

FEMMES EN REVOLTE : A PROPOS DE LA DIALECTIQUE DU MAÎTRE ET DE L'ESCLAVE CHEZ SIMONE DE BEAUVOIR

Abstract :

This article aims to discuss how Simone de Beauvoir uses Hegel's master-slave dialectic to describe the men-women relationship in our societies. Unlike the contemporary readings that insist on the voluntary servitude of women in Beauvoir's *Second sex*, I emphasize the role of political struggles and the importance of friendship between women and sorority in the Beauvoirian critique of masculine domination. I argue that the resistance of women against patriarchy is not a blind spot in the *Second Sex* but is a central core in Beauvoir's conception of feminism, and I defend the idea that her reading of Hegel's dialectic is at work here.

Keywords : Beauvoir; Dialectic; Feminism; Hegel; History

La reprise par Simone de Beauvoir de la fameuse dialectique hégélienne du maître et de l'esclave a suscité une littérature foisonnante¹. Parmi cette littérature, le commentaire important d'Eva Gothlin a bien souligné l'écart qui distingue l'expérience des femmes, chez Beauvoir, de l'expérience de l'esclave chez Hegel. Selon Gothlin, en effet, « lorsque Beauvoir use de la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave pour expliquer les origines de l'oppression, elle n'installe pas l'homme dans la situation de maître et la femme dans celle de l'esclave. Bien au contraire, la femme est appréhendée comme ne participant pas au processus de reconnaissance ; ce qui explique la nature spécifique de l'oppression qu'elle subit »². C'est ainsi l'absence de l'exigence de reconnaissance de la part des femmes qui les empêcherait de tenir la place de l'esclave dans la relation qu'elles entretiennent socialement avec les hommes. Comme l'a bien indiqué Nancy Bauer, ce que Gothlin perçoit comme un contraste ou une différence fondamentale entre Beauvoir et Hegel ne signifie pas que l'autrice du *Deuxième sexe* rejeterait purement et simplement la dialectique du maître et de l'esclave, mais bien plutôt qu'elle se propose

* Université de Namur/Université Paris Nanterre ; jbvullerod@gmail.com

1 S. JAMES, *Complicity and slavery in 'The Second Sex'*, in C. Card (ed.), *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 149-167 ; S.M. MUSSETT, *Conditions of servitude: Women's peculiar role in the master-slave dialectic in Beauvoir's The Second sex*, in M.A. Simons (ed.), *The Philosophy of Simone de Beauvoir. Critical Essays*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 2006, pp. 276-293 ; C. PAGÈS, *Quel maître ? Quel esclave ? Hegel en débat*, in G. Bianco, F. Fruteau de Laclous (eds.), *L'Angle mort des années 1950. Philosophie et sciences humaines en France*, Éditions de la Sorbonne, Paris 2016 ; K. HUTCHINGS, *Beauvoir and Hegel*, in L. Hengehold, N. Bauer (eds.), *A Companion to Simone de Beauvoir*, John Wiley & Sons, Oxford 2017, pp. 187-197 ; M. MONTANARO, M. RENAULT, *La dialectique maître-esclave selon Simone de Beauvoir. Un exemple de transformation mythique*, in «Philosophie», 144, 2020, pp. 64-77.

2 E. GOTHLIN, *Sexe et existence. La philosophie de Simone de Beauvoir* [1991], tr. fr. M. Kail et M. Ploux, Michalon, Paris 2001, pp. 53-54.

de la transformer afin de penser l'expérience singulière des femmes dans nos sociétés patriarcales³.

À partir de ces analyses de Gothlin et Bauer, Manon Garcia a montré que la relecture beauvoirienne de la dialectique hégélienne permettait de poser la question de la servitude volontaire des femmes⁴, c'est-à-dire la question du « consentement des femmes à leur propre soumission »⁵. Dans *On ne naît pas soumise, on le devient*, Manon Garcia déplace ainsi la problématique féministe du côté de l'analyse des mécanismes sociaux à partir desquels ce consentement à l'oppression est rendu possible. En creux de ce déplacement de la problématique, Garcia pose par conséquent l'enjeu des possibilités de révolte individuelle et collective des femmes. Selon elle, Simone de Beauvoir nous aiderait à comprendre les raisons pour lesquelles les femmes ne se révoltent pas nécessairement ni systématiquement contre l'oppression masculine, de sorte que la compréhension de ce phénomène devrait rendre possible la révolte qu'il est censé empêcher.

J'aimerais ici prolonger cette problématique en me situant du côté de cette révolte et en indiquant comment Beauvoir, dans sa lecture de Hegel, parvient malgré tout à penser la résistance des femmes contre leur soumission. Je voudrais par là indiquer, d'une part, que *Le Deuxième sexe* n'est pas uniquement un livre qui réfléchit à l'impuissance des femmes et aux raisons sociales de cette impuissance, mais également un texte qui s'interroge sur les possibilités de résistance collective du groupe des femmes ; et, d'autre part, je souhaiterais montrer que Hegel a un rôle à jouer dans l'explication de cette volonté de révolte, et non uniquement dans la mise en évidence de tout ce qui empêche les femmes de se révolter. Dans un premier temps, je reviendrai sur la lecture que Simone de Beauvoir propose de la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave dans *Le Deuxième sexe*. J'en viendrai, dans un second moment, à la place que l'ouvrage accorde à la révolte politique et collective des femmes. Enfin, j'essaierai de montrer que cet appel à la révolte des femmes est compatible avec les critiques que Beauvoir adresse aux féministes.

La dialectique du maître et de l'esclave dans Le Deuxième sexe

Dans l'introduction au *Deuxième sexe*, la première mention de Hegel permet à Beauvoir de thématiser la dimension fondamentalement agonistique des consciences. Elle note ainsi que les phénomènes sociaux d'opposition et d'altérité « ne sauraient se comprendre si la réalité humaine était exclusivement un *mitsein* basé sur la solidarité et l'amitié. Ils se comprennent au contraire 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 s'opposant : il prétend s'affirmer comme l'essentiel et constituer l'autre en inessentiel,

3 N. BAUER, *Simone de Beauvoir, Philosophy, & Feminism*, Columbia University Press, New York 2001, p. 182.

4 M. GARCIA, *On ne naît pas soumise, on le devient* [2018], Flammarion, Paris 2021, pp. 143-161.

5 *Ivi*, p. 242.

en objet »⁶. C'est ainsi la manière dont Hegel met l'accent sur la conflictualité constitutive de l'intersubjectivité qui intéresse en premier lieu Simone de Beauvoir.

