

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

20/05/2009

Présentation de thèse

« Sexe et laïcité.

L'égalité sexuelle comme critère fondamental de laïcité du droit »

Nathalie Rubel

Je tiens tout d'abord à remercier Pierre Macherey de m'avoir donné deux occasions déterminantes de faire connaître mon travail de recherche et de réflexion, la première fois il y a trois ans autour de l'interprétation de *Gender Trouble* de Butler, et cette fois après la soutenance qui s'est tenue le 18 février 2009.

Je dois ajouter que ses séminaires des dernières années sur la modernité ou l'utopie ont bien préparé le terrain de la toute fin de ma thèse portant sur le rôle des utopies sexuelles pour des couples et des nations en crise.

D'où parle cette thèse ?

Après un DEA présenté en 1997 qui portait sur « Rousseau instituteur du peuple dans *Du Contrat social* », et qui analysait l'instituteur politique à la lumière de l'instruction et de la question de l'éducation, j'avais prévu de poursuivre dans cette voie de recherche en l'élargissant à l'ensemble du corpus politique du philosophe. Mais l'actualité de la politique sexuelle fut si pressante qu'elle m'en détourna. Alors que 1996 avait vu se créer une Coordination lesbienne en France, une marche des fiertés à Lille, le néologisme « homoparentalité » par l'Association des Parents Gays, qui tous, entre autres exemples, alimentaient la discussion et la publicité de revendications, 1997 amenait les premiers débats à l'Assemblée et au Sénat sur des propositions de loi du Parti socialiste d'un Contrat d'Union Sociale, qui contrairement au mariage, serait ouvert à tous. De fait, les débats législatifs qui suivirent, autour de la reconnaissance des unions homosexuelles, de la parité électorale ou de la lutte contre les discriminations furent à maints égards importants mais aussi problématiques. Une rhétorique de l'identité sexuelle devenait assez assourdissante surtout venant de l'Etat qui imposait une version dogmatique de la mixité, qu'on peut appeler l'hétérosexisme.

Ces débats institutionnels m'ont finalement amenée à poser une question principale et radicale que je livre d'emblée : de quel droit l'Etat sexue-t-il les citoyens ? Pour problématiser davantage : de quel droit un Etat de tradition laïque, et de cette laïcité « à la française » sur laquelle je reviendrai, peut-il invoquer une partition naturaliste de la communauté ? Et par exemple, pour citer le cas emblématique des intersexuels et des transsexuels : comment l'Etat peut-il confier aux médecins anthropomètres un rôle clef dans la détermination de la civilité ?

Il s'agit d'expliquer maintenant mon point de départ réflexif. J'ai en effet été amenée à faire l'hypothèse que l'Etat, et une bonne partie de la société, n'en avaient pas fini avec la religion ou plus exactement une certaine représentation religieuse de la nature. Alors qu'il était de bon aloi que les organisations religieuses fassent entendre leur voix, comme tout

groupement engagé, il était anachronique et inconséquent que des croyances, quelles qu'elles soient, transcendent le débat et dictent la loi. Or ces croyances, je les décelais dans l'évidence, manifestement indiscutable, que la société était naturellement composée d'individus de deux sexes différents et complémentaires. Cela formait un système fixiste et idéologique de genre qui produisait de la discrimination. Malgré les innovations sociales et intimes des dernières décennies, les théories féministes, les premiers textes *queer*, et même les découvertes biologiques proclamant la fin du dimorphisme sexuel et ajoutant à la variété naturelle et à l'ambiguïté (puisqu'on observe au moins dix sexes chromosomiques, un continuum hormonal entre les individus, des organes non catégorisables chez certains nouveaux-nés, comme l'ont montré depuis deux décennies les travaux de Anne Fausto-Sterling), *il fallait croire* que l'humanité, ou plus exactement le corps de la nation française, était coupé en deux. Et l'Etat au fond était en contradiction avec ses principes : universaliste, il imposait un communautarisme ; volontariste, il imposait un naturalisme.

J'avais aussi toujours en mémoire la loi de décembre 1992 autorisant le changement de sexe à l'état civil, en conformité avec la décision de la Cour européenne des droits de l'homme. Par ce progrès législatif, l'Etat avait accédé à la demande privée de quelques personnes transsexuelles, mais avait aussi endigué toute velléité publique en pathologisant les cas, et en continuant de préjuger de ce qu'étaient un homme et une femme, ce à quoi ils devaient ressembler et même comment ils devaient vivre. Je rappelle ici le libellé de l'article 99 du Code civil : « Lorsque, à la suite d'un traitement médico-chirurgical, subi dans un but thérapeutique, une personne présentant le syndrome du transsexualisme ne possède plus tous les caractères de son sexe d'origine et a pris une apparence physique le rapprochant de l'autre sexe, auquel correspond son comportement social, le principe du respect dû à sa vie privée justifie que son état civil indique désormais le sexe dont elle a l'apparence. Le principe de l'indisponibilité de l'état des personnes ne fait pas obstacle à une telle modification ». J'étais d'avis que chaque terme de cette loi était discutable.

Quand à partir de 2003, j'ai décidé de prendre le temps du travail de recherche, d'autres actualités juridiques s'imposèrent. Ce fut d'abord la réponse législative apportée aux manifestations religieuses des musulmans de France, et en particulier à la revendication par des jeunes filles de porter le voile islamique à l'Ecole. C'est pour l'essentiel au nom de l'égalité sexuelle que la loi sur l'interdiction du port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les établissements scolaires a été votée le 15 mars 2004. La question se posait encore plus nettement. L'Etat ne pratiquait-il pas sans le dire le séparatisme sexuel qu'au nom du principe d'égalité notamment sexuelle il interdisait aux autres, comme si leur marquage sexuel à "eux" était d'une autre nature ? Puis ce fut l'interdiction de deux mariages. Le mariage célébré en mairie de Bègles le 5 juin 2004 fut invalidé par le juge du Tribunal de Grande Instance de Bordeaux : « Sans équivoque possible, le Code civil impose [...] de recueillir la déclaration de deux personnes de sexe différent ; Cette différence de sexe constitue en droit interne français une condition de l'existence du mariage ; Or, l'acte dressé le 5 juin 2004 [...] mentionne que Stéphane C. et Bertrand Ch., de même sexe, ont déclaré « vouloir se prendre pour époux », notion contraire à la volonté législative ». Le mariage était conditionné à la différenciation sexuelle et en matière civile, l'acte de mariage à l'acte de naissance sexué, alors que précisément la loi n'est pas explicite. Puis ce fut une demande de mariage déposée le 11 avril 2005 en mairie de Rueil-Malmaison qui fut barrée par le maire et interdite par le parquet de Nanterre. Il faut dire que si Camille Barré et (Benito-) Monica Leon étaient femme et homme à l'état civil, la première était transsexuelle et la seconde transgenre. Mais précisément, le Procureur invoqua contre elles le fait que : « L'objectif premier n'est pas véritablement le mariage au sens où on l'entend, il est étranger à celui de se comporter comme mari et femme ». Le juge, comme le législateur, semble donc avoir une idée précise des comportements corrects entre « mari et femme », mais ne les explicite pas et n'en tire pas

toutes les conséquences sur tous les autres couples, qui ont parfois dépassé l'âge de procréer, ou qui peuvent goûter toutes sortes d'inversions, ou qui peuvent même n'avoir aucune vie sexuelle. C'est donc « *au sens où on l'entend* ». Le Procureur ajouta même que les demandeurs « justifient par des actes d'état civil qu'ils sont de sexes différents [...] même si la formule chromosomique de M^{me} Barré reste inchangée, [...] il apparaît qu'en l'espèce, les intéressés entendent s'unir par le mariage en tant que femmes », formule qui laissait imaginer à la fois Monica en femme et Camille en homme, à rebours de la réalité vécue et surtout de *l'état civil* lui-même des deux intéressées. C'est ainsi que se dessine un ordre des sexes qui se fonde tantôt sur la loi, tantôt sur la norme, mais qui justement masque mal l'absence d'explicitation du fondement.

