

UDC 821.133.1.09"19"-32(092)Agacinski S.

[https://doi.org/10.62413/lc.2018\(1\).06](https://doi.org/10.62413/lc.2018(1).06) | [Research Article Citations](#)

## LA « POLITIQUE DES SEXES » DE SYLVIANE AGACINSKI/

### SYLVIANE AGACINSKI'S "GENDER POLITICS"

[Ecaterina FOGHEL](#)

Doctorante

(Université d'État «Alec Russo» de Bălți, République de Moldova)

[eforghel.prof@gmail.com](mailto:eforghel.prof@gmail.com), <https://orcid.org/0009-0003-5072-4736>

#### Abstract

*The name of the author Sylviane Agacinski is associated with the theoretical articulation of the French law on political parity, promulgated in 1999. In this article, we aimed to analyze the main ideas discussed in her book "Gender Politics", launched in 1998 and re-edited in 2001. The argued philosophical post-feminism that Sylviane Agacinski promotes, tends to be differentiated from the paradoxically androcentric reflections of Simone de Beauvoir, arriving at a philosophy of mixedness in which the relationship between the 2 genders is neither presented as a hierarchy nor as neutralization, but as a productive complementarity.*

**Keywords:** *gender, politics, feminism, post-feminism, mixedness, parity*

#### Rezumat

*Cu numele autoarei Sylviane Agacinski este asociată articularea teoretică a legii franceze despre paritatea politică, promulgată în 1999. În prezentul articol ne-am propus să analizăm principalele idei puse în discuție în cadrul cărții sale „Politica sexelor”, care a apărut în 1998 și a fost reeditată în 2001. Postfeminismul filozofic argumentat pe care îl promovează Sylviane Agacinski, se vrea diferențiat de reflecțiile paradoxal androcentrice ale Simonei de Beauvoir, ajungându-se la o filozofie a mixității în care relația dintre cele 2 sexe nu se prezintă nici ca ierarhizare, nici ca neutralizare, ci drept o complementaritate productivă.*

**Cuvinte-cheie:** *sex, politică, feminism, postfeminism, mixitate, paritate*

Sylviane Agacinski est une philosophe française, née le 4 mai 1945 à Nades (Allier). Elle participe à la création du Groupe de recherches sur l'enseignement philosophique, puis à la direction du Collège international de philosophie. À partir de 1991, elle est professeur à l'École des hautes études en sciences sociales. Elle écrit et publie son livre « Politique des sexes », paru en 1998 et réédité en 2001. En 1994, elle épouse le futur 16<sup>e</sup> premier ministre français Lionel Jospin. Elle fait campagne pour son mari en 1995, puis en 2002. C'est sous son gouvernement (en 2000) qu'elle milite pour la loi sur la parité hommes-femmes. Elle a publié de nombreux articles et une dizaine de livres, dont les derniers sont consacrés à la question des rapports entre les sexes.

« Politique des sexes » est un essai, une réflexion philosophique, mais aussi une prise de position par rapport au problème de la place de la femme dans la société et dans la politique moderne. Le livre est publié en France au

moment du débat sur la parité hommes-femmes au niveau politique. Un groupe d'activistes a lancé un manifeste pour établir une égalité effective des hommes et des femmes dans les instances de décision, en revendiquant aussi un équilibre quantitatif. Un débat qui a vite pris ampleur sur la scène publique et s'est soldé avec l'application d'une loi votée en 1999, qui favorise l'égal accès des hommes et des femmes aux mandats électoraux et aux fonctions électives.

S. Agacinski part de cette idée de parité dans sa réflexion, dans sa pensée et dans son argumentation. Elle s'appuie sur des bases anthropologiques (elle cite plusieurs fois le livre de Françoise Héritier «Masculin/Feminin. La pensée de la différence»), sur plusieurs hypothèses de Freud qu'elle n'hésite pas à mettre en question, sur des éléments de droit en France ; elle fait appel également aux postulats des féministes, mais elle s'écarte à plusieurs égards des positions de Simone de Beauvoir, présentées dans «Le deuxième sexe», considérant que son féminisme est paradoxalement androcentré, parce qu'il envisageait l'émancipation des femmes par l'assimilation aux hommes (l'homme servait de modèle et les femmes se voulaient les égales des hommes en tout, insistant sur la valorisation exclusive des valeurs viriles et, par conséquent, sur la dévalorisation des attributs de la maternité).

