

Diane Lamoureux

professeure, département de science politique, Université Laval

(1999)

“Le paradoxe du corps chez Simone de Beauvoir”

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: jean-marie_tremblay@uqac.ca

Site web pédagogique : <http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/>

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"

Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf., .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

Diane Lamoureux,

"Le paradoxe du corps chez Simone de Beauvoir".

Un article publié dans la revue *Labyrinth*, International Journal for Philosophy, Feminist Theory and Cultural Hermeneutics, vol. 1, no 1, 1999. Numéro intitulé : "Simone de Beauvoir : 50 years after *The Second Sex*".

Labyrinth : <http://h2hobel.phl.univie.ac.at/~iaf/Labyrinth/>

Mme Lamoureux est professeure au département de science politique à l'Université Laval.

[Autorisation accordée par l'auteure le 20 juin 2007 de diffuser cet article dans Les Classiques des sciences sociales.]



Courriel : Diane.Lamoureux@pol.ulaval.ca

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les citations : Times New Roman, 12 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2004 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition numérique réalisée le 20 juin 2007 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.



Table des matières

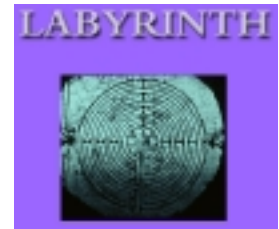
Introduction

1. L'inertie des corps dominés
2. La fabrication sociale des corps féminins
3. Le corps féminin libéré

Diane Lamoureux,

“Le paradoxe du corps chez Simone de Beauvoir”. ¹

Un article publié dans la revue *Labyrinth*, International Journal for Philosophy, Feminist Theory and Cultural Hermeneutics, vol. 1, no 1, 1999. Numéro intitulé : “Simone de Beauvoir : 50 years after *The Second Sex*”.



Introduction

[Retour à la table des matières](#)

Il me semble y avoir un paradoxe concernant le corps dans l'analyse développée par Simone de Beauvoir dans *Le Deuxième sexe*. Celui-ci pourrait s'énoncer de la façon: à partir du moment où l'on conçoit le corps comme situation, celui-ci est à la fois le territoire de l'oppression et un élément de la libération. Donc, d'une certaine façon, le corps pourrait contenir de façon métaphorique les rapports sociaux et Irigaray apparaîtrait ainsi comme l'héritière de Simone de Beauvoir. Mais la chose est loin d'être aussi simple car, d'une certaine manière Beauvoir fait sienne la distinction entre le corps et l'esprit et reprend donc l'idée que le corps n'a de sens que travaillé par l'esprit, la liberté, le projet, ces derniers éléments se situant du côté de la transcendance alors que le corps se situerait irrémédiablement du côté de l'immanence, ramenant les femmes — et elles seules, quoiqu'elles ne soient pas les seules à avoir un corps — à l'espèce alors que les hommes

¹ N.B. Il s'agit d'une version préliminaire. Prière de ne pas citer sans la permission de l'auteure (e-mail: Diane.Lamoureux@pol.ulaval.ca).

pourraient faire de leur corps un vecteur de l'individuation, ce qui pourrait soutenir l'argumentation d'une Élisabeth Badinter.

Mais ce paradoxe du corps chez Beauvoir ne donne en fait raison ni à Badinter ni à Irigaray, sans totalement leur donner tort. Elle prennent effectivement appui sur des aspects différents d'une oeuvre dans laquelle on sent l'hésitation sinon l'oscillation entre diverses figures du corps dont trois me semblent centrales dans la réflexion beauvoirienne. La première est celle de la chair inerte qui atteindrait sa plénitude au moment de la gestation dans l'analyse de laquelle Beauvoir semble rejoindre la théorie aristotélicienne du réceptacle. La deuxième est celle de la révolte de la subjectivité contre l'inertie de la chair et la lutte sourde que se livrent corps et esprit, immanence et transcendance dans la formation de la féminité. La troisième, enfin, est celle du corps subjectivé, celui de la femme indépendante dont les relations hétérosexuelles peuvent être fondées sur l'intersubjectivité.

