

Voir et savoir la contradiction des égalités *

Geneviève Fraisse

Le plus fort obstacle opposé au féminisme, qu'on l'appelle « émancipation » ou « libération », égalité et liberté, consiste en la reconduction, répétée, de l'état anhistorique des femmes. En affirmant cela, je me distingue de toutes les critiques et dénonciations qui font des images, discours et pratiques de l'hétérosocialité et de l'hétérosexualité l'unique centre de la domination et qui réclament la « dénaturalisation » des femmes.

Pourquoi ? Parce qu'on peut dissoudre la référence lancinante à la nature des femmes par la déconstruction des normes sexuelles d'une part, on peut bien aussi rappeler que la vie domestique privée est le creuset des rapports sociaux, économiques et politiques d'autre part, cela n'empêchera pas les tenants de la hiérarchie des sexes de penser le rapport entre femmes et hommes à partir d'un lieu sans temporalité (« de tous temps... »), donc sans histoire.

Il semble que les sexes n'appartiennent pas à la question historique. La raison peut être comprise simplement : appartenir à l'histoire, c'est imaginer sa possible transformation, un demain différent d'aujourd'hui. C'est ainsi que ma seule ambition philosophique est de convaincre de l'historicité des sexes.. Et la subversion, toute subversion en est la conséquence logique.

En admettant que cet obstacle d'atemporalité soit clairement identifié comme la plus grande difficulté pour tout ce qui concerne les sexes, on rappellera que la réflexion sur

* Labrys, études féministes/ estudos feministas janvier / juin 2013 -janeiro / junho 2013

l'objet « sexe/genre » s'est construite récemment, dans la seconde moitié du XX^{ème} siècle.

Entendons-nous bien : la pensée sur les sexes se décèle dans la longue tradition philosophique et littéraire. Mais l'exigence épistémologique est très récente. Alors une question à ne pas négliger : comment introduire l'égalité des sexes dans l'histoire si l'incertitude demeure quant à la présence même de cette question dans la réflexion contemporaine, précisément démocratique ?

Comment penser l'émancipation ? D'abord en insistant sur le choix du point de vue : penser l'émancipation ou penser la domination, argumenter l'émancipation ou déconstruire la domination ? Déconstruire la domination peut se faire de plusieurs façons : en désignant les mécanismes économiques et sociaux à l'œuvre, en élaborant la théorie du patriarcat, en ciblant les normes imaginaires, souvent appelées désormais « stéréotypes ».

Le réel, le symbolique et l'imaginaire sont ainsi, comme de bien entendu, les trois voies pour démontrer la puissance de la domination masculine. Démontrer le fonctionnement de la domination est considéré comme une nécessité pour permettre ensuite l'action, la résistance, la subversion. Analyser puis transformer, dévoiler puis refaire, telles seraient les logiques d'une pratique féministe. Théorie puis pratique, en quelque sorte.

L'inscription de la contradiction et du contretemps

Et si on prend le point de vue de l'émancipation, on pense comment ? On est obligé de repartir de l'expérience, donc de l'histoire de l'émancipation ; où il ne s'agit pas de déconstruction, mais de construction. Alors deux pistes sont essentielles : la généalogie de la pensée de l'égalité des sexes depuis le 17^{ème} siècle et la Révolution française d'une part, l'analyse des contradictions inévitables (internes et externes) avec l'ensemble des politiques et des luttes d'autre part.

Ces deux pistes se rejoignent dans une mise en perspective simple : l'égalité des sexes, affirmée dans l'espace politique en Occident depuis deux siècles, ne plaît pas à tout le monde, et peut être dépréciée par ceux-là mêmes qui se battent pour l'égalité de tous.

L'égalité des sexes peut être contestée, mais comme j'ai tenté de le dire avec l'expression « démocratie exclusive », cela se fait de façon détournée, implicite, hypocrite... Aucun démocrate ne doit se prononcer contre l'émancipation des femmes. Reste donc à éluder la contradiction entre dire l'égalité pour tous, et résister à l'égalité des sexes. Mais contradiction il y a, prise entre déni et mauvaise foi.