Et de fait, pour penser toutes ces questions de genre, c'est encore aux sources de Rousseau, de l'égalitarisme républicain et de la philosophie laïque, que j'ai trouvé matière à puiser. A cet égard, j'ai eu beaucoup de chance de rencontrer Catherine Kintzler, qui fut ma directrice de recherches à Lille 3 pour le DEA puis la thèse. Ses conférences et ses écrits sur la laïcité, sur Bayle, Locke ou Condorcet et la République, ses encouragements constants à aller au bout de mon idée, sans aucun préjugé moralisateur de sa part, et même ses cours universitaires sur l'esthétique, je dois dire que j'ai beaucoup reçu et beaucoup appris. Notamment, sa définition de la laïcité, fondée sur les principes de liberté et d'égalité a nourri mes réflexions, et en particulier sa formulation de la tolérance laïque : « Personne n'est tenu d'avoir une religion plutôt qu'aucune, personne n'est tenu d'avoir une religion plutôt qu'une autre, personne enfin n'est tenu de n'avoir aucune religion ». Or précisément, l'Etat, pourtant laïque, et même depuis 1946 constitutionnellement laïque et sexuellement égalitariste, somrait de croire les incroyants en ce que j'allais finalement appeler la « religion des deux sexes ». Cette expression désigne en l'occurrence une sacralisation idéologique de la Nature qui permet de lier la communauté tout en lui donnant des obligations.

Mais évidemment, les théories classiques de l'Etat étaient insuffisantes pour réfléchir à ces problèmes d'interdits et de prescriptions sexuels, même si je me suis finalement beaucoup fondée sur Rousseau, inépuisable à mon avis pour sa pensée de l'Etat et sa conception de l'égalité. Ma bibliographie m'a menée à des textes féministes et/ou « postmodernes », et pour n'en citer que quelques références philosophiques depuis le XVIII^e siècle : Olympe de Gouges, Maria Deraismes, Simone de Beauvoir, Monique Wittig, Carole Pateman, Eleni Varikas, Judith Butler, Elsa Dorlin ou encore Beatriz Preciado. J'ai aussi beaucoup puisé dans d'autres disciplines que la philosophie : le droit (Branlard, Neirinck, Fine), l'histoire (Ronsin, Rochefort), l'anthropologie (Mathieu, Héritier), la sociologie (Baubérot, Delphy) et un peu la psychanalyse (Irigaray, Prokhoris). Cette liste est évidemment très allusive. La philosophie classique, même politique, ne se penche pas sur ces questions-là ou tout du moins pas explicitement. Et de fait, dans les textes contemporains plus intellectuels portant sur la laïcité, il est bien rare qu'on sorte de l'enjeu du combat institutionnel entre Eglises et Etat, et encore plus rare qu'on aborde les questions sexuelles. Et quand c'est fait, comme chez Badinter, Kintzler, ou dans certains articles de Pena-Ruiz, c'est quand même toujours à titre secondaire. Et par exemple on ne trouvera aucune entrée relative au sexe ou à la sexualité dans l'*index rerum* de *Dieu et Marianne*. Il fallait pourtant une philosophie laïque du sexe et même, le sexe me paraissait un bon critère de laïcité pour demain. C'est pourquoi j'en suis venue à pointer le sujet suivant : « Sexe et laïcité. L'égalité sexuelle comme critère fondamental de laïcité du droit ». Il s'agit de démontrer que l'égalité des sexes et l'égalité des sexualités sont un critère pertinent pour juger de la capacité de l'Etat républicain à s'adresser à des citoyens indifférenciés, même si la différence sexuelle est la marque dont l'Etat semble ne pas pouvoir se passer. Pourtant, ce qu'on peut appeler la « laïcité à la française » ne consiste pas seulement dans la tolérance à l'égard du privé mais aussi dans l'institution publique de l'égalité. C'est là sa spécificité. La différence reste au privé, l'Etat a à être commun. C'est

aussi le principe de séparation de la loi de 1905. L'égalité en droits est produite par l'abstraction, certes en partie fictionnelle, du sujet de droit et de devoir : l'Etat doit être aveugle.

J'ai donc voulu souligner les enjeux critiques de la sexuation du citoyen par l'Etat. Cet enjeu est doublement radicalisé en France car la France est tout à la fois la fille aînée de l'Eglise catholique, religion la plus institutionnelle, et mère d'une laïcité de principe sans équivalent dans le monde. Il est courant de penser que la laïcité, en limitant l'emprise religieuse sur la vie privée, offre aux femmes des moyens d'émancipation (autorisation de travailler, autorisation de divorcer, autorisation de disposer de son corps etc.). Mais il est tout aussi courant de penser que ce n'est là qu'un effet secondaire, et que l'essentiel se joue au niveau institutionnel, comme un combat d'homme à homme, Chef de l'Etat contre Pape, par exemple, ou encore instituteur contre curé. Et si l'on se figure *une* Chef d'Etat ou *une* institutrice, le combat est comme dénaturé, il perd son allure mythologique. Or le but de la thèse est de montrer que si le principal enjeu de la laïcité réside dans la partition du privé et du public, c'est à l'aune du privé qu'on peut le mieux en évaluer la pleine réalisation et donc aussi la résistance majeure. Le traitement des sexes et des sexualités dit donc quelque chose de la laïcité. Jusqu'où l'Etat est-il capable d'aller dans son indifférence pour protéger la vie privée de toute intrusion ? Après avoir laissé les familles aux Eglises, est-il maintenant capable de se/nous dispenser de cette « religion des deux sexes », qui distribue les rôles et les fonctions ? On retrouve le débat mené au XVIII^e siècle sur le durable fondement familialiste de l'Etat, malgré l'attaque, certes ambiguë, portée par Rousseau.

Présentation des grandes lignes de la thèse

Ma recherche analyse les trois niveaux de fondements pour l'Etat. La première partie, qui s'intitule « Comment unir les hommes ? », porte sur les fondations, et donc les aspects constitutionnels et fait apparaître la généalogie conjugale du contrat social moderne. La deuxième partie, qui s'intitule « La Législatrice est-elle possible ? », porte sur les conditions de l'exercice de la citoyenneté par ceux, celles surtout, qui sont minoritaires politiquement ou ne se conçoivent même pas comme des citoyens possibles. La troisième partie, enfin, aborde les enjeux de la tolérance sur l'identité tant pour l'individu que pour la nation, et tente une utopie : « la République du mixte ».