1. L'inertie des corps dominés

[Retour à la table des matières](#)

On le sait, l'analyse du *Deuxième sexe* commence par poser l'idée de la non-réciprocité entre les sexes. Par cela, Beauvoir entend que les hommes (mais elle étend la catégorie au pôle dominant de toutes les relations de domination) se constituent en Sujets alors que les femmes (et les dominés en général) sont confinés au rôle de l'Autre. Cette asymétrie des rapports sociaux de sexe se retrouve dans l'asymétrie de la perception des corps. «Il [l'homme] saisit son corps comme une relation directe et normale avec le monde qu'il croit appréhender dans son objectivité tandis qu'il considère le corps de la femme comme alourdi par tout ce qui le spécifie: un obstacle, une prison» (I, 15). Et de nous montrer que d'Aristote à Benda en passant par Thomas d'Aquin, Bossuet et Michelet, les femmes sont perçues comme des

hommes déficients du fait de la différence morphologique entre les sexes et de la surdétermination du corps sur l'esprit des femmes.

Comme le souligne Butler ², ceci amène Beauvoir à se situer sur le terrain de la coupure cartésienne entre corps et esprit. Parce que leur corps n'est pas soumis à leur propre volonté, parce qu'elles ne s'appartiennent pas, condamnées à l'inessentialité, à la facticité et à l'inauthenticité, les femmes n'arrivent pas à se sortir de l'immanence. Mais en même temps, elle fait du corps un des sites de l'émancipation des femmes. À cet égard, elle se sort partiellement de l'idée que la libération passerait par l'accès des femmes à une raison désincarnée. L'égalité n'implique pas une uniformité: le monde peut éventuellement devenir androgyne mais les corps resteront sexués et il y aurait donc une vérité de la nature que toutes les transformations sociales n'arriveront pas à atteindre. Si Butler insiste trop, à mon avis, sur le cartésianisme de Beauvoir, elle a raison de souligner la limitation binaire de la vision beauvoirienne des corps sexués qui force quasiment Beauvoir à imaginer l'émancipation dans le seul cadre hétérosexuel.

La façon dont elle utilise la thématique hégélienne du maître et de l'esclave est ici intéressante ³. D'une certaine façon, la désincarnation de la raison masculine serait le prix que les hommes auraient à payer pour la perpétuation de la sujétion des femmes. En fonctionnant dans l'univers de l'oppression et de l'asymétrie, les hommes doivent se saisir essentiellement comme purs esprits et les femmes comme pure matière. Mais comme il y a rapport d'oppression, l'esprit des hommes ne les empêche pas totalement d'accéder à l'incarnation (il ne se vivent pas dans la division), alors que les rapports sociaux font que les femmes s'expérimentent dans la division et que, par conséquent, la libéra-

² Judith Butler, *Gender Trouble*, New York, Routledge, 1990, pages 11-12.

³ Il s'agit d'une certaine façon de la combinaison originale de la dialectique du maître et de l'esclave énoncée dans la *Phénoménologie de l'esprit* et de certaines thèses sur le rapport corps esprit avancées par Merleau-Ponty dans *La phénoménologie de la perception*, texte auquel elle fait d'ailleurs explicitement allusion.

tion prend la forme d'une réconciliation avec soi-même (malgré qu'elle récite les «essences»), ce qui prend essentiellement la forme, pour les femmes d'un corps habité, subjectivé, cultivé.

Mais, plus fondamentalement, les femmes ne *sont pas* femmes mais *sont devenues* femmes. De fait, ce qui se passe c'est un rapport classique d'oppression puisque nous vivons « dans un monde où les hommes lui imposent de s'assumer comme l'Autre: on prétend la figer en objet et la vouer à l'immanence puisque sa transcendance sera perpétuellement transcendée par une autre conscience essentielle et souveraine » (I, 34).

