



Hegel féministe ?

par Jean-Baptiste Vuillerod

En faisant de la différence sexuelle une donnée naturelle, Hegel légitime-t-il la domination masculine ? Ses thèses sur la lutte pour la reconnaissance constituent au contraire un outil critique précieux pour le féminisme contemporain, nous dit J.-B. Vuillerod.

On s'accorde généralement pour voir en Hegel un phallocrate dont la philosophie viserait à justifier rationnellement l'infériorité de la femme par rapport à l'homme. Jacques Derrida a ainsi souligné le « phallogocentrisme » de la philosophie hégélienne et Luce Irigaray a montré comment celle-ci s'avérait incapable de parler de la femme et de lui donner un rôle dans l'histoire. Il est vrai que ces lectures sévères peuvent s'appuyer sur un certain nombre de textes de Hegel – la théorie des sexes dans la *Philosophie de la nature* et la théorie du mariage dans les *Principes de la philosophie du droit*¹ – qui semblent faire des femmes des êtres naturellement passifs incapables de s'émanciper politiquement. Pourtant, le rapport de la philosophie hégélienne aux femmes est plus complexe que ce que ces textes suggèrent. Déjà en son temps, Simone de Beauvoir faisait un usage féministe de la philosophie de Hegel². Et de nos jours, la question du féminisme de Hegel suscite de passionnants débats aux États-Unis depuis une vingtaine d'années³.

Il y a donc bien une percée féministe dans la philosophie hégélienne et c'est celle-ci que nous voudrions explorer ici en montrant comment l'actualisation de la pensée de Hegel pourrait s'avérer utile pour prendre position dans certains débats du féminisme contemporain. À cette fin, nous défendrons l'idée selon laquelle la philosophie hégélienne, en fondant le phallocratisme sur la naturalité du désir, permet de penser un féminisme non utopique qui ne

¹G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques II. Philosophie de la nature*, Paris, Vrin, 2004, tr. fr. B. Bourgeois, §369, additif ; G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, PUF, 2013, tr. fr. J.-F. Kervégan, §166 (abrégé PPD).

²S. de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, volume I, Paris, Gallimard, 1976, p. 19, p. 27.

³P. J. Mills (dir.), *Feminist Interpretations of G. W. F. Hegel*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1996 ; K. Hutchings et T. Pulkkinen (dir.), *Hegel's Philosophy and Feminist Thought. Beyond Antigone?*, New York, Palgrave Macmillan, 2010.

réduit pas la domination masculine à une domination de nature économique. Nous montrerons qu'elle amène aussi le féminisme à se concentrer sur la question des structures sociales à partir d'une théorie de la reconnaissance. Enfin, nous verrons comment Hegel parvient à élaborer une définition originale de la féminité qui dépasse l'opposition entre l'essentialisme et l'anti-essentialisme.

La révolte d'Antigone

La section « Esprit » du sixième chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit*, dans laquelle Hegel étudie des moments importants de l'histoire du monde, s'ouvre sur une analyse de la cité grecque. Selon Hegel, son organisation repose sur la complémentarité de deux lois : la loi humaine, qui régit la sphère publique et politique de la cité, et la loi divine qui est consacrée à la vie privée de la sphère familiale. D'un côté, la loi humaine rappelle aux individus leur dépendance par rapport à la communauté en les envoyant au combat, produisant ainsi l'unité de la cité ; de l'autre, la loi divine éduque les futurs guerriers et enterre les soldats morts au combat. C'est sur une telle complémentarité que repose le monde grec.

