

**Marjolaine Deschênes**

***L'attention aux récits sur soi.***

***Paul Ricoeur et Carol Gilligan autour du tragique freudien***

Peer-reviewed article. Received: April 04, 2015; Accepted: May 08, 2015

**Abstract:** This article shows that Paul Ricoeur and Carol Gilligan develop their theories of the self by borrowing critically from Freudian aesthetics, adding an ethical dimension missing in it. Ricoeur critiques, completes and endorses the Freudian interpretation of the *Oedipus*, while Gilligan rejects it, since she considers it distorted by patriarchal ideology. Both are reclaiming the Freudian theory of culture by focusing on what Freud called the «life drive» as opposed to the «death drive». But Ricoeur does not pay the same attention as Gilligan to patriarchal ideology conveyed by Greek tragedies. Thus, his ethics remains deeply rooted in the *language of the tragic conflict (Oedipus, Antigone)*, while Gilligan's ethics seeks to renew the *language of pleasure (Cupid and Psyche)*.

**Résumé :** Cet article montre que Paul Ricoeur et Carol Gilligan développent leurs théories du soi en puisant de manière critique à l'esthétique freudienne, y ajoutant la dimension éthique manquante. Si Ricoeur critique, complète et entérine l'interprétation freudienne de l'*Œdipe*, Gilligan se distingue davantage de Freud, qu'elle juge biaisé par l'idéologie patriarcale. Tous deux se réapproprient la théorie freudienne de la culture en mettant l'accent sur ce que Freud appelait la «pulsion de vie» par opposition à la «pulsion de mort». Mais comme Ricoeur n'accorde pas la même attention que Gilligan à l'idéologie patriarcale véhiculée par les tragédies grecques, son éthique reste profondément enracinée dans *le langage du conflit tragique (Œdipe, Antigone)*, alors que celle de Gilligan cherche à *renouveler le langage du plaisir (Cupidon et Psyché)*.

**Key Words:** *Aesthetics, Ethics, Feminism, Hermeneutics of the Self, Psychoanalysis*

**Mots-clés :** *Esthétique, éthique, féminisme, herméneutique de soi, psychanalyse*

\*\*\*

S'il fallait trouver un titre résumant les travaux de Carol Gilligan depuis les années 1970, je lui accorderais volontiers celui d'*Attention aux récits tragiques sur soi*. Selon la psychologue, ces récits, symptomatiques de la culture occidentale, exercent une force d'effritement sur les capacités du soi, le conduisant à parler, d'une voix fausse, le langage de la dissociation. C'est là prendre au sérieux bien avant la lettre ce que Paul Ricoeur appelle, dans le cadre de sa «phénoménologie de l'homme [*sic*] capable», le «pouvoir-sur» que souvent, les agents exercent sur des patients. Ainsi notait Ricoeur, si l'homme est capable de dire, faire, (se) raconter, s'imputer responsable de ses actes, promettre et faillir auprès d'autrui<sup>1</sup>, ces capacités sont souvent empêchées par la puissance des uns sur les autres. De fait, n'importe quelle féministe ferait valoir à Ricoeur qu'historiquement et aujourd'hui encore, les femmes forment une classe d'agents sociaux privée de ses capacités de dire, lire, écrire, raconter l'Histoire humaine, la leur<sup>2</sup>.

Cet article montre que Ricoeur et Gilligan développent leurs théories du soi en puisant de manière critique à l'esthétique freudienne, y ajoutant la dimension éthique manquante.

---

<sup>1</sup> P. Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, Stock, Paris, 2004.

<sup>2</sup> Aujourd'hui, 2/3 des analphabètes au monde sont des femmes et «31 millions de filles en âge de fréquenter l'école primaire ne sont pas scolarisées. Il est probable que 17 millions d'entre elles n'iront jamais à l'école. Le nombre de filles scolarisées en primaire est inférieur de 5 millions à celui des garçons», cfr. UNESCO, *Rapport mondial de suivi sur l'éducation pour tous. L'éducation des filles – les faits*, Éditions Unesco, 2013.

Si Ricœur critique, complète et entérine l'interprétation freudienne de l'*Œdipe*, Gilligan se distingue davantage de Freud, qu'elle juge biaisé par l'idéologie patriarcale<sup>3</sup>. Tous deux se réapproprient la théorie freudienne de la culture en mettant l'accent sur ce que Freud appelait la «pulsion de vie» par opposition à la «pulsion de mort». Mais comme Ricœur n'accorde pas la même attention que Gilligan à l'idéologie patriarcale véhiculée par les tragédies grecques, son éthique reste profondément enracinée dans *le langage du conflit tragique* (*Œdipe*, *Antigone*), alors que celle de Gilligan cherche à renouveler *le langage du plaisir* (*Cupidon et Psyché*). L'article se découpe en trois sections :

- 1) je reviens sur le débat entre Ricœur et féministes sur l'*Antigone*;
- 2) j'expose la lecture ricœurienne de l'*Œdipe* et du tragique freudien, puis;
- 3) j'examine la critique féministe de ces mêmes thèmes chez Gilligan.

Je conclus en posant que Gilligan et Ricœur travaillent au même objet culturel : libérer la démocratie (et donc, les voix singulières) des idéologies, mais que Ricœur *reste aveugle* à celle du patriarcat.

### 1) En venant d'Antigone. Ricœur en terres féministes

Simone de Beauvoir<sup>4</sup>, femme capable, est l'une des premières à avoir tenté d'écrire une histoire des femmes qui n'en serait pas une *sur* elles et où, dans les termes de Ricœur, un agent exercerait ainsi son pouvoir sur un patient. Il s'agissait d'écrire à la fois une histoire des femmes, et de la féminité. Femmes : d'un point de vue marxiste, elles sont pour Beauvoir une classe sociale et, d'un point de vue phénoménologique, des corps situés historiquement (en cela elle intègre la phénoménologie de Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty et Jean-Paul Sartre). Féminité : elle est une construction sociale et culturelle, figurée surtout par la classe dominante des hommes, leur imaginaire, leurs institutions sociales, leurs œuvres de création et de pensée. Cette féminité construite, estime-t-elle, est associée par les pratiques des hommes et des femmes au sexe femelle, et réduit les femmes à leurs corps et à la procréation, donc à une *temporalité courte*, axée sur le présent et la répétition des tâches corporelles (procréer, nourrir, nettoyer, etc.) La classe des hommes, libérée des charges répétitives du soin, profite d'un *horizon temporel*<sup>5</sup> : ils ont le loisir de développer leurs capacités de raconter l'Histoire du monde et la leur, racontant du même coup celle des femmes, mais d'un point de vue qui est le leur, celui de corps mâles historiquement situés. Cela est central chez Beauvoir : s'il est une capacité que les dominants ont historiquement retirée aux femmes et aux esclaves, c'est bien celle de raconter l'Histoire. Or Ricœur n'a jamais été dupe de ce fait, qui induit beaucoup de souffrance. Souffrance, dit-il à la suite de Sigmund Freud<sup>6</sup>, n'est pas douleur. C'est être

---

<sup>3</sup> Gilligan et les féministes ne sont pas les seules à rejeter l'interprétation freudienne d'*Œdipe Roi*. Selon Roudinesco et Plon, «L'interprétation freudienne de la tragédie de Sophocle a (...) suscité de très nombreuses discussions chez tous les spécialistes de la mythologie grecque, notamment en France». Jean-Pierre Vernant a critiqué cette lecture psychologisante de la tragédie antique (1967). Gilles Deleuze et Félix Guattari, dans *L'Anti-Œdipe* (1972), «ont critiqué l'œdipianisme freudien qui à leurs yeux réduisait la libido plurielle de la folie (et de la schizophrénie) à un enfermement familiariste de type bourgeois patriarcal». Cfr. E. Roudinesco et M. Plon, «Œdipe (complexe d')», in *Dictionnaire de la psychanalyse*, Fayard, Paris, 2000 [1997], pp. 757-762 (p. 761).

<sup>4</sup> S. de Beauvoir, *Le deuxième sexe* I-II, Gallimard, Paris, 1949.

<sup>5</sup> Ces différences genrées de temporalités persistent aujourd'hui selon les sociologues M. Bessin et C. Gaudart, *Les temps sexués de l'activité : la temporalité au principe du genre?*, in "Temporalités", 9, mis en ligne le 28 sept. 2009. Consultation 3 avril 2015 : <http://temporalites.revues.org/979>.

<sup>6</sup> S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, trad. Ch. et J. Odier, PUF, Paris, 1971 [1929].

privé de voix, de parole et d'identité narrative, du pouvoir de figurer sa propre vie en la racontant aux autres et à soi-même. Cela dit, Ricœur se penche-t-il concrètement sur la condition des classes opprimées? Prend-il réellement en compte les «sans voix»?

