



La charité est cette clé

L'intelligence est souvent identifiée au calcul habile, respirant dans le climat du soupçon et, finalement, de l'orgueil. Comme si comprendre ne laissait qu'une solitude glacée et stérile. On retrouve cela dans les classes quand une vision sottise de la réussite flatte la morgue des malins à l'égard des minuscules. Je crois au contraire que c'est la charité qui ouvre l'intelligence, qu'il est d'autres soins que ceux du corps et du cœur.

La maladie ou la faim, l'épidémie ou la misère, inspirent spontanément un élan de pitié. Cet élan naît des entrailles. Même vite retombé chez des hommes attiédés, il permet que soient pansées quelques plaies. Les blessures du cœur, moins visibles, laissent couler autant de détresses, haines ou solitudes. On voudrait se porter au secours des affections broyées et trahies. Cette pitié naît des battements du cœur, la littérature ou le cinéma savent d'ailleurs l'attiser. Même si elle retombe souvent en sentimentalité oisive, cette compassion permet que soient écoutées certaines plaintes, séchées quelques larmes.

Mais qui entend la plainte des intelligences blessées ? Qui sait reconnaître la violence des esprits faux ? Quand est moqué l'amour de la vérité, quand le bon sens doit être ravalé et qu'il ne reste qu'ironie et scepticisme ? Certes des intelligences habiles et boiteuses nous mettent parfois en colère, mais Pascal fait remarquer qu'elles devraient nous inspirer de la compassion.

Si le corps pousse son cri, si le cœur fait entendre sa plainte, on n'entend pas les gémissements de l'intelligence dans nos pays nus et privés de mystère. Il y a pourtant une charité de l'intelligence comme il y a une charité pour les corps et les cœurs. Qu'il s'agisse d'un texte ou d'une situation, d'une équation ou d'une décision à prendre, c'est l'attention qui tient l'intelligence en éveil. La charité ouvre le chemin de cette attention. Tant que l'intelligence passe pour un pouvoir plutôt que pour un service, on façonne des esprits vifs mais fermés par l'orgueil. J'ai pourtant vu si souvent, jusque dans la salle de classe, que la charité éveille l'intelligence plus sûrement que l'arrogance.

Entendez-vous la détresse des enfants à qui l'on ment, pour qui la culture est au mieux un jeu de construction, un test pour éprouver ses facultés ? Mounier avait appelé *Esprit* la revue de son mouvement parce qu'il entendait cette détresse, convaincu que la grande pitié des esprits appelle des secours aussi pressés que les corps ou les cœurs, et ne demande pas moins de hardiesse.

La raison, selon Hegel, est la forme concrète de l'amour. L'union de l'aimer et du connaître fut rompue au Jardin premier lorsqu'Adam connut au prix de ne pas aimer. *Ils virent qu'ils étaient nus...*

Jean-Noël DUMONT

n° 57

4e trimestre 2013

SOMMAIRE

Edito p.1

Penser l'homme
dans sa naissance :
le genre et la
dualité des sexes

par V.AUBIN
p.2

Quelques nouvelles
p.6

PENSER L'HOMME DANS SA NAISSANCE : LE GENRE ET LA DUALITE DES SEXES

Vincent AUBIN

Philosophe agrégé, ancien élève de l'ENS anime, avec Paul-Étienne Chavelet, le cycle Cinéma au Collège Supérieur