L'originalité de Hegel est de ramener la différenciation des deux lois à une division fonctionnelle des sexes. Les femmes étant exclues de la vie publique dans la cité, c'est aux hommes que revient le privilège de décider de la loi humaine et de l'organisation politique de la communauté. Les femmes, elles, sont cantonnées à la sphère familiale et doivent veiller aux funérailles. La complémentarité des lois qui est au fondement du monde grec se révèle être ainsi une complémentarité entre les sexes. Hegel souligne cependant le déni de reconnaissance dont sont victimes les femmes dans cette situation. En effet, si l'homme est reconnu par la femme comme un être rationnel et libre capable de diriger la cité, elle ne fait pas l'objet d'une telle reconnaissance en retour et, en tant que femme, mère, fille ou épouse, elle est réduite à un simple objet de désir et d'amour. Lorsque, en tant que sœur, elle s'approche avec son frère d'une relation de reconnaissance mutuelle, celle-ci reste cependant insatisfaisante puisque le frère quitte la famille pour accéder à la vie publique quand la sœur, elle, reste enfermée dans la sphère privée. La complémentarité des sexes qui fonde la cité grecque s'avère par là profondément dissymétrique puisqu'elle repose sur l'exclusion des femmes de la vie sociale et politique.

Hegel poursuit son analyse de la condition des femmes dans la cité grecque en cherchant à comprendre en quoi elle est liée au déclin historique du monde grec. Pour ce faire, il montre que l'organisation de la cité est perturbée par l'action des individus. Par son action, l'individu obéit de manière consciente et volontaire aux lois. Or, cette implication de l'individu ouvre la voie à de potentiels conflits entre les deux lois. La subjectivité fait sienne l'une des lois et peut la faire jouer contre la loi opposée, outrepassant ainsi l'organisation harmonieuse de la cité grecque. C'est précisément le cas qui se présente dans l'*Antigone* de Sophocle. En lui

interdisant d'enterrer son frère Polynice, Créon empêche Antigone d'accomplir les funérailles exigées par la loi divine. Antigone se rebelle et lutte, au nom de la loi divine, contre la loi humaine représentée par Créon. Hegel voit dans l'impossibilité de faire droit à la particularité de l'agir la cause du déclin de la cité grecque. La révolte d'Antigone montre que cette impossibilité vient du conflit des deux lois qui sourd sous la surface harmonieuse de la cité grecque et révèle que ce conflit met en jeu une lutte entre les sexes, chaque sexe défendant la loi qui est la sienne.

Ainsi, si la cité grecque a dû laisser sa place dans l'histoire, c'est parce que son organisation harmonieuse masquait des structures sociales contradictoires fondées sur la domination phallogratique. L'exclusion des femmes par les hommes a constitué au sein de la cité une communauté autonome capable de se révolter contre la loi masculine et de fragiliser le monde grec. Hegel décrit pour cette raison la femme grecque comme un « ennemi intérieur »⁴ capable de s'unir avec la jeunesse pour faire tomber la cité et en vient à comprendre le conflit entre les lois comme une guerre des sexes. C'est pourquoi Hegel pense la communauté des femmes à partir de son exclusion et définit la « féminité » comme « l'éternelle ironie de la communauté » (PE, 412). La féminité, en tant qu'elle constitue ce qui définit les femmes en tant que telles, s'avère résulter d'une exclusion qui vient travailler de l'intérieur le lien social pour le faire exploser. Quelles sont les conséquences d'une telle compréhension hégélienne de la féminité ?

Le fondement naturaliste de la domination

On peut lire dans la philosophie de Hegel une fondation naturaliste de la domination masculine. C'est ce qui ressort de l'introduction du chapitre IV de la *Phénoménologie de l'esprit* qui inscrit l'individu dans la naturalité du désir. La dimension sexuelle du désir est nettement exprimée dans le terme allemand *Begierde* qui, parce qu'il est conçu comme consommation de son objet, peut aller ici jusqu'à signifier l'agression sexuelle. Cette naturalité sexuelle du désir nous permet de lire la lutte du maître et de l'esclave de manière féministe en la concevant comme une lutte sexuée entre un maître masculin et un esclave féminin, comme nous y invitait déjà Simone de Beauvoir. Le chapitre IV, A, de la *Phénoménologie* présente en effet le « pur concept de la reconnaissance » (PE, 203), c'est-à-dire une relation de reconnaissance adéquate entre les consciences, puis montre que cette relation est contredite par l'expérience. Les consciences font alors l'épreuve d'une lutte à mort dont il résulte un rapport de domination au sein duquel le maître redevient un être de pur désir. Relue à l'aune de son introduction, la dialectique du maître et de l'esclave peut être comprise comme une dialectique entre les sexes.