Certaines féministes ont déjà critiqué l'herméneutique de soi, la poétique et la phénoménologie de l'homme capable ricœuriennes, par exemple dans un livre dirigé par Morny Joy en 1997, où Pamela Sue Anderson critique l'interprétation ricœurienne de l'*Antigone* de Sophocle<sup>7</sup>. Dans *Soi-même comme un autre* en effet, Ricœur propose un «Interlude» à la 9<sup>e</sup> étude<sup>8</sup>. Il déclare d'entrée de jeu que *pour donner au conflit éthique toute son importance*, comme Friedrich Hegel avant lui, il en appelle à la tragédie grecque *Antigone* plutôt qu'*Œdipe Roi*. Il note aussi, se référant à George Steiner et à Simone Fraisse,<sup>9</sup> combien l'*Antigone* a été l'une des tragédies les plus reprises en Occident, «avant que Freud ne donne sa préférence à *Œdipe Roi*» (SA, p. 283, note 3). C'est l'une des raisons pour lesquelles Ricœur se penche sur l'*Antigone*, en plus du fait que selon lui, nulle autre tragédie ne donne aussi bien à voir «le caractère inéluctable du conflit dans la vie morale», tout en esquissant une sagesse pour s'y orienter. En s'inspirant à la fois de Hegel (*Phénoménologie de l'esprit, Esthétique*), Steiner (*Antigones*) et Martha C. Nussbaum (*The Fragility of Goodness*, 1986), Ricœur suggère que les protagonistes (Antigone, fille d'Œdipe, et son grand oncle Créon, roi de Thèbes), souffrent d'une part d'une «étroitesse d'angle» dans leur délibération morale (Hegel), mais aussi d'une «stratégie d'évitement à l'égard des conflits internes» (Nussbaum; cfr. SA, p. 284), et que c'est cette seconde souffrance tragique qui peut instruire la sagesse pratique.

Polynice, frère d'Antigone, devient ennemi de la cité lorsqu'il meurt d'une bataille avec son frère Étéocle (où tous deux s'entretuaient pour obtenir le trône). Le roi Créon interdit qu'il soit enterré à Thèbes, tandis qu'Antigone souhaite lui offrir «une sépulture conforme aux rites» (SA, p. 282), dans la cité. Ricœur, comme Hegel, voit chez Créon un sens étroit de la *polis*, de la loi et du devoir citoyen, et chez Antigone, un sens étroit de la famille, de la sororité et du devoir familial : «ce sont bien deux visions partielles et univoques de la justice qui opposent les protagonistes» (SA, p. 285). Antigone enfreint le décret de Créon et enterre son frère, après quoi elle est bannie de la cité et devient, selon Ricœur, la souffrance même. Selon lui, Antigone incarne la conviction par opposition à la justice formelle, et tout le génie de la tragédie consiste à instruire le public, par la catharsis, du conflit entre conviction et justice : «cette transition de la catharsis à la conviction consiste pour l'essentiel dans une méditation sur *la place inévitable du conflit dans la vie morale*. C'est sur ce chemin que notre méditation croise celle de Hegel» (SA, p. 288, je souligne). En effet, Ricœur suit Hegel en pensant que ce que nous enseigne encore la tragédie, c'est que la vie morale est irréductiblement faite de conflits, cela à cause de «l'unilatéralité des caractères» et des «*principes* moraux confrontés à la complexité de la vie» (SA, p. 290, Ricœur souligne). Or les caractères semblent, pour Hegel tout comme pour Ricœur dans ce passage, typiquement genrés : les femmes sont liées à la vulnérabilité, et les hommes, au

---

<sup>7</sup> P. S. Anderson, *Re-reading Myth in Philosophy: Hegel, Ricoeur and Irigaray Reading Antigone*, in M. Joy (dir.), *Paul Ricoeur and Narrative. Context and Contestation*, University of Calgary Press, Calgary, 1997. Cfr aussi les chapitres de M. Joy, *Writing as Repossession: The Narratives of Incest Victims*, pp. 35-49; H. M. Buss, *Women's Memoirs and the Embodied Imagination: The Gendering of Genre that Makes History and Literature Nervous*, pp. 87-96.

<sup>8</sup> P. Ricœur, *Interlude. Le tragique de l'action*, in *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990, pp. 281-290. Dorénavant, les références à ce livre se liront ainsi : (SA, p. 281-290).

<sup>9</sup> Il se réfère à G. Steiner, *Antigones*, Oxford University Press, Oxford, 1984; S. Fraisse, *Le mythe d'Antigone*, Colin, Paris, 1973.

politique. Pour les deux philosophes, les tragédies, particulièrement celle d'*Antigone*, illustrent des *conflits irréconciliables* entre des binarismes tels que homme/femme, société/individu, humain/divin (SA, p. 283). En effet, si Créon constate à la fin son étroitesse d'esprit, il le fait trop tard, puisque Antigone est morte. Tel est le tragique : la sagesse ne s'acquiert que par la médiation de l'*irréparable* et de l'*inéluçtable*.

Helen M. Buss déplorera elle aussi cette lecture binaire du tragique chez Hegel et Ricœur<sup>10</sup>. Quant à Anderson, elle critique le fait que selon les deux philosophes, la «faute morale» d'*Antigone* relève tout bonnement d'un manque de connaissance du politique. C'est là, écrit-elle dans un esprit beauvoirien :

the way in which (male) philosophers in particular have formulated, perhaps unconsciously, these interpretations of women by reading myth. And, at risk of platitude, it does seem remarkable that specific myths of women and of femininity continue to have a consistent hold on individuals and cultures, male and female<sup>11</sup>.

Pourtant, comme elle le note, il est possible de réinterpréter ces mythes différemment, ce qu'ont d'ailleurs déjà fait des féministes telles qu'Annie Pritchard et Luce Irigaray<sup>12</sup>. Si, comme le répète souvent Ricœur, il revient à l'homme capable de parler et de se constituer un soi par le détour, notamment, de l'interprétation des œuvres de culture, sans doute les féministes ont-elles raison de réclamer cette *capacité de voix* pour les femmes, et ce que j'appelle pour ma part une «capacité d'attention aux récits tragiques sur soi». Toutefois, qu'en est-il de ce que Gilligan nomme «la capacité d'entendre les voix différentes»? L'homme capable ricœurien possède-t-il *aussi* cette capacité-là? Considérant l'histoire des femmes et celle de la philosophie, force est de répondre par la négative et, considérant les travaux de Gilligan, force est de constater que cette capacité fait défaut à une bonne partie des humains. Comme le remarque Anderson, il n'est pas anodin que Ricœur place sa réflexion sur l'*Antigone*, symbole du féminin vulnérable dans sa perspective et celle de Hegel, dans un intermède où, dit-il, la tragédie est non-philosophie, et vient l'instruire de l'extérieur, comme une Autre, une étrangère. De ce point de vue, ni la tragédie, ni Antigone ne réfléchissent, ni n'ont accès au *logos*, et ce qu'elles enseignent est la vulnérabilité devant l'implacable destin, «les sources immémoriales du malheur», dans les mots de Ricœur (SA, p. 281).

Anderson passe en revue les critiques féministes adressées à l'*Antigone* de Hegel. Elle cite Patricia Jagentowicz Mills, qui écrit que dans le cadre de sa *Phénoménologie de l'esprit* et sa *Philosophie du droit*, «in choosing this seemingly atypical family [celle d'*Antigone*, fille d'*Œdipe*] to represent the family as natural ethical life, Hegel gives significance to the Oedipus myth long before Freud»<sup>13</sup> et, partant, à la question de l'inceste, bien que Hegel se figure le lien d'*Antigone* à son frère comme une relation sans désir<sup>14</sup>. Après Hegel, estime Anderson, on peut repérer trois tendances interprétatives de l'*Antigone*. 1) Celle qui reste dans les rets hégéliens en ne modifiant pas beaucoup sa

---

<sup>10</sup> H. M. Buss, *Antigone, Psyche, and the Ethics of Female Selfhood: A Feminist Conversation with Paul Ricoeur's Theories of Self-Making in "Oneself as Another"*, in J. Wall, W. Schweiker et W. D. Hall (éd.), *Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought*, Routledge, New York/London, 2002, pp. 64-79.

<sup>11</sup> P. S. Anderson, *Re-reading Myth in Philosophy...*, in M. Joy, cit., p. 52.

<sup>12</sup> Anderson se réfère à A. Pritchard, *Antigone's Mirrors: Reflection on Moral Sadness*, in "Hypathia", 7-3, 1992, p. 81; L. Irigaray, *Speculum. De l'autre femme*, 1974.

<sup>13</sup> P. S. Anderson, *Re-reading Myth in Philosophy...*, in M. Joy, cit., p. 57. Elle se réfère à P. J. Mills, *Hegel's Antigone*, in "The Owl of Minerva", 1986, pp. 131-152.

<sup>14</sup> Ibid.

perspective (Nussbaum<sup>15</sup>, Ricœur); 2) celle qui prend au sérieux les motifs rationnels d'Antigone pour décider de confronter la loi (Mills); enfin 3) une critique radicale qui rompt avec Hegel pour subvertir l'opposition mâle/femelle qu'il voit dans l'*Antigone*. Ici, des auteures comme Tina Chanter, Annie Pritchard et Luce Irigaray «read Hegel's Antigone *against* him, seeking to collapse the binary oppositions by playing upon various nuances of gender identities»<sup>16</sup>. Pourquoi ne pas penser, en effet, qu'Antigone fait preuve non pas d'irrationalité ou de vulnérabilité, mais bien plutôt des vertus traditionnellement guerrières (colère, honneur, courage) dans le geste de désobéir à la loi patriarcale qui est, de plus, incestueuse d'un bout à l'autre? Donnant ainsi à son frère, contre la loi, le rite funéraire, elle effrite les frontières entre public et privé<sup>17</sup>, masculin et féminin, justice et amour.

