

La non-reconnaissance chez Beauvoir : la conscience et le corps *pour autrui*

Paula Lorelle

Non-recognition in Beauvoir: Consciousness and the Body for-the-other

Abstract: This article examines Simone de Beauvoir's critical reworking of the theory of recognition and its implications for her conceptions of consciousness and the lived body. Beauvoir develops a *theory of non-recognition* that exposes the structural dynamics of relations of oppression and domination. From an existential and phenomenological perspective, she interrogates the lived and embodied experience of individuals who are denied social recognition as autonomous subjects – as beings *for-themselves* – and who are thereby relegated to a condition of dependence, existing as consciousnesses and bodies *for-the-other*. The article thus explores Beauvoir's concepts of consciousness and lived body through the lens of their non-recognition, raising a phenomenological and social question: how do subjects experience their bodies when they are not recognized by others as lived bodies?

Keywords: Beauvoir; Recognition; Oppression; Consciousness; Lived Body.

1. Introduction

Beauvoir reprend, tout au long de son œuvre, le motif hégélien de la reconnaissance. La conscience de soi, selon elle, est constitutivement dépendante du regard d'autrui : du fait d'être reconnue dans son indépendance, et ainsi posée comme *pour soi*. Or, la reconnaissance peut donner lieu, chez Beauvoir comme chez Hegel, à un rapport de domination¹ : alors que l'une des consciences peut être reconnue comme « conscience de soi indépendante »² ou comme *pour soi* – devenant la conscience du maître ; l'autre

* Institut Catholique de Paris (paulalorelle@hotmail.com; ORCID : 0000-0002-0376-7712).

¹ D'autant plus que Beauvoir lit Hegel *via* Kojève. Si elle n'a probablement pas assisté au séminaire sur la *Phénoménologie de l'esprit* dispensé entre 1933 et 1939, elle n'en fut pas moins influencée par sa lecture de la dialectique du maître et de l'esclave. Sur l'étendue de cette influence (ainsi que sur ses limites) voir Lundgren-Gothlin (1996, 67-80).

² Hegel (1970, 159).

conscience peut n'être pas ainsi reconnue réciproquement et se trouver posée comme conscience dépendante, *pour autrui*³ : comme une « conscience – écrit Hegel – qui n'est pas purement pour soi, mais qui est pour une autre conscience »⁴. Ou, comme il l'écrit aussi, en concluant ce moment de la lutte des consciences : « l'une est la conscience indépendante pour laquelle l'être-pour-soi est essence, l'autre est la conscience dépendante qui a pour essence la vie ou l'être pour un autre ; l'une est le maître, l'autre l'esclave »⁵.

Néanmoins, Beauvoir opère, à partir de là, un triple déplacement⁶. La reprise beauvoirienne de la théorie de la reconnaissance s'assortit d'abord d'une pensée de la non-réciprocité. Chez Hegel, ce rapport de domination donne lieu à un mouvement dialectique. Jusqu'ici « a pris seulement naissance une reconnaissance unilatérale et inégale »⁷ mais, pour que « la reconnaissance au sens propre du terme »⁸ ait lieu, il faut que le maître éprouve à son tour sa dépendance et que l'esclave s'éprouve, par la peur et par le travail, comme conscience indépendante ou comme être *pour soi*. Au contraire, comme Beauvoir l'affirme dès 1947, la reconnaissance peut n'être pas mutuelle, certaines consciences ne peuvent pas même lutter pour être reconnues comme indépendantes, et se trouvent ainsi captives de leur dépendance, figées dans une impossible reconnaissance, intimement affectées par ce déni⁹. C'est cette reprise critique de la théorie de la reconnaissance, s'intéressant davantage à la non-reconnaissance de certaines consciences, qui permet à Beauvoir d'analyser les rapports d'oppression et de domination.

Deuxièmement, Beauvoir partage avec Sartre une pensée de la reconnaissance qui se situe du seul point de vue phénoménologique de la

³ Nous verrons que le « pour autrui » recouvre deux sens différents chez Beauvoir : 1/ la dépendance générale à l'autre qui est le lot de toute conscience selon la théorie de la reconnaissance, 2/ et la situation aliénante d'une conscience non-reconnue par autrui comme *pour soi*, et figée par l'autre dans une position de dépendance.

⁴ Ivi (161).

⁵ *Ibidem*.

⁶ Sur la reprise beauvoirienne de la reconnaissance hégélienne, comme une reprise libre et inventive, lui permettant d'affirmer la thèse de l'ambiguïté de l'existence et de développer des conceptions originales de l'oppression et de la domination, voir Bauer (2001, 80).

⁷ Hegel (1970, 161).

⁸ Ivi (163).

⁹ Si cela pourrait être apparenté à la position sartrienne dans *L'être et le néant*, Beauvoir s'en distingue néanmoins en ce que, pour elle, la reconnaissance réciproque n'est pas inatteignable – qu'elle n'est pas *ontologiquement*, mais *socialement* figée dans la non-réciprocité, et qu'il est dès lors possible de poser les conditions d'une telle réciprocité.

conscience vécue. Mais, alors que Sartre, dans sa lecture de la dialectique du maître et de l'esclave, se situe implicitement du point de vue de la conscience du maître, ou de la conscience reconnue – « Il est *l'Esclave* et je suis *le Maître* »¹⁰ – Beauvoir se situe *aussi* du point de vue de la conscience non-reconnue ou de la conscience de l'esclave. Alors que Sartre, dans ce passage, semble subrepticement assimiler le point de vue de la conscience à celui de la domination (l'esclave n'étant pensé qu'à la troisième personne du singulier), Beauvoir, dès 1947, montre que l'esclave est un « je » et que le « je » peut être unilatéralement assujetti, repensant la conscience à l'aune de cet assujettissement – et restant, en ceci, plus fidèle à Hegel lui-même¹¹. S'il est certain donc que Beauvoir et Sartre partagent la thèse hégélienne de la dépendance de la conscience de soi à autrui, ainsi que de la manière dont elle est intimement affectée par sa reconnaissance, l'écart qui s'ouvre entre ces deux conceptions de la reconnaissance est patent. Beauvoir nous permet non seulement de penser les situations où la reconnaissance échoue unilatéralement (et non mutuellement), mais aussi et surtout d'adopter *le point de vue* de la conscience non-reconnue, réévaluant la conscience vécue à l'aune de sa non-reconnaissance et ouvrant ainsi une phénoménologie de la conscience dominée¹². Autrement dit, l'œuvre de Beauvoir s'intéresse moins seulement à la *conscience des maîtres* qu'à la *conscience des esclaves*¹³ ainsi repensée depuis l'impossibilité de lutter pour leur reconnaissance. Elle est dédiée à décrire ces consciences – opprimées, dominées – à qui la reconnaissance est structurellement refusée, dont l'indépendance n'est pas posée, et qui se vivent moins dès lors sur le mode du *pour soi*, que sur le mode du *pour autrui*.

Finalement, la conscience étant toujours, chez Beauvoir, située et corporelle, c'est moins le concept de « conscience » que celui de « corps vécu » qui – dans *Le deuxième sexe* et dans *La vieillesse* – se trouve explicitement

¹⁰ Sartre (1943, 276).