⁴ G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Vrin, 2006, tr. fr. B. Bourgeois, p. 412 (abrégé PE).

Cette interprétation est confortée par les textes antérieurs à l'œuvre de 1807 qui situent la lutte entre les consciences, comme la domination qui lui fait suite, au sein de la famille⁵. Ce n'est pas un hasard si, dans le chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit* consacré à l'étude de la cité grecque, les femmes en proie à la domination masculine sont réduites à des objets de désir, à l'exception du rapport entre frère et sœur (*PE*, 396-397). Le désir s'avère être le fondement naturaliste des relations inégalitaires entre les sexes au sein du monde grec.

On comprend alors pourquoi Hegel parle de « l'éternelle » exclusion dont sont victimes les femmes. À partir d'une relecture sexuée de la dialectique du maître et de l'esclave, il est possible de considérer que la pulsion sexuelle du désir est la cause de la domination qui, historiquement, a pris la forme d'une domination des hommes sur les femmes et qui, en raison de sa naturalité, ne peut disparaître totalement. On ne saurait, en effet, d'après Hegel, empêcher définitivement le désir de réapparaître de manière violente et dominatrice. Il y a là une possibilité du rapport entre hommes et femmes que l'on peut freiner, éduquer, réguler, mais que l'on ne saurait complètement abolir du fait de son caractère naturel.

On se gardera pourtant de faire de Hegel un naturaliste simpliste puisque, pour lui, la nature est toujours médiatisée par l'esprit, par la culture. La naturalité violente du désir est toujours réinscrite dans l'ordre culturel, ce qui permet de comprendre que la domination masculine prenne différentes formes dans l'histoire, mais aussi qu'il soit possible de lutter contre elle. La naturalité du désir explique par conséquent la possibilité inévitable de l'oppression phallocratique sans pour autant nier l'historicité de cette dernière.

En éternisant la possibilité de la domination sexuelle, la philosophie hégélienne rejette l'idée d'une disparition définitive de la domination masculine et nous amène à refuser tout féminisme utopique⁶. Hegel permet ainsi de prendre le contrepied de féministes qui pensent que la domination masculine est susceptible de disparaître définitivement⁷. En cela, on peut qualifier la posture hégélienne de réaliste. Il existe cependant deux manières d'interpréter cette posture. La première considère que Hegel ancre la domination masculine dans l'éternité pour la justifier et légitimer le fait que jamais les femmes ne pourront échapper à la domination qui s'exerce sur elles. Pour autant, cette première interprétation est peu pertinente puisqu'elle néglige les textes où Hegel critique la domination historique des femmes et montre qu'elles échappent plus ou moins, selon les lieux et les époques, à la domination masculine⁸. La seconde interprétation, qui est celle que nous défendons, comprend cette éternité comme une mise en garde lucide et un appel à la vigilance. Dans cette perspective, un féminisme qui se revendiquerait de Hegel ne justifie pas la domination phallocratique, ni ne pense qu'elle ne pourrait être remise en cause, mais insiste sur sa potentialité permanente et sur la nécessité

⁵ G. W. F. Hegel, *Le premier système. La philosophie de l'esprit 1803-1804*, Paris, PUF, 1999, tr. fr. M. Bienenstock, fragment 22 ; *Système de la vie éthique*, Paris, Payot, 1992, tr. fr. J. Taminiaux, p. 141.

⁶ Sur la critique de l'utopie, cf. G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, Paris, Vrin, 2012, tr. fr. B. Bourgeois, §6, remarque.