Ce regard altérisant du corps féminin, sa réification et sa villification ne sont pas le propre des hommes. Dans la section où elle traite de l'initiation sexuelle, Beauvoir reprend à son compte le dégoût du muqueux qui imprègne *L'être et le néant*. En effet, «le sexe féminin est mystérieux pour la femme elle-même, caché, tourmenté, muqueux, humide ; il saigne chaque mois, il est parfois souillé d'humeurs, il a une vie secrète et dangereuse» et quelques lignes plus loin elle ajoute, « [s]i la chair suinte (...) il semble non seulement qu'elle émette du liquide mais se liquéfie: c'est un processus de décomposition qui fait horreur » (I, 456). Bref, la chair féminine est inerte parce qu'elle est désertée de toute conscience interne, façonnée qu'elle est par une volonté extérieure, celle du sujet transcendant et masculin.

2. La fabrication sociale des corps féminins

[Retour à la table des matières](#)

Cette fabrication des femmes, c'est d'abord et avant tout la fabrication des corps féminins. Cependant, avant d'expliquer comment les corps féminins se font devenir femmes, Beauvoir prend la peine d'examiner la thèse de l'infériorité biologique des femmes comme source d'explication de leur infériorité sociale.

Tout le chapitre sur la thèse de l'infériorité biologique tourne autour de l'idée que les hommes se manifestent (au sens phénoménal du terme) comme des individus alors que les femmes sont constamment ramenées à l'espèce. On peut multiplier les exemples: «la séparation en forces neuves et individualisées est suscitée par l'initiative mâle ; il lui est donc permis de s'affirmer dans son autonomie ; l'énergie spécifique, il l'intègre à sa propre vie; au contraire, l'individualité de la femme est combattue par l'intérêt de l'espèce ; elle apparaît comme possédée par des puissances étrangères » (I, 41). « Au moment de la puberté, l'espèce réaffirme ses droits (...) Il est remarquable que cet événement prenne la figure d'une *crise* ; ce n'est pas sans résistance que le corps de la femme laisse l'espèce s'installer en elle » (I, 43). « La femme, comme l'homme, *est* son corps mais son corps est autre chose qu'elle » (I, 46).

Mais ce corps que l'oppression voudrait figer en matière inerte et qui constituerait la cause de la non-liberté des femmes, n'est pas assumé passivement par les femmes. Au contraire, il échappe partiellement à l'inertie, il peut s'avérer mû par une volonté qui n'est pas celle de l'opresseur mais la volonté individuée de la femme aspirant à se poser comme sujet. « [E]lle est de toutes les femelles mammifères celle qui est le plus profondément aliénée, et celle qui refuse le plus violemment cette aliénation; en aucune l'asservissement de l'organisme à la fonction reproductrice n'est plus impérieux ni plus difficilement accepté (...): on dirait que son destin se fait d'autant plus lourd qu'elle se rebelle contre lui en s'affirmant comme individu » (I, 50).

La clé de l'oppression réside là. On voudrait faire croire aux femmes que leur biologie est une destinée qu'elles ne sauraient surmonter, qu'elles sont condamnées à l'inertie de la continuation de l'espèce, n'introduisant rien de nouveau dans le monde mais reproduisant de l'identique (de la chair inerte!) que le monde — masculin — se chargera (éventuellement, à conditions que les bonnes caractéristiques sociales et sexuelles soient présentes) de particulariser. L'inertie de la

chair est ce que la société voudrait faire des femmes. Mais il y a une rébellion de cette même chair, liée à l'humanité des femmes et à leur aspiration à la liberté, un refus de n'être que chair qui porte en lui les germes de la libération. Les caractéristiques infériorisantes du corps féminin, que Beauvoir endosse sans les soumettre à la critique, ne suffisent pas à elles seules à expliquer la dialectique du sujet et de l'objet; c'est parce qu'elles sont mises en forme socialement qu'elles fonctionnent. L'esclave peut se libérer parce qu'elle n'est pas de l'inerte même si ce qui caractérise l'oppression c'est la volonté de fabrication de l'inerte.