Cette lecture de Hegel constitue en réalité une libre interprétation de la dialectique hégélienne de la domination et de la servitude développée au chapitre IV, A de la *Phénoménologie de l'esprit*. Dans ce texte, Hegel thématise en effet l'échec du « pur concept de reconnaissance »⁷ dans une lutte à travers laquelle « chaque [homme] vise ainsi la mort de l'autre »⁸. Cette retombée de la reconnaissance mutuelle des consciences dans leur lutte à mort aboutissait à l'abandon de la lutte par l'une des consciences, laquelle devenait le « serviteur », tandis que la conscience qui n'avait pas abandonné le combat devenait le « maître »⁹. S'ensuivait une institutionnalisation du rapport de domination à travers laquelle l'esclave parvenait à faire l'expérience de la liberté à travers son travail. Le maître, à l'inverse, faisait l'expérience de sa servitude du fait de sa dépendance par rapport au travail de l'esclave. C'est précisément cette articulation de la lutte et de la domination qui intéresse l'auteur du *Deuxième sexe* dans l'analyse hégélienne de l'intersubjectivité.

Dans cette interprétation du texte hégélien, Beauvoir s'approprie en réalité les exégèses de Kojève et de Sartre, lesquels ont mis l'accent sur la lutte et la conflictualité dans leur relecture du chapitre IV, A de la *Phénoménologie*. De la dialectique par laquelle la relation de domination en arrive finalement à s'inverser dans le texte hégélien, Alexandre Kojève a tiré une anthropologie et une philosophie de l'histoire dans ses leçons à l'École Pratique des Hautes Études, entre 1933 et 1940 – leçons éditées en 1947 par Raymond Queneau sous le titre *Introduction à la lecture de Hegel*. D'après Kojève, « l'histoire universelle [...] doit être l'histoire de l'interaction entre Maîtrise et Servitude »¹⁰ : par le travail et par la lutte pour la reconnaissance, les esclaves doivent parvenir, au terme de l'histoire, à dépasser le rapport de domination et à instaurer une relation d'égalité entre les individus – une « fin de l'histoire » que Kojève situe dans l'État napoléonien au niveau de la *Phénoménologie de l'esprit*, et dans l'Union soviétique stalinienne à son époque¹¹.

Jean-Paul Sartre, dans *L'Être et le néant*, a également hérité de cette insistance toute kojévienne sur la conflictualité des consciences en lutte, bien qu'il ne partage pas l'optimisme historique de Kojève. Sartre a mis l'accent sur le fait que la conscience ne parvient à se *poser*, chez Hegel, qu'en *s'imposant* et en *s'opposant* à l'autre : « En effet, c'est seulement en tant qu'il s'oppose à l'autre que chacun est absolument pour soi ; il affirme contre l'autre et vis-à-vis de l'autre son droit d'être individualité »¹². Avec la

6 S. DE BEAUVOIR, *Le Deuxième sexe I* [1949], Gallimard, Paris 2008, p. 19.

7 G.W.F. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, tr. fr. B. Bourgeois, Vrin, Paris 2018, p. 266., le « pur concept » de reconnaissance renvoie à la description « logique » ou idéale de la reconnaissance mutuelle qui ouvre le chapitre, avant que les consciences ne se confrontent à l'épreuve de l'expérience.

8 *Ivi*, p. 268.

9 *Ivi*, p. 270.

10 A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel* [1947], Gallimard, Paris 2008, p. 16.

11 G. JARCZYK, P.-J. LABARRIÈRE, *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France*, Albin Michel, Paris 1996, pp. 97-101.

12 J.-P. SARTRE, *L'Être et le néant* [1943], Gallimard, Paris 2008, p. 275.

lecture sartrienne, c'est l'opposition qui devient la structure fondamentale du rapport intersubjectif. C'est là précisément ce qui intéresse Beauvoir dans l'introduction du *Deuxième sexe*, ce que d'ailleurs la citation de la *Phénoménologie de l'esprit* en épigraphe de son roman *L'Invitée*, en 1943, venait déjà résumer : « Chaque conscience poursuit la mort de l'autre »¹³.

La suite de l'introduction au *Deuxième sexe* souligne cependant une spécificité dans la relation agonistique entre hommes et femmes au cours de l'histoire. Alors que, dans l'ensemble des relations conflictuelles entre les groupes humains, les dominés se dressent contre les dominants et font valoir l'exigence de la reconnaissance réciproque et mutuelle, les femmes n'auraient, semble-t-il, dans l'histoire, pas fait valoir ce droit à la réciprocité :

Seulement l'autre conscience lui oppose une prétention réciproque : [...] 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 ?¹⁴

Simone de Beauvoir pose donc que les femmes n'auraient pas fait valoir historiquement l'exigence d'une reconnaissance mutuelle, elles ne se seraient pas dressées contre leurs oppresseurs masculins pour revendiquer la juste égalité et la juste liberté qui leur reviennent de droit en tant qu'êtres humains. Par conséquent, les femmes ne sont pas des *autres*, c'est-à-dire des altérités réciproques et libres qui font valoir leur exigence de reconnaissance ; elles incarnent l'*Autre*, une altérité absolue dans laquelle toute réciprocité disparaît du fait de l'absence de lutte pour la reconnaissance. La lutte politique pour la reconnaissance réciproque, mutuelle et égalitaire, qui traverse généralement l'histoire des opprimés, n'existerait pas dans le cas des femmes.

Ce serait ainsi la singularité du groupe des femmes que de n'être pas parvenu à se poser en sujet collectif et politique à travers l'histoire. « Les prolétaires disent "nous". Les Noirs aussi. Se posant comme sujets ils changent en "autres" les bourgeois, les Blancs. Les femmes – sauf en certains 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 ; mais elles ne se posent pas authentiquement comme Sujet »¹⁵. La raison de cette absence de sujet collectif des femmes n'est pas ontologique, selon Beauvoir, elle est purement et simplement historique : c'est l'isolement des femmes entre elles, la difficulté de fonder concrètement leur solidarité et de partager leur expérience commune de l'oppression qui est la source de cette absence de subjectivité politique.