Ce qui ressort de la première partie qui adopte une démarche heuristique en s'appuyant sur la définition canonique du mariage, c'est que les critères du contrat de mariage non seulement permettent d'analyser l'Etat moderne et contemporain, ce qui est déjà un enseignement, mais que cette analyse révèle des aspects de l'Etat ignorés ou trop négligés. Le mariage est donc un prisme. Le « plus saint des contrats » - l'expression est reprise de Jérôme par Portalis -, est fixé depuis le Concile de Trente et l'on a repris le dernier énoncé de l'article 1055 du canon promulgué par Jean-Paul II, dit le « Pape de la famille », en 1983 : « L'alliance matrimoniale par laquelle un homme et une femme constituent entre eux une communauté de toute la vie ordonnée par son caractère naturel au bien des conjoints ainsi qu'à la génération et à l'éducation des enfants a été élevée entre baptisés par le Christ à la dignité d'un sacrement ». De cet énoncé, trois critères distinguent le contrat légitime : la nature des cocontractants, les finalités du contrat et la permanence du contrat malgré les crises. Ils explicitent aussi les exclusives du contrat social.

Marquer la nature des cocontractants c'est en même temps en exclure d'autres du droit à contracter. Cela nécessite plusieurs niveaux de justification, théologique, politique et social mais aussi moral ou même métaphysique. Ainsi, le non-droit peut se fonder sur une forme d'incapacité assignée par le pouvoir et reprise plus ou moins docilement par « l'incapable ». C'est l'Eglise chrétienne qui a peu à peu sacralisé l'union conjugale comme dispositif de

pouvoir et d'exclusion. Marier unit et sépare. On peut parler de droit canonique à partir du IV^e siècle, mais c'est surtout au XII^e siècle, avec la *Concordia discordantium canonum* (« Concorde des canons discordants) de Gratien que les normes sont vraiment codifiées. Le Concile de Latran IV convoqué par Innocent III en 1215 produit le mariage sacramentel comme un dispositif de contrôle des chrétiens, contre les anomiques (cathares, juifs et mahométans) désormais frappés d'hérésie. Trois siècles plus tard, le Concile de Trente qui durera vingt ans (1542-1563) sur cinq pontificats, répond à la Réforme (qu'on appellera protestante) par une définition stricte de l'autorité cléricale et de ses missions. Sa troisième et dernière session est pour l'essentiel consacrée à élaborer les règles du mariage religieux dans sa forme actuelle (monogamie, consentement, indissolubilité). Une fois encore, on lie pour séparer. La norme du consentement permet donc à l'Eglise de s'imposer comme institution de contrôle (le décret Tametsi de 1563 est même pointilleux), mais il faut reconnaître qu'elle produit le mariage comme contrat de droit. La femme est alors un sujet de droit qu'on ne marie pas contre son gré. Plusieurs questions ont alors été posées sur le différentiel des consentements, notamment à partir de Rousseau. Dans *Emile V*, il part de la formule de *Genèse 2.18* « Il n'est pas bon que l'homme soit seul », pour enchaîner : « Emile est homme ; nous lui avons promis une compagne, il faut la lui donner. Cette compagne est Sophie » : « Sophie doit être femme comme Emile est homme ; c'est-à-dire, avoir tout ce qui convient à la constitution de son espèce et de son sexe pour remplir sa place dans l'ordre physique et moral » (« Pléiade », t. IV, p. 692). Dans l'état civil censé les dénaturer, Sophie doit surtout consentir à sa féminine nature. Claude Habib, dans *Le Consentement amoureux : Rousseau, les femmes et la cité*, réactualise pour notre époque cette pensée de Rousseau : « Dans la confusion des sexes qui régnait entre nous, c'est presque un prodige que d'être du sien ». Est alors abordée la question du paradoxal consentement à soi du minoritaire. Finalement, la différence entre les sexes a été tellement bien instituée qu'elle a rendu l'égalité sexuelle inconcevable. C'est comme si le fait d'avoir la différence pour devoir interdisait d'avoir l'égalité pour droit. Alors que plusieurs Etats européens ont institué un mariage civil dès le XVI^e siècle, c'est seulement en 1791 en France, fille aînée de l'Eglise, s'y engage et les différents projets de Cambacérès pour révolutionner le droit privé achopperont. Quant au processus de laïcisation, il est loin d'être achevé avec les premières lois républicaines, comme on le dit souvent, et s'il s'approfondit surtout avec la III^e République (Loi Naquet sur le divorce en 1884), on peut considérer qu'il reste à faire. Avec la « nature féminine », puis la « différence des (deux) sexes », ce n'est plus la religion qui dicte sa loi à l'Etat ni même l'Etat qui se sert de la religion pour tenir la vie privée des Français comme au XIX^e siècle, mais ce qu'on pourrait appeler avec Kintzler une « projection formaliste du religieux » qui tient certaines questions pour indiscutables et les sanctuarise. C'est le cas de la forme canonique de la parenté et de son fondement : l'état civil bisexué. Ainsi l'homosexualité est perçue comme une menace à l'union.

Quant aux finalités du contrat fidèle (*fides*) et permanent (*sacramentum*), nous avons pu montrer notamment avec Augustin qu'elles tenaient surtout au troisième des *tria bona* : la procréation (*proles*), seule fin légitime du mariage. L'Etat semble en partie obéir aux trois mêmes finalités que l'alliance matrimoniale. Il cherche à instituer une communauté stable, qui assure/rassure les associés et qui perdure au travers des générations (parfois même au péril des individus qui la composent, pensons notamment aux risques de la guerre). Mais toute fécondité n'est pas reconnue. L'Eglise et les penseurs de l'Etat moderne suspectent toujours les démons que nous sommes : le désir peut conduire au pire. L'institution doit donc redresser et contenir nos corps, si ce n'est nos âmes. De ce fait, dans l'union matrimoniale comme nationale, toute la question est de savoir quel statut on donne au quatrième *bonum* qui pourrait s'ajouter aux *tria bona* : le plaisir que peuvent prendre dans l'union les individus pour eux-mêmes, et notamment par la sexualité. Les considérations de Milton, philosophe anglais du

XVII^e siècle, sont d'une grande pertinence, qu'il réfléchisse au paradis perdu du couple ou à une *Doctrine et discipline du divorce*. Partant de la même formule de la *Genèse* selon laquelle « Il n'est pas bon que l'homme soit seul ; je vais lui faire une aide qui lui soit appropriée », le théoricien en vient à cautionner la sexualité, mais il le fait d'une façon originale, en banalisant la sexualité. S'il ne fait pas du plaisir sexuel le critère de légitimité d'un lien (il est d'ailleurs loin d'être libertin), il n'en fait pas non plus un critère de déliaison. Puisque la relation conjugale n'est pas une affaire de mâle et de femelle, mais une affaire de soutien affectif et de compatibilité d'esprits, l'union aura plus de légitimité à être rompue pour incompatibilité affective, intellectuelle et spirituelle, que pour des « bêtises » charnelles dont Dieu n'a que faire, comme la frigidité ou l'adultère. C'est la conversation qui fait l'union. Elle s'apparenterait à l'amitié, et même à la *philia* grecque, si elle n'était pas le plus souvent comprise dans un sens réduit de *cum-verso*, un échange dans l'altérité des natures. Ce thème est aujourd'hui repris avec brio par Irène Théry.