¹¹ Certes Beauvoir, à notre connaissance, ne dit pas explicitement qu'elle déplace la lecture sartrienne de la théorie de la reconnaissance. Mais, comme le montre N. Bauer, ceci correspond à la manière dont elle s'approprie généralement les théories philosophiques : non en les soumettant à la critique (faisant de l'histoire de la philosophie, l'histoire d'un conflit), mais en y trouvant des « idiomes », des ensembles de termes et de concepts susceptibles d'être productifs au sein de sa propre pensée (Bauer 2001, 83-84).

¹² Ce qui revient à substituer à la conscience abstraite et universelle, une conscience incarnée, située et sexuée. Comme le dit C. Froidevaux-Metterie dans *Un corps à soi*, c'est là « la portée copernicienne » du *Deuxième sexe* (Froidevaux-Metterie 2021, 74-75).

¹³ Sur la manière dont Beauvoir repense néanmoins ce statut de l'esclave à l'aune de la situation de la femme, voir l'article de Vuillerod (2023).

repensé par Beauvoir au prisme de cette non-reconnaissance¹⁴. L'œuvre beauvoirienne ouvre ainsi une nouvelle conception du concept phénoménologique de chair ou de corps vécu, à l'aune de la non-reconnaissance du corps du sujet comme corps conscient, libre, *pour soi*¹⁵. Elle soulève ainsi la question fondamentale, à la fois phénoménologique et sociale, de savoir comment nous *vivons* nos corps lorsqu'ils ne sont *pas reconnus* comme des corps *vécus* ; et nous permet d'entrevoir la manière dont le vécu corporel, constitutivement dépendant du regard d'autrui, peut se trouver affecté par sa non-reconnaissance, intérieurement obscurci de n'être pas reconnu. Car la non-reconnaissance des corps *pour soi* n'affecte pas seulement les corps matériels (au sens du *Körper* allemand) – justifiant leurs diverses formes d'asservissement – mais bien aussi la manière dont ces corps sont vécus (au sens du *Leib* allemand). L'oppression touche moins seulement le corps objectif que le vécu corporel lui-même : un vécu dont il devient alors possible de se demander s'il est intégralement *pour soi*, ou si ce *pour soi* n'est pas intimement constitué d'un *pour autrui*.

Nous analyserons les conceptions beauvoiriennes de la conscience et du corps vécu au prisme de leur non-reconnaissance, et tâcherons de montrer qu'elles permettent à leur tour d'éclairer la thèse beauvoirienne de la responsabilité des dominé-es dans leur propre domination¹⁶. À en croire cette lecture, Beauvoir dans *Le deuxième sexe* reporterait moins la responsabilité de la domination sur les femmes, qu'elle ne permettrait d'en expliquer le consentement, soulevant la question de savoir comment un

¹⁴ Comme Butler et Malabou le montrent dans *Sois mon corps*, la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave peut être lue du point de vue du corps : « puisque le corps est présumé partout et nommé nulle part » (Butler, Malabou 2010, 79). Et elle peut être lue, plus précisément, comme une « scène de délégation et de dénégation des corps » (ivi, quatrième de couverture). Or, nous aimerions suggérer ici que c'est ce que l'œuvre beauvoirienne nous permet déjà de penser, non seulement du point de vue du corps objectif (*Körper*), mais du point de vue de la chair ou du corps vécu (*Leib*).

¹⁵ Si l'on insiste souvent sur l'héritage merleau-pontien de ce concept chez Beauvoir (voir par exemple Kruks 2001 et Heinämaa 2003), et s'il est indéniable que Beauvoir elle-même se réfère à Merleau-Ponty dans *Le deuxième sexe*, cet article entend d'ailleurs insister sur la manière dont son concept de « chair » ou de « corps vécu » rompt avec le concept phénoménologique, husserlien et merleau-pontien. Ce, en ce qu'il reconnaît l'importance de la médiation sociale introduite par la reconnaissance dans la manière dont nous vivons nos corps ; leur non-reconnaissance affectant possiblement ce vécu, jusqu'à pouvoir — dans des situations de domination — l'obscurcir complètement, voire même parfois l'interdire. C'est du moins ce dont il sera finalement question.

¹⁶ Cet article, en ce sens, s'inscrit dans la droite ligne de l'ouvrage de M. Garcia, *On ne naît pas soumise, on le devient*, visant à prolonger les analyses déjà très éclairantes du chapitre 7, « Le corps-objet de la femme soumise » (Garcia 2018, 163-189).

corps non reconnu comme étant *pour soi*, subjectif ou vécu, et se vivant intimement comme *pour autrui*, peut trouver en lui-même les ressources nécessaires pour résister à sa domination. Tel serait alors le double enjeu de cette nouvelle conceptualisation beauvoirienne de la conscience et de la chair au prisme de leur non-reconnaissance : si le *corps vécu* dépend structurellement de sa reconnaissance par autrui, comment les sujets auxquels cette reconnaissance est refusée *vivent-ils* leurs corps ? Et comment peuvent-ils néanmoins lutter pour être reconnus ?

2. Dénier de reconnaissance et oppression dans *Pour une morale de l'ambiguïté*

De *Pour une morale de l'ambiguïté* (1947) à *La vieillesse* (1970)¹⁷ en passant par *Le deuxième sexe* (1949), Beauvoir développe une théorie de la reconnaissance qui permet non seulement de faire droit aux sujets auxquels elle se trouve refusée, mais aussi d'entrevoir la manière dont ce déni de reconnaissance affecte la conscience de soi – nous invitant à la repenser à l'aune de ce déni.

Dès *Pour une morale de l'ambiguïté*, Beauvoir pense l'existence au prisme de la théorie hégélienne de la reconnaissance, posant sa dépendance à l'existence d'autrui. L'existence, affirme-t-elle, est structurellement ambiguë ; et l'une des formes que prend cette ambiguïté consiste à se trouver déchirée entre, d'un côté, l'affirmation de sa souveraineté et, de l'autre, sa dépendance constitutive à l'autre et à la collectivité. Si, d'un côté, l'existant « s'affirme comme pure intériorité » il est « à son tour objet pour les autres » et « il n'est dans la collectivité dont il dépend, rien de plus qu'un individu »¹⁸. Or, c'est la liberté elle-même qui est en jeu dans cette dépendance à l'autre et à la collectivité. Il n'est de liberté que par et pour la liberté d'autrui. « [L]'existence d'autrui en tant que liberté définit ma situation et elle est même la condition de ma propre liberté »¹⁹. C'est dire que l'existence et la liberté du sujet dépendent de leur reconnaissance par l'autre et par la collectivité. Comme Beauvoir l'affirme alors : « c'est par le mouvement de reconnaissance qui va de l'un à l'autre que l'existence

¹⁷ Nous ne pourrions l'étudier ici mais *La vieillesse* prolonge la théorie beauvoirienne de la non-reconnaissance : la personne âgée n'est plus reconnue comme autre sujet. Et ce déni de reconnaissance s'explique aussi par le refoulement, de la part du sujet adulte, de sa propre condition : « nous refusons de nous reconnaître dans le vieillard que nous serons » (Beauvoir 2020, 11).

¹⁸ Beauvoir (2023, 11-12).

¹⁹ Ivi (113).

se confirme »²⁰. Ou, comme elle l'écrit aussi : « Seul l'homme peut-être un ennemi pour l'homme, seul il peut lui dérober le sens de ses actes, de sa vie, parce qu'aussi il n'appartient qu'à lui seul de le confirmer dans son existence, de le reconnaître effectivement comme liberté »²¹.

