

Nouvelles sociétés, nouveaux mythes ?

Carolle Gagnon

Volume 21, Number 2, Fall 1994

Les femmes et la société nouvelle

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/027288ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/027288ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (print)

1492-1391 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this document

Gagnon, C. (1994). Nouvelles sociétés, nouveaux mythes ? *Philosophiques*, 21(2), 471–481. <https://doi.org/10.7202/027288ar>

Article abstract

The relationship between myth and ideology is like that of the whole and its parts. A myth is an ideological outward sign. It confuses reality and discourse. Myth and ideology are global explanations based on an illusion, that, among other things, of transforming the world. In this respect, feminism can be viewed as an ideology. However, when the feminist discourse no longer claims to be founded in nature, when it denounces, demonstrates, proves, it then becomes revolutionary and a generator of a new society.

C O M M U N I C A T I O N S L I B R E S

Nouvelles sociétés, nouveaux mythes ?

par

Carolle Gagnon

RÉSUMÉ : Le rapport entre mythe et idéologie est celui d'une partie à un tout : le mythe est une manifestation idéologique. Il consiste à confondre réalité et discours. Le mythe et l'idéologie sont des explications globales qui reposent sur une illusion, celle, entre autres, de transformer le monde. À ce titre, le féminisme peut être une idéologie. Cependant, quand le discours féministe ne prétend plus fonder en nature, quand il dénonce, montre, fait voir, il devient révolutionnaire et générateur d'une nouvelle société.

ABSTRACT : The relationship between myth and ideology is like that of the whole and its parts. A myth is an ideological outward sign. It confuses reality and discourse. Myth and ideology are global explanations based on an illusion, that, among other things, of transforming the world. In this respect, feminism can be viewed as an ideology. However, when the feminist discourse no longer claims to be founded in nature, when it denounces, demonstrates, proves, it then becomes revolutionary and a generator of a new society.

Notre hypothèse de recherche a été la suivante lorsque nous nous sommes posé la question des mythes dans nos sociétés dites nouvelles : y a-t-il un lien entre mythologie et idéologie ? Si oui, quelle est la nature de ce lien et sur quoi lui-même se fonde-t-il ?

Répondre à ces questions nous oblige à clarifier les concepts de mythe et d'idéologie. Nous avons montré ailleurs¹ que l'art surréaliste, à tout le moins dans sa production picturale, réencode au XX^e siècle le mythe très ancien de la

1. Lors d'une communication intitulée « Représentation de la femme et symbolisme dans la production picturale du surréalisme », présentée au 60^e congrès de l'Acfas tenu à Montréal en mai 1992.

déesse-lune. Cet art, ce langage, a contribué et contribue à construire l'image d'une femme dite nouvelle mais dont le modèle est archaïque. Prendre conscience de ce phénomène, c'est saisir la problématique de la possibilité de changement dans nos modèles de société et, dès lors, dans nos modèles de femme et d'homme, prenant pour acquis que les uns conduisent aux autres. Mais existe-t-il un rapport entre ces paradigmes ? Jusqu'où peuvent aller les substitutions de modèles de la femme pour que les modèles de société soient affectés ?

Dans cet article, nous tentons d'établir un cadre analytique qui permette de situer la pensée féministe, avec seulement quelques exemples de son application. Nous retiendrons ce qui relie mythe et idéologie. Il est probable que cette entreprise conceptuelle jette un éclairage nouveau sur la manière dont les sociétés se représentent et se constituent. La question de savoir comment la femme peut espérer contribuer à la création d'une société nouvelle qui réponde à ses aspirations à la justice, se posera dans toute son acuité en conclusion.

I. Les critères du vrai et du faux

Nous pouvons immédiatement faire une distinction de nature définitoire entre mythe et idéologie. En effet, Mircea Eliade définit le mythe comme « un événement qui a eu lieu dans le temps primordial, le temps fabuleux des commencements »². Nous parlons alors d'atemporalité. Lévi-Strauss nous assure cependant que le mythe relève de la parole aussi bien que de la langue. Le mythe aurait à son avis une double structure, temporelle et atemporelle³. Pour Roland Barthes, il est possible de rattacher le schème mythique à une histoire générale et d'expliquer comment il répond à l'intérêt d'une société définie. Nous passons ainsi à l'étude de l'idéologie⁴. L'idéologie serait donc la constellation des représentations historiques d'un ou de plusieurs mythes et leur développement dans le temps. Le mythe est alors étudié comme une manifestation idéologique.

