

# La démocratie avec les femmes Democracy including women

Diane Lamoureux

Volume 3, Number 2, 2000

Le vingtième siècle québécois des femmes

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1000580ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1000580ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Globe, Revue internationale d'études québécoises

ISSN

1481-5869 (print)

1923-8231 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Lamoureux, D. (2000). La démocratie avec les femmes. *Globe*, 3(2), 23–42.  
<https://doi.org/10.7202/1000580ar>

Article abstract

The feminist movement has played a decisive role in the birth of democracy in Quebec. Using two striking moments in Quebec feminism, the suffrage movement and the abortion right movement, I analyze the contribution feminism has made to democratic political thought and practices. More than other movements, feminism clearly brings out the fundamentally exclusive nature of modern democracy, even as it tries to include women. This leads feminism to operate a reconsideration of the principles underlying this democracy, and to shed light on certain aporias of modern democracy. From this viewpoint, feminism leads to a reevaluation of the founding principles of modern democracy and to a reconceptualization of the concepts of freedom, equality, and solidarity in it.

# La démocratie avec les femmes

Diane Lamoureux

Université Laval

**Résumé** — Le mouvement féministe a joué un rôle décisif dans la mise en place de la démocratie au Québec. À partir de deux temps forts du féminisme québécois, le mouvement pour le droit de vote et celui pour le droit à l'avortement, je veux analyser la contribution du féminisme à la réflexion et aux pratiques démocratiques. Plus que d'autres mouvements, le féminisme fait clairement ressortir le caractère foncièrement exclusif de la démocratie moderne tout en tentant d'y inclure les femmes. Ceci l'amène à opérer une reconsidération des principes sous-jacents à cette démocratie et à mettre en lumière certains des apories de la démocratie moderne. Dans cette optique, le féminisme conduit à une réévaluation des principes fondateurs de la démocratie moderne et à une reconceptualisation des idées de liberté, d'égalité et de solidarité.

## *Democracy including women*

*Abstract - The feminist movement has played a decisive role in the birth of democracy in Quebec. Using two striking moments in Quebec feminism, the suffrage movement and the abortion right movement, I analyze the contribution feminism has made to democratic political thought and practices. More than other movements, feminism clearly brings out the fundamentally exclusive nature of modern democracy, even as it tries to include women. This leads feminism to operate a reconsideration of the principles underlying this democracy, and to shed light on certain aporias of modern democracy. From this viewpoint, feminism leads to a reevaluation of the founding principles of modern democracy and to a reconceptualization of the concepts of freedom, equality, and solidarity in it.*

Comment évaluer la contribution du féminisme à la société québécoise du XXe siècle? Il serait possible de faire l'évolution de la situation sociale des femmes et de montrer comment le féminisme a réussi à la transformer. Cependant, je voudrais aborder la question sous un autre angle et surtout rompre avec l'idée que le féminisme a été exclusivement un mouvement de femmes pour les femmes. Dans cette perspective, il me semble utile de voir comment celui-ci s'inscrit dans l'histoire des idées politiques au Québec, quels ont été ses *leitmotiv* et surtout quelles thématiques il a introduit dans le débat public.

Diane Lamoureux, « La démocratie avec les femmes », *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, vol. 3, no 2, 2000.

La thèse que je voudrais défendre ici, c'est que le mouvement féministe a joué un rôle décisif dans la mise en place de la démocratie québécoise. Plus particulièrement, le mouvement féministe a constamment été confronté à prendre acte des avantages de la démocratie pour les femmes tout en se butant à ses limites intrinsèques concernant les femmes. En posant la question de l'exclusion constitutive<sup>1</sup> des femmes, le féminisme est conduit, d'une part, à une demande de démocratie pour les femmes, ce qui, bien sûr, ne saurait se limiter aux femmes, et, d'autre part, à mettre en lumière les limites d'une démocratie dont le principe originaire serait l'exclusive.

De plus, les revendications féministes touchant la citoyenneté revêtent un caractère paradoxal, pour reprendre l'expression de Joan W. Scott<sup>2</sup>. D'un côté, pour pouvoir être incluses, les femmes doivent se revendiquer de l'individualisme abstrait qui est à la base de la figure du citoyen dans les démocraties occidentales modernes. De l'autre, elles doivent forcément remettre en cause cet individualisme abstrait puisque, par sa substance même, il les exclut. C'est ce paradoxe que je tenterai de mettre en lumière en examinant deux temps forts du féminisme, le mouvement pour le droit de vote et celui pour le droit à l'avortement.

## Le mouvement pour le droit de vote

Si l'on examine le mouvement suffragiste québécois et qu'on le compare avec les mouvements similaires en Grande-Bretagne, aux États-Unis ou même au Canada hors-Québec, on peut être porté à en mettre en relief le caractère tardif et la relative pusillanimité. Nul texte fondateur comme la Déclaration de Seneca Falls; nulle action de guérilla urbaine comme les affectionnait la WSPU britannique; quelques héroïnes, certes, mais dont la caractéristique fondamentale

---

<sup>1</sup> Je reviendrai sur cette notion dans la troisième section de cet article.