Parmi les bienfaits des *gender studies*, il faut compter celui d'avoir obligé les philosophes à parler du sexe. Certes, il y a longtemps que les philosophes parlent de l'homme et de la femme : mais c'est généralement à l'occasion de discussions sur la morale, la politique ou la société. Ils s'attachent alors à répartir des rôles, à analyser des émotions, parfois à typifier des caractères. Leurs discours sont parfois instructifs, souvent curieux, et prêtent invariablement le flan à toutes sortes de soupçons, dont la misogynie n'est pas le moindre. Ces philosophes, cependant, ont en commun de présupposer qu'il y a dans le monde des hommes et des femmes. La différence des sexes est donnée, la seule question est de savoir ce qu'on peut faire avec – philosophiquement parlant, s'entend. Or le déploiement théorique des études sur le genre oblige à remonter d'un cran dans l'interrogation, à questionner l'évidence du sexe. De là quelques vertiges : quelle est cette différence ? Existe-t-elle vraiment ? Est-elle donnée ou construite ? Quel est le statut conceptuel de cette opposition entre le masculin et le féminin ? Est-il bien clair qu'elle ne fasse qu'enregistrer une dualité offerte à l'expérience universelle de l'humanité ?



La pluralité des sexualités contre la dualité des sexes

L'essor des *gender studies*, à partir des années 1980, a permis d'attirer l'attention sur une caractéristique du féminisme « classique », qui s'exprime par exemple dans *Le deuxième sexe* : ce féminisme ne remet pas en question l'évidence – la *prétendue* évidence, dira-t-on alors – de la différence des sexes. Il conteste certes la construction arbitraire qui prétend justifier l'infériorité sociale des femmes par les propriétés

inhérentes à leur nature. Mais c'est toujours en admettant la réalité biologique d'une différence. Le monde de ce féminisme-là reste donc binaire, *essentiellement* composé par des femmes et des hommes.

Or ce présupposé – qu'il y a *essentiellement* dans le monde des femmes et des hommes, – se révèle indésirable lorsque l'homosexualité, plutôt que la défense des femmes, devient le vecteur privilégié de la réflexion militante. En effet, maintenir la division binaire de l'humanité en hommes et femmes, c'est toujours peu ou prou ratifier la complémentarité des sexes et l'évidence de leur attirance mutuelle, et par là délégitimer les formes alternatives de sexualité. En acceptant la différence des sexes comme « naturelle », même s'il dénonce par ailleurs l'arbitraire des « significations » attachées au sexe (ce qu'on commence à appeler le « genre »), le féminisme classique travaille en fait à solidifier un *continuum* qui va du sexe biologique au désir et aux actes hétérosexuels.

Dans le travail de Judith Butler, que l'on prend ici comme référence, la critique du féminisme « classique » est donc portée par le souci d'inclure, ou de ré-inclure, ceux qu'une définition rigide du « sujet » du féminisme exclut de la représentation : ceux dont la sexualité n'est pas dirigée vers l'autre sexe, et qui sont donc discordants par rapport à la « norme de genre », ou encore ceux dont l'identité sexuelle ne présente pas la stabilité ou l'homogénéité qui est implicitement requise par la division binaire de l'humanité en hommes et femmes. Cette visée d'inclusion aurait pu prendre la forme d'une forte exigence morale : comment réformer nos mœurs de façon à faire à chacun la place qu'il mérite parmi nous ? Ce n'est pas la voie suivie par Butler. Pour elle, en effet, c'est une « réforme de l'entendement » qui est nécessaire. C'est tout l'intérêt, mais aussi toute la difficulté, de son propos. Elle ne dénonce pas la criminalisation de l'homosexualité ou la pathologisation du transsexualisme. Son problème n'est pas celui des frontières entre le bien et le mal ou entre le normal et le déviant. C'est, de façon plus radicale, celui des frontières entre le sens et le non-sens.

Le genre comme police des corps

Sa thèse est en effet la suivante : ce que nous appelons les « personnes » « ne deviennent intelligibles que si elles ont pris un genre (*through becoming gendered*) selon les critères distinctifs de

l'intelligibilité de genre »¹. Autrement dit : nous ne parvenons à reconnaître quelqu'un comme une « personne » que si, et dans la mesure où, elle appartient à l'un des deux sexes, de façon stable et cohérente. Nous avons besoin d'un corps *lisible*, d'un corps qui « fasse sens », et pour cela qu'il soit doté d'une morphologie et d'une constitution univoques : donc, d'un corps matériellement sexué. Et c'est de ce corps que nous attendons ensuite que sa vie, son activité, ses désirs se déploient en cohérence avec son sexe – de façon masculine si c'est un corps mâle, de façon féminine si c'est un corps femelle.