Nous avons aussi montré que la question du divorce est cruciale, non seulement en terme de partage des autorités, mais aussi en terme de rapport à l'histoire politique. L'homme peut-il défaire ce qui le lie ? Le contrat est-il révocable et dissoluble ? L'ouvrage de Milton sur le divorce est là encore d'une très grande audace. Il est d'ailleurs écrit en anglais, parfois sur un ton pamphlétaire, c'est un texte des lumières du XVII^e siècle. Comparé aux atermoiements de Grotius, il expose une thèse d'une grande clarté, nourrie à la théologie critique : Christ (formulation protestante) n'a pas changé d'un *iota* la doctrine mosaïque. On sait par le *Deutéronome* (24.1-2) que Moïse autorisait la « lettre de divorce » sorte de répudiation pour incompatibilité d'alliance (le terme a aussi une connotation théologico-politique), et « elle pourra devenir la femme d'un autre homme » ajoutait-il. De fait, sont évoqués de nombreux cas de répudiation-divorce dans le Premier Testament ainsi d'Abraham, Job ou David, qui ont renvoyé leur femme, parce qu'elle les détournait de Yahvé Dieu. Mais par une déclaration aux Pharisiens reprise par Mathieu (19.6-9), le Christ aurait condamné ce double péché d'adultère et de dureté de cœur. Pour Milton, il n'y a pas de raison de forcer des hommes à rester unis, s'ils ont des raisons légitimes de divorcer. En fait, il ne conçoit pas l'Etat comme une union conjugale mais le mariage comme une société humaine. Cette entreprise de désacralisation conjugale comme étatique fournit certainement un des meilleurs critères de laïcité de l'Etat. Les débats du XIX^e siècle en témoignent. Tant que le divorce n'est pas acquis (1884), le mariage n'est pas complètement laïcisé. Il reste en odeur de sainteté. Au fond, le droit au divorce, c'est le droit à une histoire ni linéaire ni téléologique. C'est une histoire qui avance par essais et erreurs, rationnellement, mais toujours empiriquement, comme nous l'apprend l'histoire des sciences ou l'histoire politique. Il est donc possible de produire une philosophie de l'histoire à partir de la dialectique du contrat, mais contrairement à celle hégélienne, l'institution ne vient pas nécessairement couronner l'individu qui aura su se penser dans l'universel, en délaissant son épouse tenue par les Pénates. Antigone pose aussi un acte politique en préférant ne pas se marier avec le fils de Créon. Finalement, comme le montre l'historien Francis Ronsin, la loi sur le divorce pose les époux en égaux, pour la première fois de l'histoire.

La deuxième partie réfléchit ensuite aux conditions de l'exercice de la citoyenneté. Pour les femmes, qui sont souvent perçues en France comme étant à la fois différentes des hommes, et différentes de l'homme universel, toujours trop particulières, la pleine citoyenneté n'est pas seulement l'objectif de la marche, elle est comme une anomalie qui va prolonger et presque éterniser la marche. L'égalité des sexes était comme inaccessible, et aujourd'hui encore l'égalité sexuelle qu'elle implique la rend presque inconcevable. Et Rousseau est celui qui a produit cette femme-là, adorable au privé, hétérosexuelle, charmante et maternelle, mais incapable d'affaires publiques. Le titre, « La Législatrice est-elle possible ? », est donc bien sûr une allusion au personnage du Législateur chez Rousseau, si central dans la nouvelle

théorie de la souveraineté. Ce personnage a été longuement étudié car c'est lui qui métamorphose une agrégation d'individus en une association de citoyens et, ce faisant, « doit se sentir en état de changer, pour ainsi dire, la nature humaine » (*Contrat Social*, II.VII, « Pléiade », t. III, p. 381). C'est un être d'exception car « il faudrait des Dieux pour donner des lois aux hommes ». Et le long chapitre de la religion civile, qui précède la conclusion du *Contrat*, ainsi que le chapitre du Législateur qui est rédigé sur la même feuille du *Manuscrit*, nous rappellent que « Le Législateur ne pouvant employer ni la force ni le raisonnement, c'est une nécessité qu'il recoure à une autorité d'un autre ordre, qui puisse entraîner sans violence et persuader sans convaincre » (*Ibidem*, p. 383). Ensuite, nous avons assez longuement étayé l'argument selon lequel Rousseau est prêt à abandonner la religion et d'autres ruses pédagogiques pour éclairer le peuple, comme il le fait lui-même en publiant cette épure qu'est *Du Contrat social*, même s'il conserve une religion du lien, valable pour l'athée et révoquant, sous la forme de l'amour de la patrie. Et alors la véritable institution sera fondée en raison et sans nécessité de croyance. Cela change tout au regard de la laïcité, puisque le recours à la religion et même à une symbolique d'ordre religieux, serait alors une médiation destinée à disparaître ; mais pour les femmes cela ne change rien car une « religion de la féminité » les a tenues hors du champ d'application de cette laïcité restreinte. Les féminines comme les non féminines, puisque toutes sont marquées, sont exclues du contrat des frères. « Mes chers Concitoyens ou plutôt mes frères » comme dit le *Discours sur l'inégalité* (« Pléiade », t. III, p. 115). Comme le dit Maria Deraismes à propos de Rousseau, les plus redoutables adversaires des femmes sont ceux qui « nous marchandent la justice et nos droits » (*Eve dans l'Humanité*, « La femme telle qu'elle est », p. 144). La conception rationaliste mais sexuellement discriminante du Législateur rousseauiste s'oppose donc à celle de Condorcet, si clairvoyante, quand il produit sa théorie de l'instruction et du suffrage. Condorcet ouvre aux femmes savantes ou légitimement progressantes les sphères naguère interdites : l'enseignement et la fonction publique, la citoyenneté active et la représentation nationale. La législatrice devient possible. Les mouvements sociaux et politiques, le décret de De Gaulle de 1944, marqueront l'essai, mais tant d'années plus tard que les historiens évoquent donc plus une anomalie démocratique qu'un simple retard. L'Etat français était et est toujours, moins qu'un autre, disposé à reconnaître dans les femmes des citoyens actifs.

En analysant ensuite quatre législations sexuelles majeures récentes (PaCS, parité, voile mais aussi loi légalisant l'avortement de 1975), non seulement on peut montrer qu'elles font toutes coïncider enjeux laïques et revendications des personnes en minorité sexuelle (femmes et homosexuel-le-s), mais leur concentration et la répercussion des débats les uns sur les autres, témoignent d'un système de genre. D'ailleurs, comme le signale Eric Fassin, un territoire savant est des plus disputés pour conseiller le souverain : l'anthropologie. Car tous ceux qui s'en réclament (autorités religieuses, tenants d'un ordre symbolique dogmatique, théoriciens de la relativité historique ou sociologique *et al.*) ont l'autorité sur les nouveaux droits et devoirs de l'homme. Les enjeux laïques tiennent bien sûr aux prises de position des Eglises, et du clergé catholique prioritairement, mais toute société partielle peut manifester ses intérêts, ses valeurs et ses préventions, et le Législateur s'en informera pour mieux penser la loi. Surtout, on a montré comment l'Etat autorisait une expression institutionnelle des personnalités qualifiées du culte et aussi comment les personnalités politiques pouvaient se faire les relais de la croyance en pleine Assemblée (quand Alain Juppé cite la *Genèse* à l'appui de la parité ou que Christine Boutin brandit la *Bible* contre le PaCS, sans parler des relais du mouvement « provie » lors du débat sur la maîtrise de la reproduction. Alors qu'on s'alarme de la politisation de l'islam français, la loi sur la laïcité scolaire a plutôt révélé le peu de relais institutionnel de ce groupe de pression). Pour ne prendre qu'un exemple, paradigmatique, la loi paritariste du 6 juin 2000 s'inscrit par sa radicalité dans l'histoire théorique et rhétorique de la République, d'autant plus qu'elle a produit au moins deux

nouvelles théories de politique sexuelle, et donné matière à de grandes oratrices. C'est un moment législatif et philosophique d'une grande richesse. Nous avons ainsi exposé les trois arguments à l'œuvre du côté féministe : un argument de pratique politique concernant la question de la légitimité de la représentation au regard des populations représentées et même des forces sociales (Fraisse, Varikas), et deux arguments de théorie des sexes : la dualité sexuelle qui sépare l'humanité en deux moitiés (Gaspard), et enfin la valorisation symbolique de cette dualité dans le cadre de l'altérité sexuelle (Agacinski). Mais si le mot parité vient du latin *par* qui prend les sens de « égal, pareil » en parlant de deux choses, son usage dans la procédure électorale a renforcé l'idée d'une *disparité* sexuelle. De fait, la loi paritariste qui « favorise l'égal accès des femmes et hommes aux mandats électoraux et fonctions électives » institue un surmarquage sexuel au plan civique qui redouble le marquage à la naissance. Or ce n'est pas à l'Etat de différencier les citoyens, sauf pour leur garantir l'état civil (et dans ce cas, toutes les précautions doivent être prises pour que les droits ne soient pas absorbés par une République des devoirs).