<sup>2</sup> Joan W. Scott, *La Citoyenne paradoxale*, Paris, Albin Michel, 1997.

est la patience, qualité féminine s'il en est. De plus, le décalage temporel est évident : si la lutte pour le suffrage féminin est la grande mobilisation de la Belle Époque en Grande-Bretagne et aux États-Unis, et qu'elle y trouve sa conclusion au lendemain de la Première Guerre mondiale, au Québec, l'essentiel de la lutte se mène dans l'entre-deux-guerres.

Si l'historiographie dominante sur le Québec de l'entre-deux-guerres a tendance à nous présenter le monde canadien-français comme rural, il n'en reste pas moins que dès après la Première Guerre mondiale les statistiques nous apprennent que la population du Québec vit majoritairement en milieu urbain et que les problèmes auxquels doit répondre la société canadienne-française ne se résument pas à la « survivance » mais comprennent l'industrialisation, la paupérisation, la diversité ethnique, la salubrité des logements, l'hygiène publique et le transport en commun. Ce qui entraîne la formation de plusieurs cercles d'idées et d'action qu'on peut regrouper sous le vocable général de mouvements de réforme sociale. C'est à l'intérieur de ce cadre qu'il convient de situer le mouvement suffragiste féministe.

Rétrospectivement, il me semble que l'une des contributions fondamentales du suffragisme québécois a été de diffuser largement l'idée de démocratie ou, plus particulièrement, de sélection des dirigeants politiques par la voie du suffrage. Cela peut paraître d'une terrible banalité aujourd'hui, mais lorsqu'on examine attentivement tant les arguments opposés au suffrage des femmes que les réponses fournies par les féministes, on s'aperçoit rapidement que cette idée était loin d'être banale à l'époque et que près de vingt ans de défense du suffrage ont produit des effets qui dépassent largement l'obtention du droit de vote par les femmes puisque la société canadienne-française de l'époque et ses élites pratiquaient plus le culte du notable que celui de l'ouverture des postes politiques à toutes et à tous moyennant arbitrage de l'électorat.

Certes, au plan formel, le Québec dispose d'institutions parlementaires de type britannique, élues au suffrage quasi-universel

masculin<sup>3</sup>. Cependant, si les institutions parlementaires britanniques s'inspirent des principes libéraux de la représentation politique, elles ne satisfont pas nécessairement aux exigences démocratiques malgré des réformes successives sous la pression des luttes sociales du XIXe siècle pour en élargir l'assise populaire. Par ailleurs, le système partisan se modèle largement sur les notables locaux et fonctionne pour une grande part au clientélisme.

Regardons d'un peu plus près les arguments qui sont invoqués contre le suffrage des femmes, ce qui nous permettra de constater que les féministes ont eu non seulement à revendiquer le suffrage pour les femmes mais également le principe même du suffrage. Ainsi, Henri Bourassa ne faisait pas spécialement dans la dentelle lorsqu'il percevait dans le suffrage féminin une menace importante pour la société canadienne-française traditionnelle et une critique des valeurs sur lesquelles elle se fonde : famille, langue, religion. Pour lui, il fallait se féliciter de ce que les institutions représentatives britanniques soient exemptes d'« excès démocratiques » et percevoir le lien entre suffrage et individuation des femmes, ce qui remet en cause le bel édifice de la tradition :

Du moment où l'on voit dans le régime électoral et démocratique l'état idéal des sociétés, dans l'individu le pivot et la fin de l'ordre social; du jour où l'on écarte le concept traditionnel, fortifié par le christianisme, de la famille cellule sociale, de la hiérarchie des autorités, de la subordination des droits aux devoirs et des privilèges aux fonctions, on aboutit logiquement à la conception protestante, rationaliste et individualiste dont le féminisme n'est qu'une des manifestations<sup>4</sup>.

On trouve dans ce court extrait un condensé de la méfiance face à la représentation politique et à l'individualisme abstrait sur lequel

---

<sup>3</sup> Il ne faudrait pas oublier que, jusqu'en 1968, les Autochtones des deux sexes sont exclus du suffrage.

<sup>4</sup> Henri Bourassa, *Femmes-hommes ou hommes-femmes?*, Montréal, Éditions Le Devoir, 1925, p. 41-42.

celle-ci repose. Il en ressort que, pour Bourassa, « le régime électoral et démocratique » semble loin de constituer l'état idéal des sociétés puisque son déploiement implique le développement de l'individualisme qui lui semble constituer une menace pour la famille et surtout une remise en cause de la « hiérarchie des autorités ». Dès lors, quoi de plus naturel que de voir dans le mouvement pour le droit de vote des femmes un principe extérieur à la société canadienne-française, sorte d'excroissance de la « conception protestante, rationaliste et individualiste »? Et il est loin d'être le seul à soutenir une telle position!

Cette thématique de la catholicité du Québec qui le protège des horreurs protestantes du suffrage féminin sera d'ailleurs largement exploitée dans les débats parlementaires concernant le suffrage des femmes. On y parlera positivement de la position de « village gaulois assiégé » du Québec, mais d'un village en bonne compagnie, puisque l'Europe catholique (France, Italie, Espagne, Portugal), refuse elle aussi d'accorder le droit de vote aux femmes, faisant ainsi du suffrage féminin un nouveau terrain des guerres de religion.