La thèse est forte, puisqu'elle permet à Butler de soutenir que « l'idée même de personne est mise en question par l'émergence culturelle d'êtres marqués par le genre de façon "incohérente" ou "discontinue" »². Ces êtres ne provoquent pas seulement le malaise, l'angoisse, le dégoût ou la fascination : ce sont là des émotions qui pourraient devoir être surmontées par un changement du caractère moral. Lorsque ces êtres s'imposent finalement à notre attention, dit plutôt Butler, ils mettent à mal notre notion même de personne. Comment entendre cette thèse radicale ? Une manière de le faire est d'y voir une critique de l'emprise de la vision scientifique des corps sur notre culture, et de la manière dont cette vision soutient et corrobore l'appareil juridique et administratif par où s'exerce le pouvoir dans nos sociétés. Plus concrètement, il s'agit donc de soutenir, dans une veine qui peut sur ce point se réclamer de Michel Foucault, que lorsqu'il s'agit des corps, notre « instance de vérité » est la science. Et c'est notre confiance en la science qui nous persuade que chaque corps possède une vérité biologique qui est notamment la vérité de son sexe. L'objectivité que nous prêtons complaisamment au discours scientifique nous interdit de questionner la manière dont il organise le corps, repère en lui des systèmes organiques, assigne des fonctions – bref, la manière dont il « construit » le corps vivant. Et, selon Butler, c'est cette matérialité construite du corps qui est constamment présupposée par notre notion de personne humaine.



La modernité réduit l'identité humaine à l'identité sexuelle

L'intérêt du propos de Butler tient à ce qu'il s'adresse à une difficulté centrale de la vie moderne en

matière de différence des sexes. Cette difficulté peut s'exprimer ainsi : dans le monde moderne, la différence des sexes est la seule qui passe pour absolument nécessaire. Or elle passe pour nécessaire précisément parce que, à la différence de toutes les autres distinctions qui structurent la vie sociale, elle est la seule à être naturelle et non pas arbitraire. Non seulement elle ne disparaît pas mais, d'une certaine manière, elle s'inscrit davantage dans les corps, dans les attitudes, les manières et les modes de présentation de soi, à mesure qu'elle cesse de s'inscrire dans des rôles sociaux clairement différenciés. Un tel monde – là est la difficulté – est à la fois un monde où le commerce de l'homme et de la femme devient un enjeu omniprésent, et un monde franchement inhospitalier pour ceux que ce commerce n'intéresse pas.

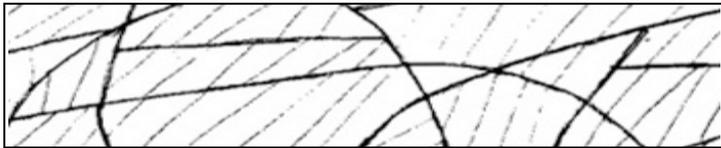
Nul d'entre nous ne pense que la différence entre le serviteur et le maître, entre le guerrier et le prêtre, entre le citoyen et l'étranger, est ancrée dans l'ordre du cosmos. En revanche, nous pensons que la différence des sexes est ancrée dans l'ordre biologique. Mais nous devons d'autant plus le penser que cette différence nous semblerait autrement arbitraire : or nous la reconnaissons comme une condition, la seule nécessaire, d'une vie sociale. Toute notre idéologie nous porte ainsi à croire que « la société de l'homme et de la femme », pour parler comme un homme des Lumières, est la seule qui n'ait pas besoin d'être *instituée*.