Cette idée de la construction sociale de la féminité qui passe par la fabrication de corps féminins est tout entière contenue dans la petite phrase qui initie la section « formation » du *Deuxième sexe*, « On ne naît pas femme, on le devient ». L'asymétrie des rapports sociaux de sexe se manifeste encore une fois: les hommes deviennent l'humanité tandis que les femmes deviennent «le sexe», ce que LeDoeuff qualifie d'« unidimensionnel sexuel »⁴.

Mais si les femmes deviennent le sexe, c'est moins de sexualité que de maternité qu'il s'agit. Ce que veut nous montrer Beauvoir, c'est que toute la formation des femmes tourne autour du fait que leur destinée sociale est de devenir des mères. À un point tel d'ailleurs que lorsqu'une femme est biologiquement trop âgée pour être mère, il se peut qu'on la perçoive comme appartenant à un « troisième sexe » (I, 49).

Ce qui caractérise l'enfance, c'est donc le jeu de la poupée mais aussi le confinement spatial des corps. La poupée, ce n'est pas seulement l'apprentissage des gestes de la mère, gestes de l'ordre de la répétition plutôt que de la création mais également l'apprentissage de l'espace domestique, autre forme de l'immanence puisque, comme le faisait remarquer Arendt, il est entièrement consacré à la reproduction de la vie, voué au processus plutôt qu'à l'action ou à la fabrication. Le

⁴ Michèle LeDoeuff, *L'étude et le rouet*, Paris, Seuil, 1989, p. 104.

corps de la fillette ne peut devenir un instrument d'emprise sur le monde, ne serait-ce que parce que le monde lui est dérobé.

La deuxième étape de la fabrication des corps féminins, c'est la puberté décrite en termes plutôt apocalyptiques, alors que le corps devient « un écran qui s'interpose entre la femme et le monde, un brouillard brûlant qui pèse sur elle, l'étouffe et la sépare: à travers cette chair dolente et passive, l'univers entier est un fardeau trop lourd. Opprimée, submergée, elle devient étrangère à elle-même du fait qu'elle est étrangère au reste du monde » (I, 373-374). Elle ajoute un peu plus loin : « [n]'avoir plus confiance en son corps, c'est perdre confiance en soi-même » (I, 377).

La troisième étape est celle des rapports hétérosexuels (puisque le chapitre consacré à «la lesbienne» laisse entendre qu'il pourrait en être autrement dans les rapports sexuels entre femmes) où la réification des femmes devient incontournable, là où la chair se manifeste dans toute son inertie puisque «la transcendance érotique consiste afin de prendre à se faire proie. Elle devient un objet; et elle se saisit comme objet; c'est avec surprise qu'elle découvre ce nouvel aspect de son être: il lui semble qu'elle se dédouble; au lieu de coïncider exactement avec soi, voilà qu'elle se met à exister *dehors*» (I, 385). Elle ajoute qu'elle s'expérimente « comme une chose de chair sur laquelle autrui a prise (...) : elle est livrée au mâle. il dispose d'elle » (I, 451). La réification prend objectivement une forme de spoliation, de dépossession, puisque « [l]a jeune fille ne possède guère en propre que son propre corps: c'est son plus précieux trésor ; l'homme qui entre en elle le lui *prend* » (I, 454).

Le mariage ne vient rien changer à cet état ne venant qu'institutionnaliser ce qui pouvait n'être qu'accidentel en dehors du mariage. Et comme le mariage en tant qu'institution, toujours selon Hegel qui décidément est quand même présent, a comme fin première la reproduction humaine, se profile le spectre de la grossesse, « un drame qui se joue chez la femme entre soi et soi; elle la ressent à la fois comme un

enrichissement et comme une mutilation » (II, 155-156). Mais ce qui prime, c'est nettement la mutilation « prise aux rêts de la nature elle est plante et bête, une réserve de colloïdes, une couveuse, un oeuf (...) elle est devenue un être humain, conscience et liberté qui est devenu un instrument passif de la vie. La vie n'est habituellement qu'une condition de l'existence; dans la gestation elle apparaît comme créatrice ; mais c'est une étrange création qui se réalise dans la contingence et la facticité » (II, 156).