Le soupçon sur la rationalité et l'esprit d'universalité de l'Etat conduit à d'autres questionnements, sur les usages de la répression dans le dernier chapitre de la deuxième partie. Face à l'injure verbale ou à l'agression physique qui frappent des individus à raison de leur appartenance à un groupe donné, la loi a la triple fonction de marquer explicitement et institutionnellement ce dont collectivement on ne veut pas, de sanctionner les fautifs, et d'asseoir la légitimité des individus en minorité (sexuelle, ici) qui peuvent être fragilisés par les coups reçus, même symboliques. Une injure peut tuer, au sens où elle peut cautionner les agressions et surtout où elle peut conduire à des pratiques d'autodestruction voire à des suicides. Nous pourrions parler de *Vernichtungswörter*, néologisme pour dire les mots qui anéantissent. C'est pourquoi la liberté de presse trouve son pendant dans des lois anti-discriminatoires et la création en 2004 de la HALDE (Haute Autorité pour la Lutte contre les Discriminations et pour l'Égalité). Néanmoins, les revendications de répression issues des mouvements féministe et homosexuel attribuent un pouvoir à l'Etat qu'il n'a pas, ou pire, qu'il ne doit jamais avoir en démocratie : celui de corriger les esprits. Dans *Fausse route*, Elisabeth Badinter est vraisemblablement allée trop loin, ou peut-être au contraire partie de trop loin, dans sa critique, quand elle a appelé les intellectuelles féministes à renoncer à la dénonciation des différentes formes de la violence masculine, sous prétexte que cela contreviendrait aux fondamentaux du mouvement : liberté et égalité indifférenciée. L'enquête de l'ENVEFF sur les violences subies par les femmes établit pourtant un tableau pertinent *et utile* d'une violence, qu'à titre légal et même moral il faut absolument singulariser pour dégager les responsabilités. Mais il est vrai aussi qu'elle un symptôme statistique d'une violence généralisée, orientée, et profondément ancrée dans *notre* culture. Il suffit pour s'en convaincre de voir comment l'injure, prise au sens large, irrigue toute la culture, populaire comme savante. C'est pourquoi cette question a été radicalisée en montrant sur quelques exemples, à partir des travaux critiques de Christine Delphy en sociologie, de Nicole-Claude Mathieu en anthropologie, de Luce Irigaray et de Sabine Prokhoris en psychanalyse, ce que des recherches reconnues produites par des savants progressistes, pouvaient avoir elles aussi d'injurieux. Or, il n'est ni possible ni souhaitable d'exercer une quelconque censure. Sauf à accorder un pouvoir divin à l'Etat, ou à en tolérer une insigne violence, il ne peut ni ne doit rééduquer les esprits. La question se pose donc des moyens à mettre en œuvre pour un progrès social, entre revendication d'égalité, toujours recadrée dans les termes de l'Etat et plus généralement des mots du pouvoir (car l'intérêt général va rarement contre l'intérêt du plus fort), et actes de subversion et stratégies d'émancipation. La leçon foucauldienne demeure, qu'on retrouve chez Butler : déconstruction des savoirs et subversion des pratiques car l'individu, seul ou associé, ne doit pas négliger son propre pouvoir d'émancipation.

La dernière partie, intitulée « Faut-il s'identifier ? », porte notamment sur les enjeux

individuels de la sexuation et plus largement sur les usages du contrôle d'identité. Après un hommage rendu à la littérature, particulièrement douée pour dire les identités ambiguës, elle reprend d'abord deux façons originales de s'opposer à l'injure qui dit certains usages de soi « contre nature », en particulier le non désir d'enfant chez les femmes ou l'homosexualité. Il est alors davantage question des usages de soi, de l'homosexualité et de la transsexualité.

Plusieurs grandes ruptures sont remarquables. Il en est une qu'on ne prend d'ordinaire peut-être pas à sa juste dimension, c'est celle que produit Spinoza avec sa critique du moralisme fondé sur la Nature. Il est reconnu comme l'un des grands penseurs de la "laïcité" par son *Traité théologico-politique*. Il y remet les pouvoirs théologiques et les pouvoirs politiques à leur place au nom d'un exercice raisonné de l'Etat. Il réclame également le droit d'interpréter rationnellement les textes religieux. Mais on trouve dans l'*Ethique* une pensée d'une grande originalité, fondée sur le conatus et la joie de l'appétence. Même si Spinoza tient nombre de propos rétrogrades concernant les femmes, qui toujours viennent troubler l'ordre, en particulier dans les assemblées politiques (Cf. la fin du *Traité politique*), nous avons quand même relevé et analysé les enjeux d'une formule explicite dans le chapitre XX de l'appendice d'*Ethique IV*, qui réunit les hommes et les femmes sous la conduite de la raison : « *utriusque, viri scilicet et fœminæ* » (« *Si utriusque, viri scilicet et fœminæ amor non solam formam sed animi præcipue libertatem pro causa habeat* »). Plus généralement, la désidéologisation de la Nature, en déniait tout légitimité aux dé/moralisateurs, affirme le droit d'exercer sa puissance. Et l'on sait que la puissance, pour Spinoza, passe aussi par le corps et par l'imagination. Le principe d'égalité est conquis contre les régimes d'obéissance, qu'ils soient religieux ou absolutistes. C'est dans la même tradition, finalement, que Freud ou Butler réfléchiront respectivement à la dénaturalisation de la sexualité et à celle du sexe. Si le phallocentrisme de la théorie freudienne peut juste être signalé et n'est plus à démontrer, la psychanalyse a fondamentalement une approche non normative du sujet. L'homme est d'ailleurs « l'animal malade des normes » dit Prokhoris et tout l'art du praticien -car la psychanalyse est d'abord une cure-, c'est d'aider à retrouver le désir de vivre et une certaine désaliénation au surmoi infantile (et parfois tardivement infantile). C'est une école de liberté et de vie, car notre perversité polymorphe rencontre une forme sociale spécifique qui l'humanise tout en la rendant parfois invivable. Chez Butler, l'analyse emprunte tout à la fois à l'histoire des sciences et à la théorie d'Adorno, ou aux considérations les plus déconstructivistes d'un Derrida et enfin à la psychanalyse. Le social, les autres, m'interpellent et me fixent. Mais le genre signifie l'impasse du sexe comme nature. Dans *Gender Trouble*, elle écrit cette phrase célèbre : « En réalité, peut-être le sexe est-il toujours déjà du genre et, par conséquent, il n'y aurait plus vraiment de distinction entre les deux ». Au final, si le sexe est du genre, les rapports de sexe sont contingents et historiques. Comme le montrent Delphy et Varikas, le genre donne prise au social et au politique, à l'instar du clivage de classe. En cela, le genre est un concept laïque par excellence : il exprime la fin de la croyance en la norme naturaliste, norme qui historiquement et philosophiquement renvoie elle-même à la sacralisation de la Nature, au providentialisme et au créationnisme.