Par contraste, nous savons que les sociétés traditionnelles consacrent une immense énergie à l'instituer et à en maintenir l'institution. Elles ne connaissent pas « l'homme » et « la femme » en général – parfois, comme à Samoa avant l'arrivée des Occidentaux dans l'archipel, elles n'ont même pas de nom générique pour « l'homme » et « la femme ». Non pas, bien sûr, qu'il n'y ait pas chez elles comme chez nous à la fois des hommes et des femmes : mais plutôt que, chez elles, l'homme et la femme n'existent qu'à travers un réseau complexe de statuts complémentaires – par exemple celui d'époux et d'épouse, de fils et de fille, de frère et de sœur, de femme libre et d'esclave, etc. Il s'agit là de statuts, donc d'institutions. Ils servent à organiser les attentes, à répartir des droits et des devoirs, à assigner des fonctions. Les sexes ne sont jamais donnés directement, ils n'apparaissent pas comme tels dans la vie sociale, mais y sont toujours médiatisés par ces distinctions que l'esprit moderne apprendra à reconnaître comme arbitraires, artificielles, et donc superficielles et caduques. De là la difficulté de ce même esprit moderne à reconnaître que, chez lui aussi, la dualité des sexes est instituée en permanence par des rites subtils et des manières hautement différenciées : il ne voit là rien que de *naturel*. À ses yeux, tout est institué, tout est, au moins potentiellement, contractuel – sauf la complémentarité de l'homme et de la femme.

¹ Judith BUTLER, *Trouble dans le genre*, La Découverte, 2005, p. 83.

² *Ibid.*, p. 84.

On ne peut donc s'étonner, par exemple, que nous cherchions à expliquer cette différence en recourant aux modes de légitimation scientifique typiques du régime moderne de pensée : la différence est légitime à nos yeux parce qu'elle est ancrée dans la biologie des corps, dans la psychologie des âmes, ou peut-être dans la chimie du cerveau. C'est le prix à payer pour que cette différence ne puisse pas relever d'un arbitraire instituant. Mais le prix à payer est aussi une difficulté accrue à faire une place parmi nous à ceux qui n'entrent pas dans l'empire normatif de la différence des sexes. C'est ce qui justifie le travail d'une Judith Butler et fait sa force.



Chaque être humain vient des deux sexes

Mais c'est là aussi que ce travail trouve sa limite. Car, par d'autres côtés, il participe entièrement du régime de pensée moderne dont il dénonce les effets pervers. Il en participe sur un aspect central : l'attention exclusive portée à l'individu. Non pas, certes, l'individu en tant que titulaire de droits inaliénables – car ce n'est pas le registre où se situe Butler. Mais l'individu en tant que la discussion exclusivement tourne autour du corps d'un individu : c'est toujours *tel corps individuel* qui est censé s'opposer à notre volonté de le classer sous un sexe ou un autre ; toujours aussi tel corps individuel qu'on veut défendre contre l'impératif de la reproduction et la soumission à la norme hétérosexuelle. Tout se passe comme si l'enjeu exclusif de la différence des sexes, pour Butler, était de nous permettre de rendre chaque personne « intelligible » en l'assignant au genre masculin ou au genre féminin. L'enjeu se situe donc toujours soit dans le présent du corps qui se tient devant nous, soit, en aval, dans le destin que nous voulons fixer à ce corps. Butler, comme les théoriciens du contrat social, raisonne toujours comme si l'individu n'avait pas eu de parents.