Il résulte de ces distinctions que l'idéologie est un concept plus vaste que le concept de mythe et le comprend dans son extension. Également, de ces remarques, il découle que mythe et idéologie partagent une caractéristique essentielle, celle de l'historicité. Est-ce que cela signifie que lorsque nous parlons de mythe et d'idéologie, nous ne parlons que de faits ou d'idées contingents ? Il ne le semble pas puisque Lévi-Strauss et Eliade montrent clairement que le mythe a aussi un caractère transhistorique. Quant à l'idéologie, il y a des raisons de croire qu'elle aura également ces traits.

2. Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963, p. 15.
3. Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 197.
4. Roland Barthes, *Mythologies*, Paris, Seuil, 1957, p. 215.

En effet, si nous définissons avec Baechler l'idéologie comme « les états de conscience liés à l'action politique »⁵, nous voyons que nous sommes dans le domaine des contingences; nous faisons face, comme l'écrit Baechler, au « discours lié à l'action politique »⁶. Cependant, Baechler ajoutera que si les formulations idéologiques sont diverses, il n'en reste pas moins qu'elles se rattachent à ce qu'il appelle des noyaux idéologiques qui, eux, sont en nombre très limité⁷. Les passions humaines seraient à l'origine de ces noyaux dont la formation est consubstantielle à la vie en société. Ces considérations nous conduisent à la notion de système. En effet, si les noyaux idéologiques ont une telle force, serait-ce que leur nature les fait tenir du système ?

Ici encore, nous devons voir les distinctions entre mythe et idéologie. Roland Barthes, qui considère le mythe comme une manifestation de l'idéologie, le décrit effectivement comme un système. Du côté de la sociologie, Raymond Boudon parle de l'idéologie comme « doctrine », cette doctrine « reposant sur une argumentation scientifique et [étant] dotée d'une crédibilité excessive ou non fondée »⁸, ce qui suggère que le fait idéologique soit quelque chose de faux ou du moins qu'il soit mesuré à l'aide des critères du vrai et du faux. Or, ce qui est faux peut-il être encore systémique ?

Le critère de fausseté pour distinguer l'idéologie proviendrait des analyses de Marx dans *L'Idéologie allemande*. L'idéologie y est présentée, selon Boudon, comme une image inversée de la réalité sous l'influence des intérêts de classe⁹. L'idéologie s'appuierait sur une théorie qui ne serait qu'une hypothèse, dans le but d'administrer une cure de jouvence à des théories du passé, ou pour transformer en valeur absolue une théorie qui sert des intérêts de groupe, quels qu'ils soient. Dans les deux cas, les idées rassemblées ne seraient pas soumises à la communauté scientifique, mais deviendraient plutôt l'objet de groupes spécifiques.

II. Le mythe est-il un système ?

Il nous faut revenir plus explicitement à la question de savoir si l'idéologie, ou le mythe, est un système. Comme le mythe est donné pour vrai et l'idéologie pour fausse mais que le mythe est une forme de l'idéologie, il importe de voir si leur structure nous éclairera quant à leur mode d'action et à leur pouvoir dans les sociétés. Roland Barthes décrit le mythe comme un système et Claude Lévi-Strauss pousse encore plus la démonstration en ce sens.

5. Jean Baechler, *Qu'est-ce que l'idéologie ?* Paris, Gallimard, 1976, p. 21.

6. *Ibid.*, p. 22.

7. *Ibid.*, p. 26.

8. Raymond Boudon, *L'idéologie*, Paris, Fayard, 1986, p. 52.

9. *Ibid.*, p. 79.

