

**MASTER DE SPECIALISATION EN ETUDES DE GENRE**

Bragagnolo

Florine

**La chirurgie esthétique au prisme du genre.**

**Travail de réappropriation des corps féminins entre Simone de Beauvoir et  
Judith Butler**

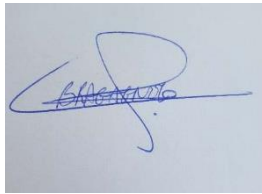
Je déclare qu'il s'agit d'un travail original et personnel et que toutes les sources référencées ont été indiquées dans leur totalité et ce, quelle que soit leur provenance. Je suis conscient·e que le fait de ne pas citer une source, de ne pas la citer clairement et complètement constitue un plagiat et que le plagiat est considéré comme une faute grave au sein de l'Université. J'ai notamment pris connaissance des risques de sanctions administratives et disciplinaires encourues en cas de plagiat comme prévues dans le *Règlement des études et des examens de l'Université catholique de Louvain* au Chapitre 4, Section 7, article 107 à 114.

Au vu de ce qui précède, je déclare sur l'honneur ne pas avoir commis de plagiat ou toute autre forme de fraude.

Nom, Prénom : Bragagnolo Florine

Date : Le 6 aout 2024

Signature de l'étudiant·e :

A handwritten signature in blue ink, appearing to be 'Bragagnolo Florine', written on a light blue background.

## Remerciements

Je souhaite d'abord remercier Nathalie Grandjean pour avoir accepté de suivre ce mémoire et de m'avoir accompagné durant la rédaction. Ses conseils ont été précieux pour orienter le mémoire dans une direction productive. Je remercie également tous·te·s les professeur·e·s du Master en études de genre dont les cours m'ont permis d'acquérir un esprit critique et de nouvelles perspectives pour réaliser ce mémoire. Ensuite, je tiens à remercier Mariam Mansuore pour sa relecture patiente et ses propositions créatives. Enfin, je remercie ma famille ainsi que mes chats pour leur soutien émotionnel sans faille lors de la rédaction.

## Introduction : Qui a peur des plastiques féminines ?

La chirurgie esthétique fait l'objet de beaucoup de débats. Souvent critiquées, voire moquées dans les médias, les femmes qui y recourent mettent un point d'honneur à le nier, même dans des cas où la trace du bistouri est évidente. La chirurgie esthétique devient une devinette à laquelle beaucoup s'essayent, tranchant qui est « refaite » ou non. Dans ce cadre, celle qui est « refaite » doit être honteuse. Elle n'a aucun mérite pour ses fesses rebondies ou son ventre plat et son visage n'est plus si beau quand on apprend qu'il n'est pas *naturel*.

Du côté académique, la sociologie s'est beaucoup intéressée à la chirurgie esthétique et, notamment, à ce qui pousse les femmes à en faire<sup>1</sup>. Comme pratique de modification corporelle, celle-ci ne peut que soulever des questions. C'est le cas pour ses cousins et cousines : tatouages, scarifications, peintures corporelles ou bandages de pieds. Mais loin des considérations ethnologiques, la chirurgie esthétique semble toujours envisagée comme une aliénation résultant des normes patriarcales de beauté.

Notre mémoire ne veut pas suivre cette trajectoire. Toutefois, si certains défenseurs de la chirurgie esthétique – principalement, les chirurgiens esthétique – y voient un *empowerment*<sup>2</sup>, nous ne souhaitons pas non plus opposer à la théorie de l'aliénation l'idée d'une chirurgie émancipatrice pour les femmes. L'objectif premier ici est de ne céder ni à l'aliénation ni à la liberté. Nous souhaitons, d'une part, comprendre comment la chirurgie esthétique *comme pratique féminine* a été considérée comme une aliénation et, d'autre part, saisir comment la liberté à l'origine de la décision de chirurgie est toujours en lutte avec le contexte qui la détermine. Il s'agit d'étudier quels sont les ressorts d'une chirurgie esthétique « en situation » – pour reprendre un vocabulaire sartrien – et de penser la coexistence d'une liberté aliénée qui s'incarne dans un corps, lui-même toujours déjà aliéné, pour inscrire sur ce corps une liberté. L'hypothèse qui guide ce mémoire est qu'un *travail* sur le corps permet une *maitrise* du corps, maitrise qui a toujours lieu dans un contexte de domination où ce même corps est déjà maitrisé par autrui. Nous voulons comprendre comment les femmes utilisent la chirurgie esthétique de façon à devenir tellement ce que le patriarcat attend d'elles que cela finit par le gêner. Les cas de chirurgie qui nous intéressent ici ne sont pas ceux qui ne se voient pas mais leur contraire : les corps dont l'altération chirurgicale est particulièrement

---

<sup>1</sup> Nous citerons dans ce mémoire les ouvrages suivants : Kathy Davis, *Reshaping the Female Body. The Dilemma of Cosmetic Surgery*, New York, Routledge, 1995 ; Laurie Essig, *American Plastic*, Boston, Beacon Press, 2010. L'histoire s'est également intéressée à cette pratique : Sander L. Gilman, *Making the Body Beautiful. A Cultural History of Aesthetic Surgery*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

<sup>2</sup> Nous revenons sur les termes de ce prétendu *empowerment* par la chirurgie esthétique dans la première section.

visible. La bouche de Donatella Versace, les seins de Pamela Anderson ou le fessier de Kylie Jenner sont les images qui guident ce mémoire. Nous employons le terme de « corps chirurgifié » pour parler de ces corps dont l'altération chirurgicale est directement visible.

Notre travail se déroule en trois temps qui visent à parcourir l'aliénation corporelle des femmes et leurs perspectives de libération du corps ou par le corps. La première section étudie la tension entre la chirurgie qui aliène – esthétique – et celle qui libère – réparatrice. Nous tentons de saisir ce qui différencie ces deux chirurgies, rendant « superficielle » la première et « noble » la seconde. Nous verrons notamment que l'entrée des femmes dans la patientèle est l'un des facteurs qui fait glisser la réparation vers l'esthétisation. L'insupportabilité de voir des femmes qui modèlent leur corps à leur guise nous mène vers le deuxième temps de cette première partie qui revient de façon plus générale sur l'insupportabilité des corps féminins chirurgifiés dans l'espace public. Ce point lance la thèse autour de laquelle la suite du mémoire tente de *tourbillonner* : l'assignation des femmes à leur corps est ce qui les empêche d'être libres. Enfin, nous faisons le tour de la pensée féministe autour de la chirurgie en abordant notamment les polémiques et incompréhensions féministes autour des chirurgies transgenres qui reposent la question de la division entre réparation ou esthétisation. Ce dernier point nous permet de transitionner vers la deuxième section qui ne traite pas directement de la chirurgie esthétique mais des pensées de Simone de Beauvoir et Judith Butler qui analysent la tentative de résoudre le problème de l'assignation corporelle par la dialectique hégélienne.

D'abord, nous revenons sur l'étude beauvoirienne de la lutte hégélienne et sur la manière par laquelle la philosophe parvient à situer les femmes dans ce schéma comme étant *hors dialectique*, créant ainsi une *antidialectique* de laquelle les femmes ne peuvent s'échapper. Beauvoir décrit la façon dont les femmes doivent d'abord accéder à la dialectique pour ensuite s'en libérer. C'est surtout l'accès à la dialectique comprise comme refus de l'assignation corporelle qui nous intéresse ici. Mais les perspectives de libération vers lesquelles nous allons sont plutôt celles de Butler, notamment la parodie de la dialectique de Butler, pensée à partir de Hegel en passant par l'existentialisme de Sartre tel qu'il est récupéré par Foucault. Le deuxième point de cette section étudie donc l'analyse à retirer la lecture butlerienne d'Hegel, dont la particularité est la double assignation de l'esclave à son corps et au corps du maître. Ce qui nous intéresse surtout, c'est la proposition de Butler selon laquelle il serait préférable de *travailler dans* la dialectique pour produire des écarts dans la répétition de la domination plutôt que de *travailler pour* se libérer de la dialectique,

perspective impossible selon elle. C'est cette suggestion de tourner en rond dans la dialectique ou, plutôt, d'y tourbillonner, que nous déployons dans la dernière section.

Forte de cette perspective inédite, nous revenons dans la troisième partie sur la signification de ces tourbillons eu égard à la tension entre liberté et aliénation dans le cas de la chirurgie esthétique et en quoi, sans être une arme de libération, ils sont vecteurs de liberté. Ensuite, nous faisons un détour par l'étude de Susan Bordo<sup>3</sup> consacrée aux femmes anorexiques qui déploient selon elle une liberté dans l'aliénation la plus radicale qui soit aux normes patriarcales, les incorporant sur le mode du *trop*. Ce détour nous permet de lancer l'idée selon laquelle les actes de liberté ne sont pas toujours conscients et peuvent se réaliser à travers le corps. Nous clôturons cette section par une étude de cas. Il s'agit de s'intéresser au cas de Pamela Anderson et de se poser la question du sens de l'augmentation mammaire dans son histoire et la manière par laquelle cette intervention lui permet un premier temps de remise en mouvement qui finit par être glacé à certains endroits. Nous prenons au sérieux l'idée de la réduction des femmes à leur corps afin de proposer l'idée selon laquelle une soumission totale aux standards de beauté par la chirurgie permet de détraquer, voire de parodier ces standards. Bref, si on dit que les femmes ne sont que leur corps, certaines semblent avoir proposé de relever le défi.

---

<sup>3</sup> Susan Bordo, *Unbearable Weight. Feminism, Western Culture, and the Body* [1993], California, Université of California Press, 2003.

## Première section : Parcours d'une chirurgie illégitime

Dans cette première section, nous étudions d'abord la ligne de démarcation entre la chirurgie esthétique et la chirurgie réparatrice et, surtout, le critère de *nécessité* souvent utilisé pour les différencier. Nous analysons ensuite la réduction des femmes à leur corps en morcelant les parties de leur corps par lesquelles elles « ne sont que leur corps ». Enfin, nous examinons les positions des féministes sur la chirurgie esthétique allant de Mona Chollet à Kathy Davis.

### I. De la chirurgie réparatrice à la chirurgie esthétique : histoire d'une féminisation

Avant toute chose, il convient de s'arrêter sur les différents termes utilisés dans le domaine de l'altération chirurgicale. La chirurgie *plastique* est une altération de l'apparence des individus. Cette altération et les causes qui y mènent diffèrent suffisamment pour la diviser en deux champs : les chirurgies *esthétique* et *réparatrice* (ou reconstructrice). Dans le premier cas, il s'agit d'embellir quelque chose qui était déjà *normal*. Dans le second cas, il s'agit au contraire de réparer quelque chose qui était *cassé*, par exemple un corps accidenté, malade mais aussi, un corps *hors normes*. D'où vient cette division ? Selon Sander L. Gilman, cette division vise à prioriser l'importance de la chirurgie reconstructrice sur la chirurgie esthétique<sup>4</sup>. En effet, la chirurgie réparatrice est considérée plus sérieuse et plus nécessaire alors que l'esthétique est frivole et liée au délire consumériste qui pervertit jusqu'à la médecine. Cependant, cette ligne de démarcation bouge dans l'espace et dans le temps, menant au floutage des critères qui la définissent. Gilman parle de « juxtaposition qui peut sembler arbitraire mais qui est toujours signifiante<sup>5</sup>. » La signification de cette juxtaposition a souvent – voire toujours – à voir avec les enjeux de race et de genre<sup>6</sup>. Nous ajoutons à ces deux critères développés par Gilman celui du validisme. Dit une première fois, la scission entre normal et hors normes – donc entre esthétique et réparation – se rapporte à ce que la société peut tolérer de voir ou ce qui est si *insupportable* qu'il est *nécessaire* de reformer.

---

<sup>4</sup> Sander L. Gilman, *Making the Body Beautiful*, p. 11.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>6</sup> Ces enjeux de race et de genre ne sont pas eux-mêmes séparables. Hourya Bentouhami rappelle que le genre est pensé sur des discours de race (Hourya Bentouhami, *Judith Butler. Race, genre et mélancolie*, Paris, Éditions Amsterdam, 2022, p. 13). Par exemple, la féminité légitime est la féminité blanche : les femmes noires sont considérées plus masculines et sont, avant même de pouvoir se modifier, éjectées de la féminité. Nous utilisons à plusieurs reprises cet ouvrage de Bentouhami sur la pensée de Butler lorsque nous abordons les enjeux de races dans nos développements. Bentouhami y étudie plusieurs thématiques phares de Butler en les pensant autour de problématiques raciales. Elle consacre notamment un chapitre à la performativité raciale en évoquant le « *passing* » qui vise à « tirer avantage d'une ressemblance, souvent de couleur de peau pour obtenir les bénéfices, le statut, les privilèges liés à la jouissance d'une identité reconnue comme légitime ». (*Ibid.*, p. 39.) Notons d'ailleurs que ce concept est maintes fois mobilisé par Gilman.