Anderson affirme que Ricœur s'est borné, en suivant Hegel, Steiner et Nussbaum, à une interprétation traditionnelle, patriarcale et typiquement genrée de l'*Antigone*. Selon elle, la tâche qui subsiste en regard de la représentation des femmes dans les mythes consiste à reconnaître en eux, comme Hans Blumenberg, «a constancy of a narrative core and the variability of a mythical margin»<sup>18</sup>. Mais sur cette question des variations imaginatives, j'ai déjà suggéré que si selon Ricœur, la littérature permet au soi de se composer des variations temporelles imaginatives sur la base de l'invariant historique<sup>19</sup>, il reste que ce dernier est encore aujourd'hui la création sédimentée des hommes, invariant autour duquel il n'est pas facile de proposer des variations<sup>20</sup>. En fait, les philosophes ont-ils la capacité d'entendre les voix différentes? Ricœur, dans le livre de 1997 dirigé par Joy, a admis à ses critiques féministes que «[s]on analyse visant l'humanité commune souffre des limites propres à une réflexion et à une écriture masculines (...)»<sup>21</sup>, mais pour ajouter aussitôt ceci : «les compléments et rectifications que des écrivains du sexe féminin apportent à mes analyses ne me paraissent pas néanmoins requérir un remaniement fondamental de mes thèses sexuellement neutres»<sup>22</sup>. Buss sera fort déçue de cette réponse. Jugeant déjà en 1997, à tort, que Ricœur ne tient compte ni des émotions ni de la corporéité<sup>23</sup>, elle insinue en 2002 qu'en s'inspirant du plus misogyne des philosophes par ses appels à Aristote, Ricœur devrait revoir sa philosophie et son éthique de fond en comble<sup>24</sup>. Je m'écarte de ces jugements rapides. Car Ricœur avait aussi ajouté :

---

<sup>15</sup> Nussbaum entérine la pensée de Ricœur sur le tragique dans *Ricoeur on Tragedy: Teleology, Deontology and Phronesis*, in J. Wall et al. (éd.), *Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought*, cit., pp. 264-278.

<sup>16</sup> P. S. Anderson, *Re-reading Myth in Philosophy...*, in M. Joy, cit., pp. 58. Je n'ignore pas que Judith Butler s'inscrit dans cette école avec son *Antigone's Claim: Kinship between Life and Death*, Columbia University Press, New York, 2000.

<sup>17</sup> Ibid., p. 60.

<sup>18</sup> Ibid., p. 64. Anderson se réfère à H. Blumenberg, *Work on Myth*, MIT Press, 1985, p. 34.

<sup>19</sup> P. Ricœur, *La fiction et les variations imaginatives sur le temps*, in *Temps et récit 3*, Seuil, Paris, 1985, pp. 229-251.

<sup>20</sup> M. Deschênes, *Ricœur et Butler. Lumières sur le débat sexe/genre, à travers le prisme de l'identité narrative*, in "Études Ricœuriniennes/Ricoeur Studies", 4.1, 2013, pp. 113-129. doi:10.5195/errs.2013.170.

<sup>21</sup> P. Ricœur, *A Response by Paul Ricoeur/Une réponse de Paul Ricoeur*, in M. Joy (éd.), *Paul Ricoeur and Narrative*, cit., pp. xxxix-xlx (p. xlvii).

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> Buss étaye maladroitement sa critique en se référant à Judith Butler qui, contrairement à Ricœur, renonce totalement à l'ontologie et au réalisme quels qu'ils soient. L'*embodiment* non naturaliste des philosophes de l'existence (y compris Beauvoir) est bien rendu chez Ricœur, et rejeté par Butler (*Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, London/New York, 1990; *Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory*, "Theatre Journal", 40.4, 1988, pp. 519-531.

<sup>24</sup> H. M. Buss, *Antigone, Psyche, and the Ethics of Female Selfhood...*, in J. Wall et al., cit.

en particulier, je persisterai à dire que même la figure éminemment féminine d'Antigone témoigne d'un conflit intéressant l'humanité commune, celui des rapports entre lois non écrites et celles que le pouvoir politique édicte. *Ce n'est pas seulement dans le texte que la figure d'Antigone fait irruption, mais dans la structure du pouvoir. Du même coup, elle rompt avec les stéréotypes du pouvoir politique et d'abord avec ceux relatifs à la condition féminine interprétée par la figure masculine du pouvoir*<sup>25</sup>.

Dans cet extrait, Ricœur paraît clairement s'intéresser à une figure féminine non en ce qu'elle représente l'éternel féminin décrit par Beauvoir, mais plutôt en ce qu'elle ébranle les fondements mêmes du patriarcat où, de tout temps, les hommes ont fabulé un féminin obéissant. Ricœur semble ici reconnaître, un peu comme Chanter, Pritchard et Irigaray, qu'*Antigone affole les codes du pouvoir*, du politique et du genre. D'ailleurs, dans ce texte où il réplique aux féministes, Ricœur reconnaît d'emblée que ses travaux ont plutôt laissé «dans l'ombre la face d'impuissance» des humains, celle des infirmités corporelles ou celle de «l'interférence de pouvoirs étrangers capables de diminuer, d'empêcher, de ruiner les pouvoirs propres»<sup>26</sup>. Que la capacité de se raconter ne soit pas donnée à tous, Ricœur en convient en citant le cas des «rescapés des camps d'extermination», qui peinent à «élever leur mémoire blessée au plan de l'expression verbale par le récit»<sup>27</sup>.

Que la mémoire blessée de la classe «femmes» peine elle aussi encore à cette «élévation», Ricœur ne le dit pas, mais d'autres le font<sup>28</sup>. Ricœur cite aussi l'incapacité, pour certaines personnes, «à entrer dans un ordre symbolique», ce qui «a pour effet l'impuissance à dériver du rapport à la norme le caractère *moralemment* signifiant de l'action»<sup>29</sup>. Certes il ne vise pas ici en particulier la classe «femmes», mais force est de constater que cela met les bons mots sur l'expérience de plusieurs féministes, les théoriciennes du *care* en particulier, qui ne voient plus comment la norme formaliste pourrait à elle seule donner un sens moral à l'action. Ricœur va jusqu'à se réclamer de Françoise Héritier dans ce texte<sup>30</sup>, et de son féminisme à la fois différentialiste et universaliste, ce qui revient, chez Ricœur, Héritier et Beauvoir tout à la fois, à reconnaître que chaque personne est un corps sexué, situé dans l'Histoire et soumis à une hiérarchisation sociale des valeurs – masculines et féminines –, pour le meilleur et pour le pire (souvent pour le pire).

Toujours dans ce texte, Ricœur avoue qu'il est alors «moins soucieux d'argumenter au plan de la métapsychologie freudienne» que de s'interroger plutôt

sur le sens de l'expérience analytique elle-même, dans la mesure où une part significative de la souffrance psychique s'y révèle confrontée à la quête d'expression langagière et trouve un secours dans la médiation d'un tiers qui en quelque sorte «autorise» la parole<sup>31</sup>.

---

<sup>25</sup> P. Ricœur, *A Response...*, in M. Joy, cit., p. xlvii, je souligne.

<sup>26</sup> Ibid., p. xlvi.

<sup>27</sup> Id.

<sup>28</sup> F. Henriques, *The Need for an Alternative Narrative to the History of Ideas or To Pay a Debt to Women*, "Études ricœuriennes/Ricoeur Studies", 4.1, 2013, p. 7-20, doi:10.5195/errs.2013.172; M. Dumont, *Pas d'histoire, les femmes! Réflexions d'une historienne indignée*, Éd. du remue-ménage, Montréal, 2013.

<sup>29</sup> P. Ricœur, *A Response...*, in M. Joy, cit., p. xlvi. Cfr. aussi P. Ricœur, *Le Juste 2*, Éd. Esprit, Paris, 2001 (*De la morale à l'éthique et aux éthiques*, pp. 55-68; *Autonomie et vulnérabilité*, pp. 85-105).

<sup>30</sup> Il se réfère à F. Héritier, *Masculin/Féminin I-II*, Odile Jacob, Paris, 1996, 2002. Cfr. aussi *Parcours de la reconnaissance*, cit., p. 280.

<sup>31</sup> P. Ricœur, *A Response...*, in M. Joy, cit., p. xlvi.

En ce sens, il affirme aussi qu'il accorderait dorénavant plus d'attention à la *mimèsis I* qu'à la *mimèsis II*, soit au monde de l'action pré littéraire, là où se logent les récits ordinaires de souffrance et «les blessures, les abus, les défaillances de la mémoire individuelle et collective»<sup>32</sup>.

En 2010, Anderson revient sur ce dialogue avec Ricœur et Buss sur le féminin et le mythe, soulignant que les plus récents travaux de Ricœur peuvent se rapprocher des soucis féministes<sup>33</sup>. Elle cite notamment *Autonomie et vulnérabilité* dans *Le Juste 2*, et les textes où la phénoménologie de l'homme capable et le *conatus* de Spinoza sont à l'honneur (SA et *Parcours de la reconnaissance*). De toute évidence, elle s'oppose aux critiques mal fondées formulées par Buss en 2002. Comme elle, je me rappelle du souci qu'a eu Ricœur de reconnaître les voix blessées que l'Histoire aura laissées sans capacité de se raconter. Néanmoins, force est de constater que sept ans après ce dialogue en terres féministes, Ricœur délaisse *Antigone* pour privilégier *Œdipe* à l'instar de Freud, en proposant la même interprétation patriarcale du tragique que dans *l'Essai sur Freud* et *Le conflit des interprétations*<sup>34</sup>.