Agacinski oppose à cela une philosophie de la mixité, qui présente la relation entre les deux sexes humains comme basée ni sur une hiérarchisation, ni sur une neutralisation, mais sur une complémentarité féconde.

L'humanité est mixte, on naît fille ou garçon, on devient femme ou homme. Ce sur quoi s'interroge fondamentalement S. Agacinski est le *sens* que l'humanité a, depuis la nuit des temps, cherché à donner à la différence entre les sexes. Cette différence naturelle existe, mais l'humanité a depuis toujours cherché à l'interpréter et lui donner du sens. Savoir comment est reconnu ou au contraire dénié la différence des sexes, savoir la façon dont pense l'autre sexe sont des questions d'ordre politique, parce que cela concerne le fonctionnement des groupes sociaux.

Son livre est divisé en trois grandes parties : « Différences », « Filiations » et « Politiques ». Dans la première partie qui est la plus longue, Sylviane Agacinski part de l'observation selon laquelle l'androcentrisme qui établit une hiérarchie entre les sexes et qui est toujours au profit du sexe masculin, est présent dans pratiquement toutes les cultures. La culture occidentale n'y fait pas exception (rappelons ici au moins les ouvrages de Freud et Lacan).

D'autre part, il y a les systèmes de pensées « universalistes » qui substituent aux êtres humains différenciés un concept d'homme universel indifférencié. Mais cette idéologie est androcentrique « par défaut », en quelque sorte, car, en affirmant leur indifférence aux différences sexuelles, les universalistes en viennent implicitement à considérer l'homme comme la me-

sure des choses : « Ainsi, le sujet qui n'est 'ni homme, ni femme' est-il finalement pensé sur un mode masculin, tout comme l' 'homme' des droits de l'homme était le citoyen de sexe mâle » (p. 35).

Elle commence par constater que l'histoire des civilisations se caractérise par l'existence d'une hiérarchie entre les sexes : « Partout, selon des formes variables, les rapports entre les sexes apparaissent fortement hiérarchisés et les hommes établissent leur pouvoir, en même temps qu'ils le légitiment par des fondements mythologiques, religieux, idéologiques, philosophiques ou scientifiques » (p. 61 – versions de la différence).

« L'homme a voulu seul incarner l'humain, la femme étant située dans un léger écart par rapport à l'homme au sens générique, répond Agacinski. Non pas qu'elle fût un être absolument *autre* que l'homme, non : toujours plutôt *moins* 'homme' que lui et donc moins *humaine*. Elle a toujours été dans le *moins* : *socialement, naturellement* et, même, *ontologiquement*. Cette façon androcentrique d'identifier l'humanité aux hommes et de faire des femmes des êtres mineurs, à mi-chemin des hommes et des enfants, est très ancienne » (pp. 51-52).

Cet androcentrisme nourrit une « peur *métaphysique* de la division », de la dualité. Mais Agacinski considère qu'il faut partir de l'idée que l'humanité est double et donc mixte : « L'espèce humaine se divise en deux et en deux seulement, comme la plupart des autres espèces. Cette division qui couvre l'ensemble des êtres humains, sans reste, est donc une dichotomie. Autrement dit, tout individu qui n'est pas femme est homme et tout individu qui n'est pas homme est femme. Il n'y a pas de troisième possibilité (...) La division sexuelle oblige à renoncer au vieux rêve d'une humanité pensée à partir d'un *modèle unique* et qui puisse être considérée comme constituée de deux types humains distincts, à la fois semblables et différents. C'est-à-dire à penser l'humanité comme *mixte* ».

Le projet qui anime la réflexion de S. Agacinski est de repenser *la mixité de l'homme*, de partager en deux notre représentation de l'essence de l' 'individu humain', de telle sorte que la femme ne soit plus un être secondaire, qu'elle éprouve la fierté d'être ce qu'elle est – *femme* –, sans avoir à s'identifier à l'homme pour apparaître comme pleinement humaine. Enfin qu'elle soit femme en sachant qu'elle *ne manque de rien*, si ce n'est qu'elle connaît l'universelle finitude de tout être humain.