Ainsi comprend-on tout de suite que l'émancipation n'est pas l'autre de la domination. Exactement la domination subsiste à l'intérieur même des dynamiques d'émancipation. Et c'est précisément ce qui fait la spécificité de l'histoire des femmes à l'ère démocratique.

Revenons à un de ses points d'origine, la Révolution française : la contradiction est immédiatement perceptible. Soit la Révolution concerne les deux sexes et impose leur égalité (de Condorcet à Olympe de Gouges), soit elle n'est faite que pour un sexe, les hommes, et, par conséquence, les femmes doivent être repoussées de l'espace public (voir les discours d'Amar expliquant la nécessité de fermer les clubs de femmes en 1793).

Il faut donc accepter que la contradiction soit au départ de la pensée révolutionnaire, et de l'ère démocratique qui s'en suit. Mais on doit enfoncer le couteau dans la plaie : la contradiction sera d'autant plus forte que la pensée révolutionnaire sera radicale.

C'est bien l'extrême-gauche révolutionnaire qui formalise le mieux la nécessité de freiner l'émancipation des femmes. Par exemple, sous la plume d'un co-rédacteur du *Manifeste des égaux* de Gracchus Babeuf, Sylvain Maréchal propose en 1801, de manière parodique, un « Projet de loi portant défense d'apprendre à lire aux femmes ».

Blague de potache pour certains, la lecture de ce texte, extrêmement rigoureux et savant, convainc pourtant sans difficulté de sa teneur philosophique et de sa finalité politique. C'est un rappel à l'ordre, à l'ordre hiérarchique des sexes.

Le moment historique, post-révolutionnaire, est propice à ce conformisme, mais Sylvain Maréchal n'avait eu de cesse, dans le journal *Révolutions de Paris*, de fustiger le désir d'émancipation des femmes révolutionnaires, donc l'exigence de l'égalité des sexes. Or l'intéressant est que deux femmes, auteures, l'une modérée, l'autre radicale (Madame Gacon-Dufour, Madame Clément-Hémery) lui répondent.

Ainsi cette ouverture de l'espace public, situation de débat et de controverse, est une forme nouvelle, comme une scène première, mise en procès, accompagnant le début du féminisme comme geste public et politique. Ainsi, dans la perspective démocratique, l'égalité des sexes n'est pas toujours une évidence. Alors, on peut remonter l'histoire de la « démocratie exclusive »¹ puis, en retour, suivre pas à pas les mécanismes d'inclusion des femmes dans la démocratie et la république (deux siècles désormais).

La dynamique du féminisme peut se lire historiquement ; mais sans oublier la contradiction originaire. Socialisme, marxisme, anarchisme, (et syndicalisme), aucun mouvement révolutionnaire n'échappera à la question de la synchronie, ou plutôt de la dischronie entre les émancipations, celle du peuple, celle des sexes (et des races, et des colonisés).

Car il y a un problème de temporalité. S'il y a bien eu une « abolition » de l'esclavage, rupture historique considérable, la fin de l'oppression des femmes, comme événement daté, n'est pas pensable. Exactement, aucune rupture historique n'est envisageable.

Pire même, il est souvent question de l'émancipation des femmes comme en décalage temporel : les libéraux les voient en retard, et veulent les éduquer avant de les recon-

1. Geneviève Fraisse, *Muse de la raison, démocratie et exclusion des femmes en France*, 1989, Folio-Gallimard, 1995.

naître citoyennes ; les révolutionnaires les voient en avance, et les veulent actrices de la Révolution avant de s'occuper de leurs droits.

L'inégalité des sexes, cela est bien connu, est une « contradiction secondaire », dit la vulgate marxiste (et non Marx lui-même). On peut alors résumer ce problème sous le nom de contretemps : la question de l'égalité des sexes n'est jamais posée au bon moment historique. Ainsi le contretemps, ce mauvais moment de la revendication, est une façon de reconnaître la contradiction implicite que le féminisme adresse à la domination masculine. A défaut de s'opposer à l'égalité des sexes, on en questionne le bien-fondé stratégique. Là encore, l'obstacle est celui de l'historicité.