On peut opposer à ce discours traditionnaliste le principal texte théorique d'Idola Saint-Jean, « L'aristocratie des sexes », dans lequel se conjuguent les thématiques du libéralisme politique, de l'individualisme, de la démocratie et du contractualisme. C'est fondamentalement au nom de l'égalité et de la liberté que celle-ci justifie le suffrage féminin :

Pour en revenir à la vieille controverse d'école, voyons un peu ce qu'est l'électorat. Est-ce une fonction ou un droit? Si on le tient pour une fonction publique, seuls les plus dignes et les plus capables doivent en être investis. D'après cela, nos gouvernements ont le devoir de conférer sur le champ cette fonction aux femmes instruites qui, par leur caractère et leur talent, ne peuvent que l'honorer et de l'enlever bien vite à tant d'hommes ignorants et malhonnêtes qui ne peuvent en faire qu'un sot usage ou un honteux trafic. Si, au contraire, on admet que l'électorat soit un

droit, aucun membre du corps électoral doit (*sic*) en être dépossédé. Dès que le gouvernement n'est plus l'apanage de quelques privilégiés, et du jour où la volonté générale a remplacé la volonté monarchique, la démocratie étant née, les pouvoirs politiques émanant de l'expression et du consentement populaires, la logique veut que la souveraineté provenant de tous appartienne à tous<sup>5</sup>.

Si on examine cet extrait d'un peu plus près, on voit que la tradition politique dont se réclame Idola Saint-Jean diffère sensiblement de celle d'un Henri Bourassa. Le titre constitue, j'ose le penser, un clin d'œil à Mary Wollstonecraft<sup>6</sup>. On y retrouve également une allusion au texte de Condorcet<sup>7</sup> sur le droit de vote des femmes (1790), à savoir qu'un droit qui n'est pas universel ne constitue aucunement un droit mais bel et bien un privilège. On y retrouve également une allusion à la notion rousseauiste de « volonté générale » comme source de la légitimité démocratique. Enfin, on peut y déceler la trace des idées lockéennes concernant l'autorisation populaire des pouvoirs publics et le nécessaire consentement à l'autorité politique.

Certes, il est toujours possible d'invoquer qu'Idola Saint-Jean fait figure d'exception dans le panorama politique québécois et même chez les suffragistes. S'il est assez facile de souscrire à la première partie de cette analyse, il est plus difficile de se ranger complètement

---

<sup>5</sup> Idola Saint-Jean, « L'aristocratie des sexes », *Le Monde ouvrier*, janvier 1928.

<sup>6</sup> Celle-ci est l'auteure d'une *Défense des droits de la femme* (1792) (traduction française récente, Paris, Payot, 1976) dans laquelle elle compare l'attitude des Constituants français qui refusent d'accorder le droit de vote aux femmes au paternalisme monarchique.

<sup>7</sup> Nicolas Antoine Jean Caritat, marquis de Condorcet, « Sur l'admission des femmes au droit de cité », *Oeuvres*, tome X, Firmin Didot et Frères, Paris 1847-1848. Encyclopédiste, secrétaire de l'Académie des sciences, révolutionnaire français, Condorcet est celui qui, avec Thomas Paine, révolutionnaire américain vivant en France, a appelé à la destitution du roi et à la formation de la République dès que la nouvelle de la fuite à Varennes fut connue. Il est partisan d'une démocratie sans exclusive et, outre l'émancipation politique des femmes, il prône l'abolition de l'esclavage et est membre de la Société des amis des nègres dont fait également partie l'abbé Grégoire, celui qui sera à l'origine de l'émancipation politique des Juifs au moment de la Révolution française.

derrière la seconde. Si l'on prend les idées de Thérèse Casgrain, autre figure importante du suffragisme québécois, on retrouve également le même genre de référence sur la question de la justice sociale qui passe fondamentalement par l'égalité de droit. Pour elle également, le suffrage constitue la porte d'entrée dans l'univers du droit pour les femmes et il n'est pas insignifiant que l'organisation qu'elle a fondée afin de lutter pour le droit de vote des femmes s'appelle *Ligue pour les droits de la femme*.

Ainsi, les partisans du suffrage ont constamment insisté sur l'importance d'un régime démocratique. Loin de constituer une fin, le suffrage était perçu comme la clé ouvrant la porte de l'activité politique et de la réforme sociale aux femmes. Ainsi, en 1939, Idola Saint-Jean soutenait devant le comité des bills publics que « [n]ous voulons voter parce que, dans un régime démocratique, le vote est le facteur qui permet au citoyen d'être représenté au parlement et de participer à la vie publique<sup>8</sup> ». Quelques années auparavant, un tract publié par le Comité « féministe » du Montreal Women's Club demandait « Justice et égalité pour les femmes » et soulignait que si les femmes pouvaient voter au Québec, elles seraient en mesure d'obtenir toute une série de réformes sociales comme l'égalité juridique, la scolarisation des enfants et l'accès aux professions<sup>9</sup>.

### Le mouvement pour le droit à l'avortement

S'il paraît assez normal, quoique malheureusement peu courant, d'associer le mouvement pour le droit de vote des femmes à la lutte pour la démocratie, il peut sembler plus étrange d'en faire de même avec le mouvement pour le droit à l'avortement. Je justifierai mon choix de deux manières différentes. La première fonctionne sur le mode de l'analogie : rétrospectivement, il apparaît que la

---

<sup>8</sup> Propos rapportés par *La Presse*, 25 mars 1939.