Bref, le corps est le territoire de l'oppression et cette oppression se matérialise dans l'enfant qui signifie à la mère la non-appartenance de son corps puisqu'il s'y déroule des choses, une vie qui n'est pas la sienne propre. Le corps féminin, voué à la maternité est également voué à l'aliénation. Le fœtus, par sa croissance même symbolise l'inertie de la chair féminine, il représente la vie qui devra en être expulsée pour se manifester dans sa plénitude. De même, par la non-réciprocité du rapport mère/enfant, l'enfant transforme définitivement les femmes en êtres pour les autres plutôt qu'en êtres pour soi, les condamnant à une existence inauthentique. Donc, d'une certaine façon, ce qui caractérise l'oppression c'est la césure entre le corps et l'esprit, l'inadéquation de soi (transcendance) à soi (immanence).

3. Le corps féminin libéré

[Retour à la table des matières](#)

Certes, il y a une rupture nécessaire avec la chair inerte pour arriver à avoir les moyens de s'affirmer comme sujet puisque le drame féminin c'est l'absence des moyens sociaux qui permette de s'affirmer comme sujet puisque leur réduction à l'altérité les empêchent de s'affirmer en s'opposant. Le corps aliéné est donc à mettre au rancart afin de surmonter l'aliénation.

D'une certaine façon, pour les femmes, il y a une certaine violence qui est inhérente à l'affirmation de leur liberté. Violence contre la « vérité » du corps, chair inerte. Violence également contre la fabrication sociale des corps féminins. Aussi, un des premiers moments de la libération, c'est l'affirmation de la volonté propre de l'individu femme, son positionnement comme individu qui nécessite d'échapper à la détermination biologique. C'est à cet égard que la contraception et l'avortement deviennent des instruments essentiels à l'émancipation des femmes.

En fait, Beauvoir envisage la libération de façon assez paradoxale. Elle commence par nous dire que les deux conditions fondamentales de la libération sont une certaine forme d'égalité civile et politique (non subordination dans le mariage et droit de vote) mais également et surtout l'indépendance économique. À cet égard, elle reprend en grande partie le discours marxiste de l'émancipation des femmes qui voit dans l'indépendance matérielle la condition essentielle de la libération puisque le travail est ce qui fait l'individu, le constitue dans son rapport au monde. Et sans individu pas de liberté comme volonté.

Cependant, après plus de 900 pages où elle nous a expliqué que l'éternel féminin n'existait pas, qu'il n'y avait pas d'essence féminine mais fabrication de femmes, elle semble renoncer à tout son raisonnement pour nous expliquer que la femme indépendante, celle qui peut accéder à la transcendance en se dotant de projets, se faire sujet en se faisant volition, ne peut, sous peine de mutilation renoncer à sa féminité. Elle y voit même une forme de *double bind*, à tout le moins un dilemme.

En effet, puisque le monde est masculin, les hommes n'ont pas à renoncer à la masculinité pour accomplir leur liberté: au contraire, celle-ci est un renforcement de la masculinité dans le sens de la virilité. Ils sont immédiatement en adéquation avec le monde. Pour les femmes, la situation se présente sous un jour différent. Il y a en effet

antinomie entre féminité et sujet souverain, maître et possesseur sinon de la nature du moins de son destin.