Les limites des catégories, de l'image, de l'identité

C'est à partir de cette analyse, analyse qui insiste sur la contradiction et le contretemps, que peut se décider l'enjeu de pensée de l'émancipation. Quelle solution théorique proposer pour affronter la contradiction entre les égalités et le contretemps des stratégies ? Pour ce faire, il faut abandonner les définitions (c'est quoi les deux sexes ?) et les identités (qui suis-je, qui sommes-nous ?), et trouver le moyen de comprendre cette situation problématique au prisme du général. Sortir de la particularité de la question des femmes, réfléchir à l'universalité possible nécessite de se détourner de deux exigences habituelles du féminisme, celle qui se concentre sur la lutte contre les images, normes ou stéréotypes et celle qui concerne l'identité du sujet, individuel ou collectif.

Je résume ainsi deux axes essentiels de la pensée féministe actuelle, celui qui fait des images, normes et stéréotypes le lieu de la domination à détruire, et celui qui pose la question du sujet (politique) de la subversion, individuel ou collectif, sexuel ou social.

Et je propose l'abandon épistémologique de ces axes de

lutte (déconstruire la différence des sexes; définir le sujet de l'émancipation) dont, par ailleurs, il ne faut surtout pas nier l'importance théorique autant que politique. Simplement, il s'agit de témoigner d'un choix théorique, pour une stratégie nécessaire face à la contradiction et au contretemps.

1. La critique des normes et son avatar idéologique et politique, la lutte contre les « stéréotypes », ou encore représentations, préjugés, etc.

Tous ces termes ne sont pas équivalents ; ils se superposent et se fédèrent. Pour dire vite, il s'agit de la critique des images dominantes. D'autres repères sont, par suite de cette critique, déclarés possibles. La critique des normes induit la mise en cause d'un seul modèle, compris sous la référence de l'hétérosexualité d'une part, de la structure dualiste des sexes d'autre part. Je la résumerai ironiquement sur l'idée du « bleu/rose ».

Oui, il faut détruire la contrainte hétérosexuée, hétérosociale ; mais non, les images ne sont pas des « en soi ». Car en désignant les images stéréotypées, en les disqualifiant comme archaïques et asservissantes, on les constitue comme des réalités « hors sol », hors tout contexte, hors tout lien avec les personnes qui portent, véhiculent ces images. Et si le rapport entre l'image et les sujets suscitait une dynamique contradictoire, fabrique d'histoire ? Mais, non ; la norme, ou le stéréotype, sont renvoyés à des substances, isolées, en soi. La critique des normes évite de poser la question de l'historicité, ou plutôt la réduit à l'héritage culturel sans temporalité.

Mais qui sont celles et ceux qui font circuler les stéréotypes ? Les personnes, ou les institutions qui font le lien entre le stéréotype et son destinataire ne sont-elles pas en contradiction avec les images ? Le plus souvent, oui, et ainsi l'espace critique est déjà là ! Pourquoi l'image serait plus forte que les sujets, sujets porteurs des images, sujets récepteurs de celles-ci ?

La norme et le stéréotype, en devenant des substances, des

réalités en soi, annulent l'importance du sujet, sujet critique peut-être, mais surtout sujet pensant, comme tout-e un-e chacun-e. A trop insister sur les images, on les sanctuarise dans leur essence normative au lieu de les faire jouer, dans une temporalité existentielle ou historique, avec ceux qui les diffusent malgré eux, ou ceux qui les reçoivent avec indifférence (par exemple).

N'est-ce pas faire des stéréotypes des icônes, des nouvelles icônes, érigées ainsi à un statut symbolique ? C'est comme s'il y avait une fascination pour ce qu'il faut détruire : l'hétérosexualité et la dualité opposée des deux sexes. Et si la différence des sexes était une catégorie vide, une catégorie certes, mais sans contenu défini ? Genre et queer en sont d'ailleurs, désormais, les témoins sémantiques, indépendants des images.