Roland Barthes parle d'un « système sémiologique second »¹⁰. Il explique cela en disant que la langue sert de premier signe pour devenir simple signifiant dans le discours idéologique. En d'autres mots, le mythe est un système connoté. La matière de la parole, saisie par le mythe, prend un autre sens, un sens second. Nous pouvons donner l'exemple du slogan attribué au féminisme libéral « Fais un homme de toi, ma fille », qui dit plus que son sens littéral. Il se rapporte à ce que Baechler a appelé un noyau idéologique. Il fait référence à une manière de penser que l'on décrit comme distordue. Dans ce cas précis, de plus, on se moque des opinions politiques de tout un groupe de féministes. Le système des premières représentations est décalé d'un cran, c'est-à-dire que nous avons un métalangage, une seconde langue, dans laquelle il est parlé de la première¹¹. La fonction du mythe a aussi rapport chez Barthes au critère du vrai et du faux puisque « sa fonction est de déformer »¹², et que « c'est une inflexion »¹³. Également, le mythe s'altère, change et s'adapte parce qu'il est historique. Barthes dira même que le mythe transforme l'histoire en nature, ce qui montre clairement qu'il est tributaire du vrai et du faux. Claude Lévi-Strauss nous semble tout aussi convaincant lorsqu'il parle de système au sujet du mythe, en en donnant une définition structurale formalisée. Cependant, le sens du mot « mythe » semble chez cet auteur un peu plus restrictif. Cela ne l'empêche pas d'écrire que « rien ne ressemble plus à la pensée mythique que l'idéologie politique. Dans nos sociétés contemporaines, écrit-il, peut-être celle-ci a-t-elle seulement remplacé celle-là »¹⁴. Lévi-Strauss explique que comme tout être linguistique, le mythe est constitué d'unités constitutives et que ces unités constitutives impliquent la présence de celles qui interviennent normalement dans la structure de la langue, soit les phonèmes, les morphèmes et les sémantèmes. Elles sont seulement plus complexes et de plus grande taille et Lévi-Strauss les appelle, comme on le sait, des mythèmes. Les mythèmes sont essentiellement des relations.

III. Discours et réel

Selon Lévi-Strauss, trop de théoriciens ont incorporé des éléments irrationnels à leur définition du mythe¹⁵. En appliquant une méthode d'analyse structurale qu'il a mise au point, il va ordonner les variantes d'un

10. Roland Barthes, *op. cit.*, p. 199.

11. *Ibid.*, p. 200.

12. *Ibid.*, p. 207.

13. *Ibid.*, p. 215.

14. Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 239.

15. Raymond Boudon critique également chez Baechler une analyse qui admet des principes d'explication irrationnels, à savoir que, par leurs passions, les individus sont plus ou moins prédisposés à adopter tel ou tel type d'idéologie, Raymond Boudon, *op. cit.*, p. 75-76.

mythe en une série, formant une sorte de groupe de permutations où les variantes placées aux deux extrémités de la série vont offrir, l'une par rapport à l'autre, une structure symétrique mais inversée¹⁶. C'est ainsi que sont dégagées certaines opérations logiques : « la pensée mythique procède, écrit Lévi-Strauss, de la prise de conscience de certaines oppositions et tend à leur médiation successive »¹⁷. De ces analyses, l'auteur va conclure que la pensée mythique lui semble peu différer de la pensée logique. Selon lui, « la différence tient moins à la qualité des opérations intellectuelles qu'à la nature des choses sur lesquelles portent ces opérations »¹⁸.

Jusqu'ici, nous avons fait mention du critère de la vérité et de la fausseté à propos de l'idéologie. La vérité appartiendrait en propre à la science, c'est-à-dire au discours que l'on dit théorique. Or, le mythe est une histoire vraie selon Mircea Eliade. Mais son critère de vérité diffère nettement de celui de la science. En fait, il est une vérité incontestable. Il n'appartient pas au monde de tous les jours. Dans les sociétés archaïques, du moins, « en connaissant le mythe, on connaît l'origine des choses et, par suite, on arrive à les maîtriser et à les manipuler à volonté »¹⁹. Également, le discours idéologique ne semblerait pas pouvoir être contesté. Nous disons que ce discours ne peut être falsifié. Il sera, écrit Peter V. Zima, immunisé contre la critique²⁰.

L'idéologie tend à défendre des causes (les auteurs consultés s'entendent là-dessus), alors que la science vise la connaissance en elle-même. Donc, les fins diffèrent. Selon Peter Zima, aucune étude de l'idéologie n'a réussi à donner une explication du concept de théorie et de sa différence par rapport à l'idéologie, sur le plan du discours. Le critère de l'universalité ne pourrait, selon Zima, être atteint ni par l'idéologie ni par la science non plus²¹. Cependant, l'idéologue refuserait de discuter de ses critères opérationnels. Dans l'idéologie, tout dialogue ouvert serait écarté. Le discours idéologique est considéré comme vrai, c'est-à-dire conforme à la nature²². Zima tente de démontrer cette hypothèse en projetant la définition de l'idéologie dans un contexte sémiotique. Pour ce faire, il s'attaque au problème du dualisme en y substituant la dialectique. L'opposition binaire formerait la base du discours idéologique. Le théoricien doit donc briser l'opposition en postulant l'unité des contraires. Cela signifie que les oppositions entre socialisme et fascisme, par exemple, sont considérées comme interactives. Ainsi, la dichotomie

16. Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 257.