13 DE BEAUVOIR, *L'Invitée* [1943], Gallimard, Paris 2021, p. 8.

14 BEAUVOIR, *Le Deuxième sexe I*, p. 19.

15 *Ivi*, p. 21.

C'est qu'elles n'ont pas de passé, d'histoire, de religion qui leur soit propre ; et elles n'ont pas comme les prolétaires une solidarité de travail et d'intérêts ; il n'y a pas même entre elles cette promiscuité spatiale qui fait des Noirs d'Amérique, des Juifs des ghettos, des ouvriers de Saint-Denis ou des usines Renault une communauté. Elles vivent dispersées parmi les hommes, rattachées par l'habitat, le travail, les intérêts économiques, la condition sociale à certains hommes – père ou mari – plus étroitement qu'aux autres femmes. Bourgeoises, elles sont solidaires des bourgeois et non des femmes prolétaires ; blanches des hommes blancs et non des femmes noires¹⁶.

Les rapports de classe et de race viennent diviser le groupe des femmes et les rapprochent des hommes du point de vue de leurs intérêts sociaux et économiques plutôt que de les rendre solidaires des autres femmes. À quoi s'ajoute le statut de ménagère et de femme au foyer qui, selon Beauvoir, confine les femmes à l'intérieur du foyer et les empêche la majeure partie du temps de nouer des relations avec les autres femmes. En outre, le fait que les femmes soient absentes symboliquement de l'histoire officielle, des grandes religions et de la culture ne favorise pas la possibilité de représentations collectives à partir desquelles elles pourraient fonder un sens commun spécifiquement féminin. Ainsi que l'analyse Beauvoir, leur isolement, leur manque de culture commune et l'absence de solidarité sororale constituent les raisons pour lesquelles les femmes tendent à intérioriser la domination masculine au point de reconnaître leur infériorité et d'accepter les valeurs et les pratiques imposées par le groupe des hommes.

La dialectique hégélienne du maître et de l'esclave s'en trouve *à la fois reprise* et modifiée. Beauvoir écrit ainsi que « certains passages de la dialectique par laquelle Hegel définit le rapport du maître à l'esclave s'appliqueraient bien mieux au rapport de l'homme à la femme »¹⁷. Ce rapprochement est fondé notamment sur l'absence de lutte entre hommes et femmes, ce qui limite les femmes au rôle social de la maternité et du don de la vie tout en les privant de la mise en jeu de leur propre vie à travers les luttes sociales. Beauvoir écrit ainsi que « la femme est originellement un existant qui donne *la Vie* et ne risque pas *sa vie* ; entre le mâle et elle il n'y a jamais eu de combat ; la définition de Hegel s'applique singulièrement à elle »¹⁸. Le fait que l'esclave représente la conscience qui ne va pas jusqu'à risquer sa vie dans le combat à mort avec le maître fonde ici sa proximité avec la femme dans nos sociétés.

Pour autant, le rapprochement avec la dialectique hégélienne est ambigu. Hegel a vu que la conscience servile est celle qui refuse de risquer sa vie jusqu'au bout pour revendiquer sa liberté, mais en même temps il a bel et bien thématiqué cela comme un résultat d'une lutte entre les consciences, c'est-à-dire que la conscience servile est selon lui une conscience qui a abandonné la lutte à mort – et non une conscience qui n'a jamais engagé le combat. C'est précisément ce qui distingue l'esclave hégélien de la situation des femmes, lesquelles n'ont pas eu à abandonner le combat parce qu'elles n'ont jamais

16 *Ibid.*

17 *Ivi*, p. 116.

18 *Ibid.*

mené la lutte. Beauvoir peut donc poursuivre en disant que « ce rapport se distingue du rapport d'oppression parce que la femme vise et reconnaît elle aussi les valeurs qui sont concrètement atteintes par les mâles ; c'est lui qui ouvre l'avenir vers lequel elle aussi se transcende ; en vérité les femmes n'ont jamais opposé aux valeurs mâles des valeurs femelles »¹⁹. Tout se passe comme si les femmes étaient devenues esclaves sans être passées par le moment de lutte propre au texte hégélien. Dès lors, la possibilité pour les femmes de revendiquer la reconnaissance réciproque – sur laquelle avait insisté Kojève – s'en trouve fragilisée, voire anéantie : n'ayant jamais fait véritablement l'épreuve de leur liberté à travers la lutte, les femmes ne peuvent que difficilement se soulever contre la domination masculine. C'est pourquoi, finalement, Beauvoir peut refuser l'assimilation de la femme à l'esclave : « Assimiler la femme à l'esclave est une erreur. [...] [Les femmes] acceptaient la souveraineté de l'homme et celui-ci ne se sentait pas menacé d'une révolte qui pût le transformer à son tour en objet. La femme apparaissait ainsi comme l'inessentiel qui ne retourne jamais à l'essentiel, comme l'Autre absolu, sans réciprocité »²⁰.

La dialectique hégélienne paraît par conséquent faire l'objet d'une reprise et d'un déplacement qui vise à singulariser la situation historique et sociale des femmes par l'absence de lutte, de révolte et d'exigence de réciprocité de leur part. Néanmoins, il faut bien voir tout le paradoxe propre à la lecture beauvoirienne du texte hégélien. Car Hegel est *aussi* mobilisé pour penser cette exigence de réciprocité, il est également invoqué pour penser l'opposition en lutte des consciences qui ne peuvent parvenir à se poser que dans la relation antagoniste avec les autres consciences. On l'a dit, ce qui distingue les femmes, ce n'est pas une différence ontologique avec les hommes de ce point de vue, mais une différence sociale et historique : c'est la situation des femmes qui les empêche de faire valoir leur exigence de reconnaissance mutuelle. De ce fait, l'exigence hégélienne de reconnaissance doit aussi valoir pour elles. C'est d'ailleurs très exactement ce que dit Beauvoir lorsqu'elle écrit : « Ce qu'elles revendiquent aujourd'hui c'est d'être reconnues comme existants au même titre que les hommes »²¹. Jusque dans la conclusion du *Deuxième sexe*, elle écrit : « L'existant que l'on considère comme l'inessentiel ne peut manquer de rétablir sa souveraineté »²². L'ancrage hégélien du propos de Beauvoir, médiatisé par Sartre et par Kojève, consiste donc également à faire valoir la possibilité d'une révolte des femmes et d'une résistance à l'oppression patriarcale.