## 2) *Œdipe* antithétique et renouveau tragique chez Ricœur

Selon Elisabeth Roudinesco et Michel Plon, c'est dans une lettre de 1897 que «Freud interprète pour la première fois la tragédie de Sophocle en en faisant le point nodal d'un désir infantile incestueux (...)»<sup>35</sup>. À partir de là, «Œdipe roi (et le complexe qui s'y rapporte) est présent dans toute son œuvre de 1897 à 1938»<sup>36</sup>. Ricœur écrit :

Une étude purement historique, soucieuse de suivre l'évolution de la pensée de Freud sur la culture, devrait commencer par *L'interprétation des rêves* [1900]; c'est là que Freud a posé la première fois et pour toujours, en interprétant *l'Œdipe-Roi* de Sophocle et *l'Hamlet* de Shakespeare, l'unité de la création littéraire, du mythe et du travestissement onirique (CI, pp. 124-125).

On verra plus loin que selon Gilligan, c'est en effet à partir de ce livre que Freud s'est le plus rallié à l'idéologie patriarcale ambiante, allant jusqu'à poser, dans *Malaise dans la civilisation*, que toute culture ne s'érige que sur la base d'un conflit résultant de l'ambivalence amour/haine à l'égard du père, des pulsions agressives et autodestructrices, c'est-à-dire de la pulsion de mort, que Freud considère plus forte que l'éros. Il n'est de raffinement de la culture selon Freud qu'en vertu d'un élargissement proportionnel du sentiment de culpabilité<sup>37</sup>, et c'est ce que Gilligan refuse de lui concéder<sup>38</sup>, *contrairement à Ricœur*.

---

<sup>32</sup> Ibid., p. xlvii.

<sup>33</sup> P. S. Anderson, *Ricoeur and Women's Studies: On the Affirmation of Life and a Confidence in the Power to Act*, in S. Davidson (éd.), *Ricoeur Across the Disciplines*, Continuum, New York/London, 2010, pp. 142-164.

<sup>34</sup> P. Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris, 1965; *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris, 1969. Dorénavant, les références à ces livres se liront ainsi (ESS, p. 99; CI, p. 99).

<sup>35</sup> E. Roudinesco et M. Plon, «Œdipe»..., cit., p. 758.

<sup>36</sup> Ibid. Roudinesco et Plon rappellent que selon Jean Starobinski, Freud distingue le héros ancien (Œdipe, l'inconscient déguisé en destin), le héros moderne (Hamlet, subjectivité coupable) et le héros contemporain (chez les trois frères Karamazov : la «pulsion meurtrière elle-même»).

<sup>37</sup> S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, cit.

<sup>38</sup> À la fin de *Malaise dans la civilisation*, toutefois, Freud évoque la nécessité de l'altruisme («aspiration à l'union») si l'on ne veut pas que la civilisation s'effondre (ibid., p. 101), et c'est de cette mince ouverture que part Gilligan (*In a Different Voice*, Harvard University Press, Cambridge/Massachusetts/London, 1982, p.

Freud estimait que l'Œdipe était sa découverte centrale<sup>39</sup>, et que son texte clé à cet égard était *Totem et tabou*, livre rédigé en référence aux travaux ethnologiques de Georges Frazer<sup>40</sup>. Selon Freud, l'interdit social de l'inceste et le sentiment de culpabilité qui en découle (ainsi que les rites totémiques et religieux), provient du meurtre primitif du père tyrannique et de la culpabilité qui s'ensuit, ce qu'illustrerait d'ailleurs la tragédie *Œdipe Roi*. Comme le soulignent Roudinesco et Plon, «à l'Œdipe Freud ajoute la thèse de la libido unique d'essence mâle qui crée une dissymétrie entre les organisations œdipiennes féminine et masculine»<sup>41</sup>. C'est bien sûr l'une des raisons pour lesquelles plusieurs féministes ont critiqué la psychanalyse freudienne<sup>42</sup>.

Dans l'*Essai sur Freud*, Ricœur critique l'interprétation freudienne de la tragédie *Œdipe*, et il reprend ce passage presque mot pour mot dans *Le conflit des interprétations*, puis brièvement dans *Parcours de la reconnaissance*, sans jamais modifier sa propre perspective sur l'Œdipe<sup>43</sup>. D'abord, en 1965, Ricœur rappelle que Freud ne pense pas, comme l'interprétation classique le suggère, qu'*Œdipe Roi* est une «tragédie du destin, construite sur le contraste entre la toute-puissance des dieux et la vanité de l'effort humain brisé par le malheur» (ESS, p. 495). Freud se détache aussi de «l'interprétation théologique, concernant le conflit de la Providence et de la liberté» (ESS, p. 496). Plutôt : «Sa destinée nous émeut, dit Freud, parce qu'elle aurait pu être la nôtre, parce que dès avant notre naissance, l'oracle a prononcé contre nous cette même malédiction». (...) «Œdipe qui tue son père, épouse sa mère, ne fait que réaliser un des vœux de notre enfance...» (ESS, p. 495)<sup>44</sup>. C'est dire que Freud projette sa propre théorie dans le texte, comme le fera Martin Heidegger avec les poésies de Friedrich Hölderlin.

C'est alors que Ricœur entérine l'interprétation de Freud, mais en lui ajoutant une seconde couche interprétative, antithétique, contenue en germe dans celle de Freud, pour ensuite faire la synthèse entre les deux, entre déguisement/dévoilement; entre régression/progression (cfr. aussi CI, p. 167). La thèse de Ricœur est ici que la véritable tragédie de l'Œdipe ne réside pas dans l'inceste ni le parricide, qui ont déjà eu lieu, mais plutôt dans la reconnaissance de soi-même à laquelle Œdipe est conduit. Il s'agirait alors d'une «tragédie de la conscience de soi» (ESS, p. 496), qui n'est pas celle d'Œdipe l'enfant abandonné, mais d'Œdipe roi, adulte, qui résiste à voir et à admettre la vérité de son identité. Contrairement à ce que pose Freud, Ricœur pense qu'Œdipe représente non pas

---

48). Si pour Freud la vie en communauté et l'aspiration au bonheur individuel (qu'il appelle «égoïsme») semblent incompatibles, Gilligan veut montrer le contraire. L'éthique qu'elle propose est à la fois amour et respect de soi, de l'autre, du monde.

<sup>39</sup> E. Roudinesco et M. Plon, «Œdipe»..., cit., p. 759. Ils renvoient à Freud, *L'Abrégé de la psychanalyse*.

<sup>40</sup> S. Freud, *Totem et tabou*, trad. S. Jankélévitch, Petite bibliothèque Payot, Paris, 1972 [1913], p. 11, note 2. Il se réfère à G. Frazer, *Totemism and exogamy* (1910) en 4 vol., et à Andrew Lang, *The Secret of the Totem* (1905). Notons que les travaux de Frazer sont considérés désuets par l'anthropologie sociale contemporaine. Cfr. P. Bonte, M. Izard et al. (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, 4<sup>e</sup> éd., Quadrige/PUF, Paris, 2010.

<sup>41</sup> E. Roudinesco et M. Plon, «Œdipe»..., cit., p. 759.

<sup>42</sup> J. Mitchell est l'une des rares féministes entérinant la description freudienne de la psyché féminine, s'opposant ainsi à de Beauvoir, Betty Friedman, Eva Figes, Germaine Greer, Shulamith Firestone, Kate Millet et Luce Irigaray. Cfr. F. Collin, *Juliet Mitchell*, *Psychanalyse et féminisme*, éd. *Des Femmes*, «Cahiers du Grif», 8.8, 1975, pp. 73-74.

<sup>43</sup> Voir respectivement P. Ricœur, *Reprise dialectique du problème de la sublimation et de l'objet culturel* (ESS, pp. 495-503); *Herméneutique et psychanalyse* (CI, pp. 99-207); *La lutte pour la reconnaissance et l'amour*, in *Parcours de la reconnaissance*, cit., pp. 119-124.

<sup>44</sup> Cfr. aussi (CI, p. 116), où il renvoie à S. Freud, *L'interprétation des rêves*. Ricœur juge que la lecture de Freud est «possible, éclairante, nécessaire» (ibid., je souligne).



tant nos désirs inavouables d'enfants, mais bien plutôt notre orgueil de «rois» puissants, et notre résistance d'adultes à voir que nous sommes toujours déjà coupables, sans l'avoir su. La faute – celle d'Œdipe, et la nôtre –, n'est pas affaire de libido ou de fantasme, *mais bien de colère* devant la «vérité» de notre identité, que l'on refuse d'admettre. Si Œdipe n'est pas coupable, au sens éthique, du parricide et de l'inceste, il l'est toutefois de résister à reconnaître son identité (ESS, p. 496).