2. La revendication des identités, singulière ou collective, au travers de l'action du sujet.

D'un côté l'identité individuelle ou définition de soi, recherche singulière pour une identité débarrassée de toute contrainte liée au sexe biologique, et aussi au sexe social, en général appelé « genre » ; dans ce cas l'identité personnelle, centrée sur la question de la sexualité, peut être vue comme un support en vue d'une subversion générale. Abandonner l'assignation à une sexualité, supposer la plasticité des définitions sexuelles et sexuées est une politique féministe : celle de la définition de soi, d'un soi libéré, comme lieu de passage vers une subversion globale (comme par contamination), déjouant ainsi d'autres inégalités entre les sexes dans l'espace social.

D'un autre côté, la catégorie collective du « nous » désignerait une catégorie de lutte, les femmes, les ouvrières, les immigrées, les travailleuses, etc., et permettrait ainsi une assise de revendications clairement articulées à d'autres revendications et/ou subversions sociales. Contrairement à la pratique de subversion des normes et à la critique des sté-

réotypes commentées ci-dessus, il s'agit de trouver le bon sujet, celui qui est porteur de l'émancipation. Ce sujet sera individuel, ou, au contraire, collectif. On a vu que le sujet individuel subversif, notamment par la reformulation libre des sexualités, peut se construire comme le lieu de la multiplication possible des sujets de l'émancipation.

En revanche, du point de vue de l'identité collective, la catégorie « femmes » est vue comme autonome, isolée, ou, à l'inverse, est mise en relation avec d'autres catégories, couleur, origine, religion notamment, qui peuvent être pensées en intersectionnalité, croisement nécessaire, ou en contiguïté, additions de discriminations réelles, ou encore métaphores de l'asservissement en cascade². En général, le « nous les femmes », isolé d'autres « nous » opprimés ou exploités, signale que la question des femmes, parce que transversale aux classes sociales, se distingue des autres catégories d'exclus. Simone de Beauvoir le dit très bien dans l'introduction au *Deuxième Sexe*. Les femmes vivent avec les hommes, intimement et publiquement, et elles sont la moitié d'une société mélangée (« mitsein », écrit-elle).

Pour cette raison, celle de la spécificité de la catégorie « femmes », une double nécessité théorique et politique s'est imposée depuis deux siècles : faire le lien entre plusieurs catégories d'un côté, ou au contraire désigner la particularité du groupe « femmes » de l'autre.

Depuis deux siècles, en effet : il faut repartir de Kant qui, dans l'*Anthropologie*, distingue trois « caractères » (outre « la personne » et « l'espèce ») : peuple, sexe, race. Ces trois caractères sont encore ceux d'aujourd'hui. Ce qui change entre Kant et la pensée contemporaine ce sont les locuteurs, c'est-à-dire les potentiels acteurs représentant ces groupes.

Les sujets de l'histoire ont pris leur sort catégoriel en main ! D'un discours qui vise à structurer des axes d'une vision globale des choses, on passe à un choix théorique et

2. Geneviève Fraisse, « les amis de nos amis », *A côté du genre, sexe et philosophie de l'égalité*, Le Bord de l'eau, 2010.

politique qui veut articuler ces catégories entre elles. L'anthropologie s'est faite histoire. Le « nous les femmes » n'a de sens que s'il croise la race et la classe ; sous le terme fédérateur d'intersectionnalité.

Et là encore, l'histoire est essentielle : l'abolition de l'esclavage a laissé place à l'« esclavage moderne », et ne vise pas que les personnes de couleur ; la décolonisation n'empêche pas le renouvellement de l'impérialisme ; et les femmes, prises dans les catégories précédentes, d'esclaves ou de colonisées, les femmes, toutes les femmes, sont dans la continuité de leur histoire, qui ne connaît aucun équivalent au regard de l'abolition de l'esclavage ou de l'indépendance nationale. Sauf à voir la citoyenneté républicaine comme un moment de passage radical, inclusion après l'exclusion. Pas si simple.