La révolte des femmes chez Simone de Beauvoir

La vision la plus courante en ce qui concerne le rapport de Beauvoir au sujet politique féministe consiste à soutenir que *Le Deuxième sexe* passait à côté de cette possibilité

19 *Ivi*, pp. 116-117.

20 *Ivi*, p. 241.

21 *Ivi*, p. 117.

22 DE BEAUVOIR, *Le Deuxième sexe II* [1949], Gallimard, Paris 2001, p. 645.

de révolte et qu'il faudrait attendre l'engagement de Beauvoir auprès des féministes du Mouvement de Libération des Femmes (MLF), dans les années 1970, pour qu'elle défende enfin l'idée d'un « nous » collectif du groupe des femmes²³. Ainsi que le soutient Geneviève Fraisse, « l'idée d'un collectif politique viendra après 1970 » chez Beauvoir : auparavant, dans *Le Deuxième sexe*, « il n'est pas sûr que l'histoire des sexes appartienne à la grande histoire »²⁴. Je crois pour ma part qu'un tel constat n'est pas tout à fait exact et que, dès l'ouvrage de 1949, la possibilité d'un collectif de femmes en lutte était à l'ordre du jour.

Ce que Fraisse dit de l'aveuglement de Beauvoir à l'égard de la place des femmes dans l'histoire n'est vrai qu'en ce qui concerne l'histoire prémoderne, en particulier l'histoire qui précède le XIX^e siècle. En effet, à partir de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle, les mouvements suffragistes font entrer les femmes sur la scène de l'histoire et les constituent en véritable sujet politique à part entière, comme y insiste Beauvoir sans ambiguïté :

Mrs. Fawcett fonde vers la fin du siècle le mouvement suffragiste mais c'est comme en France un mouvement timide. C'est vers 1903 que les revendications féminines prennent une tournure singulière. La famille Pankhurst crée à Londres la "Woman Social and Political Union" qui est ralliée au parti travailliste et qui entreprend une action résolument militante. C'est la première fois dans l'histoire qu'on voit les femmes tenter un effort en tant que femmes : c'est ce qui donne un intérêt particulier à l'aventure des "suffragettes" d'Angleterre et d'Amérique. Elles mènent pendant quinze ans une politique de pression qui rappelle par certains côtés l'attitude d'un Gandhi : se refusant à la violence, elles en inventent plus ou moins ingénieusement des succédanés²⁵.

Beauvoir parcourt alors l'histoire du droit de vote, accordée aux Anglaises « d'abord en 1919 sous une forme restreinte, ensuite en 1928 sans restriction »²⁶. Elle indique la force du mouvement suffragiste aux États-Unis ainsi que dans les pays du Nord de l'Europe (Suède, Norvège, Finlande), et souligne que « c'est en URSS que le mouvement féministe a pris le plus d'ampleur »²⁷. Beauvoir vante particulièrement « l'émancipation des travailleuses » au moment de la révolution soviétique, dans laquelle « l'égalité politique » a eu le mérite de se doubler d'une « égalité économique »²⁸ (participation des femmes à la production et égalité des salaires). Il n'y a aucun doute que, selon elle, l'émergence des mouvements suffragistes est déterminante pour l'élaboration historique d'un « nous » propre au groupe des femmes.

23 Voir *Les Écrits de Simone de Beauvoir*, éd. C. Francis et F. Gontier, Gallimard, Paris 1979, en particulier l'ensemble des textes de la décennie 1970.

24 G. FRAISSE, *Le Privilège de Simone de Beauvoir* [2008], Gallimard, Paris 2018, p. 90.

25 BEAUVOIR, *Le Deuxième sexe I*, cit., p. 214.

26 *Ivi*, p. 215.

27 *Ivi*, p. 219.

28 *Ivi*, p. 220, Beauvoir n'ignore pas pour autant le maintien des « vieilles contraintes du patriarcat que l'URSS a aujourd'hui ressuscitées », en particulier sur le plan des mœurs familiales et de la morale sexuelle (*ivi*, p. 106).

Il est vrai cependant que cet intérêt pour l'égalité des droits politiques n'est pas au centre du *Deuxième sexe*, puisque l'ouvrage problématise l'écart, dans la société française d'après-guerre, entre l'obtention de la liberté formelle du droit de vote (obtenu en 1945) et l'absence de liberté concrète des femmes dans la vie quotidienne du foyer, où elles sont cantonnées « [au] "service" du lit et [au] "service" du ménage et où la femme ne trouve sa dignité qu'en acceptant sa vassalité »²⁹. Le droit de vote n'a donné qu'une libération abstraite aux femmes, il ne les a pas émancipées dans le rapport concret qu'elles entretiennent avec les hommes dans l'intimité du mariage et dans la dépendance économique dans laquelle elles se trouvent vis-à-vis de leurs maris :

Le code français ne range plus l'obéissance au nombre des devoirs de l'épouse et chaque citoyenne est devenue une électrice ; ces libertés civiques demeurent abstraites quand elles ne s'accompagnent pas d'une autonomie économique ; la femme entretenue – épouse ou courtisane – n'est pas affranchie du mâle parce qu'elle a dans les mains un bulletin de vote ; si les mœurs lui imposent moins de contraintes qu'autrefois, ces licences négatives n'ont pas modifié profondément sa situation ; elle reste enfermée dans sa condition de vassale³⁰.

L'ensemble du *Deuxième sexe* réfléchit à la manière dont l'émancipation des femmes doit dépasser et approfondir ce que les revendications des suffragettes avaient déjà obtenu. La liberté formelle du droit de vote n'a de sens, pour Beauvoir, que si elle se prolonge dans la liberté concrète du travail et de la vie quotidienne au sein du couple et de la famille. Pour autant, cela ne signifie pas que les mouvements suffragistes n'aient pas une place fondamentale dans l'histoire. Simone de Beauvoir considère en effet qu'il s'agit là de la première apparition du sujet féministe dans l'histoire occidentale. C'est là la condition de possibilité historique d'une poursuite de la lutte féministe au *xxe* siècle (et dirions-nous, pour nous aujourd'hui, au *xxie* siècle). Les positions défendues par *Le Deuxième sexe*, en particulier le droit à l'avortement et à la contraception, ainsi que la nécessité pour les femmes de se rendre indépendantes de leurs maris en travaillant plutôt qu'en se contentant du rôle de femmes au foyer, prennent sens à l'aune de ce premier moment historique.