⁷ Voir par exemple M. Wittig, *La pensée straight*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007, p. 13.

⁸ Voir notamment l'étude de la Chine, de l'Inde, de l'Égypte et de Rome dans *La philosophie de l'histoire* Paris, Librairie Générale Française, 2009, éd. M. Bienenstock, p. 217, p. 261-262, p. 336 et p. 433.

conséquente de lutter contre elle. Loin de mener à la résignation, la philosophie de Hegel en appelle plutôt à la plus difficile des politiques, celle qui sait que le combat n'est jamais totalement gagné et que la lutte contre la domination masculine exige de ne jamais relâcher ses efforts.

C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre la théorie hégélienne du mariage qui, si elle n'accorde pas aux femmes la liberté politique, exige néanmoins que le mariage repose sur un amour consenti et accorde aux femmes une égalité juridique avec l'homme qui implique un droit au divorce (*PPD*, §162, §176). Dépassée aujourd'hui, cette conception bourgeoise du mariage n'en était pas moins progressiste à l'époque. Les historiens ont en effet montré que l'exclusion durable des femmes de la vie publique au moment de la Révolution française était allée de pair avec une série de revendications concernant la sphère privée. Dans toute l'Europe, la revendication de la citoyenneté active ne concernait qu'une toute petite minorité de femme, mais c'est dans le domaine de la vie privée qu'étaient attendues les mesures émancipatrices⁹. L'émancipation des femmes passait à l'époque davantage par le droit à une vie heureuse dans leur couple, en quelque sorte un droit à l'amour, plutôt que par le droit de vote ou le droit à la vie amoureuse hors mariage¹⁰. C'est cette émancipation qu'a défendue Hegel. L'actualisation de la philosophie hégélienne entend poursuivre cette voie et adapter l'exigence d'émancipation aux formes que prend le phallocratisme à chaque époque.

Critique du réductionnisme économiste

Le naturalisme hégélien permet de saisir toute la spécificité des phénomènes de domination sexuelle et complète ainsi en les corrigeant les approches marxistes et économistes du féminisme. On sait qu'Engels avait lié le patriarcat à la propriété privée et qu'il en était arrivé à l'idée selon laquelle « la prépondérance de l'homme dans le mariage est une simple conséquence de sa prépondérance économique et disparaîtra avec celle-ci »¹¹. Le dépassement du capitalisme et la disparition de la propriété privée qui lui est corrélative devaient signifier selon lui la fin du patriarcat. Par la suite, le marxisme orthodoxe a utilisé cette thèse pour minorer la lutte féministe et la subordonner à la lutte anticapitaliste, reproduisant le phallocratisme au sein même du Parti communiste et des groupuscules gauchistes. À l'instar de Christine Delphy¹², certains féministes ont alors critiqué le marxisme orthodoxe et montré que la domination masculine ne dépendait pas spécifiquement du mode de production capitaliste, mais d'un mode de production domestique. La domination, dans ce cas, reste

⁹ M. Perrot, « La famille triomphante », in P. Ariès, G. Duby (dir.), *Histoire de la vie privée. Tome 4. De la Révolution à la Grande Guerre*, Paris, Seuil, 1987, p. 93.

¹⁰ D. Dessertine, « Le divorce et l'amour pendant la Révolution », in E. Morin-Rotureau (dir.), *1789-1799 : combats de femmes. Les révolutionnaires excluent les citoyennes*, op. cit.

¹¹ F. Engels, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, Paris, Éditions sociales, 1972, p. 90.

¹² C. Delphy, « L'ennemi principal », in *L'ennemi principal*, tome 1, Paris, Syllepse, 2013.

économique mais concerne le travail non rémunéré que la femme exerce au foyer (éducation, cuisine, ménage, etc.).