Mais, comme Beauvoir semblait le pressentir dès 1944, dans *Pyrrhus et Cinéas*, reconnaître autrui implique une certaine tension et un inconfort pour l'existant : « Dans la reconnaissance éclairée, consentie, il faut être capable de maintenir face à face ces deux libertés qui semblent s'exclure : celle de l'autre, et la mienne ; il faut que je me saisisse à la fois comme objet et comme liberté, que je reconnaisse ma situation comme fondée par l'autre tout en affirmant mon être par-delà la situation »²². Dans une proximité avec la lecture sartrienne de Hegel, la reconnaissance d'autrui implique de se saisir comme objet pour lui. Ce qui, chez Beauvoir, implique d'assumer sa propre objectivité. Dans la reconnaissance authentique, l'existence s'affirme selon Beauvoir dans toute son ambiguïté : je suis *à la fois* sujet pour moi *et* objet pour autrui²³. La reconnaissance selon Beauvoir n'est donc pas seulement la reconnaissance d'autrui comme conscience libre, c'est aussi une reconnaissance par le sujet de sa propre dépendance à autrui, consentant à se laisser définir par lui. Reconnaître l'autre comme conscience libre, c'est moins selon Beauvoir se poser soi-même dans son indépendance, que de devoir assumer l'être que l'on est aussi pour lui. Le caractère « éclairé » et « consenti » d'une telle reconnaissance consiste alors à assumer cette tension : à se poser comme sujet dans l'objectivité, à affirmer son être au sein même de sa dépendance constitutive à l'altérité. La possibilité de reconnaître autrui dépend donc de la manière dont le sujet est lui-même prêt à s'assumer comme objet pour lui.

L'on comprend dès lors qu'une telle reconnaissance puisse être refusée. L'existence, dit Beauvoir, tend à fuir son ambiguïté et les sujets peuvent être tentés d'échapper à la tension structurelle qu'implique pour soi-même la reconnaissance mutuelle, afin de s'affirmer comme unilatéralement indépendants. Dans le moment hégélien de l'inégalité des consciences (qui suit l'exposition de la reconnaissance) l'une des consciences prouve son indépendance, alors que l'autre est posée comme dépendante. C'est donc

²⁰ Ivi (157). À ce propos voir Hutchings (2017, 192).

²¹ Beauvoir (2023, 103).

²² Ivi (269).

²³ Ce qu'affirme aussi Bauer (2001, 91). Elle ajoute à ce propos que c'est déjà chez Hegel que Beauvoir trouve le concept d'ambiguïté (*Doppelsinnes*) – dont il faut néanmoins préciser que l'usage s'étend chez elle au-delà de la théorie de la reconnaissance, à l'ambiguïté même de l'existence, systématiquement partagée entre des dimensions opposées.

là une manière de définir la domination : comme la position unilatérale d'une conscience indépendante ou *pour soi*, face à une conscience dépendante ou *pour une autre*. Dans *Pour une morale de l'ambiguïté* également, la tyrannie et l'oppression consistent entre autres pour l'opprimeur à s'affirmer dans son absolue indépendance. Le tyran naît d'affirmer sa liberté inconditionnelle, indépendamment de la liberté d'autrui, ne la reconnaissant pas comme telle, car refusant de se reconnaître comme en étant lui-même dépendant. L'oppression d'autrui consiste, entre autres, à le maintenir dans cette situation d'impossible reconnaissance, l'opprimeur s'épargnant par là-même l'épreuve de sa propre dépendance. Aussi comprend-on, dans cette perspective, le gain existentiel de ce déni de reconnaissance et de l'oppression d'autrui²⁴ : maintenir les autres du seul côté de la dépendance, c'est s'en épargner l'épreuve. Comme l'écrit Beauvoir en effet : « l'opprimeur se nourrit de leur transcendance et se refuse à la prolonger par une libre reconnaissance »²⁵. Déni de reconnaissance dont on comprend qu'il œuvre à la fois à constituer les situations d'oppression et à les justifier.

Et ce qui ne semble jusqu'ici concerner que les rapports interpersonnels des individus entre eux, concerne bien, dès 1947, des rapports entre groupes d'individus. Loin de se rejouer à chaque fois, la reconnaissance mutuelle semble structurellement entravée par des rapports d'oppression qui constituent les uns comme sujets souverains et transcendants, et relèguent les autres dans la position d'êtres dépendants ou serviles, maintenus dans une situation de dépendance infantile : « Il y a des êtres – écrit déjà Beauvoir – dont la vie tout entière s'écoule dans un monde infantile, parce que, maintenus dans un état de servitude et d'ignorance, ils ne possèdent aucun moyen de briser ce plafond tendu au-dessus de leurs têtes »²⁶. Dans ces situations, la lutte pour la reconnaissance est rendue impossible et la situation semble ne pas pouvoir s'inverser.

Or, dès l'essai de 1947, Beauvoir s'attache à décrire la manière dont l'existence se trouve différemment vécue par les oppresseurs et par les opprimés. Dans la perspective existentialiste des premiers essais, il s'agit de montrer que ni les uns, ni les autres, ne vivent l'existence dans la vérité de son ambiguïté, comme l'impliquerait une reconnaissance mutuelle, « consentie » et « éclairée ». Loin de pouvoir vivre l'existence dans sa tension constitutive, les individus se trouvent arrêtés d'un côté ou de l'autre de leur

²⁴ Ce qui s'explique inversement par ce que M. Provost, dans *L'expérience de l'oppression* pense déjà comme le « coût existentiel » de la reconnaissance mutuelle et qui « suppose de risquer sa propre liberté » (Provost 2023, 260).

²⁵ Beauvoir (2023, 104).

²⁶ Ivi (49-51).

ambivalence. Alors que les uns ne se vivent que du côté de l'indépendance et de la souveraineté, les autres ne se vivent que du côté de la servitude et de l'objectivité : dépendants d'autrui et de ce monde qu'ils ne contribuent pas à forger. Si Beauvoir dans cet essai n'adopte pas encore la perspective phénoménologique, l'on comprend d'ores et déjà que l'expérience vécue des opprimés se trouve intérieurement affectée par ce déni de reconnaissance.

3. La non-reconnaissance des femmes dans *Le deuxième sexe*

Beauvoir reprend, dans *Le deuxième sexe*, le motif de la reconnaissance et de la lutte qui s'ensuit pour penser les rapports entre sujets. Comme elle l'écrit dès l'introduction du premier tome, ces rapports s'éclairent « si suivant Hegel on découvre dans la conscience elle-même une fondamentale hostilité à l'égard de toute autre conscience ; le sujet ne se pose qu'en opposant : il prétend s'affirmer comme l'essentiel et constituer l'autre en inessentiel, en objet »²⁷. Les rapports entre sujets sont essentiellement des rapports de domination, au sein desquels chaque conscience tâche de se poser comme seule souveraine : « cette liberté étrangère, qui confirme ma liberté, entre aussi en conflit avec elle : c'est la tragédie de la conscience malheureuse ; chaque conscience prétend se poser seule comme sujet souverain. Chacune essaie de s'accomplir en réduisant l'autre en esclavage »²⁸. Et ces rapports sont, suivant la dialectique hégélienne, amenés à s'inverser : « Mais l'esclave dans le travail et la peur s'éprouve lui aussi comme essentiel et, par un retournement dialectique, c'est le maître qui apparaît comme l'inessentiel »²⁹. La reconnaissance réciproque entre les consciences résulte alors d'un dépassement de ces rapports de domination : « Le drame peut être surmonté par la libre reconnaissance de chaque individu en l'autre, chacun posant à la fois soi et l'autre comme objet et comme sujet dans un mouvement réciproque »³⁰. L'on retrouve donc ici la thèse beauvoirienne selon laquelle reconnaître autrui ne consiste pas seulement à poser sa liberté mais aussi à se poser soi-même comme objet.