## 1. Une chirurgie raciale

On pense souvent que la chirurgie esthétique prend ses racines dans l'histoire des « Gueules Cassées » et des efforts des chirurgiens pour inventer de nouvelles techniques de réparation de ces visages. Bien que ces progrès aient amélioré les techniques de chirurgie maxillo-faciale, Gilman et plus tard, Laurie Essig, placent l'avènement de la chirurgie esthétique, entendue comme chirurgie de standardisation faite sur des corps *non pathologiques*, vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. C'est l'apparition de l'anesthésie et de l'asepsie qui sont les conditions de possibilités principales de la chirurgie esthétique moderne.

Il n'y a aucun doute sur le fait que la guerre a drastiquement amélioré les compétences techniques de la chirurgie reconstructive. Mais la vraie percée technique pour la chirurgie esthétique a été de savoir comment anesthésier un patient, et aussi comment stériliser les instruments faisant que les chances de survie après l'opération ont drastiquement augmenté. Autrement dit, la chirurgie plastique a du devenir moins douloureuse et moins fatale pour attirer son audience actuelle : les normaux<sup>7</sup>.

Déjà à l'époque, il existe des chirurgies mammaires d'augmentation ou de réduction, des otoplasties ou encore des rhinoplasties<sup>8</sup>. Ces chirurgies sont en lien avec la question raciale. John Orlando Roe opère les « nez irlandais<sup>9</sup> », jugés alors trop proches de la marque de la syphilis sur le nez (nez trop court, voire, qui disparaît). Le « nez noir » faisait également l'objet d'altérations afin d'être rendu plus fin et donc, moins « noir ». Les juifs ne font pas exception à cette histoire de correction de la race. Jacques Joseph, lui-même juif<sup>10</sup>, est l'un des pères de la possibilité de « passer pour » non-juif, en opérant notamment les nez et les oreilles. L'association du « nez irlandais » et du « nez noir » au « nez syphilitique » et le rapprochement du « nez juif » au « nez noir » en raison de l'orientalisation du premier, révèle l'association de l'idée de beauté à celle de corps sains, propres et blancs. Le « nez humain » est le « nez européen » : « Le nez original, le nez sain est celui de l'européen, qui peut être

---

<sup>7</sup> Laurie Essig, *American Plastic*, p. 7, 8. Notre traduction.

<sup>8</sup> Notons que la littérature affirme que la première chirurgie plastique était une rhinoplastie. Celle-ci a eu lieu en 600 ACN en Inde, afin de réparer le nez d'une femme préalablement coupé pour cause d'adultère. La première rhinoplastie est donc faite sur une femme pour réparer une mutilation punitive patriarcale.

<sup>9</sup> Nous utilisons les guillemets pour parler des nez ethniques stéréotypés qui sont bien souvent fantasmés. Les guillemets servent à montrer qu'il s'agit de construction sociale. Paul B. Preciado, évoquant l'utilisation de la paraffine dans la reconstruction du « nez syphilitique », utilise le même procédé. (Paul B. Preciado, *Testo Junkie. Sexe, drogue et biopolitique*, Paris, Points, 2008, p. 176.)

<sup>10</sup> Gilman note que les chirurgiens qui font des opérations de « passing » ont souvent tendance à avoir également un vécu de marginalisation. « Il est frappant de constater que de nombreuses figures majeures de la chirurgie reconstructive (et esthétique) européenne, des générations allant de 1880 à la Première Guerre mondiale, étaient elles-mêmes perçues comme marginales au sein des cultures dans lesquelles elles travaillaient. Il s'agissait de colonisés, de juifs, de métis ou de femmes – pour qui le problème du "passage" était et reste un élément central de leur vie psychique. » (Sander L. Gilman, *Making the Body Beautiful*, p. 158. Notre traduction.)

altéré par des interventions culturelles, mais reste un signe d'universalité de tous les êtres humains<sup>11</sup>. »

La chirurgie esthétique a donc ses origines dans la quête de conformité raciale. Il s'agit de ne plus être marqué par la race, de ne plus être visible en tant que juif ou en tant qu'irlandais. Il s'agit de « passer » – entendu comme passer pour quelqu'un du groupe dominant – de passer inaperçu sans être complètement invisible. Cette chirurgie est, pour cette raison, largement critiquée. Le passage ethnique deviendra un réel problème avec la montée du nazisme. En effet, sous Hitler, la rhinoplastie est une question de vie ou de mort, puisque *ressembler à un juif* condamne à mort. Gilman affirme à ce propos que c'est pour pallier cette invisibilité qu'a été instauré l'étoile jaune<sup>12</sup>.

## 2. Une chirurgie genrée

Si la Grande Guerre n'est pas si déterminante dans la *pratique* de la chirurgie esthétique, il semble qu'elle fasse tout de même bouger la ligne de démarcation avec la chirurgie reconstructrice quant au genre du patient. Les chirurgies raciales du XIX<sup>e</sup> siècle avaient surtout lieu sur des hommes car elles donnaient bien plus de privilèges qu'aux femmes<sup>13</sup>. La guerre, parce qu'elle impose des chirurgies plastiques sur des *hommes* héroïques, vient redorer le blason de cette chirurgie. Au-delà de la gravité des blessures faciales dans une guerre avec de nouveaux moyens, c'est l'aspect esthétique, devenu plus important à cette époque, qui impose non seulement de les réparer (leur rendre leur fonctionnalité), mais surtout de les reconstruire (leur redonner forme « humaine »).

L'homme et la femme modernes sont plus sensibles à la beauté faciale, et, contrairement aux anciens, ne peuvent regarder stoïquement des visages défigurés par la guerre ou par d'autres causes. [...] la chirurgie esthétique est venue au secours d'une société d'après-guerre, et les horreurs de la guerre ont permis un environnement dans lequel la chirurgie esthétique a pu être entreprise sans l'accusation de vanité<sup>14</sup>.

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 90. Notre traduction.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 135. « "Passer" fonctionnait mieux en tant qu'homme, car la masculinité était définie en termes économiques. Une telle transition est devenue possible dans l'Allemagne de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle lorsque les restrictions légales qui limitaient la race (et en particulier l'homme juif) ont été levées. Les femmes juives étaient toujours soumises aux restrictions appliquées aux femmes dans l'Europe de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, mais les hommes juifs pouvaient généralement entrer dans le monde de la masculinité. »

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 166. Notre traduction.

On attend de ces visages qu'ils se fassent réparer. La chirurgie ou la prothèse<sup>15</sup> deviennent *nécessaires*. La question de la nécessité se révèle être une ligne de démarcation particulièrement opératoire pour analyser la scission entre chirurgie esthétique et reconstructrice. Nous y reviendrons dans le point suivant.

Soulignons toutefois d'emblée que le critère de la nécessité a ses limites. Ne trouvant pas une chirurgie plus respectable que l'autre, le chirurgien Léon Dufourmentel évoque le danger de cette division qu'il sait arbitraire. Un procès, rapporté par Nicolas Guirimand<sup>16</sup>, montre la fragilité de la démarcation.

Une intervention de « dégraissage » des chevilles, réalisée sur un mannequin de la maison de haute couture Poiret, tourne au désastre : la jeune femme doit être amputée de la jambe et meurt des suites opératoires. La maison Poiret porte plainte pour « coups et blessures ayant entraîné la mort sans intention de la donner » et se constitue partie civile contre le chirurgien responsable, le docteur Dujarier. [...] Selon les attendus du jugement, « la faute est lourde puisque l'opération n'était justifiée ni par la *nécessité de préserver la vie*, ni par le *souci d'améliorer la santé* ». La décision de justice qui condamne lourdement le chirurgien ne laisse pas indifférent Dufourmentel, qui voit dans cette mise en cause de la chirurgie esthétique une menace pour la chirurgie constructive<sup>17</sup>.

C'est le fait que la chirurgie a été réalisée sur un corps *sain* qui semble justifier son caractère non-nécessaire. Or, nous avons vu que la notion de corps sain varie et est racialement déterminée. C'est pourquoi utiliser cette notion pour juger de la nécessité de chirurgie peut produire des effets indésirables. La peur de Dufourmentel est la suivante : qu'est-ce qui nous empêche de penser que des opérations de chirurgie réparatrice ne pourront pas être jugées un jour comme non-nécessaires également<sup>18</sup> ?

### 3. Une affaire de nécessité

Un des marqueurs *objectifs* de la nécessité d'une chirurgie pourrait être qu'elle sauve la vie. Face à cet argument, le chirurgien Ludwig Lévy-Lenz rappelle qu'on juge nécessaire des interventions menées sur des corps qui ne sont pas en danger de mort (réparation de malformation congénitale). La palette doit s'élargir : le critère de la maladie, de la pathologie

---

<sup>15</sup> Durant la grande guerre, des prothèses étaient réalisées dans l'attente de chirurgie ou à cause de l'impossibilité de réparation. Anna Coleman Ladd a fait partie des sculpteur·ice·s à réaliser ces prothèses. Voir à ce sujet : <https://www.youtube.com/watch?v=cgLKI-xg-YY>.

<sup>16</sup> Nicolas Guirimand, « De la réparation des "gueules cassées" à la "sculpture du visage". La naissance de la chirurgie esthétique en France pendant l'entre-deux-guerres », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2005/1, n°156-157, p. 72-87.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 80. Nous soulignons.

<sup>18</sup> On peut imaginer qu'il fait référence aux opérations sur des malformations congénitales qui sont des défauts physiques qui, bien qu'handicapant, ne sont pas des dangers pour les patients (pied-bot, fente labio-palatine, etc.)

ou de l'accident sont des critères jugés nécessaires pour subir une chirurgie réparatrice. Toutefois, la nécessité reste un critère problématique. Plusieurs exemples, que nous allons détailler ici, en sont témoins.

#### **a) Corps gros, corps à déconstruire**

Le premier exemple est raconté par Gilman et concerne la ligne de démarcation entre esthétisation et réparation quant aux chirurgies relatives au poids.

En 1971 au colloque de chirurgiens à Rio de Janeiro a été décidé que l'élimination de la graisse *excessive* (*dermochalasis*) devait être distinguée de la chirurgie esthétique du corps visant à éliminer une quantité *moins évidente*. La procédure reconstructive *reform*e le corps *vraiment* obèse ; les chirurgiens esthétiques se sont concentrés sur les diverses nuances de *sculptage* esthétique du corps<sup>19</sup>.

Dans cet exemple, c'est un certain poids qui semble fixer la limite entre esthétisme et reconstruction. Notons la différence de vocabulaire employé concernant ce qu'il s'agit de faire au corps selon ces deux chirurgies. Dans le premier cas, il s'agit de *sculpter* le corps, dans le second, de le *reformer*. Dans le premier cas, le corps est déjà conforme aux normes de la société mais pourrait en être encore plus proche. C'est un travail fin qui veut faire correspondre ligne à ligne, courbe à courbe, le corps avec ces normes. Dans le second cas, le corps est hors normes, il n'est pas formé tel que la société l'attend, il est monstrueux. L'opération vise donc à déformer ce corps (littéralement, lui enlever sa forme) pour lui en donner une autre qui serait en accord avec le corps « humain ». L'argument qui sera donné est qu'il est nécessaire d'intervenir sur un corps « vraiment » obèse en raison de la morbidité qui lui est traditionnellement associée. Mais, encore une fois, on peut se demander si ce n'est pas plutôt l'impossibilité de *voir* ces corps gros, de concevoir l'existence légitime de tels corps qui est en jeu dans la nécessité de les « reconstruire ».

#### **b) Seins, un risque à prendre**

Le second exemple concerne l'augmentation mammaire qui ne semble être légitime qu'en cas de mastectomie due à un cancer du sein. Le cas qui montre cela avec clarté est celui du scandale des prothèses dangereuses interdites en 1992 par la FDA. Mais cet interdit se limite aux cas esthétiques. En effet, les prothèses restent autorisées dans les cas de patientes atteintes d'un cancer du sein, seules ces dernières semblant valoir le coup de prendre le *risque*. Aucun risque ici pourtant de morbidité dans le fait de ne pas reconstruire un sein. Qu'est-ce donc qui justifie la nécessité de cette intervention si ce n'est *l'impossibilité de voir*

---

<sup>19</sup> Sander L. Gilman, *Making the Body Beautiful*, p. 235. Notre traduction. Nous soulignons.

une femme « sans sein » ? Comme Nathalie Grandjean l'affirme dans « Des seins de chairs, de numérique et de silicone<sup>20</sup> », les seins sont « ce qui "défigure" les femmes s'ils manquent à l'appel. » Judith Butler peut ici clarifier de quoi il en retourne. Butler affirme que le genre est ce qui rend viable un individu<sup>21</sup>. Un individu dont le genre est incertain trouble la perception qu'on en a, menant parfois à son ostracisation. Dans ce contexte, l'absence de seins vient troubler la performance d'un individu assigné femme. Une femme sans sein est « défigurée » parce qu'elle n'est plus tout à fait une femme.