Le concept de genre ayant non seulement révélé le caractère représentationnel du sexe, mais également la catégorisation binaire et hiérarchisée du social, il devenait nécessaire de faire la critique de la norme de droit par laquelle l'Etat identifie ses citoyens, tout du moins ceux qu'il veut identifier, car certains restent pour différentes raisons à la porte de la République, sortes de citoyens de seconde zone (on peut référer aux anomalies du système colonial ou postcolonial ; nous avons traité du cas de Mayotte). Nous avons d'abord cherché à détailler les implications concrètes pour les individus, puisque entrer en civilité, c'est obligatoirement entrer en genre, même quand le sexe échappe à toute catégorie. L'Etat opère une véritable chirurgie sociale par la réassignation des intersexuels et impose aux transsexuels des protocoles aliénants. Le sexe est une institution de genre et pour conserver le système de

genre (mariage, filiation), l'Etat fait observer, diagnostiquer, trancher et parfois mutiler, acte que par ailleurs il interdit comme étant un acte criminel. L'Etat veut avoir affaire à des femmes ou des hommes, exclusivement. Mais nous avons aussi cherché à aller plus loin pour comprendre la logique du droit de l'état civil. Il est remarquable de constater que le Code civil ne définit pas le sexe, qu'il n'y fait que de rares références explicites, et que pour autant il le sous-entend constamment. L'article 57 est évidemment le plus explicite. Il y est stipulé, que « L'acte de naissance énoncera le jour, l'heure et le lieu de la naissance, le sexe de l'enfant, le nom de famille [...] ». Et la Faculté a tranché (« le sexe est un élément de l'état », comme le rappelle Jean-Paul Branlard dans *Le Sexe et l'état des personnes*, p. 16). Mais en interrogeant le concept juridique d' « état de la personne », on peut se demander si le sexe doit entrer dans une définition statique de l'état, et en rester d'ailleurs le premier mode de caractérisation, ou bien, comme le suggérait le professeur de droit Joseph Hémard en 1928 (au cœur des années folles), s'il ne devrait pas être seulement un élément de la « capacité », plus dynamique. On pourrait même aujourd'hui imaginer de le « privatiser » totalement, de le rendre à l'intime de la pratique de soi. Car au fond, ce qui intéresse l'Etat comme pouvoir et comme police, c'est moins l'identité que l'activité ou encore l'exercice des libertés et des pouvoirs, et en l'occurrence ici l'exercice de la sexualité et ses conséquences. Quant à nous, les « identifiés », nous avons intérêt à la protection de nos libertés individuelles. La philosophie existentialiste est allée au plus loin : la liberté, c'est même le sens que nous donnons à notre existence, toujours en acte et en projet ; nous sommes par cette indéfinition même, cette « inidentification » à une quelconque essence. Ce n'est pas contradictoire avec le fait qu'en tant que sujets en société, nous avons besoin de la reconnaissance de notre personnalité juridique, notamment aujourd'hui quand les dérives biométriques (des puissants laboratoires privés sous-traitants de l'Etat) réduisent les individus, surtout certains individus, pour commencer, à des corps anonymes que le pouvoir pourra tenir, déplacer, « travailler », réexpédier.

La crise d'identité des nations occidentales s'est accentuée avec les attaques terroristes du 11 septembre 2001 et elle a conduit à renforcer les contrôles d'identité sur les individus, mais elle a aussi réactualisé une certaine mythologie sexuelle de la nation toujours féconde et renaissante, et vaillante au combat, une nation de mères et de soldats. Si le sexe (binaire) se donne plus que jamais comme une « religion nationale », il est vraisemblablement moins que jamais temps de le démythifier. Alors le dernier chapitre s'est risqué à une suggestion philosophique. Prenant acte de la révolution positiviste de la politique et du droit, prenant acte aussi du fait qu'une norme humaine produit toujours un désenchantement des fondements et que le droit humain signifie donc la fin du sacré absolu, nous avons d'abord soulevé un paradoxe : le désenchantement religieux est peut-être relayé par ce que nous avons appelé une *partition de réenchantement* par le sexe dans les unions conjugales et nationales en crise. La partition est à entendre comme séparation mais aussi comme mélodie qui charmera l'assemblée. Avec Gauchet, on peut dire en effet que l'Etat a peu à peu troqué le règne de l'invisible contre le règne du visible, et ceci depuis cinquante siècles. Non seulement les religions monothéistes n'ont pas réenchanté le monde, mais d'un certain point de vue, elles ont accompagné sa sécularisation, son entrée dans « le siècle ». Le christianisme a joué un rôle tout particulier. « Religion de la sortie de la religion », elle sépare le temporel du spirituel, fait de Dieu un tout Autre et voue ici-bas les hommes à la règle et à l'espérance. L'invisible n'est plus là. La discipline monastique et cléricale apporte même à partir du XIII^e siècle sa contribution à l'ordre politique monarchique et l'Eglise s'impose comme pouvoir mondain jusqu'à la sape par la philosophie des Lumières et la politique de révolution. Inversement, on place aujourd'hui dans le corps beaucoup d'espérance. Il est pour quelques individus radicalement postmodernes l'instrument de fols usages. Citons au moins le cas d'Orlan, délirante plasticienne et metteur en scène de son propre corps. Mais il n'est pas

toujours représenté comme un corps individualisé, lié au désir, ni même comme un corps matérialiste, traversé de normes médicales et de normes économiques. Surtout, il est le plus souvent idéalisé et donc sexué à la manière de la *Genèse* : fondatrice et moralisatrice. Il y a l'homme et il y a la femme, l'une secondant l'autre. Il y a deux sexes, différents et complémentaires, assignés aux biens conjoints. Nulle vie humaine sans cet ordre symbolique. La nation se donnait naguère un genre qui lui permettait de se raciaiser, comme l'a montré Elsa Dorlin avec la norme plantocratique de la femme normale, nécessairement blanche puisque moralement « blanchie » par contraste à l'excédence/ l'insuffisance de la négresse ou à la « mulâtresse ». Aujourd'hui malgré une nation plurielle, traversée et conflictuelle, malgré des familles éclatées, l'Etat continue de parler la même langue et assigne les concitoyens à une logique binaire qui permet de tenir les sexualités et la filiation et semble être devenu le seul ordre indiscutable. Les derniers questionnements ont porté sur la façon dont la nation se pense en période de crise et quelles utopies sexuelles elle est capable d'imaginer. Il y a une alternative à la « religion des deux sexes » : la connaissance de la pluralité du peuple sans la reconnaissance de catégories. C'est ce que nous avons appelé l'utopie de la république du mixte. On reprend ici le sens qu'Ernst Bloch donnait à l'utopie du désir non pas de l'irréalisable, mais de ce qui n'est pas encore mais qui par le principe de l'espérance peut être accompli par l'action.