Par conséquent, la contradiction entre la « moitié » du monde et les catégories historiques (race+esclavage) et (peuple+classe sociale) est à l'œuvre, pour ne pas dire à vif. Comment faire pour sortir d'une alternative qui apparaît comme un double impératif, n'oublier aucune femme dans l'émancipation à l'égard de la domination masculine, ou suivre le réel de l'exclusion/exploitation/oppression qui noue ensemble les discriminations spécifiques de chaque catégorie? Au risque de bloquer, dans l'un et l'autre cas, les énergies politiques ? Quel est le bon sujet politique ?

La matérialité conceptuelle de l'égalité **Nommer, expliquer, formuler**

J'ai choisi très vite, à partir des années 70, d'abandonner ces deux pistes de construction d'une épistémologie politique. Pourquoi ? Parce que ces deux chemins semblent mener à des impasses : critiquer les « images », ou qualifier les identités, traquer les mauvaises définitions, ou courir après le bon sujet, sont deux démarches qui s'avèrent limitées ou

périlleuses, exactement aporétiques.

En effet, on a un sentiment de répétition, voire de ritournelle : la critique des préjugés du 17^{ème} siècle ressemble furieusement à celle des stéréotypes d'aujourd'hui, l'injonction au croisement des catégories rappellent à l'évidence la dénonciation du féminisme bourgeois de la fin du 19^{ème} siècle ou des années post 68.

Or on peut faire un double constat : subvertir la sexualité n'a jamais produit de révolution économique, ni même politique ; et structurer théoriquement, ou pratiquement les exclusions ou discriminations n'empêche pas un éventuel rejet du féminisme de la part des exploitées ou des révolutionnaires.

Ces deux choses-là sont crûment exposées dès la Révolution française. Ces difficultés ou contradictions qui qualifient le féminisme forcent à une « solitude volontaire »³. Eu égard à l'emprunt sémantique à La Boétie, il apparaît que le mouvement des femmes, ou MLF, se comprend dans la tension entre acte d'affirmation et mesure du rapport de force avec la domination.

Il fallait donc travailler autrement.

Avec le nouveau vocabulaire (rapports sociaux de sexe, genre, voire même parité), la tentative de créer un champ de pensée en plus d'une visée politique et la question de l'identification théorique de la question « femmes/ différence des sexes » restent comme une nécessité.

Or, si la différence des sexes est une catégorie vide, on peut réfléchir ailleurs et autrement, notamment avec les termes classiques (par exemple, gouvernement, représentation, *habeas corpus*...) ⁴ termes porteurs d'une vertu explicative. Il s'agit de mettre la question féministe dans la pensée globale, mais surtout de faire le constat que c'est de l'extérieur du

3. Geneviève Fraisse « La solitude volontaire (à propos d'une politique des femmes) », 1978, *La Fabrique du féminisme*, Le Passager clandestin, 2012.

4. Geneviève Fraisse, « A côté du genre, un vademecum », 2004, *A côté du genre, sexe et philosophie de l'égalité*, op.cit.

champ théorique féministe (images stéréotypées, identité des sexes ou catégorie des femmes) qu'on échappera au piège de la contradiction et que s'exposera au mieux la pensée de l'égalité des sexes. Car les mots de la tradition ont l'avantage de donner l'ampleur philosophique nécessaire comme, par exemple, parler de mixité en revenant au concept de « mélange ». La mixité, est-ce mélanger les sexes ?

Ainsi, « par où » passer pour penser l'égalité des sexes ? Ni l'interrogation sur les sexualités, ni la recherche du bon sujet politique, de la bonne catégorie ne semblent pouvoir échapper à la répétition des problèmes et pièges qui se sont révélés depuis deux siècles. C'est donc au travers de configurations singulières, dans des moments de mobilisations féministes notamment, qu'on peut trouver le mot, voire le concept, qui éclairera la réflexion. Voici deux exemples de proposition conceptuelle, le terme de « service » et celui de « consentement ».