La femme affranchie se retrouve donc face à un dilemme. «Elle refuse de se cantonner dans son rôle de femelle parce qu'elle ne veut pas se mutiler; mais ce serait aussi une mutilation que de répudier son sexe. L'homme est un être humain sexué; la femme n'est pas un individu complet, à l'égal du mâle, que si elle est aussi un être humain sexué. Renoncer à sa féminité, c'est aussi renoncer à une part de son humanité» (II, 435). Ceci dit, cela ne l'empêche pas de penser que la parousie serait la fraternité entre hommes et femmes. Elle avance même l'idée d'un monde androgyne, à savoir un monde élaboré à égalité entre les deux sexes, ce qui permettrait aux femmes affranchies d'échapper au *double bind*. L'élément intéressant de sa position, contrairement au mythe platonicien de l'androgyne, c'est que c'est le monde et non les êtres qui doit devenir androgyne, ouvrant ainsi la voie à une nouvelle compréhension de l'universalité.

Or la féminité à laquelle il ne faudrait pas renoncer est à tout le moins ambiguë puisqu'elle se fonde sur le déni de subjectivité féminine et de transformation du corps féminin en chair inerte ne pouvant s'épanouir que sous l'effet d'une volonté qui lui est extérieure. Elle se rend d'ailleurs rapidement compte de l'énormité de son propos puisqu'elle rappelle quelques pages plus loin que la réciprocité est loin d'être la règle dans les rapports hommes / femmes. Elle est donc obligée de faire intervenir les contraintes sociales qui entravent l'accès des femmes à une subjectivité qui puisse se poser dans la réciprocité avec les hommes, et le lieu majeur de la difficulté de cette réciprocité réside dans la sexualité.

Pour que la réciproque existe dans la sexualité, il faut qu'elle soit un mélange de désir et de respect, une attirance et une amitié. «Il est beaucoup plus difficile à la femme qu'à l'homme de reconnaître comme son semblable un individu de l'autre sexe (...). Précisément parce que la caste des mâles détient la supériorité, l'homme peut vouer

une affectueuse estime à quantité de femmes singulières (...); du fait que sa situation est limitée, subordonnée, toutes ses qualités apparaissent comme des conquêtes alors que ses erreurs sont excusables (...). Il est beaucoup moins aisé d'éprouver pour un homme de l'amitié: car il est ce qu'il s'est fait être, sans recours; il faut l'aimer dans sa présence et sa vérité» (II, 449-450). Un peu plus et on croirait lire les codes de conduite sexuelle de certaines universités américaines!

Par ailleurs, outre la socialisation différente des garçons et des filles qui fait des premiers des sujets et des secondes des objets, il n'en reste pas moins un obstacle majeur à la réciprocité des rapports hommes / femmes sur le plan sexuel : le risque de grossesse. Il est d'ailleurs stupéfiant de voir qu'en 1949, elle pense créer la réciprocité par le droit à l'avortement, la contraception et... l'insémination artificielle, idée qui sera d'ailleurs reprise par Shulamith Firestone vingt ans plus tard. Plus que la maternité, qui lui semble pouvoir être réglée socialement par des mesures comme les crèches, ou encore le fait de ne pas abandonner inconditionnellement les enfants à leurs géniteurs (II, 494), c'est donc la gestation qui fait problème puisqu'elle est dépossession du corps.

En fait, la féminité à laquelle Beauvoir refuse de renoncer sous peine de mutilation, ce n'est pas la féminité socialement constituée, mais plutôt celle qui découlera de la nouvelle liberté des femmes et de leur possibilité de s'affirmer comme sujets, ce qui prendra essentiellement la forme, selon elle, des promesses de la révolution russe: égalité devant la loi, éducation égale, travail égal, liberté érotique (II, 494). C'est d'une certaine façon, la féminité des femmes âgées qui ne peuvent plus être socialement construites comme mères. « Alors la femme se trouve délivrée des servitudes de la femelle; elle n'est pas comparable à un eunuque car sa vitalité est intacte; cependant elle n'est plus la proie de puissances qui la débordent : elle coïncide avec elle-même. On a dit parfois que les femmes âgées constituaient « un troisième sexe » ; et en effet elles ne sont pas des mâles mais ne sont plus des femelles ; et souvent cette autonomie physiologique se traduit

par une santé, un équilibre, une vigueur qu'elles ne possédaient pas auparavant » (I, 49).