17. *Ibid.*, p. 258.

18. *Ibid.*, p. 264.

19. Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 30.

20. Peter V. Zima, « Ideology and Theory. The Relation between Ideological and Theoretical Discourses », *Recherches sémiotiques/Semiotic Inquiry*, vol. II, n° 2-3, 1991, p. 139-158.

21. *Ibid.*, p. 147.

22. *Ibid.*, p. 148.

idéologie/théorie sera brisée si le théoricien considère sérieusement le contenu idéologique de son discours. Cette attitude implique l'examen de ses choix terminologiques et de ses définitions, ainsi que des structures narratives qui forment son discours, de manière à pouvoir en discuter avec d'autres théoriciens ayant adopté la même attitude²³. En fait, l'idéologie consisterait à confondre réalité et discours²⁴.

IV. L'hétéronomie du discours idéologique

Il semble jusqu'à maintenant établi que le mythe tiendrait du système alors que l'idéologie n'en tiendrait pas. Marc Angenot croit que les idéologies ne sont des « systèmes » que par l'apparence²⁵. « Isolables certes pour fins d'analyse, écrit Angenot, les constructions ou ensembles idéologiques sont fatalement hétéronomes et interdiscursifs »²⁶. La rhétorique de l'idéologie est auto-légitimation, ou pour employer les termes de Peter Zima, nous pouvons dire que son discours ne peut pas être falsifié : « ideological discourse cannot be refuted or « falsified », because it involves mystifying mechanisms »²⁷. L'idéologie contiendrait des unités lexicales politiquement connotées et Zima donne les exemples de « race aryenne » et de « théorie féministe »²⁸, dont la place dans un discours détermine l'aspect téléologique de ce discours. Bien sûr, le système de classement des éléments lexicaux est ce qui organise en dernier recours le sens. La réécriture de l'histoire littéraire d'un point de vue féministe en est un exemple. Cette réécriture entre en compétition avec l'écriture du point de vue masculin²⁹.

Il est intéressant et pas du tout étonnant de constater que, pour Marc Angenot, les mythes sont partie intégrante des idéologies. Les mythes sont des explications globales qui reposent sur une illusion d'adéquation³⁰. C'est parce que l'on postule un réel comme référence et que ce réel est considéré comme fondateur de vérité et d'erreur que le mythe relève du vrai et du faux comme l'idéologie. La volonté même de « changer le monde » serait aporétique,

23. *Ibid.*, p. 150.

24. L'authenticité d'une théorie n'est pas tant démontrée parce qu'elle peut se vérifier par l'observation que par, au contraire, le fait d'être falsifiée par l'observation. Karl Popper a développé cette idée en montrant qu'il suffit qu'une théorie soit vague pour qu'elle puisse être universellement appliquée. Le caractère d'application presque automatique à la réalité devient ainsi un argument contre l'authenticité scientifique d'une théorie. Voir à ce sujet Karl Popper, « Science : Conjecture and Refutations », dans Michaels et Solomon Bowie, *Twenty Questions : An Introduction to Philosophy*, Forth Worth, Harcourt Brace Jovanovich College Publishers, 1992.

25. Peter V. Zima, *op. cit.*, p. 183.

26. *Ibid.*

27. *Ibid.*, p. 139.

28. *Ibid.*, p. 142.

29. *Ibid.*, p. 143.

30. *Ibid.*, p. 191.

comme l'attesterait l'histoire³¹. Les utopies seraient des productions idéologiques et elles seraient propres aux classes dominées³². Les mythes et les idéologies empêchent de voir le monde tel qu'il est en le masquant ou en le transformant.

V. La priméité du discours idéologique

Roland Barthes a insisté sur le fait que tout peut relever du mythe, une parole, une image, une œuvre d'art, etc. Et si le mythe était une manière de percevoir ou d'interpréter les choses ? Si la nature du mythe ne résidait pas seulement dans l'objet perçu mais dans la façon dont nous le percevons ? Cette hypothèse est cohérente avec les définitions du mythe. Chez Eliade, le mythe tient pour ceux dont la culture est issue de ce mythe et s'y rattache. Dans la société bourgeoise, le mythe bourgeois serait si profondément intégré qu'il disparaîtrait à notre observation. Il prendrait la figure des arts et des lettres dont il ne faut guère désacraliser l'effet par une analyse scientifique. Toute critique du mythe dominant, ou de l'idéologie qui se sert du mythe comme véhicule, entraînerait l'ostracisme.