A la fin des années 70, une sourde tension pouvait s'entendre, dans le mouvement féministe, entre celles qui dénonçaient l'invisibilité et la gratuité du travail domestique, vie domestique où toutes les femmes (de toutes les classes sociales) pouvaient se reconnaître, et celles qui insistaient sur l'exploitation des travailleuses prises dans un salariat spécifique aux femmes.

Mais, entre l'oppression des femmes dans la vie privée et l'exploitation des ouvrières, on ne faisait aucun lien, on pouvait même s'affronter politiquement ; or il existait une catégorie de femmes doublement concernées, celles des « employées de maison » (vocabulaire de l'époque), des femmes payées pour du travail domestique dans l'enceinte de la vie privée supposée « gratuite ».

C'est ainsi que le mot « service » sembla adéquat pour fédérer une question : quel rapport présent et à venir entre privé et public, ménage et salariat, émancipation des femmes

et servitude perpétuée ?⁵. Entendons-nous bien : il ne s'agissait pas d'analyser le « travail » domestique mais le « service », le rapport hiérarchique entre des personnes d'une part, et le substrat domestique d'autre part.

Autre exemple : dans les années 90, deux débats s'installèrent dans l'espace public : l'un autour du port du foulard des jeunes filles dans l'enceinte scolaire, l'autre, plus classique, au sujet de la prostitution comme acte volontaire assumé ou comme sujétion socialement imposée. Dans les deux cas, l'invocation de l'argument du consentement⁶ était incontournable, mais dans un sens restreint, c'est-à-dire psychologique : quelle vérité, ou fausseté, du sujet dans l'affirmation d'un « je consens » comme un « je veux » ou un « je suis d'accord ». Là encore, on pouvait fédérer les deux sujets, foulard et prostitution, en une seule question : celle du consentement comme argument politique. Non pas : le consentement est-il un bon argument pour authentifier une vérité individuelle ? Mais : le consentement est-il une proposition politique, c'est-à-dire engageant le collectif du présent, et la société de demain ?

De façon certaine, « service » et « consentement » se rejoignent comme deux questions débattues dans l'espace politique de la démocratie : quelle égalité dans la hiérarchie du service, quelle égalité dans les rapports mutuels, ou asymétriques, du consentement ? Des mots classiques, devenus concepts, alimentent ainsi la pensée du féminisme, celle de la matérialité de l'égalité comme enjeu de configurations précises.

Car il s'agit bien de prendre l'égalité des sexes comme témoin, lecteur des questions autant que nécessité politique.

Hiérarchie et service, mutualité et consentement ; d'un côté, la chaîne des femmes s'aliénant et s'émancipant dans

5. Geneviève Fraisse, *Service ou servitude, essai sur les femmes toutes mains*, 1979, Le Bord de l'eau, 2009.

6. Geneviève Fraisse, *Du consentement*, Seuil, 2008.

et par le service, de l'autre, assentiment volontaire ou inévitable dans l'affirmation d'un « oui ». Ces deux problèmes rassemblés dans les notions de « service » et de « consentement », ouvrent à une perspective plus vaste, celle de la dualité sexuelle (catégorie vide, je le rappelle) croisant la représentation politique de l'égalité. On découvre ainsi deux expressions intéressantes : celle de la sexuation, ou au contraire asexuation, du politique et du social, et celle de la symétrie des sexes comme révélateur politique et énigme de l'égalité.

Prenons d'abord le plus évident, qui est d'ailleurs le plus caché : la discussion, morale, et sociale, autour de la prostitution se partage entre deux arguments, celui de la personne disposant librement de son corps d'un côté, celui de l'exploitation des personnes vulnérables de l'autre. Débat politique, démonstration sociale, la discussion se répète depuis longtemps et chacun tient sa place. Mais on peut poser la question autrement, non du point de vue de la domination, mais de l'émancipation, plus précisément de l'égalité : quelle égalité des sexes quand l'offre de la prostitution excède les 90% de femmes ? A quand une offre masculine équivalente ? Imaginons, en effet, un monde où la prostitution se partagerait à égalité entre les deux sexes. Ne pourrions-nous alors avoir une véritable discussion sur le sens de la prostitution dans une société démocratique ?