Quel que soit le mérite de telles approches, la perspective hégélienne nous permet de faire un pas de côté par rapport au présupposé commun au marxisme orthodoxe et au féminisme du type de celui de Delphy. Ces deux positions présupposent en effet que la domination masculine est de nature économique et que, par conséquent, une transformation du mode de production, capitaliste ou domestique, serait susceptible de mettre fin au phallocratisme. On comprend qu'elles rejoignent la posture utopique que critique Hegel. La philosophie hégélienne, au contraire, nous permet de reconnaître l'ordre propre de la domination masculine qui, toujours susceptible de revenir, ne paraît pas pouvoir s'effacer en changeant l'organisation économique de la production.

Pour autant, le hégélianisme ne s'oppose pas purement et simplement aux approches économistes. Loin de les rejeter, il ouvre plutôt la voie à une articulation complémentaire de ces deux approches, à la manière de ce que propose Nancy Fraser dans sa théorie bidimensionnelle du genre, qui prend en compte à la fois la question économique de la redistribution des richesses et la question non économique de la reconnaissance dans les rapports entre hommes et femmes¹³. On pourrait alors reconnaître, d'un côté, l'ordre propre et éternitaire de la domination masculine et, de l'autre, son recoupement par une domination de nature économique. Le viol, par exemple, n'est pas directement explicable par des causes économiques, mais les inégalités de salaires entre hommes et femmes au sein de l'entreprise font se recouper une domination de type économique et une domination de type sexuel.

Critique des institutions et reconnaissance

L'« ironie », chez Hegel, désigne une négation destructrice qui n'est pas immédiatement dialectisable, un processus négatif qui n'est pas tout entier orienté vers un résultat positif. Nous avons vu pourquoi, dans son analyse de la cité grecque, Hegel assimilait la « féminité » à une telle puissance destructrice : les femmes, en tant qu'elles sont exclues de la vie politique, en arrivent à se révolter contre l'autorité des hommes et à faire s'effondrer le monde grec. L'ironie féminine a donc ici une visée bien précise : la destruction des structures sociales phallogocratiques d'une époque donnée. C'est cette finalité de la féminité qu'il nous faut préciser ici en montrant qu'elle se concentre sur la question des structures institutionnelles et qu'elle met en jeu une théorie de la reconnaissance.

L'ironie défait la domination masculine, mais celle-ci n'est pas seulement individuelle, elle est surtout un produit des structures sociales. Hegel pense, certes, la lutte entre les consciences qui mène à la domination, mais en soulignant que cette domination est celle d'un

¹³ N. Fraser, *Le féminisme en mouvements*, Paris, La Découverte, 2012, tr. fr. E. Ferrarese, p. 220 sq.

maître sur un esclave, il met l'accent sur les statuts sociaux accordés à ces consciences et indique par là l'institutionnalisation qui est constitutive de toute domination. La domination désigne bien la supériorité inique d'une personne sur une autre qui lui est assujettie, mais elle s'ancre dans les structures sociales d'une société.

Or c'est précisément ce fait que décrit Hegel dans son analyse de la cité grecque. C'est à l'organisation sociale du monde grec que s'en prend Antigone, c'est-à-dire à ce partage asymétrique des deux lois qui cantonne les femmes au foyer pendant que les hommes délibèrent librement au sujet de la cité. Dans toutes ses analyses historiques et sociales, Hegel accorde peu de place à la moralité individuelle. Certains hommes respectent les femmes, d'autres non : il y a là une contingence absolue du sentiment personnel qui fait que Hegel a toujours déplacé la question de la domination et de la reconnaissance du côté des structures sociales qui médiatisent la volonté des individus (*PPD*, §141). Dans une perspective hégélienne, c'est donc seulement sur les structures institutionnalisées de la domination – la famille, l'école, le partage privé/public, l'organisation du temps de travail, la prostitution, etc. – que l'action féministe peut avoir prise, et non directement sur la moralité des hommes. L'interpellation morale est, au mieux, un vœu pieux et, au pire, une parade idéologique pour éviter de traiter le problème du phallocratisme à sa source. L'approche hégélienne nous permet ainsi de poser la question du féminisme d'un point de vue qui n'est plus moral mais institutionnel, à la différence d'un féminisme existentialiste qui fait reposer la question politique sur la liberté morale des sujets.