Car il y a de bonnes raisons de penser que le véritable enjeu de la différence des sexes se situe en amont du corps individuel : nous avons besoin de cette différence parce que l'idée d'un corps humain vivant est celle d'un corps issu de l'union sexuelle d'un homme et d'une femme. Autrement dit, la dualité des sexes est inscrite dans tout corps humain, non pas essentiellement parce qu'il doit être de l'un ou l'autre sexe, mais parce qu'il a *son origine* dans l'un et l'autre sexe. Son existence comme corps humain individuel n'est possible que dans la dépendance à l'égard des deux sexes. En ce sens, « mâle » et « femelle », ce ne sont pas forcément des propriétés qu'on puisse attribuer sans hésiter à tous les corps, et encore moins les éléments d'un « destin » pour chacun d'entre eux. Mais ce sont, pour le dire avec

Aristote, les « principes » (*archai*) de tous les vivants »³. Nous pouvons hésiter sur le sexe d'un corps ; nous ne le pouvons pas sur le sexe de ses parents.

Dire « nous ne le pouvons pas » doit ici s'entendre dans le sens logique le plus rigoureux : l'impossibilité est conceptuelle. Il en va de l'intelligibilité du vivant. Tel est le point aveugle du travail de Judith Butler. Elle écrit que « les "personnes" ne deviennent intelligibles que si elles ont pris un genre » ou, comme on pourrait le traduire plus littéralement, « qu'en devenant *genrées* ». Par conséquent, la simple possibilité d'identifier une personne humaine, de lui reconnaître une *identité*, dépendrait de la possibilité de lui assigner un sexe. Or ce propos n'est pas du tout assez radical. Il ne porte pas vraiment sur les conditions du sens. Une interrogation sur les conditions du sens est plutôt celle qui nous amène à conclure que les personnes ne deviennent intelligibles qu'en ayant été *engendrées*.

Penser l'homme dans sa naissance : l'enjeu de la génération

Supposons, par exemple, que nous ayons connu dans le passé un jeune homme, et que bien des années plus tard nous rencontrions une femme d'un certain âge qui prétend avoir été ce jeune homme. Supposons que cette dame dit vrai. Comment affrontons-nous cette situation ? Beaucoup d'entre nous, probablement, penseront alors, soit qu'il ne s'agit pas vraiment d'une dame, soit qu'il ne s'agissait pas vraiment d'un jeune homme. Certains admettrons plus facilement l'idée d'un véritable changement de sexe. Quelques uns, peut-être, seront portés par leurs croyances personnelles à penser que c'est l'*âme* du jeune homme qui est passée dans le corps de la dame. Entre ces derniers et tous les autres, il y a un changement de métaphysique. Pour tous les autres en effet, par delà le trouble et le vertige des apparences, le critère ultime qui fait que le jeune homme et la dame sont une seule et même personne, c'est que dans les deux cas il s'agit *du même corps vivant*. Notre métaphysique n'exclut pas le changement des apparences ; elle exclut, en revanche, qu'une seule vie humaine passe d'un corps à l'autre. Telles sont les conditions du sens.

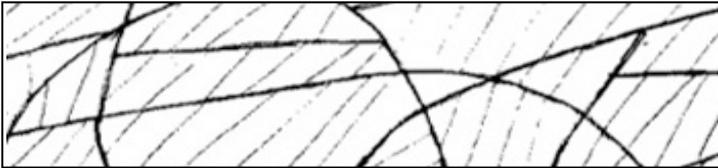


On peut, par conséquent, conclure : une interrogation radicale sur l'intelligibilité des personnes

³ Cf. *De la génération des animaux*, IV, 763b 23.

humaines doit être une interrogation sur l'identité d'un corps humain vivant. Or cette identité ne peut être que *généalogique*⁴ : un corps humain est un corps qui vit une vie unique, et cette vie est identifiée par le fait unique de sa naissance. Il est conceptuellement exclu qu'une même personne soit née deux fois, comme il est exclu qu'elle ait plusieurs corps, ou qu'un même corps vive plusieurs vies différentes. L'identité d'un corps humain vivant est donc celle qui tient à l'origine singulière de ce corps dans deux corps humains de sexe opposé. Aussi bien ne pouvons nous pas *penser* l'identité d'Untel sans présupposer toujours son unique origine généalogique : quand même celle-ci nous serait à jamais inconnue, Untel est une personne humaine en raison de cette origine. C'est pourquoi notre concept de personne humaine renvoie, de l'intérieur, à celui d'une dualité des sexes.