Il y a donc pour Ricœur deux drames dans l'*Œdipe Roi* : l'un qui a déjà eu lieu dès la naissance mystérieuse, représentée par le Sphinx (que Ricœur associe à l'inconscient); l'autre qui porte sur la reconnaissance de soi et est représenté par le voyant Tirésias (Ricœur l'associe à l'esprit). En termes hégéliens, Ricœur estime qu'Œdipe ne peut parvenir à se reconnaître lui-même sans la médiation d'un autre, en la personne de Tirésias qui, physiquement aveugle, voit pourtant la vérité d'Œdipe, de l'intérieur. Le cœur de la tragédie est pour Ricœur non pas la naissance mystérieuse, la libido ou l'inconscient, mais l'esprit et la conscience; *c'est la colère* d'Œdipe luttant entre vérité et non-vérité, et qui résiste au vrai. «C'est pourquoi Œdipe, voyant la lumière du jour, mais aveugle sur lui-même, n'accédera à la conscience de soi qu'en devenant lui-même le voyant-aveugle» (ESS, p. 497). Il doit donc, comme Créon l'y enjoint, renoncer à sa puissance royale, à son faux statut de maître, et à tout ce qui est extérieur, pour se tourner vers l'intérieur et la «vérité» du soi.

Arrimant ici Freud et Hegel, Ricœur estime que la tragédie *Œdipe Roi* nous touche encore parce qu'elle représente le travail sur soi que permet la psychanalyse à *titre de lutte pour la reconnaissance* de soi par la parole et la médiation d'un tiers (ESS, p. 498). Dans cette lutte, pense Ricœur, *la colère* de l'adulte (qui se croit roi et maître) *est une faute* parce que déni de la réalité; mais c'est une faute nécessaire, *inéluçtable*, parce que nul n'est responsable de sa propre naissance. Tel est le tragique : «le lien souterrain entre la colère d'Œdipe et le pouvoir de la vérité est ainsi le noyau de la tragédie véritable. On pourrait dire que ce noyau n'est pas le problème du sexe, mais celui de la lumière» (ESS, p. 497, cfr. aussi CI, pp. 117-118), c'est-à-dire celui de la reconnaissance de soi par la médiation d'un autre. Remarquons que tout cela est extrêmement kierkegaardien. Pour Søren Kierkegaard en effet, la *faute originelle* de l'existant est celle d'une chute dans le fini, l'existant ne pouvant dès lors parvenir à lui-même que par le chemin de multiples médiations au cœur d'une dialectique définitivement brisée. Ricœur en effet rejette, à l'instar du Danois, l'idée hégélienne d'une dialectique totalisante<sup>45</sup>.

Si pour Freud la création littéraire révèle les symptômes d'un écrivain (régression, déguisement), pour Ricœur elle fait bien plus : en tant qu'objet culturel reçu par un public, l'œuvre d'art donne à voir des symptômes *communs*, culturels, et esquisse une solution à ces symptômes (dévoilement, progression... vérité). Pour proposer cette antithétique et en arriver à cette synthèse, Ricœur s'inspire de Hegel (ESS, pp. 487-494) et de l'objectivation

---

<sup>45</sup> Dans *Kierkegaard et le mal* (P. Ricœur, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Seuil, Paris, 1992 [1963], pp. 15-28), Ricœur se penche sur *Le concept de l'angoisse* (1844) et *La maladie à la mort* (1849). Il pense avec Kierkegaard que la question du mal est ce qui empêche la dialectique hégélienne d'atteindre sa totalisation. Dans *Philosopher après Kierkegaard* (ibid., pp. 29-45), Ricœur analyse *Post-Scriptum non scientifique aux «Miettes philosophiques»*, et affirme que Kierkegaard y pratique une «dialectique acérée», «rompue» entre diverses catégories existentielles sorties de son imaginaire plus que de son vécu, et qui donnent lieu à une «hyper-philosophie, jusqu'à la caricature et à la dérision» (p. 36). Ricœur rejoint Kierkegaard contre Hegel : «je ne suis pas le discours absolu; exister, c'est ne pas savoir, au sens fort du mot; toujours la singularité renaît en marge du discours. Il faut donc un autre discours qui en tienne compte et le dise» (p. 43).

de l'esprit décrite dans *La phénoménologie de l'esprit*. Partant, comme dans *L'homme faillible*, du *thumos* platonicien et de la triple requête thymique chez Immanuel Kant, Ricœur écrit : «Je voudrais montrer ici l'appartenance de cette triple requête, d'une part à une phénoménologie de style hégélien, d'autre part à une érotique de style freudien» (ESS, p. 488).

L'idée est que chaque requête thymique subjective s'inscrit objectivement dans une institution (l'*avoir* dans l'économie, le *pouvoir* dans le politique, l'*estime de soi* dans la culture). Ainsi *se constitue le soi*, dans le cœur et le désir, entre corps et pensée, entre *bios* et *logos* (selon moi, l'herméneutique de soi est déjà présente dans *La philosophie de la volonté*). «C'est seulement avec le *thumos* que le désir revêt le caractère de différence et de subjectivité, qui en fait un soi...» (ESS, p. 487)<sup>46</sup>. Si à l'*avoir* correspondent les choses et au *pouvoir*, les institutions, au *valoir* correspondent «les œuvres et les monuments du droit, de l'art et de la littérature» (ESS, p. 490), soit les «objets culturels». Ricœur poursuit : «C'est à travers ces œuvres, par la médiation de ces monuments, que se constitue une dignité de l'homme et une estime de soi. C'est à ce niveau enfin que l'homme peut s'aliéner, se dégrader, se tourner en dérision, s'annihiler» (ESS, p. 491). Ici la question des féministes prend tout son sens : qu'en est-il des femmes que l'on a empêchées de faire œuvre? Et de la manière dont les hommes les ont représentées – et les représentent encore – en arts?

En 1969, Ricœur revient sur l'*Œdipe*. Prenant distance avec ce qu'il a pu écrire en 1950<sup>47</sup>, il estime que notre culture n'a pas encore assez enregistré les conséquences des philosophies de Nietzsche, Freud et Marx, et que l'*Œdipe Roi* tel qu'interprété par Freud représente bien notre difficulté à *voir* et à encaisser l'humiliation qu'il a décrite (CI, p. 152) – à savoir que l'on n'est pas si maîtres de notre conscience. Comme Œdipe, nous résisterions à la «vérité», qui est celle de la non-transparence à soi-même. Freud a-t-il voulu resserrer la morale (en sacrifiant les pulsions), ou la relâcher (en les libérant)? Selon Ricœur, les uns et les autres défendent ces deux positions, alors que «Freud, à titre *immédiat*, ne prêche aucune morale»<sup>48</sup> : «(...) il n'apporte pas une éthique nouvelle; mais il change la conscience de celui pour qui la question éthique reste ouverte (...)»<sup>49</sup> (CI, p. 155). Alors,

la voie longue serait celle d'une transformation de la conscience de soi par la compréhension médiante des signes de l'homme. Où cette voie longue nous conduira-t-elle? Nous ne le savons *pas encore*. La psychanalyse est une révolution indirecte : elle ne changera les mœurs qu'en changeant la qualité du regard et la teneur de la parole de l'homme sur lui-même; d'abord *œuvre de vérité*, elle n'entre dans la sphère éthique qu'à travers la *tâche de véracité* qu'elle propose (*ibid.*, Ricœur souligne).

Parce que Freud a mis en exergue le «caractère nécessaire des conflits», il a selon Ricœur «renouvelé non seulement les sources du tragique, mais le "savoir-tragique" lui-même, en tant qu'il est réconciliation avec l'inévitable». Aussi, Ricœur pense que «c'est ce savoir tragique qu'il faudrait avoir assimilé pour atteindre le seuil d'une nouvelle éthique que l'on renoncerait à dériver de Freud par une inférence immédiate, mais qui serait longuement préparée par l'instruction foncièrement non éthique de la psychanalyse» (CI, p.

<sup>46</sup> Ricœur se cite lui-même (*La fragilité affective*, in *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité*, Aubier Montaigne, Paris, 1960, pp. 97-148).

<sup>47</sup> P. Ricœur, *L'inconscient*, in *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*, Aubier Montaigne, Paris, 1950, pp. 350-384 (pp. 377-382).

<sup>48</sup> Ricœur renvoie à S. Freud, *L'Avenir d'une illusion*.

<sup>49</sup> Cfr. aussi P. Ricœur, *Philosophie de la volonté I*, cit., p. 381.

159). Or cette nouvelle éthique prend le nom, chez Gilligan, d'«éthique de la voix différente». De fait, c'est bien à cette tâche de véracité que travaille la psychologue, grâce à l'écoute et à l'épuration des «mensonges débilissants».

### 3) Libérer les voix du tragique freudien avec Gilligan

Quels sont ces «mensonges débilissants»? Le premier d'entre eux selon Gilligan réside dans l'idéologie patriarcale et sa tendance à valoriser les binarismes, les conflits et la séparation. Dès le début d'*In a Different Voice* Gilligan reproche à Freud et aux autres psychologues du développement d'avoir fourni à notre culture un *récit* erroné de la psyché<sup>50</sup>. Ce récit tragique, *auquel Ricœur a accordé tout son crédit* (comme il vient d'être montré), est celui que Gilligan conteste, et le changement de paradigme qu'elle entend proposer consiste à convertir notre regard *de la séparation à la connexion*. Il s'agit pour elle de déplacer notre attention en nous faisant constater que le langage de la moralité est et a toujours été celui du tragique, de la violence, du conflit, de la séparation et donc, de l'idéologie patriarcale. À mon sens, ce point nodal, qui porte toute l'œuvre de Gilligan de 1977 à aujourd'hui<sup>51</sup>, a été laissé dans l'ombre par la réception française de ses travaux<sup>52</sup>. Pour Gilligan, le mensonge sur le soi ne vient pas du sujet moral, mais de Freud et de tous ceux qui, fidèles à l'idéologie patriarcale, ont continué de parler le langage du conflit, de la violence et de la séparation du soi d'avec lui-même, le monde et les autres. Contrairement à ce que prétendent Freud, Ricœur, et tous les postromantiques de ce monde, Gilligan fait l'hypothèse que *la souffrance et la séparation ne sont pas des nécessités, et ne sont pas inéluctables*. Ce qui les rend telles, à ses yeux, n'est rien d'autre que l'idéologie patriarcale, profondément enracinée dans nos représentations culturelles (ce que Ricœur nomme les «objets culturels»).