### c) **Avoir un sexe, un incontournable**

D'autres cas soulèvent le problème de la démarcation entre réparation et esthétique en lien avec le critère de nécessité comme les chirurgies réalisées sur des personnes intersexes. Ces interventions sont jugées nécessaires car l'intersexuation a depuis longtemps été considéré comme une malformation congénitale qu'il s'agit de *réparer*. Ces chirurgies nécessaires sont dans la case de la chirurgie reconstructrice. Les luttes menées par les personnes intersexes visent à nier le fait que l'intersexuation est une erreur dans la conception et se battent pour l'interdiction de ces chirurgies (et les traitements hormonaux<sup>22</sup>), vécues comme des mutilations non consenties qui affectent la vie de l'individu en question. Cet exemple nous fait nous demander quel est le sens de parler de réparation quand jamais rien n'a cassé ? Il s'agit, ici aussi, plutôt d'une reformation, un modelage du corps aux normes (de l'humain, et donc du genre), ce qui ne différencie alors plus cette chirurgie de la chirurgie esthétique. *A contrario*, les chirurgies de transition font l'objet de vifs débats pour trancher s'il s'agit d'esthétisation ou de réparation. Nous revenons sur ce débat dans la troisième partie de cette section puisque cette question se pose au sein du féminisme.

### d) **Pygmalion, arbitre de la nécessité**

Un dernier exemple est celui d'un cas présenté dans l'ouvrage du chirurgien Pierre Delmar et du philosophe Jean-François Mattéi<sup>23</sup>. Les diverses anecdotes racontées par le chirurgien semblent démontrer que la seule mesure de la nécessité d'une chirurgie se trouve

---

<sup>20</sup> Texte prononcé à l'occasion d'un colloque organisé en 2011 par Sophia intitulé *From cybord to facebook, technological dreams, and feminist critiques*.

<sup>21</sup> « Le "sexe" n'est ainsi pas simplement ce qu'on a, ou une description statique de ce que l'on est, c'est bien plutôt l'une des normes par lesquelles "on" devient viable, sans laquelle un corps ne peut être apte à la vie au sein du domaine de l'intelligibilité culturelle. » (Judith Butler, *Ces corps qui comptent. De la matérialité et des limites discursives du « sexe »* [1993], Trad. Charlotte Nordmann, Paris, Éditions Amsterdam, 2018, p. 17.)

<sup>22</sup> Dans son article sur l'intersexuation, Cynthia Kraus revient notamment sur ces traitements hormonaux dont elle affirme qu'ils « ne sont pas plus "doux" que le bistouri ». (Cynthia Kraus, « Diagnostiquer les foetus intersexués : quoi de neuf docteurs ? », *Sciences sociales et santé*, 2015/1, vol. 33, p. 42.)

<sup>23</sup> Pierre Delmar et du philosophe Jean-François Mattéi, *Philosophie de la chirurgie esthétique*, Paris, Odile Jacob, 2011.

dans l'œil du chirurgien. Il ne s'agit pas ici d'étudier l'opération de ce concept pour diviser entre esthétique ou réparation mais de l'étudier dans le cadre de la décision d'un chirurgien esthétique de ne pas réaliser une opération qu'il ne juge pas nécessaire. S'il est, selon l'ouvrage, acceptable de subir une mammoplastie après l'allaitement, d'atténuer les marques de la vieillesse par un *lifting*, ou de se lancer dans une rhinoplastie pour retrouver l'estime de soi, certains cas semblent freiner le chirurgien. Les auteurs accusent notamment Pamela Anderson, dans un sous-chapitre intitulé « Les erreurs de la chirurgie esthétique », d'avoir « fait fantasmer un bon nombre de téléspectateurs en réduisant l'image de la femme à un objet sexuel siliconé<sup>24</sup>. » Sans être très clair, le chirurgien semble accuser Pamela Anderson d'avoir voulu des implants mammaires trop gros, démesurés si bien qu'elle n'est devenue que ses seins et donc, un objet sexuel.

Malgré tous les débats, il semble impossible de trouver un critère objectif à la démarcation entre réparation et esthétique ou à ce qu'on croit être une partie du corps qui nécessite une réparation. Qui décide de ce qui est insupportable si ce n'est les systèmes normatifs sexistes, racistes et validistes ? En resserrant la focale autour des exemples des chirurgies spécifiquement féminines, on peut constater qu'ils montrent le contrôle masculin sur les corps féminins. C'est le regard masculin qui modèle les corps féminins à son désir et par opposition, rejette les corps qu'il ne trouve pas désirable. Paradoxalement, parmi ces corps non désirables, il semble qu'on retrouve les corps chirurgifiés<sup>25</sup>. C'est ce que nous montre la critique adressée à Pamela Anderson. Ces corps chirurgifiés font en effet l'objet d'une fascination qui attire et repousse à la fois.

Un cas encore plus banal est raconté par le chirurgien dans sa propre pratique. Affirmant que les femmes sont influencées par l'image de ce qu'il appelle une « *bimbo* », laquelle « possède tous les attributs sexuels qui font réagir la gent masculine<sup>26</sup> », le chirurgien tente de distinguer les femmes qui ont vraiment besoin de chirurgie à ces *bimbos* qui ne le font que pour « plaire ». Ainsi en va-t-il du cas d'Isabelle qui mérite d'être cité longuement.

Ainsi, Isabelle, 21 ans, vient me consulter pour obtenir une poitrine généreuse. L'aspect émotionnel est difficile à aborder avec cette patiente. Elle m'avoue finalement venir d'un milieu modeste et avoir eu une enfance difficile et un père absent. « Adolescente, j'ai compris que je plaisais aux garçons et que je pouvais obtenir d'eux ce que je voulais. Aujourd'hui, j'ai beaucoup de succès, et mon chéri du moment m'offre mes prothèses. » Il est évident que son

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>25</sup> Rappelons qu'il s'agit de corps chirurgicalement altérés de sorte que cette altération est visible.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 182.

apparence constitue pour elle un ascenseur social d'autant plus élevé qu'Isabelle croit aussi au Prince Charmant. « Et les ours sont attirés par le miel ! » me lance-t-elle malicieusement. Les *Bimbos* ont une incroyable lucidité concernant leur avenir : elles savent qu'elles ne changeront de statut social que grâce à leurs formes séduisantes. C'est donc l'angle de tir que je décidai de prendre avec Isabelle. « Pensez-vous qu'une poitrine plus forte fera de vous une fille plus désirable ? N'avez-vous pas peur de brouiller le message en vous affichant comme un objet sexuel ? Est-ce que vous serez toujours d'accord dans dix ans pour supporter une poitrine aussi lourde ? » Mes interrogations ont déstabilisé un peu la jeune femme. Je lui ai proposé de suspendre la consultation pour réfléchir à mes propos, considérer son véritable désir, et revenir m'en parler lors d'une seconde consultation. Ce qu'elle fit. Elle se décida pour une augmentation mammaire plus adaptée, mais pendant un an, elle me dit le reproche de ne pas avoir accédé à son imaginaire. Le jour de ses fiançailles, elle m'écrivit cependant : « J'avais tellement besoin d'amour que j'ai longtemps cru que seules les sirènes d'*Alerte à Malibu* en étaient dignes. Aujourd'hui, j'ai pris conscience de mes erreurs et je regrette mes reproches à votre encontre. J'ai rencontré un homme qui m'aime pour ce que je suis et non pas pour ce que je représente (bien que...). » [...] Paradoxalement, elle avait accepté la réalité au détriment de son imaginaire car la solution se trouvait non pas dans la salle d'opération, mais dans son histoire personnelle<sup>27</sup>.

Ce qui semble déranger l'auteur, c'est qu'une femme veuille augmenter des attributs qui plaisent aux hommes pour avoir du pouvoir sur eux. Cette volonté ne paraît pouvoir provenir de problèmes dans l'enfance et, bien sûr, un problème avec le père. C'est pourquoi la chirurgie n'est pas légitime pour Isabelle. À en croire le chirurgien, cette patiente semble plutôt devoir recourir à un psychologue. Mais en quoi une mammoplastie après un accouchement n'est-elle pas tout aussi illégitime ? Encore une fois, la réponse semble se trouver dans l'œil du chirurgien, ici étant, peut-être avant tout, un œil d'homme.

## II. L'insupportable corps féminin

Si les hommes décident du corps des femmes, ils vont plus loin encore en les réduisant à leur corps. Dans ce point, nous voulons revenir sur le vécu particulier des femmes en tant qu'elles ne sont que leur corps. Ce passage est primordial puisque ce vécu semble être l'une des conditions qui interviennent dans la décision féminine de chirurgie esthétique – ainsi que dans l'approbation du chirurgien. Si Simone de Beauvoir affirme que les femmes sont « asservie[s] à l'espèce<sup>28</sup> », il semble que leur assignation corporelle ne se trouve pas que dans leur utérus mais dans bien d'autres parties de leur corps qu'elles sont condamnées à habiter. Nous allons détailler quelques-unes de ces assignations.

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 182, 183.

<sup>28</sup> Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe* [1949], vol. I, Paris, Gallimard, 1976, p. 98. Nous revenons sur cet asservissement à l'espèce dans la deuxième section de ce travail.

## 1. Ventre de femmes

Susan Bordo s'intéresse à l'estomac des femmes et plus généralement, à l'incontrôlabilité du corps féminin. Elle revient sur la dichotomie platonicienne qui fait du corps un obstacle aux réalisations de l'esprit. Le corps est une prison, un esclave de ses passions et de ses besoins. Or, là où les hommes s'associent à l'esprit et tentent de *faire taire* leur corps, les femmes ne semblent pas pouvoir faire de même. Pire encore, le corps des femmes constitue une tentation pour les hommes. Les hommes sont donc à la fois tentés par leur propre corps et par celui des femmes. Même *silencieux*, le corps des femmes *parle* et *invite* les hommes<sup>29</sup>. Les corps des femmes sont donc toujours coupables puisque, même en ne faisant rien, ils font. C'est pourquoi les femmes ont des relations étranges à leurs désirs.

Ces désirs (comme je l'affirme dans « La faim comme idéologie ») ont souvent été culturellement représenté par la métaphore de l'appétit féminin. Les extrêmes auxquels l'anorexique pousse le déni d'appétit (qui est, jusqu'au point d'affamement) suggère la nature dualiste de sa construction de la réalité : en même temps elle transcende complètement son corps, devenant pure volonté « mâle », ou bien elle capitule complètement devant le corps féminin dégradé et ses faims dégoûtantes<sup>30</sup>.

Le corps féminin devient une métaphore du dualisme. Il ne s'agit pas de dire qu'hommes et femmes sont partagés entre corps et esprit. Parce que les femmes sont soi-disant émotives, ne savent pas se contrôler, ne sont pas rationnelles, elles sont le corps. Elles sont le corps car elles n'ont pas accès à l'esprit. Elles ont un appétit sexuel et alimentaire vorace qu'il faut contrôler et elles attestent de leur *maitrise* d'elle-même en arborant un ventre plat. Mais paradoxalement, comme le montre Bordo, *trop* de maîtrise de leur corps n'est pas une qualité. En effet, le corps anorexique est rarement considéré séduisant. Nous revenons sur ce paradoxe dans la troisième section pour saisir en quoi ce *trop* indique une liberté à l'œuvre.

## 2. Vagin de femmes

À côté de ce corps plein d'appétit, le corps des femmes est aussi à disposition. C'est ce que développe longuement Camille Froidevaux-Metterie dans *Un corps à soi*<sup>31</sup>. La valeur des femmes se trouve dans leur vagin et celles qui restent vierges jusqu'au mariage sont sans doute les plus « pures ». Camille Froidevaux-Metterie revient sur la longue histoire des

---

<sup>29</sup> « Souvent, même quand les femmes sont silencieuses (ou verbalisent l'exact opposé), leur corps sont vus comme "parlant" un langage de provocation. Quand les corps féminins n'effacent pas leur féminité (*femalness*), ils sont vus comme invitant, "exhibant" : il y a tout juste deux ans, un homme a été acquitté de viol en Géorgie par la défense que la victime portait une minijupe. » (*Ibid.*, p. 6. Notre traduction)

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 8. Notre traduction.

<sup>31</sup> Camille Froidevaux-Metterie, *Un corps à soi*, Paris, Seuil, 2021.

violences sexuelles faites aux femmes<sup>32</sup>, l'interdiction pour elles d'avoir une sexualité hors mariage, leur obligation de préserver leur virginité et celle de cacher leur corps – jusqu'à la salle de classe où un nombril exposé est accusé d'exciter leurs compères masculins.

Dans la sexualité, le dualisme corps-esprit fonctionne de façon plus complexe encore quand on y intègre la question de la race. Si les corps féminins sont tentateurs, ils ne le sont pas tous à la même échelle. C'est ce que rappelle C. Froidevaux-Metterie, lisant Elsa Dorlin :

Elsa Dorlin a montré que le modèle occidental de la féminité s'était construit aux États-Unis non pas tant « comme l'envers de la masculinité que contre une représentation de la sexualité des femmes noires, qui a eu pour fonction de les exclure purement et simplement de la "féminité" et de la catégorie sociale des "femmes" »<sup>33</sup>.