Le corps féminin de la femme libérée, ce n'est donc pas le corps réifié de la femme opprimée mais un corps que sa propre liberté construit. Un corps animé par une individualité. Et à cet égard, c'est l'image de la sportive (autre promesse de la révolution russe !) qui revient. Car le corps sportif est le produit de l'activité et non de la passivité, il peut donc devenir prise sur le monde plutôt qu'opacité, « ce corps qui est muscle, mouvement, détente, élan, elles [les sportives] ne le saisissent pas comme une chair passive; il n'appelle pas magiquement les caresses, il est prise sur le monde non une chose du monde » (I, 490).

L'hétérosexualité de la femme libérée (puisque le lesbianisme lui semble être une fausse libération, conjonction du même inerte plutôt que confrontation de deux subjectivités ou encore mimétisme de l'hétérosexualité, avec un rôle passif et un rôle actif « l'homosexualité de la femme est une tentative parmi d'autres pour concilier son autonomie et la passivité de sa chair » (I, 485), ce qui relève de l'inauthenticité) sera la communion de deux libertés, un échange caractérisé par la circulation du désir, « la joie que se donnent et prennent les amants dans la conscience de leur liberté » (II, 48).

Il s'agit donc pour elle d'un corps refaçonné de l'intérieur par la liberté qui l'anime, ce qui permet de transcender les limites intrinsèques à tout corps. Le fait cependant que ces limites soient plus perceptibles pour les femmes tient à leur situation sociale « mais la situation ne dépend pas du corps, c'est le corps qui dépend d'elle » (II, 456). Un corps qui n'est pas entièrement réconcilié avec la volonté qui l'anime puisque le corps n'échappe jamais totalement à l'immanence. Mais cette situation ne vaut pas que pour les femmes. « Dans les deux sexes se jouent le même drame de la chair et de l'esprit, de la finitude et de la transcendance ; les deux sont rongés par le temps, guettés par la mort,

ils ont un même besoin essentiel l'un de l'autre ; et ils peuvent tirer de leur liberté la même gloire » (II, 499).

On peut cependant se demander si la condition pour que les femmes accèdent à la transcendance soit que les hommes admettent leur immanence ne relève pas de la quadrature du cercle. Mais en même temps, on peut s'interroger sur la possibilité de réconciliation du corps et de l'esprit qu'ouvre la perspective beauvoirienne, puisque le corps y reste une surface, modelée de l'intérieur plutôt que de l'extérieur, ce qui représente certainement une amélioration. Mais d'une certaine façon, il y aurait une forme de «vérité» et d'immuabilité des corps, le *gender* pourrait être changé socialement mais le *sex* resterait tel qu'en lui-même.

Or, sur le plan politique, l'opposition binaire a toujours tendance à se réduire par l'élimination d'un des adversaires, ce que ne préconise aucunement Beauvoir en ce qui concerne les relations entre les hommes et les femmes puisqu'elle souligne dès l'introduction de l'ouvrage que « La division des sexes est en effet un donné biologique, non un moment de l'histoire humaine. C'est au sein d'un *Mitsein* originel que leur opposition s'est dessinée et elle ne l'a pas brisée. Le couple est une unité fondamentale dont les deux moitiés sont rivées l'une à l'autre » (I, 21). Or comment dépasser le deux, sans tomber dans l'un? L'idée d'un continuum sexuel suggérée par Butler dans lequel ni le *sex*, ni le *gender* ne sont donnés définitivement mais constamment refaçonnés pourrait s'avérer une voie intéressante en ce qu'elle permettrait la pluralisation des positions sexuées, ce qui représenterait, de façon ironique le triomphe de l'individualisme moderne, où tous, y compris les femmes, ne seraient plus déterminés à priori mais jouiraient de l'espace pour se faire. Un continuum de *sexes* et de *genders*, largement pensés par Butler sur le mode de la performance, casserait l'opposition sexuée et permettrait de repenser le monde commun hors la sphère de l'homosocialité.