Mais l'on comprend vite, dans *Le deuxième sexe*, que les femmes sont structurellement exclues de la reconnaissance mutuelle – ainsi que de cette lutte elle-même. Après avoir exposé la dialectique de la domination qui voue l'homme à vivre dans une tension permanente, Beauvoir ajoute :

²⁷ Beauvoir (2013a, 19).

²⁸ Ivi (240).

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

...il n'aime pas la difficulté ; il a peur du danger. Il aspire contradictoirement à la vie et au repos, à l'existence et à l'être ; il sait bien que 'l'inquiétude de l'esprit' est la rançon de son développement, que sa distance à l'objet est la rançon de sa présence à soi ; mais il rêve de quiétude dans l'inquiétude et d'une plénitude opaque qu'habiterait cependant la conscience. Ce rêve incarné, c'est justement la femme ; elle est l'intermédiaire souhaité entre la nature étrangère à l'homme et le semblable qui lui est trop identique. Elle ne lui oppose ni le silence ennemi de la nature, *ni la dure exigence d'une reconnaissance réciproque* ; par un privilège unique elle est une conscience et cependant il semble possible de la posséder dans sa chair. Grâce à elle, il y a un moyen d'échapper à l'implacable dialectique du maître et de l'esclave qui a sa source dans la réciprocité des libertés.³¹

De même que l'opresseur, en 1947, échappait à la tragique ambivalence de l'existence en ne reconnaissant pas autrui comme autre conscience, l'homme échappe à la tension propre à la reconnaissance, en ne reconnaissant pas la femme comme semblable : autre conscience libre et indépendante. Ou, du moins, en ne la reconnaissant qu'à moitié : suffisamment conscience pour le reconnaître en retour, elle est suffisamment objet pour être possédée, maintenue dans l'incapacité de lui retourner sa prétention ou de le menacer.

Plus que la reconnaissance elle-même, c'est la possibilité même d'une lutte pour la reconnaissance qui se trouve ici entravée³². C'est d'abord, en effet, ce qui distingue les rapports interpersonnels d'oppression des structures de domination qui figent d'avance l'impossibilité de la reconnaissance, avant même que les consciences ne se soient rencontrées. Et c'est ce qui distingue également, selon Beauvoir, la domination masculine de toutes les autres formes de domination. S'il « existe d'autres cas où, pendant un temps plus ou moins long, une catégorie a réussi à en dominer absolument une autre »³³, dans ces autres cas, la situation peut finir par s'inverser et les sujets dominés peuvent lutter pour être reconnus comme autres sujets indépendants. « Les prolétaires disent 'nous'. Les Noirs aussi. Se posant comme sujets ils changent en 'autres' les bourgeois, les Blancs »³⁴. Au contraire, dit Beauvoir, « [l]es femmes – sauf en certains

³¹ Ivi (241). [Nous soulignons].

³² Les études sur la reconnaissance chez Beauvoir s'accordent généralement pour dire qu'il n'y a pas de véritable dialectique entre les sexes. Voir notamment Lundgren-Gothlin (1996, 72), ou Garcia (2018, 148-154), qui affirme que Beauvoir utilise moins la dialectique du maître et de l'esclave « comme un *modèle* philosophique de la façon dont les choses se passent entre les sexes » que « comme un *outil de contraste* » pour montrer que les choses se passent différemment entre les sexes.

³³ Beauvoir (2013a, 20).

³⁴ Ivi (21).

congrès qui restent des manifestations abstraites – ne disent pas ‘nous’ ; les hommes disent ‘les femmes’ et elles reprennent ces mots pour se désigner elles-mêmes »³⁵. Ce qui distingue dès lors la situation des femmes d’autres situations de domination, ce n’est pas seulement que ces dernières peuvent toujours s’inverser – ce qui est du reste largement discutable. C’est, plus précisément, qu’elle est ici intériorisée par les dominées – ce qui est discutable aussi, car cela pourrait s’appliquer à d’autres formes de domination. Si, selon Beauvoir, la domination masculine fige les rapports entre les sexes dans une reconnaissance unilatérale, empêchant les femmes de lutter pour la réciprocité, c’est parce qu’elle affecte de l’intérieur la conscience qu’elles se font d’elles-mêmes. L’être *pour autrui*, dans le cas de la femme, ne définit pas seulement la manière dont elle est ainsi posée *par l’autre*, mais la manière dont elle se saisit elle-même. La conscience dominée n’est pas seulement posée comme telle *par l’autre*, de l’extérieur, maintenant la possibilité intérieure de se penser autrement, de s’indigner de sa situation et d’exiger la reconnaissance. La conscience dominée est amenée à se considérer elle-même comme telle, son *pour soi* se confondant ici avec un *pour autrui*. Ce qui donnera lieu, dans le second tome du *Deuxième sexe* à une description originale de « l’expérience vécue » et de l’expérience corporelle notamment.

Néanmoins, Beauvoir fait bien droit à d’apparentes inversions de ce rapport de domination. C’est le cas notamment dans le mariage où l’homme se trouve opprimé par les chaînes qu’il a lui-même posées. Dans ce dernier cas, le rapport de pouvoir semble s’inverser : « La dialectique du maître et de l’esclave trouve ici son application la plus concrète : en opprimant on devient opprimé. C’est par leur souveraineté même que les mâles sont enchaînés »³⁶. Mais les rapports de domination ne s’inversent ici qu’au sein de chaque rôle, sans que les rôles eux-mêmes ne se trouvent interchangés – ce qui d’ailleurs semble être aussi le cas de l’esclave hégélien qui ne devient maître qu’en tant qu’il est esclave. C’est en tant que dominée que la femme se met à dominer à son tour – devenant moins dominante à proprement parler, qu’elle ne domine en tant que dominée. C’est en tant que dominant que l’homme se trouve dominé – devenant moins dominé par sa femme qu’il ne se trouve dominé par sa propre domination. Ce sont moins les rôles qui s’inversent que les attitudes des protagonistes du conflit. Au sein de la domination masculine, la femme peut bien reprendre sur l’homme un certain pouvoir (un pouvoir domestique notamment), mais elle n’in-

³⁵ *Ibidem.*

³⁶ Beauvoir (2013b, 323).

verse pas pour autant le rapport de domination. Ici aussi, l'une des raisons invoquées par Beauvoir pour expliquer l'impossibilité d'une telle inversion, est l'intériorisation par la femme de sa dépendance à autrui : « La grande différence c'est que chez la femme *la dépendance est intériorisée* : elle est esclave même quand elle se conduit avec une apparente liberté ; tandis que l'homme est essentiellement autonome et c'est *du dehors* qu'il est enchaîné »³⁷. L'homme, dans ce rapport, reste une conscience *pour soi*, et il ne se trouve enchaîné à la femme qu'extérieurement : comme une situation qui ne le définit pas puisqu'il se définit lui-même, et comme une situation, dès lors, qu'il lui suffit de fuir pour cesser d'en être opprimé. Au contraire, comme la femme reste dans ce rapport conscience dépendante, définie par et *pour autrui*, elle se trouve *intérieurement enchaînée* : comme une situation qui la définit à ses propres yeux, déterminant intrinsèquement la conscience qu'elle se fait d'elle-même³⁸.