Bien sûr l'objectif de Sylviane Agacinski semble bien être de donner à la femme la place légitime qui lui revient au sein de l'humanité. Cependant, cela ne l'empêche pas, par ailleurs, de jeter un regard critique sur l'histoire des idées féministes, ce qui l'amène à prendre ses distances avec le mouvement féministe dans son ensemble, à commencer par Simone de Beauvoir. Elle fait cette critique dans la sous-partie « Liberté et fécondité ».

Ce qu'elle reproche essentiellement à l'auteure du « Deuxième sexe », dont elle reconnaît néanmoins le rôle précurseur (elle l'appelle un exemple de courage intellectuel), c'est de ne proposer d'autre perspective d'émancipation – ou de libération – aux femmes que de modeler leur conception de la liberté sur celle que la morale existentialiste attribue, par principe, à l'homme, reproduisant ainsi les préjugés les plus traditionnels en matière de répartition des rôles entre les hommes et les femmes (p. 84).

Mais sa critique la plus forte s'exerce envers le refus de la maternité conçue comme une aliénation naturelle pour la femme, comme un signe de la passivité féminine ou même comme un « handicap » (p. 92) : « ... en dénonçant une aliénation physique des mères, en restant aveugle à ce que l'enfantement pouvait révéler d'une expérience originale de l'altérité chez les femmes, Simone de Beauvoir témoigne de sa propre méconnaissance de la maternité et même de son dégoût pour tout ce qui concerne cette expérience » (p. 94).

D'autre part, les autres courants féministes ne trouvent pas grâce aux yeux de Sylviane Agacinski, ni le féminisme historique, ni le féminisme « séparatiste » ou « radical », centré sur la « spécificité des femmes ». Dans leur radicalité respective, le séparatisme et l'universalisme peuvent conduire, chacun, à des formes d'occultation de la mixité : le séparatisme, en exaltant la différence jusqu'à rêver d'une séparation des sexes, voire d'une culture homosexuelle ; l'universalisme, en déniait la différence des sexes ou en masquant le privilège du modèle masculin sous la prétendue neutralité sexuelle des sujets. L'universel est masculin jusqu'à la fin, idée qu'on retrouve dans le titre de la dernière sous partie du premier chapitre du livre.

Dès lors, elle en appelle à un dépassement du féminisme, dans la direction donnée par sa démonstration : « Un « féminisme » moderne ne devrait plus être une théorie, ni une politique des femmes, mais s'appuyer sur une philosophie de la mixité. Autrement dit, *la pensée de la mixité sera postféministe*. Elle devra abandonner les modèles masculins autant que les modèles purement féminins, considérés unilatéralement, tout en inscrivant dans la société la présence et le regard des femmes » (p. 120).

Contestant la suprématie attribuée au sein des sociétés androcentriques traditionnelles au sexe masculin, mais se tenant également à distance de la pensée féministe qu'elle soupçonne de ne pas avoir suffisamment défendu la spécificité des femmes, Sylviane Agacinski développe ce qu'elle nomme une « politique » des sexes qui consiste à mettre en avant le caractère divisé ou mixte de l'humanité, en un mot sa *mixité*. L'homme et la femme ne peuvent pas exister l'un sans l'autre, car il y a multiples interdépendances entre les deux : dépendance érotique pour le plaisir, dépendance biologique pour la procréation et dépendance affective qui recoupe toutes les autres (p. 125).

Dans les deux autres parties du livre, l'auteure essaie d'appliquer cette réflexion aux domaines de la filiation et de la parité politique.

La deuxième partie du livre, intitulée « Filiations », débute par un chapitre entier consacré à l'homosexualité. Sylviane Agacinski, affirmant d'abord la priorité qu'elle accorde à « l'interdépendance des deux sexes », revendique clairement son présupposé favorable à l'hétérosexualité : les humains, universellement sexués, sont *généralement* animés du désir de l'autre et dépendant de cet autre pour procréer, ce qu'ils désirent aussi *en général*. Cette dépendance mutuelle est, selon elle, naturelle et générale.