Si Ricœur complète l'interprétation de Freud en considérant l'*aval* d'*Œdipe-Roi* (il se penche sur *Antigone* en 1990, puis sur *Œdipe à Colone* en 2004), il omet toutefois de considérer, comme Gilligan le fait, l'*amont* du drame, soit le fait que Laïos, père d'Œdipe, a reçu l'oracle pour avoir violé un jeune garçon<sup>53</sup>. Ricœur omet ainsi de voir que le coupable n'est pas tant le roi adulte Œdipe, mais bien le roi adulte Laïos. Il omet du même coup de dire que Jocaste est elle aussi coupable pour avoir, avec Laïos, décidé de tuer son propre

---

<sup>50</sup> C. Gilligan, *In a Different Voice*, cit., p. 48. Dorénavant, les références à ce livre se liront ainsi : (DV, p. 48).

<sup>51</sup> Il revient à Julie Perreault de l'avoir montré avec brio : ce qui traverse l'œuvre de Gilligan est moins la question de la vulnérabilité que celle de savoir pourquoi nous parlons le langage de la violence en Occident. Cfr. J. Perreault, *Féminisme du care et féminisme autochtone : une approche phénoménologique de la violence en Occident*, thèse, science politique, Université d'Ottawa, 2013.

<sup>52</sup> Par exemple chez P. Paperman et S. Laugier, *Le souci des autres. Éthique et politique du care*, Éd. de l'EHESS, Paris, 2011 [2005]; F. Brugère, *Le sexe de la sollicitude*, Seuil, Paris, 2008; P. Molinier, S. Laugier et P. Paperman (dir.), *Qu'est-ce que le care? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, Petite bibliothèque Payot, Paris, 2009; M. Garrau et A. Le Goff, *Care, justice et dépendance. Introduction aux théories du care*, PUF, Paris, 2010; F. Brugère, *L'éthique du «care»*, PUF, Paris, 2011; S. Laugier (dir.), *Tous vulnérables? Le care, les animaux et l'environnement*, Petite bibliothèque Payot, Paris, 2012; P. Paperman, *Care et sentiment*, PUF, Paris, 2013; M. Garrau, *Care et attention*, PUF, Paris, 2014. Les exceptions sont les collectifs français auxquels Gilligan a elle-même contribué en précisant sa propre démarche féministe et engagée : *Une voix différente. Un regard prospectif à partir du passé*, in V. Nurock (dir.), *Carol Gilligan et l'éthique du care*, PUF, Paris, 2010, puis *Résister à l'injustice : une éthique féministe du care*, in P. Paperman et P. Molinier (éd.), *Contre l'indifférence des privilégiés. À quoi sert le care*, trad. M. Jouan, Payot, Paris, 2013, pp. 35-67.

<sup>53</sup> C. Gilligan, *The Birth of Pleasure: A New Map of Love*, Vintage Books, New York, 2002, p. 20; C. Gilligan, *Joining the Resistance*, Polity Press, Cambridge, 2011, p. 195, 218. Dorénavant, les références à ces livres se liront ainsi : (BP, p. 20; JR, p. 195).

fil en l'abandonnant dans la montagne, et contribué de la sorte à protéger la Loi patriarcale qui défend toujours la violence du père au détriment des femmes, des enfants et des animaux. Ricœur, semble-t-il, *reste aveugle* à cette idéologie, qui enseigne aussi que le Père céleste est plus parfait que les humains, dont la faute suprême et inexpiable est d'avoir chuté dans le fini. Que l'humain soit «un être mal accusé», Ricœur a raison de le dire (ESS). Mais s'il l'est, c'est que la tradition lui enseigne à s'accuser lui-même de naître, c'est-à-dire à ne pas s'aimer. Irait-on ainsi, en compagnie de Gilligan, à une régression à l'infini dans la recherche du coupable, du violeur violent incestueux? Ce qu'il faut voir, c'est que le «Père», *figure* de la loi patriarcale, est le grand violeur dans cette histoire. Ce que cette figure viole et vole toujours déjà, ce sont les pouvoirs et les capacités de chacun : les femmes, les enfants, mais aussi les hommes.

L'éthique de Gilligan n'en est pas une qui place l'accent sur la vulnérabilité<sup>54</sup>, mais sur les capacités : responsabilité et interdépendance (DV, p. 127), entendre et écouter les voix singulières; résister aux idéologies, «à la maladie et aux mensonges débilissants»; «compréhension mutuelle» et empathie, «enregistrer notre expérience»; «pensée associative»; création de «nouveaux langages»<sup>55</sup>; se soucier de soi et de l'autre (DV). Ses travaux se sont dès le début centrés sur la voix : «My research began with questions about voice: Who is speaking, and to whom? In what body? Telling what stories about relationships? In what societal and cultural frameworks?» (JR, p. 18)<sup>56</sup> Gilligan observe *empiriquement* ce que les gens racontent sur eux-mêmes et sur leurs relations, et constate avec désolation que les hommes parlent *surtout* le langage du droit, tandis que les femmes parlent *surtout* celui du *care*.

Je suggère que *l'éthique de Gilligan réunit les deux en un sens moral plus sophistiqué, toujours incarné dans une voix particulière, attentive à soi et à l'autre*. En effet, *In a Different Voice* ne me paraît pas favoriser l'éthique du *care* davantage que celle de la justice. Le chapitre *Visions of Maturity* (DV, pp. 151-174) *critique* ce qui a culturellement pris la forme de «two different moral ideologies, since separation is justified by an ethics of rights while attachment is supported by an ethic of care» (DV, p. 164, je souligne). L'éthique de la maturité que Gilligan favorise dans ce chapitre – que bien peu de commentatrices semblent avoir retenu – n'est *pas* celle du *care*, mais bien plutôt une *synthèse dialectique entre care et justice* après avoir donné à entendre les voix des femmes, jusque-là manquantes dans le discours à sens unique (mâle) de la moralité<sup>57</sup>.

L'un de ses constats majeurs est que chaque personne possède cette voix, ce *sens moral propre* de ce qu'elle devrait (ou non) dire ou faire en considérant ce qu'elle sait, voit et entend, mais que l'idéologie patriarcale fait taire ces «voix différentes» par le biais d'une

---

<sup>54</sup> J. Perreault remarque avec justesse que le thème de la vulnérabilité est beaucoup plus redevable à Joan C. Tronto en éthiques du *care*, alors que Gilligan met plutôt l'accent sur le «soi en tant que sujet *situé* dans le monde, répondant dès lors à une norme d'*attachement* ou de *connexion* plutôt que de vulnérabilité au sens strict». Ainsi Gilligan s'oppose à l'idée d'un sujet purement autonome ou indépendant au sens kantien, «sans rejeter néanmoins la posture transcendantale qui la définit de prime abord à l'intérieur d'approches kantienne comme celles de Kohlberg et de Piaget, c'est-à-dire en tant que condition de possibilité d'une subjectivité et d'une éthique accomplie» (J. Perreault, *Féminisme du care...*, cit., p. 84).

<sup>55</sup> C. Gilligan, *Résister à l'injustice...*, in P. Paperman et P. Molinier, cit.

<sup>56</sup> Sur le tragique freudien, dans ce livre, cfr. *Free Association and the Grand Inquisitor: A psychoanalytic Drama*, pp. 167-240.