<sup>9</sup> Tract reproduit en page 46 de mon ouvrage *Citoyennes? Femmes, droit de vote et démocratie*, Montréal, Remue-ménage, 1989.



revendication du droit à l'avortement joue dans le mouvement féministe des années '70 le même rôle que la revendication du droit de vote dans le mouvement féministe du début du XXe siècle. En effet, ces deux revendications permettent de cristalliser un sentiment diffus d'injustice et de focaliser les énergies du mouvement. Mais cela ne nous éclaire que très faiblement par rapport à la démocratie.

La deuxième justification me semble plus importante : c'est par le biais du droit à l'avortement que les femmes accèdent à l'individualisme abstrait et à l'idée de libre disposition de sa personne qui sont à la base de la démocratie contemporaine. Le point de départ de cette démocratie, c'est l'existence d'individus caractérisés par trois traits majeurs : l'indépendance, la responsabilité et la raison. Ces individus concourent à la formation de la volonté générale. Mais la possibilité de participation à la volonté générale exige l'individuation et c'est là que, historiquement à tout le moins, le bât a blessé pour les femmes, puisqu'elles sont disqualifiées en vertu des trois traits mentionnés précédemment et que l'architecture du droit (principalement en ce qui a trait au statut personnel) pérennise cette situation.

Ce que soutient le mouvement pour le droit à l'avortement qui se développe dans les pays occidentaux au début des années '70, c'est non seulement le droit à une vie sexuelle sur laquelle ne pèse pas l'épée de Damoclès d'une grossesse non-désirée mais également l'autonomie morale des femmes, à savoir leur individuation. C'est ce qu'on retrouve derrière un slogan comme « nous aurons les enfants que nous voulons ».

L'élément essentiel de ce slogan, c'est la question de la volonté. Dans notre tradition philosophique, la volonté fait d'abord référence à l'existence d'un Sujet<sup>10</sup>. Ensuite, elle implique la raison, à savoir la capacité de délibération avec soi-même qui constitue une conséquence du libre arbitre<sup>11</sup>. Enfin, elle suppose une capacité morale, à savoir d'orienter sa conduite en fonction de critères

---

<sup>10</sup> Voir la quatrième des *Méditations métaphysiques* de Descartes.

<sup>11</sup> Voir à ce sujet *Les Confessions* de saint Augustin.

défendables selon les normes de la raison publique<sup>12</sup>.

Cette volonté des femmes n'est que très partiellement reconnue dans la législation (ou, plus exactement, l'absence de législation) canadienne, mais les jugements majoritaires de la Cour suprême dans l'affaire Morgentaler<sup>13</sup> sont tout de même indicatifs du statut d'individuation des femmes qui se fait sentir, particulièrement ceux des juges Dickson, Lamer et Wilson.

L'argument fondamental des juges Dickson et Lamer, c'est que l'ancienne législation sur l'avortement contrevenait aux dispositions de la Charte des droits concernant le droit à la sécurité dans la mesure où elle constitue une violation de l'intégrité physique des femmes, conception qui a d'ailleurs été confirmée par la Cour suprême dans le jugement qu'elle a rendu en 1989 dans l'affaire Daigle :

L'article 251 porte clairement atteinte à l'intégrité corporelle, tant physique qu'émotionnelle d'une femme. Forcer une femme, sous la menace d'une sanction criminelle, à mener un fœtus à terme à moins qu'elle ne satisfasse à des critères sans rapport à ses priorités et aspirations est une ingérence grave à l'égard de son corps et donc une violation de la sécurité de sa personne<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> Voir à ce sujet Kant, *Fondements de la métaphysique des moeurs*, Première section.

<sup>13</sup> Dans l'affaire Morgentaler, qui a conclu à l'inconstitutionnalité des articles 250 et 251 du Code criminel (articles traitant de l'avortement), quatre jugements ont été rendus : le premier, minoritaire, des juges McIntyre et Laforest, qui ne souscrivait pas à cette décision d'inconstitutionnalité; le deuxième, celui des juges Dickson et Lamer, met l'accent sur la sécurité de la personne et participe de la décision majoritaire; le troisième, celui des juges Beetz et Estey, qui est d'ordre essentiellement procédural; le quatrième, également partie de la décision majoritaire, celui de la juge Wilson, fait explicitement référence à l'autonomie morale des femmes. Pour une analyse plus détaillée des jugements de la Cour suprême dans l'affaire Morgentaler, on peut se reporter à l'article de Martine Perreault et Linda Cardinal, « Discours juridique et représentation politique : le droit au choix en matière d'avortement », paru dans *Les Femmes et la représentation politique au Québec et au Canada*, Montréal, Remue-ménage, 1997, p. 197-215.

<sup>14</sup> Cité dans Perreault et Cardinal, *art. cit.*, p. 203.

La juge Wilson souscrit à cet argument concernant la sécurité de la personne mais y ajoute un élément essentiel, à savoir la capacité d'autonomie morale des femmes. En effet, elle ne fait pas qu'invoquer l'article 7 de la Charte (relatif à la sécurité de la personne) mais fait également appel à l'article 2 qui concerne la liberté de conscience pour souligner que les femmes ont les capacités de faire les choix moraux qui s'imposent au moment d'une grossesse.