Elle traite ensuite de l'homosexualité, affirmant d'abord : « L'intérêt exclusif pour le même sexe est accidentel, c'est une sorte d'exception – même nombreuse – qui confirme la règle » (p. 126). Ainsi, pour elle, l'hétérosexualité est une norme, alors que l'homosexualité est une exception. Elle parle aussi d'une « conscience de sexe », comme on parle de la « conscience de classe », et la première est étroitement liée à l'expérience de la procréation : l'homme et la femme ne sont pas seulement définis par le fénotype ou par des caractères innés, mais aussi par ce qu'ils peuvent être ou qu'ils sont père ou mère. Le statut matrimonial et le fait d'avoir des enfants est une composante importante de l'identité humaine.

Même si Sylviane Agacinski s'oppose à toute discrimination entre les humains au nom des préférences sexuelles, elle se déclare également adverse d'un « droit à l'enfant » qui permettrait aux couples homosexuels de devenir parents d'un enfant en recourant aux techniques de « procréation artificielle ». Pour elle, au nom de la mixité, il appartient aux droits de l'enfant d'avoir deux parents de sexes opposés et c'est dans la conception en commun d'un enfant que la différence et la complémentarité entre les sexes s'expriment le mieux.

C'est sans doute la raison de l'intégration de cette question dans la partie « Filiations » du livre - elle fait preuve d'une plus grande circonspection concernant la revendication formulée par les homosexuels vivant en couple de disposer des mêmes droits que les couples hétérosexuels en matière de procréation : « Si des procédés médicaux permettent de faire des enfants de façon de plus en plus artificielle, en séparant le désir parental des conditions biologiques de la naissance, doit-on reconnaître à chacun un « droit à l'enfant » totalement inconditionnel ? Doit-on, en particulier, établir une filiation mentionnant deux pères ou deux mères ? Peut-on admettre qu'un enfant soit légalement *issu* de deux personnes du même sexe » ?

À ces questions, la réponse de la philosophe est négative, au nom de l'origine *mixte* des petits hommes : « Le petit enfant, rejeton d'un monde humain, doit savoir qu'il descend d'une lignée faite d'hommes et de femmes, c'est-à-dire de deux figures concrètes d'une humanité masculine et féminine cultivée, et non de cellules anonymes ou d'un chapelet de clones » (p. 153). Agacinski insiste sur l'origine naturellement et nécessairement double de l'enfant (dans la sous-partie au même titre).

Un autre problème de fond, qui dépasse largement le cas particulier du désir parental des couples homosexuels : il s'agit de passer de la procréation naturelle à la procréation artificielle et, finalement, d'instaurer la possibilité de *fabriquer* des enfants sur le modèle d'une fabrication artisanale ou industrielle. Sans aucun doute, cette nouveauté permet de satisfaire le désir d'enfant des 'couples stériles', mais, le principe de cette fabrication étant admis, il n'est pas étonnant que d'autres personnes désirent bénéficier de cette possibilité. Si l'enfant peut devenir l'objet d'une fabrication en laboratoire et d'une simple convention privée entre diverses personnes intéressées à son existence, qu'est-ce qui empêchera qu'il ne devienne lui-même une marchandise ? C'est incorrecte de mettre sur le même plan la liberté d'*avoir* des enfants, au vieux sens du terme, qui résultait de la vie intime des gens, et celle de *fabriquer* des enfants, comme on veut le faire aujourd'hui.

Sur cette question, elle s'inscrit dans la lignée d'Aristote, de préférence à celle de Platon. L'univers platonicien de la « République » et du « Banquet », est défini comme collectiviste, totalitaire et misogyne (les individus copulent selon le choix des magistrats, les enfants ainsi conçus devaient être élevés par des fonctionnaires, sans connaître leurs parents, ni ceux-ci leur progéniture ; la procréation est un intérêt de la cité, de la république et pas de l'individu). Pour Aristote, même s'il présente toujours le masculin comme supérieur au féminin, la célèbre phrase est fort importante : « La première union nécessaire est celle des deux êtres qui sont incapables d'exister l'un sans l'autre, c'est le cas pour le mâle et la femelle en vue de la procréation ». Le couple masculin/féminin n'est pas simplement différentiel, il engage le rapport des deux sexes à un projet commun : survivre ensemble, donner un avenir à ses propres gènes par la progéniture.

La troisième partie du livre, intitulée « Politiques », commence par ce que l'auteure lance l'idée que la politique est une affaire des femmes : « J'aime à penser que, si l'homme a inventé la guerre, la femme a inventé la politique le jour - mythique, j'en conviens - où elle a persuadé l'homme de la séduire, plutôt que de la prendre par la force, comme on prend une citadelle. Faute de pouvoir et de vouloir se battre, faute d'aimer la violence, j'imagine que la femme a développé, dans ses relations avec l'autre sexe, l'art de persuader et de gouverner par la parole » (p. 167).