Le témoignage historique des suffragettes fonde en acte la possibilité pour les femmes d'être solidaires les unes des autres et de former un sujet politique. Il constitue le premier élément d'une culture féministe dont les femmes sont le plus souvent privées compte tenu de leur absence dans l'histoire officielle. Selon Beauvoir, les femmes qui travaillent sont alors privilégiées pour poursuivre le mouvement amorcé par les suffragettes et pour parvenir à développer la solidarité politique nécessaire à la transformation féministe de la société. « Seules celles qui ont une foi politique, qui militent dans les syndicats, qui font confiance à l'avenir, peuvent donner un sens éthique aux ingrates fatigues quotidiennes ; mais privées de loisirs, héritant d'une tradition de soumission, il est normal que

29 BEAUVOIR, *Le Deuxième sexe II*, cit., p. 280.

30 *Ivi*, p. 597.

les femmes commencent seulement à développer un sens politique et social »³¹. Le fait de travailler permet aux femmes de militer dans des syndicats. Elles font alors l'expérience d'une solidarité entre femmes sur le lieu de travail que le statut de ménagère leur refuse. L'isolement de la femme au foyer est rompu sur le lieu de travail où les femmes peuvent se retrouver collectivement et prendre conscience de leurs intérêts communs.

Il est vrai que Beauvoir paraît ici négliger les formes de sororité et d'amitié entre femmes hors des cadres syndicaux et politiques tels qu'ils existent depuis le XIX^e siècle. Non seulement elle minore ainsi la force politique et collective des femmes avant la période moderne, mais surtout elle semble restreindre la dimension politique de la sororité féminine à des formes représentatives classiques (et masculinistes) : le syndicat, le parti, l'engagement politique traditionnel. L'autrice du *Deuxième sexe* a vraisemblablement encore, en 1949, une conception très restreinte de ce que signifie « développer un sens politique et social » pour les femmes.

Pour autant, ce que Beauvoir dit du potentiel émancipateur des amitiés entre femmes dépasse ce cadre restreint et cette vision limitée de la politique : la portée contestatrice du partage de l'expérience concerne aussi bien les amitiés non institutionnalisées entre femmes, des amitiés qui se jouent au niveau de la quotidienneté de la vie. L'idée d'un partage de l'expérience quotidienne des femmes pour prendre conscience du fait que leurs difficultés quotidiennes avec les hommes ne sont pas de l'ordre d'une affaire privée, mais de l'ordre d'un problème politique, est centrale dans *Le Deuxième sexe*. Les amitiés féminines constituent la possibilité d'une expérience dans laquelle, solidaires les unes des autres, les femmes peuvent contester les valeurs masculines et faire passer le caractère privé des affaires familiales au niveau politique des événements de l'histoire :

Et ce que d'abord [les femmes] cherchent les unes auprès des autres, c'est l'affirmation de l'univers qui leur est commun. Elles ne discutent pas des opinions : elles échangent des confidences et des recettes ; elles se liguent pour créer une sorte de contre-univers, dont les valeurs l'emportent sur les valeurs mâles ; réunies, elles trouvent la force de secouer leurs chaînes ; elles nient la domination sexuelle de l'homme en se confiant les unes aux autres leur frigidité, en raillant cyniquement les appétits de leur mâle, ou sa maladresse ; elles contestent aussi avec ironie la supériorité morale et intellectuelle de leur mari et des hommes en général. Elles confrontent leurs expériences : grossesses, accouchements, maladies des enfants, maladies personnelles, soins ménagers deviennent les événements essentiels de l'histoire humaine³².

Beauvoir insiste sur le fait que, dans ce partage de l'expérience entre femmes, c'est un contre-code moral, propre aux femmes, qui voit le jour. « La femme sait que le code masculin n'est pas le sien, que l'homme même escompte qu'elle ne l'observera pas, puisqu'il la pousse à l'avortement, à l'adultère, à des fautes, des trahisons, des mensonges qu'il condamne officiellement ; elle demande donc aux autres femmes de l'aider

31 *Ivi*, pp. 598-599.

32 *Ivi*, pp. 410-411.

à définir une sorte de “loi du milieu”, un code moral proprement féminin »³³. La sororité, comprise comme partage de l’expérience de la domination masculine, est en ce sens la condition d’une remise en question de cette domination.

Beauvoir déplore à cet égard le fait qu’il soit « rare que la complicité féminine s’élève jusqu’à une véritable amitié » : « les femmes se sentent plus spontanément solidaire que les hommes, mais du sein de cette solidarité ce n’est pas chacune vers l’autre qu’elles se dépassent : ensemble elles sont tournées vers le monde masculin dont elles souhaitent accaparer chacune pour soi les valeurs »³⁴. La « rivalité hostile » que Beauvoir discerne dans les relations entre femmes, la jalousie que les femmes peuvent ressentir les unes par rapport aux autres pour plaire aux hommes, la compétition que cela entraîne parfois, tout cela témoigne de la difficulté qu’il y a, dans un monde forgé par les valeurs masculines, à constituer de véritables amitiés féminines qui pourraient participer à la remise en cause de la domination masculine et qui, dans certains cas, pourraient même aboutir à une organisation politique des femmes. Pour autant, malgré cette difficulté, Simone de Beauvoir n’en considère pas moins qu’un sujet politique féministe est en cours de constitution à l’époque où elle écrit *Le Deuxième sexe*, et que son temps est celui d’une « période de transition » dans laquelle « la tutelle masculine est en voie de disparition »³⁵.

On comprend dès lors son intérêt pour le développement du mouvement féministe dans les années 1970. Les groupes de discussion au sein du MLF ont constitué aux yeux de Beauvoir l’avènement de cette amitié véritable qu’elle appelait de ses vœux en 1949. Dans un entretien en 1976, elle affirme :

[II] est très important de redécouvrir leur identité féminine, de se comprendre en tant que femmes. Elles ne peuvent le faire qu’en parlant entre elles, en se disant des choses qu’elles n’oseraient jamais dire devant des maris, des amants, des frères, des pères, ou n’importe quelle puissance masculine. Leur besoin de parler avec l’intensité et l’honnêteté nécessaires ne peut s’assouvir que de cette façon [dans des groupes séparatistes]. Et elles ont réussi à communiquer à une profondeur que je n’aurais jamais crue possible ou imaginable quand j’avais vingt-cinq ans. [...] Maintenant, pour la première fois, à cause de ces groupes de prise de conscience, et à cause de la solidité du désir d’aborder authentiquement les problèmes féminins à l’intérieur de ces groupes, de véritables amitiés se sont développées entre femmes³⁶.