Certes, les gains dans ce domaine au Canada sont plutôt négatifs dans la mesure où les articles concernant l'avortement ont été retirés du Code criminel et que les tentatives de produire un nouveau libellé ont connu un échec, ce qui fait qu'il n'y a pas de reconnaissance positive de l'autonomie morale des femmes, mais il n'en demeure pas moins que cette décision a scellé la césure entre "femmes" et "mères".

[...] la reconnaissance de la liberté de l'avortement, ce qui en fait un événement, dit que la femme est un individu [...] La reconnaissance du droit des femmes à contrôler leur fécondité transcende les « déterminations de leur sexe ». Elle rend effective la disjonction de la femme et de la mère<sup>15</sup>.

Évidemment, cela soulève un autre problème théorique : pourquoi les mères sont-elles exclues de l'individuation dans les sociétés modernes? Comme le souligne Françoise Collin, « les femmes sont fondamentalement exclues de la scène publique dans la mesure où elles sont liées au processus de la génération<sup>16</sup> » et elle précise un peu plus loin que la notion d'autonomie associée à l'individu susceptible de devenir citoyen exclut l'engendrement — même entendu au sens arendtien de natalité —, ce qui entraîne l'existence d'« un registre fondamental des relations humaines (du lien social), un registre sans lequel la société elle-même disparaît, et qui ne peut être

---

<sup>15</sup> Marie-Blanche Tahon, « La maternité comme opérateur de l'exclusion politique des femmes », *Les Femmes et la représentation politique au Québec et au Canada*, p. 19-31.

<sup>16</sup> Françoise Collin, « Mythe et réalité de la démocratie », *La Démocratie « à la française »*, ou *Les femmes indésirables*, Paris, Cahiers du CEDREF, 1996, p. 30.

réglé par la théorie du contrat, c'est le registre de la génération<sup>17</sup> ». Bref, les frontières du corps féminin sont floues et rendent difficile d'application le principe de libre disposition de sa personne.

À partir du moment où la maternité peut matériellement devenir un choix et non un *fatum*, la reproduction ne relève plus — quoiqu'il soit difficile de soutenir qu'elle s'y soit déjà réduite — de la seule logique du vivant mais peut s'autoriser d'emblée d'un espace symbolique. Ceci rejoint la nature même de la démocratie dans la société moderne, sorte de mise en forme du caractère symbolique du social, pour employer la terminologie de Claude Lefort<sup>18</sup>.

### Le « carcan » de la démocratie moderne

Ces deux exemples historiques de la lutte pour le droit de vote et de celle pour la liberté d'avortement soulèvent une série d'enjeux théoriques qu'il importe maintenant d'aborder et qui contribuent à mettre en lumière diverses facettes des limites de la démocratie moderne. Comme il est impossible de les traiter de façon exhaustive, je me propose d'en aborder trois : l'exclusion constitutive des femmes, la transformation du sujet politique « femme » en problème social et finalement, les limites des politiques identitaires.

Que doit-on entendre par exclusion constitutive des femmes? Et, surtout, quelle importance cette exclusion revêt-elle maintenant que les femmes ont accédé aux droits politiques? Ce que je me propose d'explorer ici, c'est la manière dont la notion de fraternité articule les formes politiques modernes et le paradoxe que cela constitue en ce qui a trait à la citoyenneté des femmes, paradoxes que j'examinerai dans une de ses manifestations lorsque j'aborderai la question de la transformation des femmes en problèmes sociaux.

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>18</sup> Claude Lefort, «Permanence du théologico-politique», *Essais sur le politique XIXe-XXe siècles*, Paris, Seuil, 1986.

À cet égard, il est pertinent de rappeler les analyses de Carole Pateman qui montrent le caractère sexué du contrat social, lequel représente effectivement à la fois la libération pour un sexe et la sujétion pour l'autre :

*Contract is far from being opposed to patriarchy; contract is the mean through which modern patriarchy is constituted [...] Modern civil society is not structured by kinship and the power of the fathers; in the modern world, women are subordinated to men as men, or to men as a fraternity. The original contract takes place after the political defeat of the father and creates modern fraternal patriarchy* <sup>19</sup>.

Cette compréhension du contrat social comme contrat sexué et de la fraternité comme forme moderne du patriarcat se trouve confirmée par l'analyse que fait un théoricien contemporain du contrat social, John Rawls, lorsqu'il nous décrit la position originelle. Il est intéressant de noter que, parmi la liste des attributs que les contractants doivent ignorer, il omet de mentionner l'appartenance sexuelle (tout en employant continuellement le terme *men* pour décrire les personnes). En outre, lorsqu'il résume sa compréhension de la position originelle (§ 25), il indique clairement qu'au lieu d'opter pour une position résolument individualiste, il a privilégié le statut de chef de famille<sup>20</sup>. Certes, il y a de plus en plus de familles gynocentrées, mais il ressort clairement que ce ne sont pas ces familles que Rawls a en tête lorsqu'il décrit la position originelle.

Si la sphère politique moderne peut apparaître sous la forme de la fraternité, c'est qu'elle repousse à la marge de l'univers politique — quoique structurée par cet univers —, dans la sphère privée, tous les traits particularisants des individus. Pourquoi assiste-t-on à ce refoulement, sinon pour conjurer le surgissement des différences sociales dans la sphère du politique?

C'est ce qui explique que lorsqu'elles demandent à accéder à la

---

<sup>19</sup> Carole Pateman, *The Sexual Contract*, Stanford University Press, 1988.