Pour S. Agacinski, l'originalité des rapports entre les sexes réside peut-être justement dans le fait que *la guerre est impossible entre eux*. Trop dépendants l'un de l'autre pour la satisfaction de leurs tendances, ils ont été contraints à s'associer et c'est l'impossibilité de la guerre qui les a amenés à la politique (...). L'inégalité entre hommes et femmes semble avoir été jusqu'à présent la règle : mais cela ne veut pas dire que les femmes n'ont pas négocié en permanence leur statut. De même, les hommes n'ont pu s'approprier les femmes et les enfants sans s'assurer *autant que possible* leur consentement.

C'est cette obligation de négocier une relation à la fois naturelle, nécessaire et conventionnelle, où se mélangent le besoin, la solidarité et la divergence d'intérêts qui donne à la relation entre les sexes sa dimension politique (p. 174). La guerre des sexes est surtout impossible en France, parce qu'on y aime trop l'amitié et l'amour, la séduction et même le libertinage. Les hommes et les femmes, ici plus encore qu'ailleurs, ont toujours cherché à se comprendre et à se plaire. Mais autant les rapports entre les sexes dans la vie privée semblent pleins de charme et de liberté, autant dans d'autres sphères on se heurte à une réalité véritablement archaïque et un conservatisme surprenant. Cela concerne surtout les femmes politiques, que l'opinion commune considère plus à leur place dans la cuisine que dans une réunion publique.

La philosophe parle ensuite de l'égalité entre les hommes et les femmes comme d'une notion pas naturelle, mais politique : « L'institution de l'égalité n'est donc pas la conséquence nécessaire d'une vérité évidente ou démontrable, mais l'effet d'une décision politique. Mais il ne faudrait pas assimiler « égalité » et « identité » : « Dire que les hommes et les femmes sont égaux ne signifie pas qu'ils soient identiques : le principe de l'égalité n'exclut donc pas la reconnaissance de la différence.

Jusqu'à l'adoption en France de la loi sur la parité politique, il était frappant de constater que la reconnaissance de l'égalité entre les femmes et les hommes ne s'accompagnait nullement d'une participation égale à la prise de décisions politiques, puisque les femmes ne représentaient, en 1996, que 5 % des parlementaires français. Cependant, selon la philosophe, il n'y avait rien là en soi d'anormal ou de scandaleux : « ... le concept classique de démocratie, même après l'extension du droit de vote aux femmes, n'a jamais contenu la nécessité d'une *juste proportion* de femmes parmi les élus. Ni l'idée d'égalité des droits, ni l'idée de démocratie ne font référence à un idéal de *mixité* effective des instances élues, encore moins à un *partage* égal ou équitable du pouvoir (p. 203). D'où l'intérêt d'introduire la notion de « parité » et de l'articuler à celle de « mixité » : « Seule l'idée de *parité* contient cette exigence de partage : c'est en quoi elle est originale et parfaitement inédite, aussi bien du point de vue des principes que de la vie démocratique elle-même (...). En ce sens, je dirai que la mixité universelle de l'humanité doit aussi trouver son expression dans la définition du peuple, être incluse dans le concept de démocratie et dans les principes de la vie politique (p. 230).

Reconnaissante aux féministes et à Simone de Beauvoir (pour son ouvrage « Le deuxième sexe »), Sylviane Agacinski revient cependant sur l'illusion d'un féminisme paradoxalement androcentré. On faisait alors passer l'émancipation des femmes par l'assimilation aux hommes. Contre le modèle masculin, elle développe une anthropologie de la différence, indispensable pour repenser la liberté et l'égalité de la femme face à son destin. Ainsi, c'est également la dignité de la maternité qu'elle rappelle, contre le