Bien plus que les femmes blanches, les femmes noires sont déshumanisées et réduites à leur corps qui, lui-même, est animalisé. C'est pourquoi Dorlin insiste sur le fait que la construction de la féminité blanche repose sur la stigmatisation des femmes noires. Les femmes noires sont représentées comme ayant plus d'appétit sexuel que les femmes blanches et puisqu'elles sont davantage objet en raison de la situation coloniale, par exemple, il est plus légitime de s'approprier sexuellement leur corps. Ainsi, bien que tous les corps des femmes soient, par définition, à disposition en raison de leur caractère soi-disant passif et tentateur, on remarque certains privilèges qui permettent d'alléger la dépossession de son corps. La blancheur en est un.

### **3. Oreilles de femmes, regards d'hommes**

La dépossession et la stigmatisation de leur corps placent les femmes dans une situation où elles ne peuvent pas penser sans lui. Elles sont toujours, radicalement, incarnées. Le corps empêché des femmes – le fait qu'elles doivent toujours y faire attention (que la jupe ne remonte pas, que le maquillage soit bien mis), qu'elles portent parfois des habits qui empêchent le mouvement (corset, talons-hauts) – se vit sur cette modalité au quotidien. Elles vivent dans une situation où elles ne peuvent s'empêcher *d'entendre* leur corps.

C'est surtout le cas des femmes racisées qui subissent des oppressions en raison de leur corps pensé comme d'office non conformes avec les standards de féminité. Parlant du vécu des femmes – et des hommes – noires dans le contexte de la « paranoïa blanche » – concept développé par Judith Butler – Hourya Bentouhami utilise le concept de « neutralité

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 213-222.

<sup>33</sup> Elsa Dorlin, « Corps contre nature. Stratégies actuelles de la critique féministe », *L'Homme et la Société*, 150-151, 2003-2004, p. 527, cité dans Camille Froidevaux-Metterie, *Un corps à soi*, p. 257.

phénoménologique<sup>34</sup> ». Cette neutralité ne s'applique qu'aux personnes blanches ou passant pour blanches. Elle signifie « l'inattention portée à la vie et à ses circonstances immédiates<sup>35</sup> ». Cette neutralité phénoménologique n'est pas accessible aux femmes racisées qui vivent au contraire leur corps sur le mode de « l'excès phénoménologique<sup>36</sup> ». On pourrait dire qu'elles sont *trop corps*, qu'il y a trop de corps dans le sens d'une hypervisibilité de celui-ci. Rejoignant l'exemple du corps qui parle et qui invite alors même qu'il ne dit rien, les corps noirs sont *excessivement vus* sans même qu'ils bougent. Bentouhami parle de la responsabilité attribuée à ces corps : « la responsabilité du voir est attribué à la personne vue, tenue de maîtriser ce qu'elle suscite visuellement<sup>37</sup>. » Les femmes noires ont donc une plus grande responsabilité que les femmes blanches vis-à-vis de la discrétion de leur corps, perçu comme non seulement provocateur, invitant, mais aussi déviant, bestial, voire dégoûtant<sup>38</sup>. Suivant l'étude phénoménologique de Fanon<sup>39</sup>, Bentouhami parle de « regard qui brûle la nuque<sup>40</sup> » ou, pour rester sur la métaphore auditive, de « cacophonie raciale<sup>41</sup> ».

### III. Critique féministe de la chirurgie esthétique

#### 1. Une aliénation violente

Nous clôturons cette première section en étudiant ce que pensent les féministes de la chirurgie esthétique. Les appréciations concernant la chirurgie esthétique sont hétérogènes. Si certain·e·s – notamment féministes – estiment qu'il s'agit d'un bon instrument pour reprendre confiance en soi, améliorer son estime de soi, voire coïncider à soi<sup>42</sup>, beaucoup y voient le paroxysme de l'aliénation féminine. On peut par exemple entendre Benoite Groult affirmer : « des seins siliconés, des lèvres gonflées artificiellement, des cuisses liposucées... On impose une beauté féminine stéréotypée qui est un esclavage<sup>43</sup>. » Ou encore, Mona Chollet qui interprète la satisfaction procurée par cette modification corporelle comme le soulagement de l'adéquation, dans la chair même, aux normes de la féminité patriarcale. Forte de sa lecture

---

<sup>34</sup> Hourya Bentouhami, *Judith Butler: Race, genre et mélancolie*, p. 58.

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>38</sup> Bentouhami développe ce caractère du dégoûtant lorsqu'elle revient sur la mélancolie décrite par Butler où le rejet et le dégoût de l'Autre forme un désir de l'Autre. (*Ibid.*, p. 64.)

<sup>39</sup> Franz Fanon, *Peau noire, masques blancs* [1952], Paris, Seuil, 2015.

<sup>40</sup> Hourya Bentouhami, *Judith Butler: Race, genre et mélancolie*, p. 83.

<sup>41</sup> Judith Butler, Elsa Dorlin et Hourya Bentouhami, Cycle de conférences, *Une saison avec Judith Butler*, Centre Pompidou, 2023-2024, 1:15:30.

<sup>42</sup> C'est le cas de Kathy Davis dans son ouvrage déjà mentionné sur lequel nous revenons à la fin de ce point.

<sup>43</sup> Jacqueline Remy, « 8. Les années féministes », *L'Express*, publié le 21/08/2003.

de l'enquête sociologique de Laurie Essig sur la chirurgie esthétique, Mona Chollet nie le prétendu engagement féministe des chirurgiens esthétique.

Non contents d'exploiter les peurs, les fragilités de leurs clientes, certains vont jusqu'à affirmer que leur activité est féministe, car elle permet aux femmes d'« acquérir une meilleure estime d'elles-mêmes ». C'est confondre l'estime de soi avec le soulagement que procure le fait de « prouver sa loyauté à l'ordre dominant », comme le formule Laurie Essig, en une synthèse efficace des thèses de Michel Foucault sur l'exercice moderne du pouvoir par la discipline des corps<sup>44</sup>.

L'ouvrage de Laurie Essig revient sur le pouvoir de la chirurgie esthétique à former le corps parfait et nos désirs d'y ressembler. Elle affirme notamment que ceux qui y ont recourant pensent que cela améliorera leur vie au niveau professionnel et social. La chirurgie esthétique est donc un *pouvoir régulateur* qui *discipline* les corps selon les critères de beauté en vigueur<sup>45</sup>. En (re)formant les corps des femmes, la chirurgie forme la féminité et, inversement, les femmes font de la chirurgie esthétique pour atteindre cette féminité impossible. Le corps idéal devient un corps impossible à atteindre sans chirurgie.

La chirurgie esthétique est une pratique genrée : en 2007, 90% des personnes recourant à la chirurgie esthétique sont des femmes<sup>46</sup>. Ce chiffre semble pourtant peu pris en compte par le discours libéral et capitaliste qui voit dans la chirurgie un choix personnel. Selon ce discours, la chirurgie est bien féministe puisqu'elle est un choix des femmes qui a pour objectif de les empouvoier : la beauté acquise leur donne un pouvoir de séduction nécessaire pour obtenir une bonne situation économique et romantique.

Mais cette conception ne prend pas en compte le caractère structurel de la féminité. En effet, la féminité est une contrainte, une injonction, bien plus qu'un choix libre et émancipateur. Judith Butler, suivant Foucault, rappelle que notre société s'appuie sur le sexe pour former des individus *viables* et que leur sexuation leur impose différentes injonctions.

Pour Foucault, être sexué·e, c'est être assujetti·e à un ensemble de régulations sociales, c'est faire que la loi gouvernant ces régulations constitue à la fois le principe formateur du sexe, du

---

<sup>44</sup> Mona Chollet, *Beauté fatale. Les nouveaux visages de l'aliénation féministes*, Paris, La Découverte, 2015, p. 205.

<sup>45</sup> Notons d'emblée que l'un de ces critères est le naturel. C'est pourquoi l'aspect naturel et surtout, la dissimulation de la cicatrice, sont des enjeux fondamentaux de la chirurgie esthétique. L'objectif est de modifier le corps sans laisser la trace de cette modification.

<sup>46</sup> Laurie Essig, *American Plastic*, p. 21.

genre, des *plaisirs et des désirs* d'une personne et le principe herméneutique d'interprétation de soi<sup>47</sup>.

Le fait que les femmes soient majoritaires dans les clientes – ou patientes – de la chirurgie n'est donc pas un hasard. Cela découle d'un certain nombre de normes, résultant elles-mêmes d'une assignation genrée, qui forgent des contraintes et des *désirs*. La décision de chirurgie esthétique est prise dans cette structure. La stratégie féministe traditionnelle pour se défaire de ces injonctions à la beauté serait alors de s'accepter telle qu'on est.

## 2. La chirurgie qui imite les femmes ?

Même si la chirurgie esthétique est n'est qu'un rouage parmi tant d'autres d'un système d'injonction patriarcale, la critique féministe semble ne pas toujours prendre en compte l'importance et le sens que revêt cette pratique pour les femmes. D'ailleurs, de quelles femmes parle-t-on ? Nous avons dit en introduction que nous visions particulièrement les femmes qui font des chirurgies voyantes, ayant des corps perçus comme « chirurgifié ». Mais il convient de revenir sur la façon dont les reproches féministes s'en prennent aux différents corps des femmes ayant pratiqué la chirurgie esthétique. En effet, les reproches concernant la chirurgie esthétique ne touchent pas les femmes trans et cis de la même manière. Si les femmes cis sont accusées d'être aliénées par les critères de beauté, les « TERF » blâment les femmes trans de vouloir *ressembler* à des femmes et donc, de reproduire les stéréotypes associés à la féminité et d'essentialiser les corps des femmes<sup>48</sup>. À rebours de cet argument, Camille Froidevaux-Metterie affirme que la chirurgie et les artifices permettent aux femmes trans de faire coïncider leur image avec ce qu'elles sont. Parlant de sa chirurgie de féminisation du visage, Inès, 24 ans, se sent « réparée » : « J'adore ma nouvelle tête ! C'est celle que j'ai toujours voulue... Quelle sensation étrange mais si agréable de se sentir enfin "réparée"<sup>49</sup>. » Ce témoignage rejoint le débat de la division arbitraire entre esthétique et réparation.

Si les femmes trans subissent des critiques violentes de la part de ces féministes, leur décision de chirurgie peut toutefois être considérée comme plus légitime en raison de la

---

<sup>47</sup> Judith Butler, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité* [1990], trad. Cynthia Krauss, Paris, La Découverte, 2006, p. 202. Nous soulignons.

<sup>48</sup> Ce reproche n'est d'ailleurs pas qu'à attribuer aux TERF qui critiquent les femmes trans. Dans *Ces corps qui comptent*, Butler rappelle la critique de certaines féministes envers le *cross dressing*, pratique misogyne où des hommes imitent des femmes : « Dans sa recension provocatrice de *Paris is Burning*, bell hooks accuse certains types de travestissements homosexuels masculins d'être misogyne, ce en quoi elle rejoignait en partie des théoriciennes féministes comme Marilyn Frye et Janice Raymond. Selon cette tradition de pensée féministe, le travestissement est insultant à l'égard des femmes, et l'imitation repose ici sur le ridicule et l'humiliation. » (Judith Butler, *Ces corps qui comptent*, p. 190.)

<sup>49</sup> Citée dans Camille Froidevaux-Metterie, *Un corps à soi*, p. 343.

dysphorie de genre. C'est notamment ce que soutiennent Alex Dubov et Liana Fraenkel dans un texte qui plaide pour le remboursement de la chirurgie de féminisation faciale en cas de transition *MtF* et donc, la considération de cette chirurgie comme reconstructrice et non seulement esthétique. C'est grâce à la redéfinition de ce qu'est la transidentité et la dysphorie que cet argument est soutenable. En effet, auparavant, la seule chirurgie de transition légitime était celle du changement de sexe. Or, les revendications ont affirmé que le problème de la transidentité ne se trouvait pas dans l'intimité, dans le sexe, visible de très peu mais sur le reste du corps qui interagit directement avec la société. L'objectif de la transition est davantage d'être reconnue en tant que femme par la société plutôt que de simplement avoir un « sexe de femme ». Dans cette perspective, le visage est fondamental.

Alors que la chirurgie esthétique est utilisée pour produire de la beauté, la chirurgie de féminisation faciale est entreprise pour produire de la féminité (*femaleness*). Comme la chirurgie de réassignation de genre, la chirurgie de féminisation faciale vise à transformer le genre de la patiente d'homme à femme (*from male to female*). La chirurgie de féminisation faciale n'est pas produite par le désir d'obtenir une amélioration esthétique ; il est motivé par le désir d'obtenir un corps qui permette de s'engager et de fonctionner dans la société<sup>50</sup>.

