pouvoirs constitués, la propriété privée a d'abord engendré en raison de l'accaparement des *moyens de production* une forme de domination inédite de la pratique (le contrôle décisionnel de l'agir d'autrui et sa transformation en opération) avant de s'en prendre à la durabilité du monde en transformant quantité de biens durables en objets éphémères de consommation. La liquéfaction de la propriété immobilière engendrée par sa transformation en pur actif financier a pour résultat « final » de rendre le monde *inhabitable* pour le commun des mortels, incapables de s'acheter une maison ou de payer un loyer exorbitant.

On peut dire dans le même sens que la subjectivisation du genre aura conduit à sa disparition virtuelle lorsque, de propriété du monde, il deviendra « nature » d'une personne avant d'apparaître comme parfaitement arbitraire et comme pure imposition d'une forme de domination. Ici se trouve l'assise de la théorie du genre, à savoir comme avenir à conférer aux potentialités du présent. Je ne crois pas qu'il soit suffisant d'opposer à la théorie du genre le poids ontologique-symbolique supposé de la différence des sexes. La signification profonde de la théorie du genre ne réside pas dans la désontologisation de la différence des sexes comme matrice

ultime « du » symbolique, mais plutôt dans la transformation de la dimension vitale propre à l'existence humaine pour l'installer dans une dépendance à la technologie propre à engendrer tous les fantasmes des individus libérés des contraintes de la condition humaine. C'est l'intention qui compte, comme on dit, et à cet égard, la théorie du genre fait corps avec l'arraisonnement technologique de l'humain. Contre un tel avenir à donner aux conséquences modernes se fait jour, en même temps et sur la même base, le sentiment de limites à ne pas franchir. La conscience de la fragilité ontologique de l'ordre symbolique (Freitag) et la visée déconstructiviste de tout ce qui, patiemment, s'est creusé dans l'être, sont des vues alternatives à l'égard du présent, à partir desquelles des positions idéologiques et politiques face à l'avenir s'orientent différemment.