Encore faut-il savoir ce qui doit changer dans les structures sociales. La philosophie hégélienne nous invite à traiter cette question depuis l'angle de la reconnaissance. La transformation des structures sociales doit aller dans le sens de la reconnaissance mutuelle de l'homme et de la femme.

La reconnaissance hégélienne est à la fois reconnaissance de l'identité d'autrui et de son égalité avec soi. Pour le féminisme, cela signifie que les hommes doivent reconnaître à la fois l'égalité sociale des femmes et leur identité propre. Nancy Fraser a reproché à la théorie de la reconnaissance d'Axel Honneth de privilégier la reconnaissance de l'identité d'autrui au détriment de la reconnaissance d'autrui comme égal de soi, comme partenaire à part entière dans l'interaction sociale¹⁴. Honneth insiste sur la nécessité pour l'individu d'être reconnu afin d'entretenir un rapport positif à soi et pense la reconnaissance comme ce qui constitue l'identité de l'individu¹⁵. Fraser, pour sa part, rappelle que la reconnaissance ne concerne pas seulement la constitution identitaire des individus, mais également leur égalité de statut dans la société. Le modèle hégélien dépasse cependant cette opposition en articulant les deux reconnaissances dans un même mouvement. En effet, pour Hegel, c'est seulement sur fond d'égalité que la reconnaissance de l'identité d'autrui est possible. Il offre ainsi au féminisme un paradigme de la reconnaissance qui en articule les dimensions identitaire et égalitaire.

¹⁴ N. Fraser, *Le féminisme en mouvement*, *op. cit.*, p. 230.

¹⁵ A. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2000, tr. fr. P. Rusch.

Par la reconnaissance identitaire, il ne s'agit en aucun cas pour l'homme de reconnaître en la femme une essence de la féminité ou de l'humanité, mais une personne singulière dotée de liberté et de rationalité. L'identité de la femme dont il vient d'être question met certes en jeu l'universalité de la liberté et de la rationalité, mais il ne s'agit en aucun cas chez Hegel d'une essence abstraite. Il s'agit toujours d'une liberté et d'une rationalité singulières, n'existant qu'en acte et à même d'évoluer dans l'histoire.

En outre, le fait que Hegel réinscrive la problématique de l'intersubjectivité dans la problématique de l'institution marque indéniablement l'originalité de sa théorie de la reconnaissance¹⁶. Cela signifie que la reconnaissance des individus entre eux repose en réalité sur une reconnaissance institutionnelle qui en est la condition préalable. C'est uniquement si les femmes sont reconnues par les institutions qu'elles seront reconnues par les hommes dans leurs interactions concrètes. C'est par conséquent le rôle et la valeur attribués aux femmes dans le fonctionnement de structures sociales telles que l'école, la famille ou l'entreprise qui déterminent leur reconnaissance par les hommes.

Cependant, ces déterminations normatives de la reconnaissance, d'une part, ne nous permettent pas de comprendre l'expérience réelle des femmes qui, au quotidien, ne sont pas reconnues, et, d'autre part, courent le risque de présupposer un idéal de réconciliation finale entre hommes et femmes. C'est la raison pour laquelle la théorie normative de la reconnaissance repose, chez Hegel, sur une théorie pragmatique de cette dernière, qui rend compte de l'expérience négative de la domination, en tant qu'elle est dénuée d'horizon irénique.