Comme les autres chirurgies liées à la transition, la féminisation faciale est donc du côté de la reconstruction, de la *réparation*. Il ne s'agit pas d'essentialiser le corps féminin en voulant ressembler à « la femme ». Il s'agit plutôt de devenir un corps perçu par autrui comme féminin en se rapprochant de certaines normes de la féminité, foncièrement culturelles et reconnues comme telles par les chirurgien·ne·s et les patientes. La stratégie employée par cet article est de se distancier de la chirurgie esthétique pour argumenter en faveur de la *nécessité* de cette chirurgie afin de combattre la dysphorie. En effet, dans ce cas-ci, pour des raisons stratégiques et politiques, il est crucial de reconnaître les chirurgies de transition comme des réparations pour appuyer la nécessité du remboursement. Parler de reconstruction donne en effet de la légitimité à ces chirurgies. Pour cette raison, nous n'abordons pas ici les chirurgies de transition. En effet, les chirurgies de reconstruction – en cas de transidentité, après une mastectomie, ou suite à n'importe quel accident ou malformation congénitale –, malgré leur séparation arbitraire avec la chirurgie esthétique, ont une légitimité médicale : on répare quelque chose qui menace la vie de quelqu'un, qui peut le pousser à une profonde dépression, au suicide ou à la mort sociale. Ce n'est pas ce qui nous intéresse ici. Nous voulons approcher

---

<sup>50</sup> Alex Dubov, Liana Fraenkel, « Facial Feminization Surgery : The Ethics of Gatekeeping in Transgender Health », *The American Journal of Bioethics*, 2019, vol. 18, n° 12, p. 6. Notre traduction.

les chirurgies illégitimes en tant qu'elles semblent gratuites ou ayant comme seul but de se rapprocher d'une nouvelle féminité de type hollywoodienne du surplus de plastique.

### 3. Former le corps féminin : chirurgie et incarnation

Il faut se garder de dire que les femmes sont totalement culturellement déterminées. La sociologue Kathy Davis met en garde contre la tendance féministe à saisir les femmes comme aliénées. La question qui guide ses recherches est celle de savoir ce qui pousse les femmes à prendre la décision d'effectuer une chirurgie, alors même qu'elles sont parfois féministes. Elle réalise un terrain d'enquête aux Pays-Bas où la chirurgie esthétique était alors remboursée par l'État. Les aspirants à la chirurgie devaient s'entretenir avec un médecin qui décidait du remboursement ou non de leur chirurgie. Après avoir observé longuement ces entretiens, Davis a constaté qu'aucun critère objectif ne guidait le chirurgien dans sa décision<sup>51</sup>. Davis critique l'approche féministe qui ignore les contradictions morales dans lesquelles les femmes vivent et qui prennent part à la justification de leur envie/besoin de chirurgie. Davis renonce à l'approche féministe de l'aliénation et préfère saisir dans la chirurgie un signe de l'agentivité des femmes, une pratique qui fait d'elles des *sujets incarnés* plus que de simples corps. Elle raconte son expérience à un Par le biais de féministes comme Iris Marion Young ou Dorothy Smith<sup>52</sup>, Davis trouve un équilibre entre la version capitaliste du choix individuel et la vision féministe d'une réponse passive des femmes à la norme de beauté. C'est sur ce fil tendu par Davis que nous nous déplacerons. Kathy Davis, s'appuyant sur Iris Marion Young, a déjà posé les bases de ce que nous voulons démontrer ici.

La notion de Young de l'incorporation féminine me permet de situer l'expérience des femmes de leur corps comme objet potentiel de manipulation chirurgicale dans un contexte plus large de tension de l'incorporation féminine dans la culture occidentale. [...] La chirurgie esthétique devient à la fois une expression de l'objectivation du corps féminin et une lutte des femmes pour *devenir des sujets incorporés plutôt que de simple corps*<sup>53</sup>.

---

<sup>51</sup> Elle distingue en réalité trois catégories de problèmes qui justifient la chirurgie esthétique pour ces médecins, mais placer les cas dans ces catégories relève tout de même d'un processus subjectif. Ces trois catégories sont l'affliction fonctionnelle (mauvaise vision à cause de paupière tombante), la souffrance sérieuse pathologique (où le patient est envoyé chez un psychologue qui justifiera ou non le besoin de chirurgie) et l'imperfection physique qui tombe en dessous du degré normal de variation dans l'apparence. Cette dernière catégorie est celle qui engendre le plus de subjectivité quant à la décision de ce qui est anormal.

<sup>52</sup> Davis revient sur le fait que, selon D. Smith, les femmes ne répondent pas passivement aux normes. Smith considère les femmes comme des agents actifs : elles savent ce qui est beau, elles connaissent le « discours de la féminité », et font des actions pour atteindre cet idéal. « Sans leur agentivité, le discours échouerait à motiver les femmes à participer aux activités d'amélioration corporelle. [...] Au lieu d'immobiliser les femmes, les imperfections corporelles leur donne une opportunité d'action. Les femmes se réfèrent à leur corps comme des objets – non comme des objets sexuels pour les autres – mais plutôt comme des objets de travail, comme quelque chose qui peut être amélioré, réparé, ou transformé. » (Kathy Davis, *Reshaping the Female Body*, p. 62. Notre traduction.)

<sup>53</sup> Kathy Davis, *Reshaping the Female Body*, p. 60. Notre traduction. Nous soulignons.

Nous souhaitons étirer cette approche de l'incarnation en introduisant la chirurgie esthétique dans la dialectique en tant qu'elle permettrait à l'esclave un certain *travail* libérateur sur son corps et par là, une prise de possession de celui-ci aux dépens du maître. L'idée est, *in fine*, de montrer que si les femmes ont été définies comme n'étant que leur corps, certaines d'entre elles ont décidé d'accepter de relever le défi, de ne pas refuser cette assignation mais de la reprendre à leur compte.

## Deuxième section : Du corps-objet au corps-sujet

Nous avons affirmé dans la section précédente que les femmes n'étaient que leur corps. Afin d'envisager des pistes de libération de ce corps – notamment, par le travail de celui-ci – il faut nous pencher sur la façon par laquelle elles ne sont devenues « que des corps ». Dans quelles conditions les corps féminins ont-ils été asservis ? Comment est *formé* ce corps qui n'en est qu'un ? Cette partie se déroule en deux temps. D'abord nous revenons sur la façon dont Beauvoir mobilise Hegel afin de montrer les paradoxes de la dialectique hégélienne quand lorsque l'on tente de donner un genre aux protagonistes. Il s'agit ici d'analyser l'assignation des femmes à leur corps et, avec la lecture effectuée par Mara Montanaro et Matthieu Renault de Beauvoir sur Hegel<sup>54</sup>, de dégager une piste de libération par le biais de l'interprétation kojévienne de la dialectique selon laquelle l'esclave se libérerait par son travail. Disons-le d'emblée, cette piste ne suffira pas pour comprendre le sens de la chirurgie esthétique dans une approche qui veut rester en tension entre liberté et aliénation. Cette piste est néanmoins un tremplin vers la seconde partie de cette section où nous analysons la lecture butlerienne de la dialectique, qui s'appuie notamment sur Sartre et Foucault et leur analyse des rapports sadomasochistes. Nous dégagerons alors les autres pistes de libération – si tant est qu'il y en a – et de réinterprétation de la chirurgie esthétique possibles avec Butler. De Beauvoir à Butler, l'idée n'est pas de trouver des arguments en faveur de la chirurgie esthétique mais plutôt de comprendre l'importance d'une reprise d'une certaine histoire corporelle par une forme d'expérimentation corporelle.

### I. Simone de Beauvoir : de l'antidialectique à la maîtrise de son corps

#### 1. Traitement du corps féminin dans le *Deuxième Sexe*

Avant de rentrer dans la question de savoir comment les femmes ont été assignées à leur corps par une compréhension de la lecture beauvoirienne de la dialectique, il convient de revenir sur les modalités de cette assignation telles qu'elles sont décrites par Beauvoir qui les déploie notamment dans la biologie et dans l'apparence.

---

<sup>54</sup> Mara Montanaro, Matthieu Renault, « La dialectique maître-esclave selon Simone de Beauvoir. Un exemple de transformation mythique », *Philosophie*, 2020/1, n° 144, p. 64-77.

## a) La soumission à l'espèce

S'il est une des citations phares du *Deuxième Sexe*, c'est sans doute celle-ci :

On a vu que biologiquement les deux traits essentiels qui caractérisent la femme sont les suivants : sa prise sur le monde est moins étendue que celle de l'homme ; elle est plus étroitement *asservie à l'espèce*<sup>55</sup>.

La partie du *Deuxième Sexe* liée aux mythes de la biologie, de la psychanalyse et du matérialisme historique n'est pas aisée à déchiffrer en ce qui concerne l'engagement de Beauvoir. Tout en annonçant dénoncer ces mythes, Beauvoir semble faire sienne ces théories. C'est notamment le cas pour la biologie : les mots de Beauvoir sont parfois si crus et si répétitifs qu'on croit déceler un réel dégoût du corps féminin. Un corps empêtré dans l'immanence, qui ne peut rien faire d'autre que des enfants. Beauvoir décrit les femmes comme étrangères à leur propre corps, envisagé comme étant le « siège d'une histoire qui se déroule en elle et qui ne la concerne pas personnellement<sup>56</sup>. » Les femmes sont traversées par des crises corporelles qui les ramènent toujours à leur matérialité et les empêchent de s'élever vers les choses de l'esprit.

Mais Beauvoir ne tarde pas à affirmer que ces données, ce vécu de son corps, ne sont pas un destin. C'est ce qu'elle dit avec clarté vers la fin de l'ouvrage.

Je suis convaincue que la plus grande partie des malaises et maladies qui accablent les femmes ont des causes psychiques ; c'est ce que m'ont dit d'ailleurs des gynécologues. C'est à cause de la tension morale dont j'ai parlé, à cause de toutes les tâches qu'elles assument, des contradictions au milieu desquelles elles se débattent que les femmes sont sans cesse harassées, à la limite de leurs forces ; ceci ne signifie pas que leurs maux soient imaginaires : ils sont réels et dévorants comme la situation qu'ils expriment<sup>57</sup>.

Ce n'est pas le corps des femmes qui les freine, mais ce qui en est fait. Prenons les règles : ce qui empêche les femmes menstruées n'est pas les menstruations en elles-mêmes, mais la charge mentale qui y est associée<sup>58</sup>. Être menstruée n'obstrue pas les projets, mais devoir se cacher, quitter le village, vivre dans la honte, si. Ce sont les injonctions liées aux corps qui les pénalisent plus que ce corps lui-même. « C'est l'activité mâle qui créant des valeurs a constitué l'existence elle-même comme valeur ; elle l'a emporté sur les forces confuses de la vie ; elle a asservi la Nature et la Femme<sup>59</sup>. » Nous ne voulons pas ici poser la question de

---

<sup>55</sup> Simone de Beauvoir, *Le Deuxième sexe* [1949], vol. I, Paris, Gallimard, 1976, p. 98.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>57</sup> *Ibid.*, vol. II, p. 609.

<sup>58</sup> Sauf dans les cas où la douleur y est paralysante.

<sup>59</sup> *Ibid.*, vol. I, p. 117.

l'origine de cet asservissement mais pointer la logique de celui-ci mise au jour par Beauvoir. Ce n'est pas l'espèce qui a asservi les femmes mais *l'abdication* des femmes à l'espèce, abdication demandée, voire forcée, par le mâle.

Cette abdication va de pair avec une objectification. Manon Garcia consacre une partie de son ouvrage sur la soumission à cette objectification et en dit la chose suivante :

[...] la caractéristique de toute oppression est l'aliénation, la transformation de celui qu'on opprime en autre, irréductiblement différent de soi. Dans la domination masculine, l'aliénation que vivent les femmes passe par leur objectification, c'est-à-dire leur transformation en objet, notamment sexuel. Les hommes se conçoivent comme des sujets et conçoivent les femmes comme des objets : des êtres absolument inférieurs à eux. Selon Beauvoir, la femme est donc bloquée dans une altérité absolue parce qu'elle est objectifiée par les hommes : cette objectification fait que la féminité est construite par les hommes comme une soumission et que les femmes se trouvent toujours déjà dans un monde dans lequel la soumission s'apparente à un destin<sup>60</sup>.

Pour Beauvoir, sans ce travail mâle de sape, les femmes sont les égales des hommes. C'est parce qu'elles naissent dans un monde qui les voue à l'infériorité, qui ne leur laisse pas d'autres possibilité que l'enfermement corporel et domestique et la disponibilité sexuelle qu'elles ne se libèrent pas. C'est toute jeunes que cette objectification se met en place pour elles. Comme le montre Manon Garcia, cette soumission est particulière : il ne s'agit pas d'une mise en esclavage. Beauvoir dit elle-même qu'assimiler la femme à l'esclave est une erreur<sup>61</sup>. Les femmes *consentent* à leur soumission.