On dira peut-être qu'une telle conclusion contribue peut-être à clarifier les conditions de l'intelligibilité de notre concept de personne humaine, mais qu'elle est dépourvue des conséquences morales qu'on peut espérer, en revanche, du travail de Judith Butler. À cela il est tentant de répondre par le mot quelque peu sévère de Tertullien : « Tu hais l'homme dans sa naissance, comment donc aimeras-tu quiconque ? »⁵.



« À la racine de ce que j'appelle « mon identité », il y a forcément le fait généalogique de ma naissance. Dès lors, qu'est-ce qui distingue la manière dont un moderne pose la question « Qui suis-je ? » de la manière dont on l'aurait posée dans d'autres contextes culturels ?

Ce qui distingue l'homme moderne n'est pas qu'il ait cessé de devoir son individuation au fait d'être né, et donc d'avoir pour identité au sens littéral sa position généalogique et sociale dans le monde. Ce qui le distingue est de se refuser à investir cette identité littérale d'une fonction normative. »

Vincent DESCOMBES,

Les embarras de l'identité,
Gallimard, 2013, p. 146-147

« L'identité étant fixée par des concepts stabilisants tels le sexe, le genre et la sexualité, l'idée même de personne est mise en question par l'émergence culturelle d'êtres marqués par le genre de façon « incohérente » ou « discontinue », des êtres qui apparaissent bel et bien comme des personnes, mais qui ne parviennent pas à se conformer aux normes de l'intelligibilité culturelle, des normes marquées par le genre et qui définissent ce qu'est une personne. »

Judith Butler, *Trouble dans le genre*, La Découverte, 2006, p. 84

⁴ J'emprunte cette expression à Vincent DESCOMBES, *Les embarras de l'identité*, Gallimard, 2013.

⁵ TERTULLIEN, *La chair du Christ*, IV, 11-14.

RETOUR EN IMAGES

ACCROCHAGE DE LA LUTTE DE JACOB AVEC L'ANGE

Don de l'artiste Hubert DAMON, huile sur toile, 3m x 2,20m

Le 20 novembre 2013, **Bertrand de LESTRANGE**, président du conseil d'administration du Collège Supérieur et **Jean-Noël DUMONT**, directeur, ont accueilli à cette occasion **Hubert DAMON**, **Monseigneur Jean-Pierre BATUT**, ainsi qu'**Albéric de LAVERNEE** représentant le Conseil général du Rhône, **Marc GAUCHERAND**, représentant la Fondation des Maristes de Puylata et **Etienne PIQUET-GAUTHIER** représentant la Fondation Saint-Irénée

Cette toile que nous devons à Hubert DAMON sera sur notre mur comme la présence de ce mystère que la philosophie cherche (...) Présence qui nous interroge en retour comme cet agneau-icône qui nous regarde du devant de la toile.

Jean-Noël DUMONT,
directeur du Collège Supérieur



Le seul travail du peintre, ce à quoi sert son métier c'est, si j'ose dire, de se mettre tout nu devant ce qui arrive, ce qui vous est donné (...) Il faut que tout le pénètre et qu'il arrive à ressortir cela en empathie.

Hubert DAMON, peintre



Les deux attitudes, le combat et le désir, sont-elles finalement si opposées ? Dans le corps à corps de Jacob avec Dieu il en va comme de l'amour humain dans ce qu'il a de plus charnel, avec deux corps qui se cherchent, deux forces qui se heurtent alors qu'une secrète complicité les anime et que chacune fait des vœux pour la victoire de l'autre (...) "Laisse-moi aller car voici l'aurore."

Monseigneur Jean-Pierre BATUT, évêque auxiliaire de Lyon