La philosophie laïque peut selon nous fournir l'utopie (sexuelle) d'une République de tous les citoyens, sans interdits ni prescriptions d'aucun genre. Evidée de tout contenu de croyance, la laïcité offre une structure formelle d'égalité des libertés. La « République du mixte » pourrait être un autre nom de cette utopie : l'art institutionnel de connaître les différences sans les reconnaître, à la manière de l'article 2 de la loi de séparation de 1905. En toute logique, et même si cela peut comporter des contradictions, cela signifie que le citoyen doit être laissé à l'indifférence sexuelle mais que les rapports discriminatoires doivent être mieux pris en compte pour des raisons de politique sociale.

Perspectives

Cette thèse de philosophie atteint certainement sa limite dans son originalité même. Sa nouveauté réside essentiellement dans le fait de lier sexe et laïcité, une des réalités les plus intimes du privé et un des concepts les plus publics du politique, non seulement pour montrer que les autorités religieuses ont un pouvoir d'oppression sexuelle, comme le montrent bien les recherches impulsées par exemple par l'historienne Florence Rochefort qui est une des principaux spécialistes de la question, mais que le traitement des sexes par l'Etat, la sexuation et ses enjeux hétérosexistes, contreviennent aux principes laïques qu'ont pensés avec radicalité les philosophes républicains : liberté des individus garantie par une stricte égalité en droits des citoyens indifférenciés. Cela a conduit à appliquer des textes classiques aux questions sexuelles les plus contemporaines, en particulier du *queer* (pris au sens large de la déconstruction de la *straight* binarité). Ce faisant, la notion de « post-modernité » se fait plus problématique. Car on trouve chez les théoriciens de l'Etat du XVII^e et du XVIII^e siècles matière théorique à refonder la politique contemporaine, à la condition d'en repenser les termes dans un esprit féministe, c'est-à-dire ici vraiment universaliste. C'est ainsi que tous les individus auront droit au privé et droit au public, dans une modernité en mouvement.

Par ailleurs, c'est une thèse indéniablement saisie par l'histoire du droit sexuel, tant en amont qu'en aval. Elle a une dimension philopolitique et ouvre beaucoup de pistes. D'une idée assez simple au départ, de mettre l'Etat face à ses principes proclamés, et à partir d'une situation historique singulière, c'est finalement dans de nombreuses directions qu'il a fallu se tourner, sans toujours réussir, aussi par manque de temps, à créer une synthèse théorique digne de ce nom. Cela imprime une certaine contingence à un échafaudage qui se veut bien

étayé mais qui assume un caractère hypothétique, l'expression d'une sensibilité insurrectionnelle, et différents niveaux d'analyse et emprunts disciplinaires. Pour ce dernier point, c'est vraisemblablement souvent le cas des études de genre, des études sur la laïcité et des études politiques. On a ainsi eu recours à l'anthropologie dans toutes ses dimensions : philosophique, mais aussi culturelle, sociale, naturelle, le droit et l'histoire politique et religieuse, et même la littérature particulièrement douée pour dire les identités ambiguës.

S'il fallait ne retenir qu'une piste programmatique, ce serait la nécessité de produire une vraie philosophie de l'état civil. L'état civil fige la personne juridique pour lui associer des droits et des devoirs nominatifs, mais ne doit pas, en démocratie, servir contre les libertés. Le sexe, en particulier, ne doit pas être un élément de l'état. L'état civil fait de l'individu (l'individu physique, car, pour l'Etat, c'est toujours le corps qui compte) une personne juridique. Par un enregistrement municipal et bureaucratique, qui gagnerait peut-être à plus d'officialisation, la métamorphose est opérée qui nous attache des droits et des obligations. L'état civil sert bien sûr également le contrôle d'Etat sur les populations (à des fins démographiques, policières, politique etc.). Et, c'est vrai, aucun des éléments retenus n'est indifférent socialement : l'âge, l'origine géographique, la profession des père et mère, la situation de famille, voire la symbolique accordée aux lettres et aux chiffres, pour les amateurs d'astrologie etc. Mais de toutes les discriminations sociales possibles, celle qui est la plus principielle, puisqu'elle nous place et nous entrave institutionnellement : c'est le sexe. C'est la seule mobilité dont l'Etat ne fait pas un principe de la démocratie moderne. On peut dire que le genre que nous donne l'Etat nous colle à la peau. Ce n'est pas le seul critère à être en droit indisponible, puisque c'est tout l'intérêt de l'état civil que de maintenir une fixité de la personne quand tout le reste peut changer. Mais il a un statut à part qui n'est pas assez justifié ni même explicité, et il semble surtout soutenu par une croyance certainement bien utile. Le sexe, ça a une fonction. Approfondir ce point pourrait amener à réfléchir à une philosophie de l'identité d'Etat et de son contrôle. Et l'on pourrait alors se demander si civilité et égalité ne jouent pas deux partitions républicaines discordantes.

Je finirai en pastichant la formule de Catherine Kintzler sur la tolérance religieuse citée au début :

« Personne n'est tenu d'avoir un sexe plutôt qu'aucun, personne n'est tenu d'avoir un sexe plutôt qu'un autre, personne enfin n'est tenu de n'avoir aucun sexe ».

Éléments bibliographiques

BAUBEROT Jean. *La morale laïque contre l'ordre moral*. Paris : Seuil, 1997.
- *Vers un nouveau pacte laïque ?*. Paris : Seuil, 1990.

BEAUVOIR Simone de. *Le deuxième sexe*. Paris : Gallimard, 1949, rééd. « folio essais », 1976.

BRANLARD Jean-Paul. *Le sexe et l'état des personnes : aspects historiques, sociologiques et juridiques*. Paris : L.G.D.J., 1993, 2^e éd. 1998.

BUTLER Judith. *Gender Trouble : Feminism and the Politics of Subversion of Identity* (1990). Trad. fr. (Kraus C.) *Trouble dans le genre : Pour un féminisme de la subversion*. Paris : La Découverte, 2005.

CADORET Anne, GROSS Martine, MECARY Caroline, PERREAU Bruno (dir.). *Homoparentalités : approches scientifiques et politiques*. Paris : PUF, 2006.

COLLIN Françoise, PISIER Evelyne, VARIKAS Eleni. *Les femmes de Platon à Derrida : anthologie critique*. Paris : Plon, 2000.

CONDORCET Antoine de Caritat de. *Œuvres complètes*. Paris : Didot, 1847-1849 (édition Arago).

DELPHY Christine. *Classer, dominer : qui sont les autres ?*. Paris : La Fabrique, 2008.

DERAISMES Maria. *Eve dans humanité* (1868) [Préface de Laurence Klejman]. Rééd. Paris : Côté- femmes, 1990.

DORLIN Elsa. « Hermaphrodismes ». in LECOURT Dominique (dir.). *Dictionnaire de la pensée médicale*. Paris : PUF, 2004, p. 568-571.

- *L'Evidence de l'égalité des sexes : une philosophie oubliée du XVII^e siècle*. Paris : L'Harmattan, 2000.

- *La matrice de la race : généalogie sexuelle et coloniale de la nation française*. Paris : La Découverte, « Textes à l'appui – série genre & sexualité », 2006.

- *Sexe, genre et sexualités*. Paris : PUF, « Philosophies », 2008.

FAUSTO-STERLING Anne. *Myths of Gender*. Basic Books Inc., 1987.

- « La fin programmée du dimorphisme sexuel ». *La Recherche*, hors-série n°6, 2001, p. 58-62.