Un exemple concret de cette soumission se trouve dans les rapports hétérosexuels décrits par Beauvoir où les femmes sont souvent dépeintes comme étant passives. Pourtant, Beauvoir précise que cette passivité est l'œuvre des femmes elles-mêmes. En effet, alors que Toril Moi, dans son ouvrage de 1994 sur Beauvoir, s'interroge sur les images utilisées par Beauvoir pour parler de la sexualité (homme-érection-transcendance *versus* femme-intérieur-immanence), la philosophe norvégienne remarque que Beauvoir « suggère qu'il reste suffisamment de subjectivité transcendante dans le corps désirant de la femme pour que ce corps soit en lutte avec les projets sexuels de sa propriétaire<sup>62</sup>. » En disant cela, Toril Moi nous éclaire sur la responsabilité des femmes dans leur condition. Pouvons-nous dire que si les femmes ne sont que des corps, c'est en partie de leur faute ? Il ne faut pas aller trop vite

---

<sup>60</sup> Manon Garcia, *On ne naît pas soumise, on ne devient* [2018], Paris, Flammarion, 2021, p. 157, 158.

<sup>61</sup> Simone de Beauvoir, *Le Deuxième sexe*, vol. I, p. 241.

<sup>62</sup> Toril Moi, *Simone de Beauvoir. Conflits d'une intellectuelle* [1994], Trad. Guillemette Belleteste, Diderot Editeur, Paris, 1995, p. 267, 268.

pour dire oui. Bien sûr, elles participent à ce système qui les soumet, mais cette soumission est de bonne foi. Beauvoir relevait déjà la possibilité d'une soumission de bonne foi en 1947.

Nous avons déjà indiqué que, dans l'univers du sérieux, certains adultes peuvent vivre avec bonne foi : ceux à qui est refusé tout instrument d'évasion, ceux qu'on asservit ou qu'on mystifie. Moins les circonstances économiques et sociales permettent à un individu d'agir sur le monde, plus ce monde lui apparaît comme donné. C'est le cas des femmes qui héritent d'une longue tradition de soumission<sup>63</sup>.

Les femmes sont aveuglées par les mythes qui reposent sur elles. Même si elles possèdent la lucidité suffisante pour voir au-delà de ces mythes et prendre conscience de la contingence de leur condition, elles sont arrêtées dans leur élan par le regard d'autrui, *a fortiori* celui des hommes.

On peut également évoquer le terrible passage de l'enfance à l'adolescence. Alors que la petite fille était assez libre, elle connaît à la puberté une objectification. On commente sans cesse son corps. Elle sent des regards s'arrêter sur elle et sur des parties de son corps qu'elle commence à peine à découvrir. Comme le dit si justement Toril Moi, l'adolescente se vit comme « déjà abimée, déchirée et mutilée par l'oppression patriarcale<sup>64</sup> ».

### ***b) La soumission à l'apparence***

Un autre point développé par Beauvoir pour faire état du corps empêtré des femmes est celui de l'apparence. Le Castor s'en prend ici à la féminité. Elle dénonce notamment la perte de temps et d'argent dans la recherche de conformité des femmes à cet idéal impossible. Mais c'est ce que la féminité fait du corps que déplore surtout Beauvoir.

Les coutumes, les modes se sont souvent appliquées à couper le corps féminin de sa transcendance : la Chinoise aux pieds bandés peut à peine marcher, les griffes vernies de la star d'Hollywood la privent de ses mains, les hauts talons, les corsets, les paniers, les vertugadins, les crinolines étaient destinées moins à accentuer la cambrure du corps féminin qu'à en augmenter l'impotence. Alourdi de graisse, ou au contraire si diaphane que tout effort lui est interdit, paralysé par des vêtements inconfortables et par les rites de la bienséance, c'est alors qu'il apparaît à l'homme comme sa chose. Le maquillage, les bijoux servent aussi à cette pétrification du corps et du visage<sup>65</sup>.

La féminité rend le corps lourd dans le sens où sa mobilité est réduite. Les femmes ne deviennent plus que ce corps qui devient un présentoir de ce qu'elles sont : uniquement des apparences. Ces parures trop étroites ne leur laissent que peu de possibilité de se mouvoir et les quêtes de l'esprit sont toujours interrompues par l'inconfort ressenti par leur corps. Mais

---

<sup>63</sup> Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté* [1947], Paris, Gallimard, 2003, p. 62.

<sup>64</sup> Toril Moi, *Simone de Beauvoir. Conflits d'une intellectuelle*, p. 308.

<sup>65</sup> Simone de Beauvoir, *Le Deuxième sexe*, vol. I, p. 266, 267.

ce sont les hommes qui les condamnent à cet état de choses. C'est pour eux et à cause d'eux qu'elles se figent. Le point suivant analyse les raisons de cette assignation.

## **2. La lutte n'est jamais arrivée**

### **a) La lutte par Hegel**

Dans ce point, nous nous arrêtons sur la façon dont Beauvoir a analysé la condition féminine dans les termes de la dialectique hégélienne. Avant cela, il nous faut revenir à la dialectique telle qu'elle est développée par Hegel. Nous nous aidons pour ce faire de l'article de Christophe Bouton sur les apories de la lutte pour la reconnaissance<sup>66</sup>.

La lutte pour la reconnaissance est une affaire de limitation de soi. Une première limitation a lieu au contact des objets : l'individu prend conscience de lui-même en prenant conscience de l'altérité.

Dans le premier moment, la conscience de soi est comme conscience, et l'extension intégrale du monde sensible est maintenue pour elle, mais elle est maintenue en même temps seulement comme rapportée au second moment, à l'unité de la conscience de soi avec soi-même. En conséquence, le monde sensible est pour elle une subsistance, mais qui est seulement phénomène, ou une différence, qui en soi n'a aucun être. Cette opposition de son phénomène et de sa vérité a pour son essence seulement la vérité, c'est-à-dire l'unité de la conscience de soi avec soi-même. Cette unité doit devenir essentielle à la conscience de soi, c'est-à-dire que la conscience de soi est désir en général<sup>67</sup>.

Cet extrait annonce la nécessité d'un deuxième moment. Le monde sensible n'est pas suffisant pour que la conscience devienne conscience d'elle-même. Puisque ce monde n'a aucun *être* mais n'est qu'un phénomène, la conscience n'est pas limitée par un autre être. Certes, la conscience découvre *qu'elle n'est pas* ces objets qui l'entourent, mais ces objets sont insuffisants pour se saisir comme conscience de soi. C. Bouton affirme que « la conscience doit donc passer par la médiation d'une autre conscience, qui est un *miroir* de soi bien plus fidèle que l'objet<sup>68</sup> ».

C. Bouton rappelle qu'une première reconnaissance entre les deux consciences a lieu sans lutte. Les deux consciences se reconnaissent comme êtres vivants, mais pas encore comme conscience de soi. La conscience de soi implique de « s'affranchir de toute

---

<sup>66</sup> Christophe Bouton, « Les apories de la lutte pour la reconnaissance. Hegel, Kojève, Butler », dans Fabienne Brugère, Guillaume Le Blanc (dir.), *Judith Butler. Trouble dans le sujet, trouble dans les normes*, Paris, Presse universitaire de France, 2009, p. 35-67. Cet article nous sera précieux dans la partie consacrée à Butler. Il nous sert ici de point d'entrée dans la dialectique d'Hegel puisque Bouton en fait une analyse au début de son article.

<sup>67</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La phénoménologie de l'esprit* [1807], vol. I, Trad. Jean Hyppolyte, Paris, Éditions Mouton, 1947, p. 147.

<sup>68</sup> Christophe Bouton, « Les apories de la lutte pour la reconnaissance. Hegel, Kojève, Butler », p. 38. Nous soulignons.

détermination naturelle donnée, y compris de la vie même<sup>69</sup>. » Cette conscience implique la liberté, de se constituer comme négativité. Il ne s'agit pas de dire « je ne suis pas un être vivant », mais d'affirmer que « je suis plus que cela ». Or, cette deuxième affirmation implique pour Hegel de risquer sa vie.

Se présenter soi-même comme pure abstraction de la conscience de soi consiste à se montrer, comme pure négation de sa manière d'être objective, ou consiste à montrer qu'on n'est attaché à aucun être-là déterminé ; pas plus qu'à la singularité universelle de l'être-là en général, à montrer qu'on n'est pas attaché à la vie. Cette présentation est la double opération : opération de l'autre et opération par soi-même. En tant qu'elle est opération de l'autre, chacun tend donc à la mort de l'autre. Mais en cela est aussi présente la seconde opération, l'opération sur soi et par soi ; car la première opération implique le risque de sa propre vie. Le comportement des deux consciences de soi est donc déterminé de telle sorte qu'elles se prouvent elles-mêmes et l'une à l'autre au moyen de la lutte pour la vie et la mort. Elles doivent nécessairement engager cette lutte, car elles doivent élever leur certitude d'être pour soi à la vérité, en l'autre et en elles-mêmes. *C'est seulement par le risque de sa vie qu'on conserve la liberté, qu'on prouve que l'essence de la conscience de soi n'est pas l'être, n'est pas le mode immédiat dans lequel la conscience de soi surgit d'abord [...]*<sup>70</sup>.

Autrement dit, il faut risquer *sa* vie pour montrer qu'on n'est pas lié à *la* vie – ici à entendre au sens de Nature. Cette deuxième lutte concerne davantage le prestige que la survie. Il en résulte un esclave, qui a préféré la vie au prestige et un maître, qui se sert de l'esclave pour avoir accès aux choses. En effet, la première conscience de soi par les choses n'était pas suffisante, le rapport aux choses est donc une sous-relation que le maître ne préfère pas entretenir. Il se rapportera aux choses par l'intermédiaire d'une conscience asservie à lui. Le maître a gagné de ne pas être en contact avec la Nature, la matière brute. Il est au-dessus des choses et, pourtant, il en jouit à travers l'esclave qui forme la matière brute pour lui.

C. Bouton revient ensuite sur l'interprétation kojévienne de cette lutte : l'esclave, en travaillant – en formant, en créant –, parvient à se libérer : « [...] la vraie figure de la liberté n'est pas la capacité à risquer sa vie, activité ponctuelle et finalement stérile, mais l'« agir formateur » (*das Bilden*)<sup>1</sup>(210/115), qui transforme en effectivité la liberté seulement possible née de l'angoisse de la mort<sup>71</sup>. » Kojève remet donc en question l'idée selon laquelle la liberté s'obtient en risquant sa vie. C'est alors l'esclave qui devient plus libre que le maître.

---

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>70</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, p. 159. Nous soulignons.

<sup>71</sup> Christophe Bouton, « Les apories de la lutte pour la reconnaissance. Hegel, Kojève, Butler », p. 42.

## b) La lutte par Beauvoir

Comment Beauvoir se situe-t-elle dans ce schéma hégélien ? On pourrait penser qu'elle substitue la femme à l'esclave, mais il n'en est rien. En réalité, Beauvoir postule que les femmes n'ont jamais pu accéder à la lutte que se livrent les futurs maîtres et esclaves.

Le privilège du Maître, dit-il [Hegel], vient de ce qu'il affirme l'Esprit contre la Vie par le fait de risquer sa vie : mais en fait l'esclave vaincu a connu ce même risque ; tandis que la femme est originellement un existant qui donne *la* Vie et ne risque pas *sa* vie ; entre le mâle et elle il n'y a jamais eu de combat ; la définition de Hegel s'applique singulièrement à elle<sup>72</sup>.

Les femmes n'ont donc jamais été soumises après un événement particulier que pourrait être la lutte. On peut voir là le sens du ce « n'est pas arrivé<sup>73</sup> » défendu par Beauvoir dans l'introduction de l'ouvrage de 1949. Mais pourquoi les femmes n'ont-elles pas lutté ? Pourquoi tout ce qu'elles ont acquis leur a-t-il été généreusement donné ? Et, si elles ne participent pas à la lutte, où est leur place dans la dialectique ?

Si certaines féministes déplorent le fait que beaucoup d'études féministes utilisent des systèmes de pensée patriarcaux pour penser la situation des femmes<sup>74</sup>, nous répondons que c'est dans ces mêmes systèmes qu'a été forgée la domination. C'est pourquoi le détour par ces systèmes est non seulement un choix mais aussi une nécessité : il faut les étudier pour parvenir à la faire bouger à l'avantage des femmes. Ainsi, l'explication de la non-participation des femmes à la dialectique peut se trouver dans le dualisme platonicien. Avant même qu'une lutte ne commence, les femmes sont d'emblée réduites à la Nature, au corps, alors que les hommes se sont pour leur part constitués en esprits capables d'entreprendre le projet d'une lutte pour se débarrasser de leurs liens à la Vie, à la Nature, à leur corps. L'esclave qui apparaît au terme de la lutte n'est pas semblable à la figure féminine. Elle n'est qu'une vassale, une chose, alors que lui est un héros vaincu. Même s'il a perdu, il s'est d'abord élevé en risquant sa vie. Beauvoir cite Hegel lui-même, exposant le sexisme de sa pensée dans le cadre des rapports hétérosexuels tout en étant elle-même ambiguë :

---

<sup>72</sup> Simone de Beauvoir, *Le Deuxième sexe*, vol. I, p. 116. En italiques dans le texte.