Charles Sanders Peirce a développé l'hypothèse que le monde réel est le monde de l'expérience sensible. Ce qui est réel est ce qui est tenu pour tel par la communauté. Les catégories de sa phénoménologie ou phanérosopie sont liées aux trois dimensions du signe qui caractérisent sa sémiotique. Toute inférence ou interprétation d'un donné se base sur un signe et sert de prétexte à un interprétant. La phanérosopie ou étude des phanérons ou phénomènes est « la description de ce qui est devant l'esprit ou la conscience, écrit Peirce, tel qu'il apparaît, que cela corresponde à quelque chose de réel ou non »³³. Ce qui est devant la conscience est réparti en trois classes ou catégories qui nous intéressent particulièrement : la priméité, la secondéité et la tiercéité.

Roland Barthes a déjà dégagé le mythe comme signe, mais comme signe qui possède une caractéristique spéciale, celle de l'opacité : l'objet se confond avec la nature de la chose. Or, ce type de signe, ou, pour mieux dire, de sémosis, c'est ce que Peirce appelle l'icône, laquelle correspond à ce qu'il appelle l'Univers Premier³⁴. A cette catégorie du sentiment, Peirce fait correspondre un type précis de représentation : les ressemblances. Peirce explique que le genre de conscience de la catégorie de la priméité n'implique aucune analyse, comparaison ou processus que ce soit³⁵. La priméité est un état. Elle ne prend ni la

31. *Ibid.*, p. 195.

32. *Ibid.* p. 201, citant Karl Mannheim, *Idéologie et utopie*, Paris, Marcel Rivière et cie, 1956.

33. Charles S. Peirce, *Écrits sur le signe*, Paris, Seuil, 1978, p. 10.

34. *Ibid.*, p. 11.

35. *Ibid.*, p. 84.

forme des faits, qui est la deuxième catégorie de Peirce, ni celle de la pensée, qui constitue la troisième catégorie. Elle est le contenu de l'instant présent.

Comme il n'y a aucune analyse dans le mode de réalité de l'icône, l'objet perçu se confond avec le réel. On ne perçoit pas un événement, parce qu'il est présent en lui-même. Il en est ainsi du mythe : il est perçu comme « le présent, l'immédiat, le frais, le nouveau, l'initial, l'original, le spontané, le libre, le vif »³⁶. Plus important encore est de souligner la définition précise que donne Peirce de l'icône, définition qui correspond à celle du mythe : c'est un signe qui posséderait le caractère qui le rend signifiant même si son objet n'existait pas. L'icône réunit le monde imaginaire et le monde réel. Il suffit que le rapport entretenu avec l'objet en soit un de substitution. Ainsi, n'importe quel objet peut être icône, c'est-à-dire mythe, du moment que le sujet l'interprète comme réalité absolue.

VI. Le cas du féminisme

La définition d'une nouvelle société, d'une société qui soit juste, peut-elle éviter le piège de l'idéologie ? Nous ne le croyons pas et il est temps maintenant de prendre conscience de la place et, peut-être, de la nécessité de l'idéologie dans nos modèles de société.

Tout féminisme n'est pas, d'abord, idéologique. Il suffit, comme nous l'avons vu, de réfléchir à ses propres méthodes et de permettre à ses analyses d'être critiquées pour éviter le discours idéologique. Les théoriciens que nous avons consultés s'entendent tous sur ce point³⁷. Il semble que ce soit dans la démesure que se situe l'idéologie. Les féministes, recherchant la liberté, peuvent perdre celle-ci dans l'excès : la pluralité de choix dans l'anomie, l'autonomie dans l'anarchie, et l'association dans le fanatisme ou le militantisme. Ce sont là à notre avis trois formes excessives que les féministes doivent éviter.