4. Repenser la conscience et le corps vécu au prisme de la non-reconnaissance

Les différentes situations d'oppression qui peuplent l'œuvre beauvoirienne montrent que la conscience de soi, plus que de dépendre de sa reconnaissance par autrui, se trouve intimement affectée par son déni ; que c'est la conscience, sa teneur phénoménologique et sa structure même, qui se doit d'être repensée à l'aune de ces situations où elle n'est pas reconnue ni posée dans son indépendance. L'intérêt du *Deuxième sexe*, en ce sens, est non seulement de penser la « domination masculine » depuis le déni structurel de reconnaissance des femmes comme *pour soi* ou consciences indépendantes, mais aussi de décrire la manière dont leur *conscience de soi* s'en trouve intérieurement affectée – la domination opérant en leur cœur et se fortifiant d'investir originairement leur conscience de soi. Or, comme la conscience est toujours chez Beauvoir une conscience corporelle et située, ce déplacement conceptuel se trouve explicitement opéré du point de vue du concept de « corps vécu ».

³⁷ Ivi (324). [Nous soulignons].

³⁸ Ce qui, dans leur rapport amoureux et érotique avec les hommes, conduit les femmes, comme le dit M. Provost, à une « situation structurellement paradoxale » où elles cherchent à « se réaliser en tant que sujets » au lieu même où elles ne sont pas reconnues comme telles (Provost 2023, 261).

4.1. La reconnaissance du corps *pour soi*

Il n'y a « pas de corps qui soit mien sans le corps de l'autre », écrivent Butler et Malabou, dans *Sois mon corps*³⁹. Or, si le concept de « chair » ou de « corps vécu » n'apparaît pas explicitement dans *Pour une morale de l'ambiguïté, Le deuxième sexe* entreprend de le repenser à l'aune de cette dépendance constitutive au regard d'autrui, ainsi que du déni de reconnaissance qui marque les corps dominés⁴⁰.

Certes le corps est « d'abord », écrit Beauvoir en ouverture du second tome du *Deuxième sexe*, « le rayonnement d'une subjectivité, l'instrument qui effectue la compréhension du monde »⁴¹. Mais cette apparente originalité se trouve aussitôt relativisée car, comme elle l'affirme aussitôt : « l'apparition d'autrui dans la vie de l'enfant est presque originelle »⁴², « d'une manière immédiate le nourrisson vit le drame originel de tout existant qui est le drame de son rapport à l'Autre »⁴³. Ce drame consiste, dit Beauvoir, à se trouver « figé par le regard d'autrui », « aliénant son existence dans une image dont autrui fondera la réalité et la valeur »⁴⁴. D'où l'intervention « immédiate » et « presque originelle » de la reconnaissance dans la conscience que le sujet prend de son corps. Le « moi », dit-elle alors, de même que l'image corporelle, « ne se forme qu'en s'aliénant »⁴⁵. La dépendance du corps vécu au regard d'autrui rejoue donc le schème de l'ambiguïté de l'existence, à la fois dépendante et indépendante, *pour soi* et *pour autrui* : si l'enfant est « déjà un sujet autonome qui se transcende vers le monde [...] c'est seulement sous une figure aliénée qu'il se rencontrera lui-même »⁴⁶.

Le regard d'autrui se révèle déterminer le rapport que le sujet entretient à son corps. Le thème de la reconnaissance semble ici se déplacer, d'un rapport entre individus à leur reconnaissance sous-jacente par le monde social, formant les corps avant même qu'ils ne soient amenés à se reconnaître

³⁹ Butler et Malabou (2010, 8).

⁴⁰ Dans *La vieillesse*, Beauvoir donne aussi une description renouvelée du corps vécu à l'aune de sa non-reconnaissance sociale (d'ailleurs accrue chez les femmes âgées) – via notamment l'image négative que l'on se met à se former de son corps lorsque l'on vieillit. Mais cette image reste extérieure à la manière dont le sujet vit son corps pour lui-même, ce qui, nous le verrons, n'est pas complètement le cas chez la femme.

⁴¹ Beauvoir 2013b, 14.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Ivi (15).

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*.

entre eux. Or, ce que montre ici Beauvoir c'est que ce regard diverge drastiquement en fonction des sexes. Le corps du garçon est d'emblée reconnu par la société (à commencer par les membres de sa famille) comme un corps *pour soi* – autonome et actif, lieu d'une transcendance⁴⁷. C'est parce qu'il est d'emblée reconnu comme tel, promis à devenir *pour soi*, qu'il est traité avec dureté, soumis à l'exigence d'une rude appropriation de soi, appelé à prouver l'indépendance à laquelle il est condamné, à assumer son autonomie et à se battre pour défendre sa propriété⁴⁸. Cette reconnaissance du corps masculin est patente, dit Beauvoir, dans le rapport que le monde social entretient au sexe du petit garçon. Certes soumis au regard d'autrui, ce regard est valorisant, son aliénation constitutive en institut l'autonomie : « l'objet même dans lequel il s'aliène devient un symbole d'autonomie, de transcendance, de puissance »⁴⁹. Ou, comme Beauvoir le résume aussi : « L'immense chance du garçon c'est que sa manière d'exister *pour autrui* l'encourage à se poser *pour soi* »⁵⁰. « Certes, il s'éprouve aussi comme 'pour autrui' » mais cela ne contredit pas son autonomie ni « sa volonté de s'affirmer dans des projets concrets »⁵¹. Le corps masculin est reconnu par autrui comme un corps *pour soi*⁵².

4.2. Le déni de reconnaissance du corps féminin comme corps *pour soi*

Si les petites filles semblent d'abord privilégiées et protégées d'une telle dureté, c'est parce qu'elles ne sont pas reconnues par le monde social comme des corps indépendants, promises à devenir *pour soi*, mais qu'elles sont plus longuement maintenues dans l'état de dépendance du nourrisson, vouées à rester *par* et *pour autrui*. La reconnaissance du corps de l'enfant comme corps conscient, libre, voué à devenir autonome ou *pour soi*, prenant sa forme complète pour le garçon dans la reconnaissance de son indépendance, reste inachevée chez la fille, ainsi laissée à l'état de corps dépendant.

⁴⁷ En ce sens, le *corps propre* de la phénoménologie serait un corps *pour soi* – qui ne se donnerait comme tel de manière immédiate au sujet, que parce qu'il est ainsi reconnu par autrui.

⁴⁸ Ivi (17) : « C'est en s'affranchissant des adultes qu'il obtiendra leur suffrage [...]. Beaucoup de garçons effrayés de la dure indépendance à laquelle on les condamne, souhaitent alors être des filles ».

⁴⁹ Ivi (26-27).

⁵⁰ Ivi (28). [Nous soulignons].