<sup>73</sup> « Il n'y a pas toujours eu des prolétaires : il y a toujours eu des femmes ; elles sont femmes par leur structure physiologique ; aussi loin que l'histoire remonte, elles ont toujours été subordonnées à l'homme : leur dépendance n'est pas la conséquence d'un événement ou d'un devenir, elle n'est pas *arrivée*. » (*Ibid.*, p. 20, En italiques dans le texte.)

<sup>74</sup> C'est notamment le cas de Clara Lonzi rappelé par Mara Montanaro, Matthieu Renault, qui citent d'abord C. Lonzi pour la commenter : « "La *Phénoménologie de l'esprit* est une phénoménologie de l'esprit patriarcal [...]" . Quoique Lonzi ne nomme pas ses cibles, nul doute que la première concernée est Simone de Beauvoir, dont le célèbre leitmotiv "On ne naît pas la femme, on le devient" s'offre comme une particularisation de la conception hégélienne de l'être telle qu'elle la résume dans l'introduction au *Deuxième Sexe* : "*être* c'est être devenu, c'est avoir été fait tel qu'on se manifeste". » (Mara Montanaro, Matthieu Renault, « La dialectique maître-esclave selon Simone de Beauvoir. Un exemple de transformation mythique », p. 64.)

Cette générosité vitale, l'activité déployée en vue de l'accouplement, et dans le coït même l'affirmation dominatrice de son pouvoir sur la femelle, tout contribue à poser l'individu comme tel au moment de son dépassement vivant. C'est en cela que Hegel *a raison de voir* chez le mâle l'élément subjectif tandis que la femelle demeure enveloppée dans l'espèce. Subjectivité et séparation signifient aussitôt conflit. L'agressivité est une des caractéristiques du mâle en rut [...]. L'espèce habite la femelle et absorbe une grande partie de sa vie individuelle ; le mâle au contraire intègre à sa vie individuelle les forces vivantes spécifiques<sup>75</sup>.

C'est Hegel qui interdit aux femmes de prendre part à la lutte en les confinant à la Nature. Et cette interdiction est sans doute due à son héritage dualiste :

Hegel estime que les deux sexes doivent être différents : l'un sera actif, l'autre passif, et il va de soi que la passivité sera le lot de la femelle. « L'homme est ainsi par suite de cette différenciation le principe actif tandis que la femme est le principe passif parce qu'elle demeure dans son unité non développée »<sup>76</sup>.

Beauvoir repère le présupposé philosophique à l'œuvre dans la pensée de Hegel qui pose d'emblée les femmes du côté du corps, n'étant *que* leur corps. Or, comment envisager qu'un individu qui n'est que son corps puisse avoir l'idée de risquer sa vie ? Où sont exactement les femmes dans le tableau de Hegel ?

Beauvoir propose une interprétation originale de la dialectique qui peut se ramasser dans une citation que nous allons tenter d'expliquer dans la suite : « Il est impossible [...] de considérer la femme uniquement comme une force productrice : elle est pour l'homme une partenaire sexuelle, une reproductrice, un objet érotique, *une Autre à travers laquelle il se cherche lui-même*<sup>77</sup>. » Beauvoir revient sur la base de la dialectique : une conscience ne s'affirme qu'en s'opposant, en étant limitée par une autre conscience. Or, la femme « est une conscience et cependant il semble possible de la posséder dans sa chair<sup>78</sup>. » Les femmes opposent donc aux hommes une résistance particulière. Il ne s'agit pas d'une résistance potentiellement mortelle comme dans la dialectique, mais d'une résistance plus molle, plus douce. Le point suivant a pour objectif de saisir plus précisément la place des femmes dans la dialectique et les remobilisations possibles en s'aidant du très utile article déjà cité de Montanaro et Renault.

---

<sup>75</sup> Simone de Beauvoir, *Le Deuxième sexe*, vol. I, p. 62. Nous soulignons. L'ambiguïté de Beauvoir tient ici à son accord avec la pensée hégélienne qui réifie pourtant des mythes.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 44. Elle cite la *Philosophie de la Nature* (3<sup>e</sup> partie, §369).

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 106. Nous soulignons.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 241. Nous revenons dans le point suivant sur cette citation que nous citons plus longuement.

### 3. Toutes maitresses de leur corps

C'est un extrait de Beauvoir, analysé par Montanaro et Renault qui va nous intéresser ici :

Mais il [l'homme] n'aime pas la difficulté ; il a peur du danger. Il aspire contradictoirement à la vie et au repos, à l'existence et à l'être ; il sait bien que « l'inquiétude de l'esprit » est la rançon de son développement, que sa distance à l'objet est la rançon de sa présence à soi ; mais il rêve de quiétude dans l'inquiétude et d'une plénitude opaque qu'habiterait cependant la conscience. Ce rêve incarné, c'est justement la femme ; elle est l'intermédiaire souhaité entre la nature étrangère à l'homme et le semblable qui lui est trop identique. Elle ne lui oppose ni le silence ennemi de la nature, ni la dure exigence d'une reconnaissance réciproque ; par un privilège unique elle est une conscience et cependant il semble possible de la posséder dans sa chair. Grâce à elle, il y a un moyen d'échapper à l'implacable dialectique du maître et de l'esclave qui a sa source dans la réciprocité des libertés<sup>79</sup>.

Selon Montanaro et Renault, Beauvoir montre que le rôle de la femme dans la dialectique est de permettre à l'homme d'échapper à la brutalité de la lutte. L'existence des femmes et leur exclusion inaugurale de la dialectique fait d'elles une sorte de lieu hors dialectique, où les hommes – esclaves ou maîtres – peuvent se reposer. C'est pourquoi Montanaro et Renault parlent d'« antidialectique homme-femme<sup>80</sup> » : ils ne luttent pas l'un contre l'autre, leur relation n'est pas une lutte. Mais le terme d'antidialectique semble en dire encore plus : les relations homme-femme ne peuvent et ne *doivent* pas se penser dans des termes dialectiques. Par quel(s) processus cela est-il possible ?

En tant qu'antidialectique, la relation homme-femme a la même structure logique que la dialectique. Si l'esclave est un médiateur entre le maître et l'objet (qu'il transforme pour lui), les femmes sont médiatrices entre les hommes et la Nature (qu'elles représentent pour eux). Or, Montanaro et Renault affirment que « [...] le *corps-chair* de la femme en vient chez Beauvoir à occuper la place qui, dans la dialectique maître-esclave, était réservée à *l'objet*, lui-même issu du monde naturel mais façonné-humanisé par le travail de l'esclave<sup>81</sup> ». Les femmes seraient donc à la fois les médiatrices entre hommes et objets et ces objets eux-mêmes. Comment cela est-il possible ? C'est que les femmes ont un corps et une conscience qui leur permet ce double rôle. Leur corps est un objet pour les hommes. Mais elles ne sont pas de simples objets, elles sont des objets pourvus d'une conscience, des objets pleins de vie. Dans la dialectique, les femmes ne sont pas des *sujets incarnés*, mais des *objets habités*. C'est

---

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 240, 241.

<sup>80</sup> Mara Montanaro, Matthieu Renault, « La dialectique maître-esclave selon Simone de Beauvoir. Un exemple de transformation mythique », p. 74.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 73.

en définissant d'abord les femmes par leur corps et non par leur conscience que les hommes empêchent les femmes d'accéder à la dialectique. Quand Beauvoir affirme que la femme est « une Autre à travers laquelle il se cherche lui-même<sup>82</sup> », on comprend que l'homme se définit et se limite d'abord par la femme et c'est cette première définition qui leur donne accès à la dialectique. En les confinant au corps, à la Vie, ils s'élèvent à l'Esprit, à la lutte. Ce confinement est justifié par des mythes biologiques empreints de sexisme qui relèguent les femmes à l'espèce. Le partage corps-esprit entre femme et homme n'est donc pas un fait premier comme le supposait Hegel, c'est une division arbitraire sur laquelle se base la société. Par cette antidialectique, elles sont condamnées : elles n'ont pas, comme l'esclave, de possibilité de libération par le travail. Beauvoir rappelle à ce propos que les femmes sont soit exploitées par leur employeur, soit elles s'engagent dans le travail négatif et répétitif du ménage, qui ne leur permet aucune *création*. La possibilité de créer semble donc être ce qui manque aux femmes pour se libérer, manque qui s'explique par leur place dans la dialectique – place antidialectique, donc.

Pourtant, une porte de sortie semble s'ouvrir avec Beauvoir. Si la biologie n'est pas un destin et que la (anti)dialectique s'appuie sur la biologie, alors, la relégation des femmes dans l'antidialectique n'est pas un destin non plus. C'est l'espoir que Beauvoir laisse voir au tout début du *Deuxième Sexe* en affirmant que l'être a le sens de la dialectique hégélienne.

[...] quand un individu ou un groupe d'individus est maintenu en situation d'infériorité, le fait est qu'il *est* inférieur ; mais c'est sur la portée du mot être qu'il faudrait s'entendre ; la mauvaise foi consiste à lui donner une valeur substantielle alors qu'il a le sens dynamique hégélien : *être* c'est être devenu, c'est avoir été fait tel qu'on se manifeste ; oui, les femmes dans l'ensemble *sont* aujourd'hui inférieures aux hommes, c'est-à-dire que leur situation leur ouvre de moindres possibilités : le problème c'est de savoir si cet état de choses doit se perpétuer<sup>83</sup>.

Les femmes ne sont pas condamnées à *être* dominées, inférieures, passives, asservies à l'espèce. On peut travailler sur cet être, le faire évoluer.

Une remarque importante doit être faite à ce stade. Est-ce nous, étudiante, philosophes ou autres académicien·ne·s qui allons faire évoluer cet être et, enfin, libérer les femmes ? Cette posture est bien arrogante. Les femmes ne nous ont pas attendues et n'ont d'ailleurs pas attendu Simone de Beauvoir pour travailler leur condition. C'est ce que rappelle très joliment Beauvoir à la fin du premier tome du *Deuxième Sexe* :

---

<sup>82</sup> Simone de Beauvoir, *Le Deuxième sexe*, p. 106.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 27. En italiques dans le texte.

En outre, il arrive que, comme tous les opprimés, elle dissimule délibérément sa figure objective ; l'esclave, le serviteur, l'indigène, tous ceux qui dépendent des caprices d'un maître ont appris à lui opposer un immuable sourire ou une énigmatique impassibilité ; leurs vrais sentiments, leurs vraies conduites ils les cachent soigneusement. À la femme aussi on apprend depuis l'adolescence à mentir aux hommes, à ruser, à biaiser. Elle les aborde avec des visages d'emprunt ; elle est prudente, hypocrite, comédienne<sup>84</sup>.

Les femmes n'ont pas toujours tenté de briser leurs chaînes comme cela a pu être le cas avec le féminisme tel qu'on le connaît aujourd'hui. Mais beaucoup ont essayé de bouger dans cette voie toute tracée, de travailler leur sort, de faire de leur corps un allié. La libération n'est pas et ne doit pas être un impératif moral qui dicte comment être libre. La libération réside dans ces mouvements qui peuvent être pour les unes imperceptibles ou contre-productifs mais qui peuvent tout changer pour les autres.

Nous voulons montrer comment le travail du corps est une manière de se réapproprier la dialectique. En effet Montanaro et Renault affirment que c'est en changeant leur rapport à leur corps, en passant de la dépossession à la maîtrise que les femmes bougent dans la dialectique.

De la même manière que l'esclave trouve dans le rapport à l'objet de son travail la source de sa libération, la femme ne pourra selon Beauvoir s'émanciper qu'en établissant un rapport renouvelé à son propre corps, en tant qu'il n'est pas seulement une « chose du monde » (corps-objet) mais « un point de vue sur ce monde » (corps-sujet). [...] Quand bien même il ne peut y avoir selon Beauvoir d'émancipation féminine sans contrôle accru de la reproduction, et plus généralement sans une maîtrise exercée sur le corps, cette maîtrise est aussi celle de la conscience incarnée sur elle-même<sup>85</sup>.

De la maîtrise de son corps découle en effet un changement de rapport à celui-ci : elles ne sont plus *esclaves* de leur corps, des corps-objets forgés par les hommes. En travaillant leur corps, par plusieurs biais, dont la chirurgie esthétique, elles deviennent *maîtres* de leur corps. Elles deviennent formatrices de leur corps et plus seulement corps-formés. En un mot, elles deviennent des *corps-sujets*, des corps à *travers lequel* elles bougent, et non plus des corps *dans lesquels* elles sont enfermées. Elles s'incarnent plus qu'elles s'enferment. Pour Simone de Beauvoir, la liberté passe par le contrôle de son corps. Le corps ne doit plus être l'objet des forces patriarcales qui le condamnent à la disponibilité sexuelle, l'enfantement ou l'allaitement. La maîtrise du corps chez Beauvoir passe par ces réappropriations. La dernière proposition de Montanaro et Renault, « cette maîtrise est aussi celle de la conscience incarnée

---

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 402.