Hegel ne conçoit pas la reconnaissance comme un objectif qui, une fois atteint, mettrait définitivement un terme à la domination. Il la situe non pas à la fin, mais au début de la lutte des consciences, insistant ainsi sur l'expérience négative du déni de reconnaissance qui amène les individus au conflit. La reconnaissance n'est pas tant un *telos* à atteindre, une réconciliation idéale, qu'un modèle explicatif du conflit social, qui fait découler la lutte de l'expérience du mépris. Il ne faut donc plus uniquement parler de lutte *pour* la reconnaissance, mais aussi de lutte *de* reconnaissance¹⁷. En ce sens, la reconnaissance renvoie à des attentes normatives tacites que le cadre discursif existant ne permet pas d'explicitier, mais que l'expérience du mépris met au jour. Dans une perspective féministe, la théorie hégélienne de la reconnaissance nous permet de penser l'expérience que font les femmes du mépris ainsi que les exigences concrètes de reconnaissance qu'elles formulent sans viser pour autant un idéal réconciliateur.

L'expérience négative sur laquelle fait fond Hegel l'amène à placer le conflit au centre de sa théorie de la reconnaissance¹⁸. Contrairement à ce qui a pu lui être parfois reproché, la reconnaissance qu'il théorise ne va pas dans le sens d'une conservation des valeurs en cours,

¹⁶ A. Honneth, *Le droit de la liberté*, Paris, Gallimard, 2015, tr. fr. F. Joly et P. Rusch.

¹⁷ E. Renault, « Reconnaissance, lutte, domination : le modèle hégélien », *Politique et Sociétés*, vol. 28, n° 3, 2009.

¹⁸ F. Fischbach, *Fichte et Hegel. La reconnaissance*, Paris, PUF, 1999, conclusion.

comme s'il s'agissait pour les dominés d'être reconnus en fonction de valeurs et de critères établis par les dominants. L'analyse de la tragédie d'Antigone dans la *Phénoménologie de l'esprit* nous montre au contraire que la révolte des femmes dominées provoque l'effondrement du monde grec, de ses structures sociales et de toutes les valeurs qui leur sont liées. La théorie hégélienne de la reconnaissance ne se situe donc en aucun cas du côté du conservatisme, mais bien plutôt du côté de la critique sociale émancipatrice, en appelant ainsi à un féminisme qui accorde toute sa place à la conflictualité.

Par-delà l'essentialisme et l'anti-essentialisme

Hegel fait de la communauté dans son ensemble la proie de l'ironie féminine. Mais la « féminité », telle que Hegel la définit, échappe à tout essentialisme. Selon l'essentialisme féministe, la femme aurait une nature propre, de sorte qu'il y aurait « deux sexes »¹⁹ qui diffèreraient en nature et dont il faudrait reconnaître la spécificité. Le plus souvent, cela consiste à rabattre la féminité du genre (social, psychologique) sur le sexe (naturel, biologique). Contre une telle position, le féminisme anti-essentialiste défait le lien entre sexe et genre, soit à la manière de Simone de Beauvoir, en affirmant qu'« on ne naît pas femme : on le devient »²⁰, soit à la manière de Judith Butler, qui refuse la dichotomie du genre au profit d'une dissémination des différences sexuelles²¹.

Bien que le débat entre essentialisme et anti-essentialisme ait été primordial pour le développement théorique et politique du féminisme, il aboutit aujourd'hui à une impasse. D'une part, il est aujourd'hui impossible de faire reposer la féminité sur une quelconque essence comme proposait de le faire l'essentialisme. Le mérite de l'anti-essentialisme a été de défaire l'universel féminin pour faire droit à l'ensemble des minorités sexuelles. Mais d'autre part, en rejetant la catégorie de « femmes », l'anti-essentialisme bute sur une difficulté politique. La dissémination qu'il préconise de la féminité dans des singularités sexuelles non universalisables rend en effet difficile la constitution d'un collectif féministe pourtant nécessaire à la lutte sociale²². Pour sortir de cette aporie, il faudrait parvenir à penser une catégorie non essentialiste de la féminité. C'est précisément le geste théorique que nous permet d'opérer Hegel.