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Voir le prolongement par Iris Marion Young de cette analyse, dans son essai « Throwing Like a Girl » (Young, 2005).

Le déni de reconnaissance semble prendre d'abord la forme d'une étape manquante au sein de la formation des individus, et il se prolonge ensuite dans la manière dont les filles sont amenées, par l'éducation, à s'assumer comme objets : « Tandis que le garçon se recherche dans le pénis en tant que sujet autonome, la fillette dorlote sa poupée et la pare comme elle rêve d'être parée et dorlotée ; inversement elle se pense elle-même comme une merveilleuse poupée »⁵³. Alors que la valorisation du corps masculin en passe par le fait de prouver son indépendance et de s'assumer comme individu autonome – comme le fait d'exister *pour soi* – la valorisation du corps féminin en passe au contraire par le fait de s'assumer comme objet passif, soumis au regard d'autrui, digne d'admiration et de louanges – comme le fait donc d'exister *pour autrui*.

L'aliénation constitutive du corps vécu varie donc du tout au tout entre les sexes : alors que l'aliénation du corps masculin débouche sur son institution comme corps *pour soi*, l'aliénation du corps féminin le maintient comme corps *pour autrui* ; alors que dans un premier cas la dépendance au regard d'autrui conduit à l'institution de l'indépendance, elle reste, dans le second cas, figée en une dépendance constitutive du corps vécu ; alors qu'il n'y a pas chez le garçon « d'opposition fondamentale » entre son être *pour l'autre* et son être *pour soi* – le premier instituant le second –, « [a]u contraire chez la femme il y a, au départ, un conflit entre son existence autonome et son 'être-autre' ; on lui apprend que pour plaire il faut chercher à plaire, il faut se faire objet ; elle doit donc renoncer à son autonomie »⁵⁴.

La constitution du corps féminin comme étant *pour autrui* se prolonge lorsque le corps se forme et devient, aux yeux du monde, un corps de femme. Comme si la non-reconnaissance n'avait pas complètement suffi à destituer consciemment la petite fille de son autonomie, et qu'il lui fallait, à l'adolescence, faire l'expérience renouvelée de cette destitution : « C'est une étrange expérience pour un individu qui s'éprouve [*encore*] comme sujet, autonomie, transcendance, comme un absolu, de découvrir en soi à titre d'essence donnée l'infériorité : c'est une étrange expérience pour celui qui se pose pour soi comme l'Un d'être révélé à soi-même comme altérité. C'est là ce qui arrive à la petite fille quand faisant l'apprentissage du monde elle s'y saisit comme une femme »⁵⁵. C'est dans cette « période trouble », que la petite fille, dit Beauvoir, « devient un corps de femme et se fait chair »⁵⁶. Aussi comprend-on que la femme

⁵³ Beauvoir (2013b, 27).

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Ivi (51).

⁵⁶ Ivi (62).

se fasse moins chair par elle-même, que dans le regard d'autrui. C'est ce regard qui, pour Beauvoir, la constitue comme chair – occasion d'une révision profonde, quoiqu'implicite, de ce concept de « chair » ou de « corps vécu ». « Devenir chair » pour la jeune fille, ce n'est pas d'abord le devenir *pour soi*, mais *pour autrui* – bien que ce *pour autrui* en constitue le *pour soi*. De même exactement que l'on ne devient une femme pour soi-même qu'aux yeux des autres : par le biais du regard que les autres posent sur soi (ce qui s'explique par le fait même que la catégorie « femme » soit tout entière pour l'autre). L'on pourrait certes en dire autant du fait de devenir un homme. Mais, de nouveau, le regard qui se pose sur le corps du jeune homme est un regard tout à la fois aliénant et instituant (reconnaissant) : de même exactement que le maître chez Hegel est posé *par l'autre* comme *autonome et indépendant*. Indépendance paradoxale certes, parce que dépendante d'autrui, mais indépendance néanmoins. Au contraire, la fille dont on commente les formes n'est pas reconnue ni instituée comme corps indépendant, mais posée par ces regards eux-mêmes comme en étant tout entière dépendante. Si, dans le premier cas, le regard de la reconnaissance pose son objet comme indépendant, dans le second cas, il le pose comme dépendant et s'en pense constituant. Alors que l'aliénation du corps masculin le rend pour ainsi dire à lui-même en le reconnaissant comme corps indépendant, l'aliénation du corps féminin le maintient dans le pouvoir d'autrui. À ce stade également, sa reconnaissance comme corps *pour soi* lui est déniée : elle n'est « reconnue » comme femme que de n'être pas reconnue comme corps autonome, indépendant – voire même, de n'être pas reconnue comme corps *vécu*, puisqu'elle se trouve objectifiée.

Ce déni de reconnaissance affecte donc le corps vécu⁵⁷, conduit à se vivre *pour autrui*. La fille « se pense elle-même comme une merveilleuse poupée » dit Beauvoir, ce qui dit bien que le regard que le monde pose sur le corps de l'enfant constitue le rapport, simple ou troublé, qu'il entretient à lui-même. « Sous le pull-over, sous la blouse, les seins s'étalent et ce corps que la petite fille confondait avec soi *lui apparaît* comme chair ; c'est un objet que les autres regardent et voient »⁵⁸. C'est à elle-même qu'elle s'apparaît ainsi comme un objet livré aux regards d'autrui, en un vécu corporel arraché à lui-même, exposé en son cœur à l'altérité. Dans la sexualité, la jeune fille « *s'éprouve* comme dépendante ; elle se sent en danger dans sa chair aliénée ». Car son expérience « révèle avec évidence son corps comme

⁵⁷ Comme l'écrit M. Garcia : « L'asservissement à l'espèce du corps des femmes a donc des conséquences sur le corps vécu des femmes et sur leur perception du monde » (Garcia 2018, 173).

⁵⁸ Beauvoir (2013b, 63). [Nous soulignons].

un objet destiné à un autre »⁵⁹. Si bien que ce n'est pas seulement *pour l'autre* que le corps de la fille est *pour autrui*, mais aussi *pour lui-même*. Certes, « la femme, comme l'homme, *est son corps* »⁶⁰, précisait déjà Beauvoir dans le premier tome, reprenant alors la phrase de Merleau-Ponty⁶¹ : elle est un corps subjectif, vécu, qui se donne phénoménalement comme « soi ». Mais ce rapport à elle-même *via* son corps, se trouve médiatisé par un rapport à l'autre qui travaille de l'intérieur à le défaire.

4. 3. Trouble dans le vécu : comment les femmes vivent-elles leur corps ?

De ces analyses, il est alors possible de déduire les éléments d'une nouvelle description du corps vécu à l'aune de sa non-reconnaissance – *Le deuxième sexe* permettant d'opérer une série de déplacements, que nous ne pourrons ici qu'esquisser, par rapport à sa conceptualisation traditionnelle.