discrédit jeté sur ce rôle féminin par celles qui se voulaient les égales des hommes. La liberté de la femme est justement d'accueillir en elle la vie, de *répondre* du « destin biologique » et non d'en être la victime passive. Sans nous arrêter au droit à la contraception artificielle qui constitue un acquis dans la perspective de Sylviane Agacinski (mais qui est donc à peine abordé dans le livre), nous voudrions montrer ici les points très constructifs de sa réflexion. À une liberté négative de refus, rêve d'autosuffisance, Sylviane Agacinski oppose l'expérience de l'amour donné à l'enfant, la reconnaissance et l'acceptation de l'autre. Cependant, faute d'ultime justification de cet amour pour l'autre, de cet « enfant injustifié », c'est bien en dernier recours à la gratuité de l'existence donnée que la philosophe fait appel. Et « si les choses et les êtres existent de façon aléatoire et gratuite, hors de toute finalité ultime, il est vain de vouloir remédier à l'absence de tout fondement par la prétention de chaque être à se fonder soi-même ». Ainsi, les femmes doivent-elles se libérer *avec* leur féminité et non *contre* elle. La maternité est, en effet, une force et une puissance. Ainsi, ce qui était dénoncé comme le lieu de l'aliénation de la femme est ici mis en évidence comme lieu de son accomplissement, de son identité proprement féminine. C'est justement la liberté de répondre pleinement à son rôle de femme. La répartition des rôles entre les sexes découle ainsi de l'interdépendance de l'homme et de la femme pour réaliser chacun leur rôle.

Or, la vision de l'humanité mixte que déploie Sylviane Agacinski est d'autant plus intéressante qu'elle met en évidence la vocation de l'homme et de la femme à se réaliser dans ce qui les dépasse, par la rencontre et le service de l'autre. Non seulement, l'homme et la femme sont absolument (et vertigineusement, dira-t-elle, en se demandant si la communication entre eux est possible) différents, mais leur différence est signe de leur appel à une transcendance. Cela se manifeste dans l'élaboration de leur projet commun qui les dépasse, la filiation. Elle reprend, dans cette perspective, l'éthique de la différence des sexes, abordée par Emmanuel Lévinas (« Totalité et infini ») pour montrer que « la fécondité n'est pas seulement une question anthropologique, mais bien une question philosophique fondamentale, puisque la transcendance de l'autre peut s'y révéler. Le problème n'est donc pas simplement que l'homme et la femme ne puissent exister l'un sans l'autre, encore que cette formulation doive être entendue dans toute sa force. Il est de savoir de quoi l'homme et la femme sont responsables l'un devant l'autre, et qui les dépasse l'un l'autre. C'est sûrement ce qui les dépasse, c'est-à-dire leur transcendance, qui constitue à la fois la cause de leur dépendance et l'enjeu mutuel de leurs conflits ». Au cœur de son livre, la philosophe montre comment le couple n'acquiert sa pleine signification que dans son ouverture au don, mais aussi comment cette ouverture est le lieu où il faudra le dialogue : que décider pour l'enfant, pour notre vie, pour la vie de la cité ? En

effet, « si l'on oublie la relation à cette descendance ou si l'on n'établit sur elle aucun lien social, comme le mariage et la filiation, la différence entre les hommes et les femmes n'a plus tellement de sens et l'identité sexuelle des personnes devient elle-même sans grande importance ». Elle y situe ainsi l'être homme ou femme dans une vocation, une destination. Et elle y voit, avec une lucidité aujourd'hui essentielle, le lieu du politique. Elle rappelle à cet égard la pensée d'Aristote : « Le fait d'engendrer une descendance répond, pour Aristote, à un désir très fort chez les êtres humains en général, en même temps qu'il est la condition évidente de la survie de la cité ». C'est effectivement dans l'accueil d'une vie au futur, dans le respect de la liberté de l'enfant, que s'enracine l'éthique (se pose ici la question des droits *de* l'enfant qui prime sur celle des droits *à* l'enfant) et la politique sur laquelle on reviendra. À partir de cette remise en place salutaire, les débats actuels sur la parité, mais aussi sur la filiation, peuvent se resituer.