Grâce au MLF, poursuit Beauvoir, il y a eu certaines avancées sociales décisives pour les femmes – en particulier sur le terrain de l’avortement, de la contraception et du travail des femmes – mais elle précise que « la lutte commence à peine »³⁷ et qu’il y a encore de nombreux enjeux de lutte pour son époque (elle mentionne les harcèlements

33 *Ibid.*

34 *Ivi*, p. 414.

35 *Ivi*, p. 222.

36 DE BEAUVOIR, *Le Deuxième sexe vingt-cinq ans après* [1976], in *Les Écrits de Simone de Beauvoir*, p. 555.

37 *Ivi*, p. 557.

de rue, les viols, l'agressivité masculine généralisée). La nécessité de cette lutte, elle indique d'ailleurs en avoir pris conscience dès 1949. « À travers *Le Deuxième sexe* je me rendis compte que la lutte était nécessaire »³⁸, écrit-elle. Tout se passe ainsi comme si les mouvements féministes des années 1970 avaient mis en pratique l'aspiration qui avait été celle de Beauvoir dans l'ouvrage d'après-guerre : enfin le sujet politique du féminisme avait vu le jour.

Beauvoir, critique des féministes ?

Comment expliquer cependant les mots durs et particulièrement sévères que Simone de Beauvoir adresse aux féministes dans certains passages du *Deuxième sexe* ? Dès l'introduction au livre de 1949, on trouve une critique du manque d'objectivité de la part des féministes, lesquelles semblent s'oublier dans un souci purement polémiste : « Cependant nous ne devons pas considérer avec moins de méfiance les arguments des féministes : bien souvent le souci polémique leur ôte toute valeur »³⁹. C'est semble-t-il la volonté des femmes de se montrer comme « supérieure[s] » aux hommes qui est ici en cause et qui renverrait la lutte féministe à une « querelle »⁴⁰ partisane. L'exigence d'une supériorité féminine, que Beauvoir semble discerner dans certains discours féministes, paraît fragiliser à ses yeux la légitimité de leurs revendications.

Dans le même esprit, la conclusion du *Deuxième sexe* regrette que, dans la lutte des sexes, « au lieu de mutuellement se reconnaître, chaque liberté [veille] dominer l'autre »⁴¹. Beauvoir explique qu'un tel combat pour la domination est stérile et ne profite à aucun des deux sexes. Comme dans l'introduction, c'est de nouveau la volonté de se rendre supérieures aux hommes qui est dénoncée. La seule lutte féministe valable, selon Beauvoir, est celle en faveur de la reconnaissance mutuelle entre hommes et femmes, et non celle qui prônerait une nouvelle supériorité féminine : « La dispute durera tant que les hommes et les femmes ne se reconnaîtront pas comme des semblables [...] ; entre deux adversaires s'affrontant dans leur pure liberté, un accord pourrait aisément s'établir : d'autant que cette guerre ne profite à personne »⁴².

À vrai dire, on ne sait pas très bien ici si Beauvoir parle de l'« attitude agressive »⁴³ de certaines femmes envers les hommes, ou bien de certains mouvements féministes en tant que tels. Quand elle mentionne la femme qui séduit l'homme et « s'emploie à le prendre au piège, à l'enchaîner par le désir qu'elle suscite en se faisant docilement chose »⁴⁴, elle n'a vraisemblablement pas en vue le mouvement féministe, mais bel et bien une attitude privée qui se déploie dans l'intimité du rapport entre les sexes. Mais lorsque, à la même

38 *Ivi*, p. 548.

39 BEAUVOIR, *Le Deuxième sexe I*, cit., p. 31.

40 *Ibid.*

41 BEAUVOIR, *Le Deuxième sexe II*, cit., p. 645.

42 *Ivi*, p. 647.

43 *Ivi*, p. 645.

44 *Ibid.*

page, elle décrit « une caste revendicatrice [qui] monte à l'assaut », c'est le féminisme qui paraît visé à travers la dénonciation du rapport antagoniste entre les sexes.

Malgré cette confusion difficile à démêler entre l'analyse d'une attitude féminine et l'analyse d'une revendication féministe, il apparaît que l'hostilité de Beauvoir envers certaines féministes s'enracine dans le rejet de l'affirmation de la supériorité des femmes sur les hommes et dans le primat de la lutte sur la reconnaissance elle-même, c'est-à-dire dans le rejet d'une lutte qui n'a plus d'autre horizon que le combat lui-même et la dépréciation de l'engance masculine. Il est certain que Beauvoir, dans *Le Deuxième sexe*, prend ses distances par rapport à un féminisme trop agressif et trop hostile envers le groupe des hommes, car cela tend selon elle à annuler l'horizon de reconnaissance mutuelle qui devrait pourtant être au cœur des revendications féministes.

Il n'est pas impossible que Simone de Beauvoir soit elle-même rattrapée ici par un discours patriarcal qui associe le féminisme (ou du moins un certain féminisme) à une détestation des hommes. Néanmoins, on peut trouver dans ses écrits les raisons d'une telle conception. En effet, en 1947, deux ans avant de publier *Le Deuxième sexe*, Beauvoir avait fait un voyage aux États-Unis dont elle a publié le journal de bord sous le titre *L'Amérique au jour le jour*. Elle y raconte notamment son expérience des femmes américaines et de la lutte des sexes aux États-Unis. On verra que la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave occupe de nouveau une place centrale dans cette analyse et que ce qui est reproché à un certain féminisme dans *Le Deuxième sexe* prend ses sources dans l'analyse beauvoirienne de la femme américaine.

Dans *L'Amérique au jour le jour*, Beauvoir se garde de généraliser son expérience en précisant que « la femme américaine est un mythe »⁴⁵ et qu'il ne saurait s'agir ici de parler pour toutes les Américaines. Cependant, elle affirme qu'« il y a certainement une vérité de ce mythe »⁴⁶, lequel trouve par conséquent à se concrétiser dans la vie quotidienne des femmes aux États-Unis. Le contenu de ce mythe n'est autre que le fait qu'« on assimile volontiers la femme américaine à la mante religieuse qui dévore son mâle »⁴⁷. Il y aurait ainsi chez la femme américaine une volonté de « prendre un homme au piège »⁴⁸ ainsi qu'une « attitude de revendication et de défi »⁴⁹. L'impuissance sociale des femmes américaines fait qu'« elles se tournent volontiers contre les hommes » et qu'il en résulte « que les rapports entre les deux sexes se situent sur le plan d'une véritable lutte »⁵⁰. Beauvoir va ainsi jusqu'à affirmer, hâtivement, « qu'hommes et femmes ne s'aiment pas » aux États-Unis, et que, contrairement à ce qui se passe en Europe, il n'y existe aucune « amitié entre hommes et femmes »⁵¹.