<sup>20</sup> John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971, p. 146.

sphère politique, les femmes sont confrontées à ce que Pateman qualifie de « dilemme de Wollstonecraft » : ou bien elles revendiquent les droits politiques en tant qu'êtres humains — et on leur oppose leur « déficience » face à l'humain « générique » qui est masculin<sup>21</sup>; ou bien elles invoquent leur spécificité et alors elles ne sont jamais considérées comme des êtres humains « génériques » mais toujours confrontées — et renvoyées — à cette spécificité. Bref, quelle que soit l'alternative choisie, elle comporte un handicap, handicap qui ne vient que confirmer la persistance de cette exclusion constitutive malgré le fait que l'égalité des droits politiques ait été concédée.

On rejoint ici la réflexion de Joan W. Scott qui soutient que les femmes sont constamment soumises à des paradoxes par la démocratie moderne, non parce qu'elles sont incapables de cohérence, mais parce que leur position même (à la fois en dehors et en dedans de la démocratie, visibles et invisibles), les conduit à adopter une attitude politique — à travers le féminisme — qui reflète le paradoxe de leur position sociale mais qui montre aussi l'impossible adéquation de la démocratie moderne avec elle-même :

À l'heure des révolutions démocratiques, les « femmes » ont été placées en marge de la politique dans le discours de la différence sexuelle. Le féminisme est né de la contestation de cette exclusion. Son but était d'éliminer la « différence sexuelle » de la politique, et pourtant, il devait le faire au nom des « femmes » (qui sont elles-mêmes un produit dans le discours de la « différence sexuelle »). Et, dans la mesure où il œuvrait en faveur des « femmes », le féminisme reproduisait cette « différence sexuelle » qu'il tentait d'éradiquer. Toute son histoire en tant que mouvement politique repose sur ce paradoxe : la nécessité d'affirmer *et* de refuser à la fois la « différence sexuelle<sup>22</sup>. »

---

<sup>21</sup> Problème que soulignait également Simone de Beauvoir dans *Le Deuxième Sexe*, ce qui ne l'empêchait pas de conclure par un vibrant appel en faveur de la fraternité.

<sup>22</sup> Joan W. Scott, *op. cit.*, p. 20.

Cela soulève le caractère irreprésentable de la différence des sexes, dans la mesure où celle-ci ne s'inscrit pas dans le système des parts assignables<sup>23</sup>, de l'identité et de l'opposition selon des critères où il n'y aurait plus de reste mais, au contraire, comme un système ouvert d'interlocution, se situant dans le registre de la pluralité. « La question de la différence des sexes est une question sans objet — au sens propre — mais non sans effets. Elle ne peut être tranchée mais seulement portée, ou mieux, agie<sup>24</sup> ».

Dans une telle perspective, on ne peut que déplorer la tendance à réduire les revendications féministes à une série de problèmes sociaux. Au Québec, nous en avons eu une belle illustration avec le rapport *Pour les Québécoises : Égalité et indépendance*<sup>25</sup> qui justifie l'idée d'une politique globale en soulignant « qu'il faut changer la condition des femmes non seulement par quelques réformes, mais par une remise en question des systèmes de valeurs qui maintiennent une division arbitraire des tâches entre les sexes et par la modification des structures qui font se perpétuer ces systèmes<sup>26</sup> » tout en se réclamant d'une perspective résolument féministe.

Le document entreprend donc de décrire comment la socialisation des femmes leur apprend à devenir des êtres dépendants, comment leur statut juridique est loin d'être inspiré par un idéal égalitaire, comment les femmes sont discriminées dans toute une série de domaines d'existence et d'activité, puis, ayant posé ce diagnostic, il propose une série de recommandations qui visent à instaurer une société où règnera l'égalité entre les sexes. Bref, à travers la politique sociale, il laisse entendre que l'égalité pourra finalement advenir.

Ce qui l'amène à conférer à l'État un rôle de maître d'œuvre en matière de transformation de la situation des femmes. Certes, ni le

---

<sup>23</sup> Voir à ce sujet Jacques Rancière, *La Méésentente*, Paris, Galilée, 1995.

<sup>24</sup> Françoise Collin, « L'irreprésentable de la différence des sexes », *Cahiers du CEFUP*, 1992.

<sup>25</sup> Rapport déposé par le Conseil du statut de la femme à l'automne 1978, suite à un long processus de consultation auprès des groupes féministes. Ce rapport se voulait l'ossature d'une politique publique pro-active en matière de condition féminine.

<sup>26</sup> *Loc. cit.*

Conseil, ni les groupes de femmes qui ont alimenté le document de leur réflexion ne se font d'illusion sur les intentions gouvernementales. Craignant un « tablettage », la présidente du Conseil, Claire Bonenfant, sonne l'alarme dès décembre 1978 et somme le gouvernement de se mettre au travail dans ce domaine. Mais il n'en reste pas moins qu'un des fils conducteurs de ce document c'est que, en démontrant le préjudice, en esquissant des solutions, et en mobilisant les groupes de femmes, les transformations s'ensuivront nécessairement et que celles-ci prendront essentiellement la forme de politiques publiques. En outre, il y est implicite que l'oppression peut faire l'objet d'un diagnostic général, qu'elle peut être appréhendée sous toutes ses facettes, qu'elle se donne à voir à la fois dans sa généralité et dans ses aspects spécifiques et que ce travail de dévoilement appelle nécessairement l'indignation et le changement, comme si les pouvoirs publics étaient étrangers au système et aux institutions produisant des rapports sociaux de sexes inégalitaires.