Nous avons vu avec Peirce que le sujet perçoit sur le mode iconique plutôt qu'il ne perçoit des icônes. Apercevoir et comprendre l'idéologie, ce n'est déjà plus tomber sous sa tutelle puisqu'elle est dénoncée. Mais nous avons souvent des situations d'interprétations contradictoires. Il en existe des exemples dans les écrits des féministes radicales. Ainsi, chez Kate Millett, qui écrit :

Sous le régime du patriarcat, ce n'est pas la femme qui a inventé elle-même les symboles dont on se sert pour la décrire. Comme les mondes primitifs et civilisés sont des mondes masculins, les idées qui ont modelé la culture concernant la femme sont aussi de fabrication masculine. L'image

36. *Ibid.*, p. 73.

37. La science doit également se prononcer sur ses orientations masculines, comme Evelyn Fox Keller l'a bien montré dans « Gender and Science », *Psychoanalysis and Contemporary Thought*, Vol. 1, n° 3, 1978; l'association de la masculinité à la science tient du mythe si elle n'est pas analysée.

de la femme telle que nous la connaissons est une image créée par l'homme et façonnée de manière à satisfaire ses besoins³⁸.

Quelles que soient ici les intentions de l'auteure de dénoncer la situation injuste faite aux femmes, les termes qu'elle emploie (le mot « patriarcat » par exemple) et le style affirmatif sont chargés idéologiquement. La propension idéologique des lecteurs pourra dans ce cas fonctionner comme « embrayeur » de code et amener à actualiser du point de vue idéologique un discours fait du point de vue révolutionnaire. En effet, des connotations axiologiques sont inscrites dans le texte. Dans des cas comme celui-ci, Umberto Eco a bien fait voir que la compétence idéologique du « Lecteur » interviendra pour diriger le choix des oppositions idéologiques³⁹.

En fait, il suffit de quelques indices pour qu'une idéologie soit substituée à une autre par le lecteur ou que le discours révolutionnaire ou scientifique soit perçu comme idéologique. Tout le livre de Millet peut relever de ce phénomène. Sa démarche n'est pas jugée « scientifique » mais plutôt « militante » même si, pour d'autres, son écriture est révolutionnaire, en ce qu'elle cherche à faire prendre conscience d'une vision du monde qui est fautive. Une démarche authentiquement scientifique consistera plutôt à poser les problèmes dans toute leur ambiguïté. Simone de Beauvoir, par exemple, dans *Le deuxième sexe*, écrivait que le statut inférieur de la femme est peut-être dû en partie à la complicité qu'elle entretient vis-à-vis de l'homme. De Beauvoir pose le problème sans le résoudre, sans tomber dans l'idéologie ou la certitude du mythe. Une fautive certitude nous semble donnée en exemple, au contraire, dans un ouvrage d'Esther Harding, qui écrit :

Quand une femme pense avec sa tête à la manière d'un homme, elle se trompe souvent; elle risque de se laisser induire en erreur par des opinions toutes faites ou de demeurer toujours à côté de la question. Une pensée de ce genre est généralement improductive. Les idées nées sous l'influence de la lune, pour inférieures qu'elles puissent paraître, s'imposent pourtant avec une force que possèdent rarement les idées qui naissent dans le cerveau⁴⁰.

Il s'agit d'une invitation claire, ici, à se tourner du côté du mythe : l'antique principe féminin symbolisé par la déesse-lune réaffirme sa puissance. La déesse-lune est simplement assimilée à une force psychologique qui en est la transcription moderne. C'est la définition de la femme comme essentiellement différente de l'homme qui apparaît ici, cette définition étant justement remise en question par les féministes depuis Margaret Mead puis, de manière manifeste, par Betty Friedan dans « La femme mystifiée »⁴¹.

38. Kate Millet, *La politique du mâle*, Paris, Stock, 1971, p. 61.

39. Umberto Eco, *op. cit.*, p. 229.

40. Esther Harding, *Les mystères de la femme*, Paris, Payot, 1976, p. 245.

41. « It is my thesis that the core of the problem for women today is not sexual but a problem of identity – a stunting or evasion of growth that is perpetuated by the feminine mystique », Betty Friedan, *The Feminine Mystique*, New-York, W. W. Norton & co., 1984, p. 77.