D'aucuns, d'aucunes semblent dire que la prostitution des deux sexes est la réalité d'aujourd'hui. Tout le monde sait bien que non ; la prostitution masculine reste plus que marginale (pour s'en tenir à l'hétérosexualité).

Par ailleurs, dans le débat sur le service, la discussion peut être analogue : le « care », ou soin, sollicitude, remplaçant le service domestique ancien, préfigurant un nouveau lien social, dit-on, serait l'avenir. Oui, mais qui introduit dans la réflexion le pourcentage massif de femmes employées dans ce secteur (97%) ? Pratiquement personne. Pourquoi ? Pour plusieurs raisons.

Constatons d'abord qu'il est rare que cette asymétrie soit donnée à voir ; il est même de bon ton d'ignorer ce fait, de parler du service à la personne, du *care*, comme si les deux sexes étaient impliquées de la même façon. Comme il est de bon ton de clamer que la prostitution est aussi une affaire d'hommes. Bien sûr, on comprend qu'ainsi la domination masculine est gagnante, que le recouvrement de la sexuation, celle du service domestique comme celle du service sexuel est à l'avantage de l'ordre existant.

Asexuer un problème, une question, est stratégiquement efficace.

Mais c'est plus compliqué quand on comprend que cette asexuation n'est pas uniquement un énoncé de la domination. A la méconnaissance de l'absence de symétrie, s'ajoute l'exigence du neutre démocratique. Ne pas désigner la sexuation d'un problème social (par exemple en transformant à la fin du 20^{ème} siècle les «mères célibataires» en « familles monoparentales ») relève d'une intention politique vertueuse, en finir avec la stigmatisation. Cependant, le neutre démocratique n'offre aucune perspective heuristique : on sait que l'universel ment souvent (oser écrire pendant des décennies que les Français ont obtenu le suffrage universel en 1848 quand il s'agit seulement du sexe masculin), on sait aussi qu'il s'oppose à la reconnaissance des catégories politiques des discriminés (cf. ci-dessus).

En fait, l'important est qu'en prenant le point de vue de la symétrie, on offre un outil de plus à la pensée de l'égalité : est-ce la même chose pour les hommes et pour les femmes ? Combien de femmes, ou combien d'hommes sont concernés, par la prostitution ou par le *care* ? Façon d'échapper à l'alternative entre le neutre et le particulier et d'alimenter ainsi la réflexion sur l'égalité. Façon aussi de relativiser une autre alternative, cette fois-ci plus actuelle et réelle, celle qui lie l'asexuation du social et la sexuation du politique, par exemple avec le débat sur la parité.

Méconnaître la sexuation d'un problème social, ou sur-

charger de sexualité le pouvoir politique sont des mécanismes qui me conduisent à insister sur l'affirmation de la différence des sexes comme catégorie vide.

La catégorie reconnaît l'empiricité du deux des sexes, renvoie à la pensée de la sexuation du monde, mais c'est une catégorie vide, donc sans la définition des différences entre les sexes. Car ainsi on voit mieux la sexuation du monde et sa conséquence politique. C'est cela, cette sexuation du monde, qu'on cherche toujours à cacher ; et c'est ainsi que la pensée de l'égalité des sexes surgit très souvent comme une contradiction, comme une idée malvenue, toujours au mauvais moment. C'est bien parce que la contradiction entre les égalités s'exprime dès la Révolution française, dès les balbutiements de la démocratie, que la dissoudre est si difficile.

Dans la brève synthèse ci-dessus, j'ai tenté de montrer comment contourner théoriquement la contradiction en nommant les problèmes par des notions appropriées.

Voilà pourquoi je ne m'attarde jamais vraiment sur le choix de telle ou telle pratique militante ou subversive, politiquement correcte, ou incorrecte. Voilà pourquoi le pragmatisme dans l'action féministe (tous les chemins de résistance et de subversion sont bons à explorer) fait, cahin-caha, ses preuves.