L'on comprend d'abord que le corps de la femme peut n'être pas vécu comme un corps *propre* – au sens ici d'un corps *pour soi*, institué comme corps d'une subjectivité autonome, lieu de la transcendance et de l'activité volontaire du sujet. Le corps propre dès lors, loin d'être un rapport à soi immédiat et universel, serait assujéti à sa reconnaissance et interdit par son déni. Si la non-reconnaissance du corps vécu comme *pour soi* induit de le poser comme *pour autrui*, ce corps se trouve lui-même vécu ainsi – la distinction entre ce qui relève de l'autre et du soi s'effaçant de n'avoir jamais été complètement reconnue. Ce corps se donne dès lors dans une confusion structurelle entre le *pour soi* et le *pour autrui*. Ce qui explique nombre de phénomènes relatifs au corps vécu féminin, telle notamment que l'intériorisation des exigences patriarcales auxquelles le regard masculin les soumet. Dans les discours revendiquant le fait de s'apprêter ou de s'occuper de sa famille, *pour soi-même*, la distinction du *pour soi* et du *pour autrui* semble complètement s'effacer. L'originalité de cette analyse beauvoirienne a pour intérêt d'expliquer cette confusion structurelle qui habite les consciences et les attitudes corporelles des dominées, et la possibilité de penser faire *pour soi-même*, ce que l'on fait *pour l'autre* – comme dans le fait, par exemple, de trouver du plaisir à se conformer aux normes de beauté et de sexualisation en vigueur, à plier le linge de la famille entière⁶².

⁵⁹ Ivi (80). [Nous soulignons].

⁶⁰ Beauvoir (2013a, 69).

⁶¹ Merleau-Ponty (2010, 887).

⁶² Pour une critique de la position beauvoirienne au sujet du travail domestique voir par exemple Young (2005, 124). Sur ce débat, voir plus généralement l'article de

Dans le cadre d'une telle confusion, lorsque la ligne entre le soi et l'autre s'efface au sein du corps, la demande de l'autre et de la société peut être vécue comme émanant de soi (désirs, phantasmes, pulsions ou soi-disant « instincts »).

La conceptualisation beauvoirienne du corps vécu ouvre aussi la possibilité de le repenser à l'aune de son objectification – la reconnaissance mutuelle étant repensée par Beauvoir en termes sartriens d'un être-objet pour l'autre qui, loin d'être réciproque comme chez Sartre, ne va que dans un sens dans le rapport entre les sexes. Ce qui implique de se demander en quel sens le corps féminin ainsi objectifié – non complètement reconnu dès lors comme corps vécu – est bel et bien *vécu*. Le vécu corporel se trouverait ici médiatisé par sa propre objectification⁶³. Et subsisterait, au cœur de ce vécu, la trace de sa propre négation. Cette zone d'ombre au sein du vécu corporel féminin expliquerait par exemple les phénomènes relatifs à certains récits de viols, de dissociation, de dédoublement, de confusion rétrospective ou d'oubli – allant parfois jusqu'à laisser complètement insu le fait de savoir s'il y a eu abus. Ce qui, de manière plus générale, permet de repenser l'expérience corporelle et sexuelle des femmes comme étant structurellement faite de cette confusion, ne permettant pas de s'en resaisir complètement comme de la sienne, d'y marquer une frontière nette entre ce qui fut ou non vécu, entre son désir et celui d'autrui, et laissant toujours planer la possibilité sourde de l'abus. L'endormissement chimique utilisé par les violeurs prolongerait et concrétiserait alors l'endormissement ancestral du vécu corporel féminin, ayant permis leur domination sexuelle, et résultant de leur non-reconnaissance comme corps vécus.

L'endormissement partiel du vécu, ainsi que la confusion structurelle en lui du *pour soi* et du *pour autrui*, expliquent ainsi le consentement tacite des femmes à leur domination. Un corps qui ne fut jamais institué comme sphère *pour soi*, lieu d'une propriété et d'une autonomie, ne saurait résister à l'intrusion de l'autre et de la société – cette intrusion se révélant dans *Le deuxième sexe* être « presque originaire »⁶⁴. Ces corps trouveraient alors,

Vuillerod (2024).

⁶³ À ce propos, voir les analyses de S. L. Bartky sur l'auto-objectification (*Self-Objectification*) depuis sa lecture de Beauvoir (Bartky 1990, 38).

⁶⁴ Dans *Se défendre*, E. Dorlin montre que les corps ne sont pas tous formés (ni légitimés) à se défendre de la même manière, voire à *se défendre* tout cours (Dorlin 2019, 193-194). L'analyse de la manière dont les corps peuvent être désarmés par la domination, trouverait chez Beauvoir un prolongement tant social que phénoménologique : la non-reconnaissance originaire du corps vécu de la femme (et de son vécu en général) contribuerait non seulement à le désarmer, mais à inhiber *a priori* la formation d'un corps « propre » qu'il serait ensuite possible de défendre contre les agressions. Le

dans ce déni de reconnaissance, leur seule « reconnaissance » possible⁶⁵, et n'auraient dans un premier temps d'autre choix que de faire de ce *pour autrui*, le sens même de leur vie.

5. Conclusion

Cette lecture de l'œuvre beauvoirienne, au prisme de sa pensée de la non-reconnaissance des consciences et des corps dominés, répond à la question de la soumission de la femme qui anime *Le deuxième sexe* et qui se trouve ainsi formulée dans l'introduction :

...le sujet ne se pose qu'en opposant : il prétend s'affirmer comme l'essentiel et constituer l'autre en inessentiel, en objet. Seulement l'autre conscience lui oppose une prétention réciproque : en voyage le natif s'aperçoit avec scandale qu'il y a dans les pays voisins des natifs qui le regardent à son tour comme étranger ; entre villages, clans, nations, classes, il y a des guerres, des potlachs, des marchés, des traités, des luttes qui ôtent à l'idée de l'Autre son sens absolu et en découvrent la relativité ; bon gré, mal gré, individus et groupes sont bien obligés de reconnaître la réciprocité de leur rapport. Comment donc se fait-il qu'entre les sexes cette réciprocité n'ait pas été posée, que l'un des termes se soit affirmé comme le seul essentiel, niant toute relativité par rapport à son corrélatif, définissant celui-ci comme l'altérité pure ? Pourquoi les femmes ne contestent-elles pas la souveraineté mâle ? Aucun sujet ne se pose d'emblée et spontanément comme l'inessentiel ; ce n'est pas l'Autre qui se définissant comme Autre définit l'Un : il est posé comme Autre par l'Un se posant comme Un. Mais pour que le retournement de l'Autre à l'Un ne s'opère pas, il faut qu'il se soumette à ce point de vue étranger. D'où vient en la femme cette soumission ?⁶⁶

Si les femmes se soumettent c'est, comme l'affirme déjà M. Garcia, parce que « leur situation est déterminée de l'extérieur par la domination masculine au point de faire de la soumission leur destinée »⁶⁷. Et, comme nous avons ici tâché de le montrer, cette détermination extérieure constitue intrinsèquement, chez Beauvoir, la conscience qu'elles ont d'elles-mêmes et de leurs propres corps. Ce qui pose la question à la fois théorique et

corps de la femme ainsi formé par les sociétés patriarcales ne serait simplement pas armé pour résister à sa domination.

⁶⁵ En ce sens, N. Bauer relève que, chez Beauvoir, le désir de reconnaissance « tend à prendre la forme d'un renoncement à la demande d'être-pour-soi » (Bauer 2001, 176).

⁶⁶ Beauvoir (2013a, 19-20).

⁶⁷ Garcia (2018, 232).

politique, de la possibilité pour les femmes d'engager une lutte pour la reconnaissance.