Roland Barthes a discuté de l'importance du mythe dans notre société en cherchant à en déterminer les raisons. Elles seraient toutes fondées sur l'idéologie bourgeoise. Comme fait idéologique, la bourgeoisie disparaît complètement : « la bourgeoisie a effacé son nom en passant du réel à sa représentation »⁴². Quelle que soit notre position, nous « lecteurs », à ce sujet, ce qu'il importe de constater, c'est que, dans le cas décrit, c'est l'universel qui est postulé : la bourgeoisie postule l'universel, en autant que « tout, dans notre vie quotidienne, est tributaire de la représentation que la bourgeoisie *se fait et nous fait* des rapports de l'homme et du monde »⁴³. En d'autres mots, la société bourgeoise se confondrait avec la nature des choses : « les normes bourgeoises sont vécues comme les lois évidentes d'un ordre naturel »⁴⁴. Barthes va immédiatement faire le lien entre l'idéologie et le mythe : « la sémiologie nous a appris, écrit-il, que le mythe a pour charge de fonder une intention historique en nature, une contingence en éternité. Or cette démarche, c'est celle-là même de l'idéologie bourgeoise »⁴⁵. L'originalité de Barthes dans l'analyse de l'idéologie consiste à placer le politique du côté opposé à l'idéologie⁴⁶. L'idéologie, dans les faits, est dé-politisée en ce sens qu'elle est invisible à l'observateur. De son côté, la parole qui demeure politique, conjure l'idéologie. C'est ainsi que nous pouvons qualifier le mouvement féministe de non idéologique ou de contre-idéologique lorsqu'il montre, fait voir, dénonce : « partout où l'homme parle pour transformer le réel, écrit Barthes, et non plus pour le conserver en image [...] le mythe est impossible [...] le langage proprement révolutionnaire ne peut être un langage mythique »⁴⁷.

VII. Les possibilités de changement de paradigmes

Comme langage révolutionnaire, le féminisme n'est sans doute ni idéologie ni mythe. Mais le problème est plus complexe. En mettant l'accent sur la valeur de la révolution, on ne doit pas effacer les tendances évolutives réelles dans le domaine institutionnel⁴⁸. La définition du mythe comme instrument de pouvoir entraîne aussi une autre question et c'est la suivante : pour obtenir la justice et l'égalité, une société telle qu'elles la souhaitent, les femmes doivent-elles nécessairement construire de nouveaux mythes ? Pour que des sociétés nouvelles puissent être créées, doivent-elles se doter de pouvoir si se doter de pouvoir consiste à investir le langage d'une pseudo-physis ? Le sociologue Raymond Boudon semble suggérer que les idéologies

42. Roland Barthes, *op. cit.*, p. 225.

43. *Ibid.*, p. 227.

44. *Ibid.*, p. 228.

45. *Ibid.*, p. 229.

46. *Ibid.*, p. 233.

47. *Ibid.*, p. 234.

48. Karl Mannheim a développé cette importante nuance dans *Idéologie et utopie*, *op. cit.*, p. 133.

contribuent au changement social suite à la crédibilité qu'elles acquièrent et à la large communication dont elles font l'objet. Elles sont des « idées reçues », donc fortement intériorisées par les actants sociaux. Le féminisme, en ayant « sa » philosophie, « sa » morale, risque de se doter de formes idéologiques. Si nous tenons suffisamment compte de la sécrétion automatique des idéologies par les sociétés humaines, comme le pense Althusser⁴⁹, il nous faut nous interroger sur la légitimité de ce discours. En outre, si nous considérons avec Peirce que la priméité est un état, que l'idéologie, ainsi, consiste en une spontanéité, il s'ensuit que la production ou l'interprétation idéologique du monde est naturelle. Les féministes de tendances diverses créent donc une situation ambivalente où théorie et idéologie se recourent sans cesse. Nous savons que l'auto-critique vis-à-vis de son propre discours permet de distinguer le champ théorique du champ idéologique et mythique. Les jugements de valeur idéologiques ne doivent par conséquent contribuer qu'à la formation de nouveaux critères de vérité, à la création de nouvelles taxonomies et de nouveaux discours. Ainsi considérés dans leurs aspects positifs, et considérés de cette façon seulement, il est permis de penser que même les féminismes à tendance idéologique peuvent être utiles à l'élaboration d'une nouvelle société. Pour être cohérent, cependant, avec les prémisses de justice, de véracité et de transparence que le féminisme prétend revendiquer unanimement à travers les diverses formes qu'il adopte, il lui faut rappeler sans cesse pour lui-même la première nécessité de l'auto-critique vis-à-vis l'intégration inconsciente du mythe dans le discours théorique.

49. Cité par Raymond Boudon, *op. cit.*, p. 31.