Le sentiment de supériorité agressif qui caractérise selon Beauvoir les Américaines distingue ces dernières des Françaises, mais cela n'empêche pas que les femmes amé-

45 DE BEAUVOIR, *L'Amérique au jour le jour*, 1947 [1948], Gallimard, Paris 1997, p. 452.

46 *Ibid.*

47 *Ibid.*

48 *Ivi*, p. 453.

49 *Ivi*, p. 454.

50 *Ivi*, p. 456.

51 *Ibid.*

ricaines soient elles aussi prises dans la structure patriarcale de domination. Voulant devenir maîtres à la place des hommes, les Américaines ne font qu'inverser la structure masculine de domination, sans la renverser. Elles se montrent par conséquent dépendantes des hommes, même lorsque ceux-ci sont devenus leurs nouveaux esclaves dans la vie quotidienne du foyer. C'est ainsi la dialectique du maître et de l'esclave de Hegel qui sert à décrire les rapports hommes/femmes aux États-Unis chez Beauvoir. Comme chez Hegel, la liberté du maître, ou plutôt, en l'occurrence, de la maîtresse de maison, de la dominatrice, se mue en servitude : la femme dominatrice consume sa vie à vouloir dominer son époux ou ses admirateurs, sa vie n'a aucun sens en elle-même, elle est tout entière vouée à maintenir sa supériorité par rapport aux hommes et à rabaisser ces derniers pour continuer à exister. Je me permets de citer ici longuement ce passage peu connu de l'œuvre beauvoirienne, qui pourtant rend parfaitement raison des propos anti-féministes du *Deuxième sexe* en faisant un usage original de la dialectique hégélienne :

[Les Américaines] méprisent, souvent à bon droit, la servilité des Françaises toujours prêtes à sourire à leurs mâles et à supporter leurs humeurs ; mais la tension avec laquelle elles se crispent sur leur piédestal dissimule une faiblesse aussi grande. Dans les deux cas, à travers la docilité ou l'exigence, l'homme demeure roi : c'est lui l'essentiel, et la femme l'inessentiel [...]. La dialectique hégélienne du maître et de l'esclave se vérifie aussi dans ce domaine : la femme qui se veut idole est en vérité asservie à ses adorateurs. Toute sa vie se consume à prendre l'homme au piège, à le maintenir sous sa loi. L'affirmation d'indépendance est purement négative, donc abstraite : encore une fois le mot d'abstraction s'impose. La vraie liberté c'est celle qui se réalise par un projet positif ; des femmes âgées m'ont dit qu'à leurs yeux la génération précédente avait plus de vraie liberté que celle-ci parce que le féminisme n'avait pas encore triomphé, il était à conquérir ; c'était là une tâche concrète ; dans cet effort de libération la liberté s'accomplissait. Maintenant, dans certains domaines économiques il y a encore des résistances à vaincre et des terrains à annexer ; mais en gros, la bataille est gagnée. [...] En Europe les femmes ont mieux compris que le moment de s'affirmer en tant que femmes était dépassé ; elles cherchent à faire la preuve de leur valeur sur un plan universel dans la politique, les sciences ou les arts, ou simplement dans leur vie ; ce mouvement positif rend inutile l'attitude abstraite du défi. C'est faute de s'oublier en faveur d'un but objectif que l'Américaine s'entête dans une défense de ses supériorités qui cache mal un complexe d'infériorité⁵².

On retrouve ici très exactement les propos hostiles à certaines attitudes féminines et féministes dans *Le Deuxième sexe* : la volonté de piéger les hommes, le sentiment féminin de supériorité qui introduit une relation agonistique de lutte, le lien entre ce sentiment de supériorité et la victoire d'un certain combat féministe. Beauvoir paraît analyser la victoire des luttes suffragistes aux États-Unis comme l'instauration d'un règne de la domination des femmes dans le rapport privé qu'elles entretiennent avec les hommes. Tout se passe comme si, dans sa version américaine, l'acquisition du droit de vote par les femmes avaient eu pour conséquence une forme de mécompréhension de

52 *Ivi*, p. 454-455.

ce que devait viser la lutte féministe elle-même : au lieu d'émanciper les femmes pour qu'elles puissent donner un sens autonome à leur vie, les femmes américaines paraissent avoir compris la victoire des suffragistes comme un droit à dominer les hommes ; elles se sont ainsi piégées elles-mêmes et ont continué de penser leur vie en relation à celles des hommes, non plus certes, en situation de dominées, mais désormais en situation de dominatrices.

On comprend, à lire *L'Amérique au jour le jour*, que c'est par rapport à un certain féminisme états-unien que Beauvoir se situe lorsqu'elle explique cela en 1949. Le problème de ce féminisme américain est qu'il souhaite faire de la femme un maître – le maître qui sort victorieux de la lutte des consciences chez Hegel – et qu'un tel féminisme se retrouve par conséquent pris dans le mécanisme de la dialectique hégélienne : le maître se révèle être esclave du fait de sa dépendance à celui qu'il asservit. L'attitude de défi et d'affirmation de sa supériorité est une attitude servile, parce qu'elle ne constitue pas un projet positif d'existence et ne parvient à l'affirmation de soi qu'à travers la dépréciation de l'autre. En cela, le féminisme en Europe est loué par Beauvoir, car il repose davantage sur des projets positifs : la constitution d'une œuvre littéraire ou savante, une carrière politique, une vie émancipée.

Il est probable que *L'Amérique au jour le jour* fasse de la femme américaine et du féminisme américain un portrait stéréotypé, et Beauvoir elle-même semble être consciente des limites de son propos. Mais ce portrait n'en est pas moins structurant pour l'analyse du *Deuxième sexe*, puisque cela permet d'opposer un féminisme de la conquête, où les femmes se retrouvent dans la position aporétique du maître dans la dialectique hégélienne, à un féminisme de la reconnaissance mutuelle, dans lequel les femmes peuvent trouver une voie pour s'affirmer en leur propre nom sans dépendre à nouveau des hommes pour se positionner dans l'existence. Le féminisme états-unien constitue alors un contre-modèle pour élaborer sa propre conception du féminisme.