Finalement, on ne saurait passer sous silence les limites d'une politique de l'identité qui assignerait une place aux « femmes » comme si celles-ci avaient une identité fixe et donnée une fois pour toutes. Le féminisme a certes constitué un espace politique féminin, mais il a également mis en évidence l'impossibilité d'une politique de l'identité pour les femmes ou d'ailleurs pour quelque groupe social que ce soit<sup>27</sup>. Dans cette perspective, penser la liberté des femmes implique de se situer dans une logique post-identitaire, tout en demeurant consciente des effets sociaux de la discrimination des femmes.

Dans cette perspective, le sujet politique féministe ne peut être qu'un sujet fragmenté qui s'oppose au monolithe patriarcal, un sujet nomade en perpétuelle recomposition. Un sujet sans identité, sans « essence », se manifestant par la parole et se recomposant dans

---

<sup>27</sup> J'ai plus longuement abordé cette question dans deux textes, « Féminins singuliers et féminins pluriels » dans *Les Frontières de l'identité*, Sainte-Foy et Paris, Presses de l'Université Laval et L'Harmattan, 1996, et dans « Agir sans "nous" » dans *Les Limites de l'identité sexuelle*, Montréal, Remue-ménage, 1998. Je reprends ici de façon extrêmement écourtée les arguments développés dans ces textes.



l'échange politique, insaisissable, indécidable, imprévisible, capable de novation et, par le fait même, irréprésentable.

Pour conclure, il me semble donc important de voir que, à travers l'expérience du féminisme, nous disposons d'outils pour repenser les valeurs qui devraient animer une démocratie véritablement inclusive. À cet égard, on peut envisager trois valeurs cardinales qui rendent possible non seulement la cohabitation, mais aussi l'interaction démocratique : l'égalité, la liberté, la solidarité. La citoyenneté moderne reposait sur les idéaux de liberté, d'égalité et de fraternité. Même si le paradigme moderne est derrière nous, il me semble que la seule façon de (re)composer la citoyenneté contemporaine soit de prendre appui sur les valeurs de la modernité en les infléchissant pour remédier au faux universalisme qui l'a caractérisée.

L'égalité comprend trois dimensions. La première concerne son caractère artificiel. La deuxième a trait à une dimension inclusive. La troisième implique qu'elle n'est jamais donnée une fois pour toutes mais doit constamment être reconduite, ce qui implique de tenir compte de la dynamique de la différenciation sociale.

L'égalité doit être le fruit d'un double processus. D'une part, elle relève d'un travail déclaratoire, dans la mesure où la loi doit reconnaître l'égalité entre les individus et se débarrasser de tout caractère discriminatoire. Beaucoup a été fait dans cette direction, principalement sous l'impulsion des mouvements féministes et des mouvements pour les droits civiques, mais il reste quand même des groupes qui sont moins égaux que d'autres, comme les gais et les lesbiennes, ou comme les « étrangers ».

D'autre part, l'égalité ne peut pas être le produit de ce simple travail déclaratoire. L'histoire de l'inégalité laisse des traces et on ne peut attendre d'une simple déclaration qu'elle efface les effets de l'histoire comme semble le laisser croire la récente mode des excuses. Aussi faut-il compléter le travail déclaratoire en ayant recours à la notion d'équité qui permet de compenser les effets de l'histoire en les prenant au sérieux. Il ne peut y avoir totale disparition du tort dans la société, mais on peut tenter d'en éliminer les aspects les plus pernicious. À tout le moins faut-il le reconnaître pour pouvoir y

travailler.

L'inclusion, enfin, peut sembler une évidence en ce début du XXI<sup>e</sup> siècle, mais cela ne doit pas nous faire oublier que les démocraties occidentales ont d'abord été fondées sur l'exclusion et que nous ne sommes pas à l'abri de nouvelles formes d'exclusion, comme nous le rappellent les distinctions entre « nationaux » et « étrangers » à une époque d'intenses migrations internationales, mais aussi certains discours d'épuration ethnique. En outre, il faut se demander si l'inclusion dans les droits politiques de catégories sociales auxquelles ceux-ci étaient déniés s'est véritablement accompagnée du réaménagement de cet espace politique en fonction de leurs priorités et de leurs besoins. Dans ce sens, il serait peut-être plus adéquat de formuler cette notion négativement et de dire que repenser l'espace démocratique implique un refus, a priori, d'en exclure qui que ce soit.

La notion de liberté revêt à mon sens trois dimensions qui sont inter-reliées. La première dimension a trait à l'individualisme moral, la deuxième au primat des identités construites sur les identités héritées et la troisième à la notion d'autonomie. La liberté est la libre disposition de soi, ce qui semble peut-être un truisme, mais qui est le produit de longues luttes pour les membres de quelque groupe opprimé que ce soit.

L'individualisme, dans ce sens, c'est la possibilité de déprise par rapport à la « tyrannie du groupe ». Ceci signifie, d'une part, la capacité d'échapper, à tout le moins partiellement, à la catégorisation entendue au sens foucauldien et, d'autre part, de se voir reconnaître, par la loi, l'autonomie morale nécessaire à l'exercice des droits civils. Même si, à tout le moins sur le plan formel, nos sociétés sont composées d'individus, force est de reconnaître que certains sont plus individués que d'autres et qu'il n'est donc pas superflu de mentionner cette dimension.