La vocation de l'homme et de la femme implique l'insuffisance de tout modèle monosexuel. Aux sources platoniciennes de la philosophie de la cité, Sylviane Agacinski reprend un des aspects du modèle de la « République », où s'allient les méthodes d'une reproduction de simple nécessité et d'une éducation sans différenciation entre les sexes. Elle revient sur la négation de l'interdépendance qui, de fait, ne trouve son sens que dans l'amour, mais l'amour dans la cité platonicienne n'est pas fait pour la procréation. Au contraire, une telle organisation exprime une peur de la division, une préférence pour le même, dans une première utopie totalitaire. Or, dit-elle, « c'est bien la question que posent, en général, les nouvelles techniques de procréation médicalement assistée ». Ainsi, le principe de la filiation mixte, de la double origine de l'enfant est mis en question par le développement des moyens artificiels de procréation. Si ce n'est pas sur une simple affaire de cellules que la filiation peut être fondée de nos jours, il faut, quand même, une figuration de l'origine. En dépend pour l'enfant la conscience structurante de la singularité et de l'altérité. L'impossibilité de l'autosuffisance se révèle pleinement au moment de la structuration de l'identité de l'enfant.

Cela lui permet de réfléchir à la conception d'enfants pour des couples homosexuels. Une fois admis et reconnu ce type de choix sexuel, elle doute cependant de la légitimité d'une filiation dans ces conditions : « au-delà de la subjectivité, il faut oser s'interroger sur des normes, sur des principes ou des valeurs communes, y compris sur des valeurs capables de prévaloir sur la liberté, soit qu'elles interviennent dans la vie éthique et personnelle, soit qu'elles inspirent le législateur. Peut-on, en effet, renvoyer tout problème éthique, juridique ou politique au relativisme des choix individuels » ? Voilà ce qui constitue l'objet bien actuel d'une discussion politique engageant notre conception du couple à partir du moment où il est défini dans sa vocation d'assumer la filiation.

Pour la politique qui naît dans la reconnaissance que l'homme et la femme ont mutuellement besoin de l'autre, Sylviane Agacinski recourt de nouveau à la pensée d'Aristote. Elle montre que le modèle hiérarchique de la cité, fondé sur la domination de l'homme, y est pourtant ouvert à la femme à partir du moment où elle aussi disposera de la parole, condition de possibilité du politique. Aujourd'hui, la femme vote et parle. Or, l'histoire de la condition féminine montre bien comment il n'y a pas de définition *a priori* de la liberté féminine, ni de l'égalité homme-femme, mais que celles-ci dépendent des circonstances. C'est pourquoi la réflexion sur la place de la femme dans la démocratie se fera en termes de stratégie. En définissant la notion de parité comme « sens d'un partage du pouvoir entre hommes et femmes qui appelle une nouvelle définition de la démocratie », Sylviane Agacinski ne fait qu'invoquer cet exercice de la démocratie dans la perspective d'une représentativité qui tienne compte de la nouvelle condition féminine. Loin d'être une copie de la population française, la représentation démocratique est une figuration. D'où la proposition de nombre égal de candidats hommes et femmes dans les listes des partis et non dans les sièges à pourvoir. Ainsi, le problème est-il envisagé selon des bases philosophiques et dans la complexité d'une attitude pragmatique.

Cet essai est d'un grand intérêt pour une réflexion chrétienne sur le rôle de l'homme et de la femme. D'une part, il constitue une base de questionnement anthropologique et philosophique assez simple et claire. L'énonciation d'arguments comme celui de la gratuité absolue de toute vie donnée, où s'enracine l'éthique, se fonde, certes, dans la philosophie de l'altérité de Lévinas. La philosophe a également développé sa réflexion à partir de la « Critique de l'égoïsme. L'événement de l'autre » (Galilée, Paris, 1996). C'est à partir de cette idée de la disposition du couple humain pour l'autre que nous pouvons nous réjouir de ce qu'apporte la réflexion de Sylviane Agacinski. Elle laisse, en effet, ouvertes les questions auxquelles une théologie du couple humain pourra réfléchir. D'autre part, cet essai a l'avantage de nous procurer un ensemble de données indispensables pour comprendre les enjeux des discussions actuelles sur la place de la femme et intervenir dans le débat.

### Références

- Agacinski, S. (1996). *Critique de l'égoïsme. L'événement de l'autre*. Galilée.
- Agacinski, S. (1998). *Politique des Sexes*. Éditions du Seuil.
- Beauvoir, S. de. (1949). *Le Deuxième sexe* (tome 2). Éditions Gallimard.
- Héritier, Fr. (1996). *Masculin, Féminin. La pensée de la différence*. Éditions O. Jacob.
- Levinas, Em. (1990). *Totalité et infini*. Éditions Le Livre de Poche.