C'est la raison pour laquelle il ne saurait s'agir, pour Beauvoir, de refuser le moment de la lutte, ni même de critiquer le féminisme en général. On a vu qu'elle défendait la lutte des femmes, et il serait assurément erroné de ne pas considérer *Le Deuxième sexe* comme un ouvrage féministe. Dans un entretien de 1978, Beauvoir le revendique d'ailleurs très clairement : « J'ai toujours dit que j'étais féministe [...] dans la mesure où, féministe, pour moi cela voulait dire que je réclamaï une identité de situation entre l'homme et la femme, et d'égalité radicale entre l'homme et la femme »⁵³. À la suite de cette phrase, Simone de Beauvoir explique d'ailleurs pourquoi, si *Le Deuxième sexe* était un ouvrage féministe, elle n'a pas elle-même milité dans les groupes féministes dans la période d'après-guerre : « Mais, puisque nous parlions tout à l'heure de travail collectif, il n'y avait pas de travail collectif féminin qui vraiment m'intéressât. C'est seulement depuis 1971 ou 1972 que je rencontraï des jeunes féministes qui m'ont contactée à propos des problèmes de l'avortement, avec qui j'ai commencé à travailler [...] »⁵⁴.

53 DE BEAUVOIR, *Entretien avec Simone de Beauvoir*, in *Les Écrits de Simone de Beauvoir*, Gallimard, Paris 1978, p. 587.

54 *Ibid.*

Ainsi, à l'époque du *Deuxième sexe*, Beauvoir se considérait déjà comme féministe, mais elle n'avait trouvé aucun collectif dans lequel elle pouvait rendre concret son engagement. C'est précisément ce qui a changé dans les années 1970 aux côtés du MLF : alors le militantisme politique devenait possible pour elle. La différence entre *Le Deuxième sexe* et son engagement des années 1970 ne tient donc pas dans la revendication de la lutte féministe – elle y a toujours cru – mais dans la possibilité objective de mener personnellement cette lutte elle-même avec d'autres femmes. Et s'il y a bien quelques attaques contre un certain féminisme, en 1949, il s'agit d'un féminisme « à l'américaine » qui, lu à l'aune de la dialectique hégélienne, ne mène les femmes qu'à la position aliénante du maître dans laquelle elles ne trouvent toujours pas à créer une existence en leur nom propre.

Conclusion

J'ai voulu montrer que la philosophie de Hegel n'était pas étrangère, dans *Le Deuxième sexe*, à la revendication de la lutte des femmes. Bien sûr, Eva Gothlin, Nancy Bauer, Manon Garcia et d'autres ont raison de souligner que la reprise de la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave servait chez Beauvoir à thématiser l'absence de révolte des femmes. Néanmoins, l'insistance de Sartre et de Kojève sur la conflictualité des consciences et sur l'antagonisme fondamental propre aux relations intersubjectives ne disparaît pas de l'ouvrage de 1949. Chez Beauvoir aussi, la référence à Hegel sert à penser la rébellion de la conscience, sa lutte contre la domination, son soulèvement contre l'oppression. Sa problématique, dans *Le Deuxième sexe*, n'est pas uniquement celle de la servitude volontaire et de l'acceptation par les femmes de leur soumission, mais également celle de la révolte des femmes contre l'oppression masculine. Et si Beauvoir est effectivement méfiante vis-à-vis d'un certain féminisme, c'est la dialectique hégélienne qui, de nouveau, permet à ses arguments de se déployer : cela lui permet notamment de montrer que si les femmes en arrivent à revendiquer la place du maître, elles restent dépendantes des hommes à la manière du maître hégélien envers l'esclave, et ne parviennent par conséquent pas véritablement à s'émanciper. Ainsi, loin de supprimer la possibilité de la lutte féministe, la référence à Hegel permet bien plutôt de distinguer deux formes de lutte : une lutte aporétique pour la domination où le combat devient sa propre fin et se consume en défi et en hostilité, et une lutte légitime pour la reconnaissance mutuelle dans laquelle les femmes peuvent s'affirmer dans leur existence sans que cela s'opère au détriment de l'autre sexe.

Il est certain que l'insistance sur la lutte relève d'une exégèse partielle et partielle de la pensée hégélienne de la part de Beauvoir, qui s'inscrit ici dans les pas de Kojève et de Sartre. Que Hegel puisse représenter cette révolte, cette résistance, c'est là quelque chose de spécifique au moment philosophique de la France des années 1930 et 1940. On sait que, par la suite, les multiples critiques adressées à la philosophie hégélienne et l'avènement d'un anti-hégélianisme viscéral dans les années 1960 ont réduit l'hégé-

II *tema di B@bel*

nisme à une pensée réactionnaire et conservatrice⁵⁵. Simone de Beauvoir, elle, a ouvert la voie à une série de lectures féministes qui ont su tirer du texte hégélien ses éléments les plus contestataires, les plus émancipateurs⁵⁶. Que cela puisse encore représenter pour nous une incitation afin de poursuivre la réflexion sur ce qui pourrait lier le féminisme et l'hégélianisme, ce n'est pas le moindre des mérites du *Deuxième sexe* que de nous y inviter.

55 Sur ce point, je me permets de renvoyer à J.-B. VUILLEROD, *La Naissance de l'anti-hégélianisme : Louis Althusser et Michel Foucault, lecteurs de Hegel*, ENS éditions, Lyon 2022.

56 Voir les ouvrages : P.J. MILLS (ed.), *Feminist Interpretations of G. W. F. Hegel*, The Pennsylvania State University Press, University Park 1996 ; et K. HUTCHINGS, T. PULKKINEN (eds.), *Hegel's Philosophy and Feminist Thought. Beyond Antigone ?*, Palgrave Macmillan, New York 2010 ; S. ACHELLA, F. IANNELLI et al. (eds.), *The Owl's Flight. Hegel's Legacy to Contemporary Philosophy*, De Gruyter, Berlin 2021 ; J.-B. VUILLEROD, *Hegel féministe. Les aventures d'Antigone*, Vrin, Paris 2020.