Une deuxième caractéristique de la liberté, c'est la possibilité de substituer des identités construites aux identités assignées. Là encore, c'est lié à l'autonomie morale et à la capacité de faire des choix identificatoires. Cela relève d'une dimension essentielle de l'identité

moderne qui est son caractère de construction sociale, non pas que la nature n'ait aucun rôle à jouer, mais qu'elle n'ait pas le caractère contraignant qu'elle revêt dans les sociétés traditionnelles. D'une certaine façon, cette construction identitaire relève de la capacité humaine d'action et de l'inexistence de la fatalité, donc du sens de l'histoire. Nous devons faire en sorte qu'il y ait le moins de destinée possible dans la vie des personnes et que celles-ci puissent exercer leur autonomie morale, i.e. choisir leur identité. Nous savons évidemment que ce choix est limité et que les options qui s'offrent à chacun d'entre nous ne sont pas infinies, mais nous devons nous efforcer de les maximiser. C'est là l'un des grands atouts de la modernité, surtout pour les membres des groupes dominés.

L'autonomie, dans notre tradition de philosophie politique, est liée à la question de l'individuation et de la liberté. Je ne pense pas que nous devrions la comprendre sous l'angle de la stricte indépendance des individus, puisque cela ne nous permettrait pas d'assurer la durée des sociétés — pour paraphraser une expression célèbre, on ne naît pas humain, on le devient —, mais sous l'angle de la capacité de choix. Dans ce sens, l'autonomie nous permet d'entrer dans le rapport d'intersubjectivité nécessaire à la création d'un monde qui soit véritablement commun.

La solidarité est le troisième principe sur lequel il pourrait être possible de fonder la citoyenneté. Celle-ci implique d'abord une prise en compte de la diversité du social. Elle fait également appel à la nécessité de l'intersubjectivité ou à ce que Taylor et Honneth, dans des sens différents, quoique tous deux inspirés de Hegel, ont appelé la reconnaissance. Enfin elle implique des passages, des moyens de médiation entre les diverses identités sociales, passages qui se cimentent du fait de la redistribution qui est à la base de la solidarité.

Première dimension, si nous pouvons être solidaires c'est parce que nous ne sommes pas pareils et c'est dans ce sens que la solidarité est foncièrement différente de la fraternité des penseurs du contrat social. Ceci implique également que nous ne pouvons pas faire d'une identité commune le pré-requis du débat démocratique. À la limite, s'il n'y avait qu'un seul forum démocratique on pourrait peut-être

penser que celui-ci serait susceptible, à terme, de créer une identité commune, mais ceci serait la conséquence et non la condition du débat public. L'objet du politique ne peut être de forger de la communauté mais du lien, ce qui laisse entendre qu'au point de départ il y a toujours de la déliaison. Plutôt qu'en termes d'impartialité, il faut penser le débat public sur le mode de la capacité d'écoute et d'attention à l'autre, comme le souligne Young<sup>28</sup>.

Deuxième dimension, la reconnaissance. Cette reconnaissance fonctionne sur deux registres. D'une part, comme facteur de réassurance pour les porteurs de l'identité en quête de reconnaissance, d'autre part, comme phénomène d'inclusion dans une collectivité. Cette reconnaissance et son importance découlent de la nature dialogique de l'identité qui rend nécessaire le regard de l'autre pour attester de notre existence. C'est pourquoi cette reconnaissance doit se comprendre de deux façons : admettre nos différences, i.e. le fait que les citoyennes et les citoyens ne sont pas réductibles les uns aux autres, ne sont pas de simples rouages interchangeable dans le grand « marché politique »; accepter de revoir les règles du jeu pour qu'elles soient plus inclusives. Cependant, cette reconnaissance ne peut pas se limiter aux seules institutions, elle doit s'étendre aux rapports sociaux dans leur ensemble. Sur le plan du droit, non seulement la reconnaissance permet-elle le développement du respect de soi, mais également, elle permet qu'émerge une forme d'universalisation, celle qui découle non pas de l'homogénéisation mais du respect dans le débat. Au-delà des garanties légales, il faut voir également que la reconnaissance est susceptible de produire de nouvelles solidarités. En effet, la reconnaissance mutuelle de soi et de l'autre implique la prise en considération de l'horizon des valeurs qui donnent une signification au sens de soi pour chacune des parties. Cela permet le développement de ce que Kant appelle la « mentalité élargie », fondement, selon Arendt, du jugement en politique mais aussi de la capacité d'action commune.

---

<sup>28</sup> Voir à ce sujet *Intersecting Voices*, Princeton University Press, 1997.

Enfin, la solidarité a une dimension redistributrice. À cet égard, on a pu dire que l'État-providence était fondé sur un principe de redistribution partielle de la richesse dans une collectivité donnée. L'idée de la redistribution doit refaire surface parce que l'état d'extrême dénuement est peu propice à l'existence de la dignité humaine et du dialogue politique. Dans un certain sens, la redistribution est le caractère tangible que prend la reconnaissance même si l'on ne peut fonder l'inclusion sur la seule universalité des besoins.