<sup>57</sup> Ainsi, je demanderais à Gilligan pourquoi elle a toujours *continué elle-même* de nommer son éthique «l'éthique du *care*». À mon sens, son souci de rester l'auteure de l'expression «éthique du *care*» l'a empêchée de gagner en clarté conceptuelle, puisque ce qu'elle suggère depuis le début est une éthique de la maturité et de la responsabilité *qui inclut et dépasse* les moments du *care* et de la justice.

initiation aux stéréotypes de genres (DV, p. 17) où les femmes enregistrent mieux le *care*, et les hommes, les droits, chacun intériorisant la voix du père et le système de valeurs qu'elle a traditionnellement inculqué (JR, pp. 63-64). Ainsi, cette idéologie conduit chacun à se raconter une histoire fautive *sur soi* (BP, JR)<sup>58</sup>, une histoire qui valorise avant tout le «sacrifice des relations» au nom de l'honneur, à commencer par le sacrifice de la relation du sujet avec lui-même, ce qui conduit à la dissociation. Aux yeux de Gilligan, le récit de Freud est de part en part un récit de la dissociation et du conflit avec soi-même et les autres (DV, BP, JR<sup>59</sup>). *C'est ce faux récit qu'elle veut remplacer par un récit plus juste de la moralité.*

Les voix *caring* résistent aux dichotomies et à la dissociation psychologique, et si Gilligan est si attentive aux discours moraux imprégnant non seulement la vie des gens, mais aussi la littérature, c'est qu'à ses yeux les arts ont moins tendance à disjoindre les émotions et la pensée. Faisant référence à ses recherches sur la dissociation, qui débordent la psychologie du développement moral pour inclure la pratique théâtrale, musicale, et l'écriture littéraire, elle écrit : «I began to focus more on the physical voice, hearing it as an instrument of expression as well as a concept or metaphor for the self» (JR, p. 25). Gilligan relie souvent ce qu'elle entend par «voix» à ce qu'Antonio Damasio désigne par *core sense of self* (ou *core consciousness*) par opposition à l'*autobiographical self* (BP, pp. 8, 169; JR, pp. 74, 228; DD, p. 266)<sup>60</sup>. Le *core self* est celui qui enregistre pas à pas son expérience de manière à la fois corporelle, émotive et intellectuelle; l'*autobiographical self* est celui qui se forme dans une histoire *sur* lui-même. Selon Gilligan, le soi autobiographique des sujets est tôt forgé par l'idéologie patriarcale, notamment par les canons tragiques traditionnels, alors que la voix du *core self*, seule voix honnête, est forcée au silence dans l'initiation aux codes de genre.

Gilligan n'ignore pas que le mot «patriarcat» est aujourd'hui controversé et peut en faire reculer plus d'un, étant donné les gains des mouvements féministes (DD, p. 4). Pour résumer, ce système est selon elle :

un ordre organisé autour du genre, dans lequel la structuration de l'autorité est construite sur la dualité et la hiérarchie de genre (...) où les qualités considérées masculines deviennent supérieures aux qualités genrées au féminin, et où être un homme signifie être au sommet de la hiérarchie<sup>61</sup>.

Or c'est uniquement dans un tel système (familial, social) que le *care* peut se réduire au féminin, et à ce titre, l'empirie force à constater qu'historiquement, le *care* aura effectivement été «féminin»<sup>62</sup>. Les femmes ne viennent toutefois pas au monde plus attentives que les hommes; c'est plutôt l'éducation qui conduit les filles à être plus sensibles au *care*, devenant plus ou moins sourdes au langage du droit, et conduit les

---

<sup>58</sup> Cfr. aussi C. Gilligan, *Une voix différente...*, in V. Nurock, cit.

<sup>59</sup> Cfr. aussi C. Gilligan et D. A. J. Richards, *The Deepening Darkness. Patriarchy, Resistance and Democracy's Future*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008. Sur le tragique freudien, voir la section *Freud's Opening and Closing to Women*, pp. 160-190. Les prochaines références à ce livre se liront ainsi : (DD, p. 160).

<sup>60</sup> Cfr. aussi C. Gilligan, *Une voix différente...*, in V. Nurock, cit.

<sup>61</sup> C. Gilligan, *Une voix différente...*, in V. Nurock, cit., p. 22. Cfr. aussi JR, p. 44.

<sup>62</sup> Sur la manière dont les Lumières ont construit et naturalisé l'«amour maternel», cfr. entre autres E. Badinter, *L'amour en plus. Histoire de l'amour maternel (XVII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup>)*, Flammarion, Paris, 1980; J. C. Tronto, *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, trad. Hervé Maury, La Découverte, Paris, 2009 [1993].

garçons à parler des droits, devenant plus ou moins sourds au langage du *care* (DV<sup>63</sup>). Cette perte de voix a lieu vers l'âge de 5 ans pour les garçons et vers l'adolescence pour les filles<sup>64</sup> (BP; JR; DD), moments cruciaux du développement où chacun s'éloigne de sa propre voix en la considérant stupide, pour incarner ce que les conventions estiment être le «bon garçon» et la «bonne fille». Or, pour Gilligan : «La voix différente est une voix de résistance à ces dualités et hiérarchies, et l'éthique du *care*, avec son attention à la voix (à ce que chacun ait une voix et soit entendu) et aux relations, est l'éthique d'une société démocratique»<sup>65</sup>.

À cet égard, la voix la plus marquante dans *In a Different Voice* n'est pas celle d'Amy, comme l'ont souvent prétendu Patricia Paperman et Sandra Laugier, mais plutôt celles des femmes qui, dans les études empiriques de Gilligan, refusent de mener à terme leur grossesse si elles n'y sont pas prêtes, et celles des hommes qui refusent d'abandonner leurs proches en allant à la guerre du Viêt Nam. Dans les deux cas, ces voix résistent au patriarcat et à ce qu'il ordonne : elles restent connectées à elles-mêmes et aux autres. On a d'ailleurs eu tort de penser, comme Joan C. Tronto et tant d'autres à sa suite, que l'éthique de Gilligan est dépourvue de dimension politique. En effet, éminemment politiques sont les gestes de rejeter les rôles sociaux stéréotypés que l'idéologie a imposé de tout temps, c'est-à-dire la procréation et la guerre obligatoires, forcées. Gilligan et Richards ne sont pas les seuls à constater que malgré les avancées féministes, l'idéologie patriarcale imprègne encore nos vies<sup>66</sup> – notamment dans la culture américaine selon eux, où persistent une mentalité de guerre, le racisme et le sexisme (DD). «Dissoudre la hiérarchie», dans les termes de Françoise Héritier : voilà le projet auquel entend contribuer Gilligan en écoutant les voix concrètes des personnes et leurs manières de parler d'elles-mêmes et de leurs relations, à la recherche de ce que Charles Taylor nomme, s'inspirant du poète romantique anglais Percy Bysshe Shelley, mari de Mary Shelley et gendre de Mary Wollstonecraft, des «langages plus subtils» en matière d'identité morale<sup>67</sup>.

Cette culture patriarcale est en partie l'œuvre de Freud. Centrale chez Gilligan est sa critique de la manière dont Freud a posé les premiers jalons de la psychanalyse (et d'une libération des voix différentes) en se mettant d'abord à l'écoute des voix des femmes pour ensuite leur devenir sourd. Gilligan situe ce passage entre les *Études sur l'hystérie* (1895) et *L'interprétation des rêves* (1900) où, dit-elle, Freud a eu peur de la radicalité de sa découverte, et a préféré se ranger dans le patriarcat conventionnel en mettant l'accent sur l'agression, la séparation et le tragique (JR, pp. 184-220; DD, pp. 160-190). Cette idéologie est particulièrement inscrite selon Gilligan dans les tragédies grecques, dont l'*Œdipe Roi* est la figure de proue (DV; BP; JR, p. 207)<sup>68</sup>. Et puisque la tragédie œdipienne est si centrale chez Freud<sup>69</sup>, et que tant de théoriciens se sont inspirés de lui, les théories du développement moral ont longtemps été androcentrées, notamment chez Jean Piaget,

---

<sup>63</sup> Cette distinction est déjà très claire dans *In a Different Voice*, où Gilligan se rapporte à Nancy Chodorow et critique ceux qui, comme Freud, ont naturalisé le genre.

<sup>64</sup> Il ne s'agit bien sûr pas pour Gilligan de dire qu'aucune initiation aux codes de genre n'a lieu avant ces âges. Plutôt, à ces âges et dans les deux cas, «an honest voice had come to seem or to sound stupid» aux enfants (JR, p. 82).

<sup>65</sup> C. Gilligan, *Une voix différente...*, in V. Nurock, cit., p. 20. Cfr. aussi BP; JR; DD.

<sup>66</sup> C'est ce dont témoigne l'ensemble des recherches en études féministes.

<sup>67</sup> C. Taylor, *Sources of the Self*, Harvard University Press, Cambridge, 1989.

<sup>68</sup> «The tragic love story is the quintessential story of patriarchy (...). It conveys a willingness on the part of fathers to sacrifice love for the sake of hierarchy and honor, but also, more subtly, the recognition that love is the enemy of patriarchy, crossing its boundaries, dissolving its hierarchies (...).» (JR, pp. 92-93).

<sup>69</sup> Selon Gilligan : «with the Oedipus Complex, Freud has naturalized patriarchy (...).» (JR, p. 204).

Janet Lever, Lawrence Kohlberg, Erik Erikson et Matina Horner (DV, p. 23; JR, p. 46), qui ont tous uni leurs voix au récit freudien. C'est ce que montre la fameux livre *In a Different Voice* – ouvrage phare dénonçant le naturalisme biologisant de la psychanalyse –, où Gilligan critique cette tendance à prendre le masculin pour norme chez «Freud (1905), who built his theory of psychosexual development around the experiences of the male child that culminate in the Oedipus complex» (DV, p. 6).

Dans ce livre, Gilligan essaie d'une part de faire entendre les voix des femmes, mais aussi et surtout de caractériser un *nouveau sens moral* qui soit une voix capable d'égal souci *responsable* pour soi et pour l'autre<sup>70</sup>. Contrairement à la moralité traditionnelle, l'éthique de la responsabilité chez Gilligan n'est pas binaire, elle ne sépare pas les émotions de la raison ni l'amour de la justice; ainsi ne consiste-t-elle pas en une compassion façon «bonne maman»<sup>71</sup>. Plutôt, estime Gilligan, une personne moralement mature est attentive à soi et à l'autre; elle est *capable* de dépasser les conventions morales, c'est-à-dire ce que, dans le discours dominant, nous attendons «normalement» du bon garçon et de la bonne fille (jouer au guerrier ou à la maman). L'éthique de la responsabilité se met ainsi à l'écoute des voix différentes, résistant chacune à leur façon à la hiérarchisation des genres, à la procréation et à la guerre forcées (JR, p. 51).