La non-reconnaissance des femmes explique certes, chez Beauvoir, la difficulté de lutter pour être reconnue, mais elle ne rend pas cette lutte impossible pour autant. Pour une raison phénoménologique notamment qui fait que la femme, bien que non reconnue dans la *vérité* de sa conscience de soi (en un sens hégélien), n'en est pas moins *conscience* ; et que son corps, bien que non-reconnu dans la *vérité* de son être-pour soi, n'en est pas moins *vécu*. Comme le dit Beauvoir en conclusion du chapitre sur l'enfance : « Aucune éducation ne peut empêcher la fillette *de prendre conscience de son corps* et de rêver sur son destin »⁶⁸. Si sa non-reconnaissance trouble, voire opacifie le vécu corporel féminin, il ne l'annihile pas pour autant. Chez Beauvoir – comme chez Hegel – la conscience de soi qui dépend en sa vérité de sa reconnaissance par autrui, survit pourtant à son échec. De même que l'ouvrage et le récit de son viol par Susan Brison montre que « nos cœurs malgré tout survivent »⁶⁹ à la plus violente et sauvage tentative de leur annihilation ; l'on pourrait dire de manière générale que « nos cœurs malgré tout survivent » à la domination – qu'ils survivent de n'être pas ainsi reconnus. C'est cette dimension inaliénable du vécu corporel qui explique qu'à défaut de « vivre » toujours explicitement la domination masculine, l'on puisse du moins *vivre* cette absence de vécu, éprouver cette confusion, faire la lumière sur cette zone d'ombre et, en se ressaisissant réflexivement de ce trouble structurel qui constitue nos expériences corporelles, éclairer la négation dont il est le produit. Car, comme Beauvoir le dit (à propos des règles) des phénomènes aliénants « c'est par sa manière d'en prendre conscience que la femme leur donne leur poids »⁷⁰.

Si cela engage bien, selon Beauvoir, une forme de responsabilité chez les dominé-es, et ici chez les femmes en particulier, c'est en ce que la possibilité d'une lutte pour la reconnaissance subsiste à même la conscience et le corps *pour autrui*. La conscience corporelle de la domination s'avère être, chez Beauvoir, l'une des conditions nécessaires de la lutte pour la reconnaissance et pour la réciprocité, afin que nos consciences soient aussi reconnues comme *pour soi*, et que nos corps soient aussi reconnus comme des corps vécus. Or, cette conscience peut devenir collective et se faire, dès lors, conscience politique⁷¹. Si l'on insiste souvent sur la pensée

⁶⁸ Beauvoir (2013b, 86). [Nous soulignons].

⁶⁹ Brison (2024).

⁷⁰ Beauvoir (2013b, 90).

⁷¹ Sur la question de la sororité et de cette conscience collective chez Beauvoir, voir l'article déjà cité de Vuillerod (2023, 17-18).

beauvoirienne d'une reconnaissance réciproque entre les sexes – les deux sexes devant se reconnaître comme semblables en se reconnaissant tous deux comme chair, mutuellement dépendants l'un de l'autre⁷² ; l'on insiste moins souvent sur la manière dont s'esquisse aussi, dans *Le deuxième sexe*, la possibilité d'un autre rapport intersubjectif, non plus entre les hommes et les femmes, mais entre les femmes elles-mêmes. Certes le rapport entre femmes n'est pas explicitement thématisé par Beauvoir en termes de « reconnaissance », et il est entravé par la médiation structurelle du regard de l'homme dans le rapport que la femme entretient à elle-même. Mais il se pourrait que se dessine néanmoins, dans la possibilité d'une reconnaissance entre femmes, d'un « contre-univers »⁷³ « qui leur est commun »⁷⁴, dans la constitution d'une conscience politique collective, une autre figure du rapport à l'autre. Entre des sujets conscientes de leur asservissement, n'ayant eu d'autre choix que d'assumer la part de servitude de leur existence et ne pouvant la fuir dans l'assujettissement d'autrui, s'ouvrirait la possibilité d'une reconnaissance mutuelle qui n'aurait pas à en passer par un rapport de domination⁷⁵.

Bibliographie

- Bartky S.L (1990), *Femininity and Domination. Studies in the Phenomenology of Oppression*, New York-London: Routledge.
- Bauer N. (2001), *Simone de Beauvoir. Philosophy & Feminism*, New York: Columbia University Press.
- Beauvoir S. (2023) [1947 et 1944], *Pour une morale de l'ambiguïté*, suivi de *Pyrrhus et Cinéas*, Paris: Gallimard.
- (2020) [1970], *La vieillesse*, Paris: Gallimard.
- (2013a) [1949], *Le deuxième sexe*, t. I, Paris: Gallimard.
- (2013b) [1949], *Le deuxième sexe*, t. II, Paris: Gallimard.
- Brisson S. (2024), *Et nos cœurs, malgré tout, survivent. Se reconstruire après un viol*, trad. S. Mestiri, Paris: Payot & Rivages.

⁷² Beauvoir (2013b, 648).

⁷³ Un terme qui revient à plusieurs reprises dans le second tome (ivi, 435).

⁷⁴ Ivi (405).

⁷⁵ Cette question de la possibilité d'une reconnaissance entre femmes me fut suggérée par les étudiant-es de L3 d'Aix-Marseille Université, lors d'un cours de Philosophie contemporaine sur Beauvoir. Pour ceci, ainsi que pour toutes leurs questions et interventions inspirantes, je les remercie vivement.

- Butler J., Malabou C. (2010), *Sois mon corps. Une lecture contemporaine de la dialectique de la domination et de la servitude chez Hegel*, Paris: Bayard.
- Dorlin E. (2019), *Se défendre*, Paris: La Découverte.
- Froidevaux-Metterie C. (2021), *Un corps à soi*, Paris: Seuil.
- Garcia M. (2018), *On ne naît pas soumise, on le devient*, Paris: Flammarion.
- Hegel G.W.F. (1970) [1807], *Phénoménologie de l'esprit*, t. I, trad. J. Hyppolite, Paris: Aubier Montaigne.
- Heinämaa S. (2003), *Toward a Phenomenology of Sexual Difference. Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Hutchings K. (2017), *Beauvoir and Hegel*, in Hengehold L., Bauer N. (éds.), *A Companion to Simone de Beauvoir*, Oxford: Blackwell.
- Kruks S. (2001), *Freedoms That Matter: Subjectivity and Situation in the Work of Beauvoir, Sartre, and Merleau-Ponty in Retrieving Experience: Subjectivity and Recognition in Feminist Politics*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 27-51.
- Lundgren-Gothlin E. (1996), *Sex and Existence, Simone de Beauvoir's The Second Sex*, trad. L. Schenk, London: Athlone.
- Merleau-Ponty M. (2010), *Phénoménologie de la perception*, in *Œuvres*, Paris: Gallimard.
- Provost M. (2023), *L'expérience de l'oppression*, Paris: PUF.
- Sartre J.-P. (1943), *L'être et le néant*, Paris: Gallimard.
- Vuillerod J.-B. (2023), *Le maître et la vassale*, "Simone de Beauvoir Studies", 34, 1: 1-21.
- (2024), *Les ménagères travaillent-elles ? Marxisme et féminisme chez Simone de Beauvoir*, "Travailler", 52, 2: 217-235.
- Young I. M. (2005), *On Female Body Experience : « Throwing Like a Girl » and Other Essays*, Oxford : Oxford University Press.