- *Sexing the Body : Gender Politics and the Construction of Sexuality*. Basic Books/New Ed edition, 2000.

FINE Agnès. (dir.) *États civils en questions : papiers, identités, sentiment des soi*. Paris : éd. du C.T.H.S., « Le regard de l'ethnologue », 2008.

FRAISSE Geneviève. *Les deux gouvernements : la famille et la cité*. Paris : Gallimard, 2000, rééd. « folio essais », 2001.

- *La différence des sexes*. Paris : PUF, « Philosophies », 1996.

GARDEY Delphine, LÖWY Ilana (dir.). *L'invention du naturel : les sciences et la fabrication du féminin et du masculin*. Paris : éd. des Archives contemporaines, 2000.

GASPARD Françoise, SERVAN-SCHREIBER Claude, LE GALL Anne. *Au pouvoir, citoyennes ! : liberté, égalité, parité*. Paris : Seuil, 1992.

GOUGES Olympe (de). *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* (1791).

GUILLAUMIN Colette. *L'idéologie raciste*. Paris : Gallimard, 1972, 2^e éd. « folio essais », 2002.

- *Sexe, race, et pratique de pouvoir : L'Idée de nature*. Paris : Côté-femmes, 1992.

HERITIER Françoise. *Les deux sœurs et leur mère : anthropologie de l'inceste*. Paris : Odile Jacob, 1994.

- *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*. Paris : Odile Jacob, 1996.

- *Masculin/Féminin II. Dissoudre la hiérarchie*. Paris : Odile Jacob, 2002.

IACUB Marcela. *Le crime était presque sexuel et autres essais de casuistique juridique*. Paris : Epel, 2002, 2^e éd. « Champs-Flammarion », 2003.

KINTZLER Catherine. « La parité, ou le retour de la « nature » ». in AMAR Micheline (dir.). *Le piège de la parité, arguments pour un débat*. Paris : Hachette, « Littératures », 1999.

- *Qu'est-ce que la laïcité ?*. Paris : Vrin, 2007.

- *La République en Questions*. Paris : Minerve, 1996.

KLEJMAN Laurence, ROCHEFORT Florence. *L'Égalité en marche : le féminisme sous la troisième République*. Paris : des femmes / Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1989.

KNIBIEHLER Yvonne, HERITIER Françoise (dir.). *Maternité, affaire privée, affaire publique*. Paris : Bayard, 2001.

LAQUEUR Thomas. *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*. Harvard College, 1990. Trad. fr. (Gautier M.) *La Fabrique du sexe : Essai sur le corps et le genre en Occident*. Paris : Gallimard, « N.R.F. Essais », 1992.

MILTON John. *The Doctrine and Discipline of Divorce* (1643, rééd. 1644), Trad. fr. ([et introduction par] Christophe Tournu) *Doctrine et discipline du divorce*. Paris : Belin, 2005.

NEIRINCK Claire (dir.) *L'État civil dans tous ses états*. Paris : Droit et société, 2008. Et notamment « Les caractères de l'état civil », p. 41-54 et « Le modèle français : le nom de famille », p. 169-181.

PATEMAN Carole. *The Disorder of Women : Democracy, Feminism, and Political Theory*, 1989.
- *The Sexual Contract*. Cambridge : Polity Press, 1988, rééd. 1998.

PENA-RUIZ Henri. *Dieu et Marianne : philosophie de la laïcité*. Paris : PUF, 1999, 2^e rééd. 2005.
- *La Laïcité* [textes choisis et présentés par]. Paris : Flammarion, « G.-F. - Corpus Philosophie », 2003.
- *Qu'est-ce que la laïcité ?*. Paris : Gallimard, 2004.

PRECIADO Beatriz. « Biopolitique du genre ». in ROUCH Hélène, DORLIN Elsa, FOUGEYROLLAS-SCHWEBEL Dominique (dir.). *Le corps, entre sexe et genre*. Paris : L'Harmattan/Cahiers du CEDREF, 2005, p. 61-84.
- *Manifeste contra-sexuel*. Paris : Balland, 2000.

ROCHFORD Florence. (dir.). *Le pouvoir du genre : laïcités et religions 1905-2005*. Toulouse : Presses universitaires du Mirail, 2007.

RONFIN Francis. *Le contrat sentimental : débats sur le mariage, l'amour, le divorce de l'Ancien Régime à la Restauration*. Paris : Aubier-Montaigne, « historique », 1990.
- *Les Divorciés : affrontements politiques et conceptions du mariage dans la France du XIX^e siècle*. Paris : Aubier-Montaigne, « historique », 1992.

ROUSSEAU Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755). in *Œuvres complètes*. Paris : Gallimard, « Pléiade », t. III, 1964, p. 109-223.
- *Du Contrat social ou Principes du droit politique* (1762). in *Œuvres complètes*. Paris : Gallimard, « Pléiade », t. III, 1964, p. 347-470.
- *Émile, ou de l'éducation* (1762). in *Œuvres complètes*. Paris : Gallimard, « Pléiade », t. IV, 1969, p. 239-868.

SALAS Denis. *Sujet de chair et sujet de droit : la justice face au transsexualisme*. Paris : PUF, « Les Voies du droit », 1994.

SCOTT Joan Wallach. *Only Paradoxes to offer*. Harvard University Press, 1996. Trad. fr. (Bourdé M. et Pratt C.) *La Citoyenne paradoxale : Les Féministes françaises et les droits de l'homme*. Paris : Albin Michel, « Idées », 1999
- *Parité ! Sexual Equality and the Crisis of French Universalism*. Chicago : University of Chicago Press, 2005. Trad. fr. (Rivière C.) *Parité ! L'universel et la différence des sexes*. Paris : Albin Michel, « Idées », 2005.

VARIKAS Eleni. *Penser le sexe et le genre*. Paris : PUF, « Questions d'éthique », 2006.
- « Naturalisation de la domination et pouvoir légitime dans la théorie politique classique ». in GARDEY Delphine, LÖWY Ilana. *L'Invention du naturel, op. cit.*, 2000.

WITTIG Monique. *The Straight Mind and Other Essays*. Beacon Press, 1992. Trad. fr. (Bourcier M.-H.) *La Pensée straight*. Paris : Balland, 2001, rééd. Paris : éd. Amsterdam, 2007.
- « On ne naît pas femme ». *Questions féministes*, 8, p. 75-84.
Et aussi :

RUBEL Nathalie. « Parité ». in TAGUIEFF Pierre-André (dir.). *Dictionnaire historique et critique du racisme*. Paris : PUF, « Quadrige », 2009. [À paraître fin 2009]
- « Quid du pubis en République ? ». *Prochoix*, 44, juin 2008, p. 13-16.
- « Suite à " la loi du genre " ». [Suite à l'intervention de Pierre Macherey sur *Gender Trouble* de Judith Butler. Séminaire « La philosophie au sens large »]. Lille 3, 22 février 2006.
- « Ce que l'état civil fait aux individus. Exclusives et assignations dans une république laïque ». *Raison présente*, printemps 2009, p. 19-26. [Erreur à l'impression : les notes manquent]
- « Que faire du genre ? Usages du terme et quelques enjeux philosophiques ». CGLBT, Lille 4 mai 2007 ; CGLBT, Grenoble, 27 octobre 2007. URL : <http://www.les-voies-d-elles.com/sites/genre2.html>
- *Rousseau, instituteur du peuple dans Du Contrat Social* [D.E.A. dir. C. Kintzler. Lille 3, novembre 1997]