Si l'éthique du *care* se distingue de l'éthique des droits formels, celle que propose Gilligan ne s'oppose pas à l'éthique du devoir, ni à l'universalisme<sup>72</sup>. Au contraire, *elle met l'accent sur la responsabilité de soi à l'égard de soi-même et d'autrui* (DV). On pourrait, *d'une certaine façon*, envisager l'éthique de Gilligan comme une éthique de ce qu'Immanuel Kant appelait les «devoirs de charité» par opposition aux «devoirs stricts» (Kant 1785), c'est-à-dire une éthique qui nous oblige *avant tout*, au-delà du respect négatif ou minimal de soi et d'autrui, à œuvrer positivement et maximale à son propre bien-être comme à celui des autres<sup>73</sup>. Mais surtout, l'éthique de Gilligan mobilise un langage de la connexion à soi-même, au monde et à autrui, plutôt qu'un langage de la violence et du conflit. Comment parlons-nous de nous-mêmes et de nos relations? *Comment construisons-nous notre moralité en la divisant entre genres?* Que disent nos récits, selon les époques, de notre sensibilité morale? Ces questions intéressent Gilligan, et elle constate que les femmes ont tendance à privilégier le *care* plus que les droits, et que les hommes ont tendance à faire le contraire. Or Gilligan *critique* cette tendance à séparer la vie morale entre féminin et masculin. *Comment en sommes-nous venus à parler de nous comme si l'attachement était féminin, et la séparation masculine? Et comme si la souffrance était nécessaire et inéluctable?* Telles sont les questions fondamentales que pose l'œuvre de Gilligan, et qui n'ont pas encore été assez entendues.

Au-delà de ses travaux empiriques, la psychologue cherche, dans les arts et la littérature, une réplique à l'idéologie patriarcale qui résiste aux stéréotypes de genre et à la violence qui impose à chacun de taire son propre sens du soi (BP; JR; DD). Je souligne à cet égard

<sup>70</sup> «Caring requires paying attention, seeing, listening, responding with respect» (JR, p. 54).

<sup>71</sup> M. Garrau et A. Le Goff (cit.) ont raison d'écrire que la réduction du *care* à la maternité et au féminin se trouve chez d'autres que Gilligan (précisément, selon elles, chez Nel Noddings et Sara Ruddick).

<sup>72</sup> «Care then becomes a universal injunction, a self-chosen ethic which, freed from its conventional interpretation, leads to a recasting of the dilemma in a way that allows the assumption of responsibility for choice» (DV, p. 90).

<sup>73</sup> Il n'est pas si certain d'ailleurs que Kant ait complètement éradiqué les sentiments de la moralité. Cfr. P. S. Anderson, *Autonomy, Vulnerability and Gender*, «Feminist Theory», 4.2, dossier *Ethical Relations: Agency, Autonomy and Care*, S. Roseneil et L. Hogan (éd.), 2003, pp. 149-164; P. Ricœur, *De la morale à l'éthique et aux éthiques*, in *Le juste* 2, Éd. Esprit, Paris, pp. 55-68; P. Ricœur, *Ethics and Human Capability: A Response*, in J. Wall et al., (éd.), *Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought*, cit., pp. 279-290 (p. 287).

le jeu d'intertextualité entre les titres *The Birth of Pleasure* de Gilligan et *The Birth of Tragedy* de Friedrich Nietzsche (1872). À lui seul, ce titre annonce le souci de proposer une lecture différente de la culture occidentale en relisant différemment ses canons littéraires, c'est-à-dire en déplaçant l'accent traditionnellement mis sur le tragique de l'existence et *l'aveuglement qu'il impose sur la violence, vers le plaisir de travailler corps et âme à ses relations*, plaisir qui doit nécessairement passer par le courage non pas de tuer ou de venger le père, mais plutôt de dénoncer les injustices que l'on sait et voit, et de rejeter les stéréotypes de genre. Le mythe *Cupidon et Psyché* est l'un des textes que Gilligan interprète dans cette perspective, où Psyché refuse d'ignorer ce qu'elle sait et de rester aveugle, contrairement à ce que le lui ordonne Cupidon. Ce refus de rester aveugle sur la violence, ce refus de la dissociation et des codes de genre, exigent des moments de colère et de révolte (BP, pp. 43, 47, 78, 92, 112, 228). La voix différente ne vise pas l'honneur; elle est honnête.

Dans *The Deepening Darkness*, Gilligan et Richards analysent plusieurs voies de résistance à l'idéologie patriarcale : religieuse, politique, psychologique, artistique. En littérature, sont étudiés les textes d'Ernest Hemingway (*A Farewell to Arms*), James Joyce (*Ulysses*), Edith Wharton (*The Age of Innocence*), Virginia Woolf (*Mrs. Dalloway*, *To the Lighthouse*), D. H. Lawrence (*Lady Chatterley's Lover*), textes «written during a period when Freud had inscribed patriarchy into our psychological natures», c'est-à-dire autour des années 1920, après la Première guerre mondiale, moment où «a generation of young men had been wantonly sacrificed in what had seemed like civilization (...)» (DD, pp. 199-200). Selon Gilligan et Richards, la force des textes de Woolf est de montrer les liens unissant la violence publique et privée inhérente au fascisme, c'est-à-dire comment l'idéologie prend son ampleur en contrôlant à la fois les familles (les foyers) et les sociétés (les institutions). Les auteurs partagent le féminisme radical de Woolf, *radical* au sens où il dénonce les traumatismes du patriarcat non seulement sur les femmes et les enfants, mais aussi les hommes (DD, p. 11).

#### 4) Ne pas conclure. Libérer la démocratie des idéologies

Bien que Ricœur ait peu flâné en terres féministes, j'estime que dès au moins 1997, son féminisme – pour autant qu'il ait existé – aurait été proche de ceux de Beauvoir et d'Héritier, c'est-à-dire à la fois existentialiste, différentialiste et universaliste. Je pense que Ricœur est devenu plus sensible aux trois requêtes thymiques de la classe «femmes» au cours des années 2000, où il écrit que la seule façon de résister aux idéologies violentes consiste à «chercher au niveau même où elles s'exercent par privilège. Celui du récit». Il s'agit alors, annonce le philosophe, de «se laisser raconter par les autres, et en particulier laisser raconter par les autres nos récits fondateurs, et ainsi accéder à une mise en intrigue différente des événements qui sont à la base de nos célébrations communautaires ou nationales»<sup>74</sup>. Gilligan et tant d'autres féministes, lorsqu'elles racontent différemment ces récits, contribuent à décentrer nos perceptions androcentrées focalisant sur le langage tragique, en ajoutant des variations narratives à l'invariant qu'est le temps historique, variations dont le langage est celui de l'attachement et de la connexion au monde, aux

---

<sup>74</sup> P. Ricœur, *Fragile identité : respect de l'autre et identité culturelle*, conférence, Congrès de la FIACAT, Prague, oct. 2000. En ligne, site Fonds Ricœur. Consultation 1<sup>er</sup> avril 2015. <http://www.fondsriceur.fr/fr/pages/articles-et-textes-en-ligne.html>.



autres et à soi-même. Ce langage, Ricœur y était bien sûr ouvert, au vu de la place magistrale qu'il accorde à l'amour dans l'herméneutique de soi<sup>75</sup>.

Par leur souci commun des voix différentes, singulières et incarnées, j'estime enfin que Ricœur et Gilligan travaillent à un même «objet de culture» : libérer la démocratie de l'idéologie, et reconnaître aux voix la justesse de leur colère dans un monde où l'amitié politique est sans cesse compromise par une culture de la violence<sup>76</sup>. Néanmoins, parce que Ricœur conserve son interprétation de l'*Œdipe* jusqu'en 2004, je doute que l'idéologie patriarcale lui ait, elle, vraiment sauté aux yeux. Sans doute est-ce à cause de cet oubli légendaire des philosophes qu'Anderson estime, à juste titre, que le pardon n'est pas toujours très judicieux pour les féministes. Le pardon, explique-t-elle, peut être parfaitement injuste<sup>77</sup>. C'est là une autre histoire, sur laquelle il faudra revenir ailleurs.

---

<sup>75</sup> P. Ricœur, *Amour et justice*, Points, Paris, 2008 [1989]; voir aussi, *Parcours de la reconnaissance*, cit., pp. 276-286.

<sup>76</sup> P. Ricœur, *Aristote : de la colère à la justice et à l'amitié politique*, "Esprit", 11, 2002, p. 19-31; P. Ricœur, *Ethics and Human Capability: A Response*, in J. Wall et al., (éd.), *Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought*, cit., pp. 279-290; Gilligan et Richards, *The Deepening Darkness*, cit.

<sup>77</sup> P. S. Anderson, *A Feminist on Forgiveness: When (Where?) Love and Justice Come Apart*, in F. Erfani (éd.) *Paul Ricoeur: Honouring and Continuing the Work*, Lexington Books, Lanham, Maryland and Plymouth, 2011, pp. 105-118.