Telle que Hegel l'analyse, l'harmonie de la cité grecque est fragilisée par la dissidence des femmes. Mais en retour, par cette dissidence même, les femmes constituent une contre-communauté au sein de la communauté. La féminité ne renvoie pas seulement à la solitude d'Antigone mais à la collectivité des femmes qui se révoltent contre le phallocratisme, créant

¹⁹A. Fouque, *Il y a deux sexes. Essais de féminologie*, Paris, Gallimard, 2004.

²⁰S. de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, volume II, Paris, Gallimard, 1976, p. 13.

²¹J. Butler, *Troubles dans le genre*, Paris, La Découverte, 2006, tr. fr. C. Kraus.

²²I. M. Young, « Gender as Seriality : Thinking about Women as a Social Collective », in *Intersecting Voices : Dilemmas of Gender*, Princeton, Princeton University Press, 1997.

ainsi une nouvelle universalité au cœur de l'universel social. Dans la cité grecque, le commun qui fonde la féminité qu'ont en partage les femmes ne renvoie à aucune nature, mais à l'expérience généralisable et généralisée de la domination masculine. C'est parce qu'elles sont exclues de la sphère publique en raison de leur sexe que les femmes s'unissent pour fragiliser les assises du monde grec. La féminité ne désigne alors plus une essence positive, elle est tout entière déterminée négativement par l'oppression des hommes.

En pensant la constitution d'une communauté des femmes à partir d'une relation antagoniste avec la communauté des hommes, Hegel parvient à penser l'universalité de la féminité sans la faire reposer sur aucune essence. Il maintient une pensée de la féminité qui permet de parler des « femmes », de la domination dont elles sont victimes et des luttes qu'elles mènent, sans que cela implique pour elles une identité commune qui serait figée et déterminable positivement. À l'inverse de l'essentialisme, il ne fait reposer la féminité sur aucune essence féminine. Mais contre l'anti-essentialisme, il continue de parler de féminité en la déterminant négativement, la femme n'étant plus que ce « moignon ontologique formé par ce qui le nie »²³, comme l'écrit Catherine Malabou. La philosophie hégélienne offre ainsi une solution théorique et pratique à ce conflit aporétique du féminisme.

Bien qu'elle ait des limites, qui tiennent au fait que Hegel reste sur certains points dépendants des préjugés phallogocratiques de son temps, une réactualisation féministe de la philosophie de Hegel pourrait permettre de s'orienter au sein de questions primordiales du féminisme contemporain. À l'inverse de nombreuses lectures féministes de Hegel, notre conviction est qu'il est inutile de déconstruire le texte hégélien pour lui donner une portée féministe. Il y a dans la philosophie de Hegel une impulsion féministe dont témoigne l'attention qu'il a su accorder au cri d'Antigone et qu'une actualisation de sa pensée impose de poursuivre.

Bibliographie :

- Jacques Derrida, *Glas*, Paris, Galilée, 1974.
- Christine Fauré, « L'exclusion des femmes du droit de vote pendant la Révolution française et ses conséquences durables », in E. Morin-Rotureau (dir.), *1789-1799 : combats de femmes. Les révolutionnaires excluent les citoyennes*, Paris, Autrement, 2003.
- Stéphane Haber, *Critique de l'antinaturalisme. Études sur Foucault, Butler, Habermas*, Paris, PUF, 2006.
- Luce Irigaray, *Speculum. De l'autre femme*, Paris, Minuit, 1974.
- Emmanuel Renault, « Social Self and Work in *The Phenomenology of Spirit* », in I. Testa, L. Ruggiu (dir.), *I that is We. We that is I. Contemporary Perspectives on Hegel*, Leyde, Brill, 2016.

²³ C. Malabou, *Changer de différence. Le féminin et la question philosophique*, Paris, Galilée, 2009, p. 115.

- Naomi Schor, « Cet essentialisme qui n'(en) est pas un », trad. fr. J. Cohen (disponible en ligne).

Publié dans lavedesidees.fr, le 7 février 2017.