<sup>85</sup> Mara Montanaro, Matthieu Renault, « La dialectique maître-esclave selon Simone de Beauvoir. Un exemple de transformation mythique », p. 73.

sur elle-même », révèle qu'à côté de ces réappropriations, ou par elles, les femmes auront l'occasion d'entreprendre des projets de l'esprit, l'esprit étant toujours en situation, incarné. L'idée n'est donc pas d'abandonner le corps, de nier la chair, mais de tenir ensemble corps et liberté.

Cependant, Beauvoir ne semble pas aller assez loin. Montanaro et Renault rappellent que Beauvoir pense une possibilité de reconnaissance réciproque. « Le drame peut être surmonté par la libre reconnaissance de chaque individu en l'autre, chacun posant à la fois soi et l'autre comme objet et comme sujet dans un mouvement réciproque<sup>86</sup>. » C'est ce qu'elle affirme quand elle dit que l'homme doit accepter sa part corporelle et que la femme doit assumer sa liberté. C'est seulement par ce moyen qu'ils se reconnaîtront comme des semblables<sup>87</sup>. Or, les auteurs opposent cette perspective à celle pensée par Sartre qui affirme l'impossibilité d'une telle réconciliation. Loin d'un pessimisme, l'hypothèse de Sartre permet de penser autrement la « libération » de l'assignation corporelle. Cette proposition est prise au sérieux par Judith Butler. Nous développons son parcours dans la suite de cette section.

## II. Judith Butler : des corps en (para) dialectique

Judith Butler a le mérite d'avoir lu Hegel en y réintroduisant un grand absent : le corps. En effet, Butler constate que le terme de corps n'est pas présent dans *La phénoménologie de l'esprit* tout en apercevant des traces dans certains chapitres<sup>88</sup>. Elle traque ces traces corporelles afin de produire une nouvelle interprétation de la dialectique, notamment en lisant celle-ci à partir de Foucault. En réalité, plus que Foucault, c'est toute une constellation d'auteurs qu'elle mobilise dans ses textes sur la question<sup>89</sup>. Dans cette partie, nous nous penchons sur la lecture sartrienne d'Hegel et leur réception par Butler<sup>90</sup>.

---

<sup>86</sup> Simone de Beauvoir, *Le Deuxième sexe*, p. 240.

<sup>87</sup> « Dans les deux sexes se joue le même drame de la chair et de l'esprit, de la finitude et de la transcendance ; les deux sont rongés par le temps, guettés par la mort, ils ont un même essentiel besoin de l'autre ; et ils peuvent tirer de leur liberté la même gloire ; s'ils savaient la goûter, ils ne seraient plus tentés de se disputer de fallacieux privilèges ; et la fraternité pourrait alors naître entre eux. » (Ibid., vol II, p. 648.)

<sup>88</sup> Les chapitres en question sont : « Indépendance et dépendance de la conscience de soi ; domination et servitude » et « Liberté de la conscience de soi ; stoïcisme, scepticisme et la conscience malheureuse ».

<sup>89</sup> On peut notamment citer *Sujets du désir*, qui mobilise Kojève, Hyppolite, Sartre, Lacan, Deleuze, Foucault et, dans une moindre mesure, Kristeva et Beauvoir (Judith Butler, *Sujets du désir. Réflexions hégéliennes en France au XX<sup>e</sup> siècle* [1987], Paris, PUF, 1999). *La vie psychique du pouvoir*, et plus précisément son chapitre « Attachement obstiné, assujettissement corporel », revient sur l'héritage de la dialectique hégélienne par Foucault en passant par Freud et Nietzsche (Judith Butler, *La vie psychique du pouvoir. L'assujettissement en théories* [1997], Paris, Éditions Amsterdam, 2022). *Sois mon corps* fait quant à lui quelques références à George Bataille (Judith Butler, Catherine Malabou, *Sois mon corps. Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*, Paris, Bayard, 2010.)

<sup>90</sup> Il peut être étonnant de constater un penchant pour l'existentialisme. Pourtant, ses écrits de 1980 sont marqués par ce courant. Nous n'avons pas l'occasion de nous attarder sur ceux-ci mais nous en citons quelques-uns :

## 1. Et les femmes furent les corps des hommes

Nous nous concentrons ici sur la manière dont Butler lit Hegel, en commençant par sa thèse puis en allant vers son ouvrage de 2010 écrit à quatre mains avec Catherine Malabou, *Sois mon corps*. Nous devons noter à ce stade un fait important : la façon dont Butler parle du sujet dans la dialectique a une portée plutôt universelle. Elle l'annonce dès la préface à la première édition de l'ouvrage de 1987, ce sujet n'est pas genré, racisé, nous n'avons aucune information sur lui.

Cette enquête suit l'un des voyages du désir, les voyages d'un sujet désirant qui demeure sans nom et sans genre dans son universalité abstraite. Nous ne serions pas capables de reconnaître ce sujet dans la gare ; on ne peut pas dire qu'il existe comme individu. En tant que structure abstraite du désir humain, ce sujet est une configuration conceptuelle de la puissance d'agir et de la raison d'être de l'homme, mais sa revendication d'intégrité ontologique est mise à mal par ses trajets<sup>91</sup>.

Nous revenons sur cette remarque à la fin du point suivant dans le but de particulariser ce sujet en lui donnant un genre. Gardons toutefois à l'esprit quand nous analysons ces textes de Butler que ce sujet peut être n'importe qui.

### a) Lecture butlerienne de la dialectique : 1987

Butler consacre sa thèse – soutenue en 1984 puis publiée en 1987 – à la façon dont se constituent les sujets par le désir chez Hegel et la reprise française de ce thème dans les années 1930-1940. Butler étudie en profondeur la dialectique du maître et de l'esclave ainsi que les implications de celle-ci dans la formation des sujets. Elle part notamment de l'altérité dont une conscience a besoin pour se réfléchir et devenir conscience de soi. Elle pointe ensuite, comme Bouton et Beauvoir, le besoin d'une meilleure réflexion, d'un meilleur *miroir* qui n'est plus la simple altérité mais autrui.

Quelle sorte d'« altérité » la conscience de soi doit-elle trouver pour que la réalisation de soi médiatisée par cet Autre débouche sur une récupération de soi ? Si le désir se réalise dans l'altérité, et que cette altérité se réfléchit elle-même, alors l'altérité que le désir recherche doit être *une autre conscience de soi*. Par conséquent, la vraie satisfaction pour le désir ne peut être trouvée que dans un objet qui offre un miroir à la structure réflexive du désir lui-même<sup>92</sup>.

---

Judith Butler, « Desire and Recognition in Sartre's Saint Genet and The Family Idiot, vol. I », *International philosophical quarterly*, Vol. 26, n° 4, 1986, p. 359-374 ; Judith Butler, « Sex and Gender in Simone de Beauvoir's *Second Sex* », *Yale French Studies*, n° 72, 1986, p. 35-49 ; Judith Butler, « Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory », *Theatre Journal*, Vol. 40, n° 4, 1988, p. 519-531.

<sup>91</sup> Judith Butler, *Sujets du désir*, p. 17.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 65. En italiques dans le texte.

Mais Butler affirme tout de suite que cette meilleure réflexion a son défaut : ce miroir qu'est l'autre ne fait pas que me réfléchir, il m'absorbe. « La conscience de soi initiale ne cherche plus à consommer l'autre, comme elle cherchait à consommer des objets, *mais elle est au contraire consommée par l'autre*<sup>93</sup>. » Il faut entendre par là qu'une fois en contact avec ce miroir je ne peux plus m'en détourner. J'en deviens dépendant. La lutte permet de me saisir comme personne, mais jamais comme indépendant. Je n'existe qu'en étant reflété par ce miroir.

Un autre point fondamental de la lecture butlerienne de Hegel en 1987 est son repérage de la fiction du sujet. C'est le thème du sujet voué à l'échec qu'on retrouve chez plusieurs lecteurs d'Hegel (Sartre, Lacan et Foucault notamment). Hegel pense un sujet incomplet qui a besoin d'autrui, qui est plein de désirs. Ce sont ces désirs qui le poussent à sortir vers l'extérieur pour tenter de les combler. Cependant, ce comblement est impossible. Le désir n'est *jamais* pleinement satisfait ou bien il en appelle d'autres. C'est pourquoi le sujet hégélien semble constitué par le désir et par le mensonge. En effet, en raison de l'angoisse de ne jamais voir ses désirs satisfaits, « le sujet humain est voué à la fiction, il est voué à se dire à lui-même les mensonges dont il a besoin pour vivre<sup>94</sup>. » Le sujet est donc voué à tourner en rond ou à tourbillonner entre ses désirs. Jamais il ne semble pouvoir avancer de réalisation en réalisation.

Au-delà du désir d'altérité (besoin de l'autre pour être soi) et du désir de complétude (être soi), la lecture butlerienne de Hegel s'arrête sur la mise en place de la corporéité dans la *Phénoménologie de l'esprit*.

Le maître et l'esclave se retournent contre la vie de différentes manières, mais tous deux *résistent à la synthèse* de la réalité corporelle et de la liberté, alors que *seule cette synthèse est constitutive de la réalité humaine*. Le maître vit dans l'angoisse à l'égard de son corps, tandis que l'esclave vit dans l'angoisse à l'égard de la liberté. La dissolution de leur antagonisme ouvre la voie à une incarnation de la liberté, à un désir de vivre au sens le plus plein du terme<sup>95</sup>.

La dernière phrase de l'extrait ouvre la voie à une existence qui dissiperait le déséquilibre entre liberté et matérialité. Elle examine déjà longuement cette perspective en 1987 mais

---

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 73. En italiques dans le texte.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 46. Nous soulignons. Pour une explication imagée employée par Butler : « De même que les personnages miraculeusement résistants du dessin animé du samedi matin, les protagonistes inventés par Hegel se réassemblent toujours eux-mêmes, préparent une nouvelle scène, entrent sur le plateau armés d'une nouvelle série d'intuitions ontologiques – et échouent à nouveau. » (*Ibid.*, p. 43, 44.)

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 82. Nous soulignons.

avant d'y prêter plus d'attention, nous faisons un crochet par *Sois mon corps*, ouvrage dans lequel elle détaille longuement la position du maître qui angoisse son corps.

## b) « Sois mon corps », une interprétation originale

### *Qui est le corps ?*

C'est en 1997, dans *La vie psychique du pouvoir*, que Butler « ventriloquise<sup>96</sup> » une première fois le maître d'Hegel : « Sois mon corps à ma place, mais ne dis pas que ce corps que tu es est mon corps<sup>97</sup>. » Son interprétation de la dialectique est inédite. Il ne s'agit pas seulement de dire que le maître jouit des produits formés par l'esclave, mais d'affirmer que le premier utilise le deuxième pour ne plus avoir à se soucier de sa corporéité. Concrètement, qu'est-ce que cela veut dire ? Le maître ne donne pas vraiment son enveloppe charnelle à l'esclave. Butler prévient qu'une substitution absolue, un détachement complet de son corps est impossible. Le maître ne peut prêter que partiellement son corps. Et il veut le prêter car il angoisse de son corps. Dans le dualisme corps-esprit, il veut être l'esprit, synonyme de liberté, d'élévation au-dessus de l'animal, des besoins bestiaux. Dans ce tableau, la liberté humaine n'est pas dérangée par des besoins corporels, elle vagabonde sans arrêt. De l'autre côté l'esclave a peur d'être *maître de son corps*.

La reconnaissance de la mort du corps et néanmoins évitée, au profit d'un mode d'existence dans lequel le corps meurt lentement et incessamment : d'où le déplacement à partir de la servitude du valet vers celle de la conscience malheureuse. Le valet prend la place du maître en reconnaissant sa propre capacité formatrice, mais dès que le maître est déplacé, le valet devient un maître pour lui-même, plus précisément maître de son propre corps ; cette forme de réflexivité signale le passage de la servitude à la conscience malheureuse<sup>98</sup>.

La conscience malheureuse dont parle Butler est celle qui a pris conscience de sa scission. « Cette conscience malheureuse, scindée à l'intérieur de soi, doit donc forcément, [...] avoir dans une conscience toujours l'autre aussi ; ainsi elle est expulsée immédiatement et à nouveau de chacune, au moment où elle pense être parvenue à la victoire et au repos de l'unité<sup>99</sup>. »

En effet, bien qu'il se découvre une liberté par l'agir formateur, l'esclave prend vite conscience de son corps. Il n'est plus une matérialité non pensante, il est un corps qui forme. Mais ce qu'il forme lui est arraché par le maître qui se trouve être le vrai propriétaire de

---

<sup>96</sup> Le terme est de Catherine Malabou qui analyse l'interprétation butlerienne de la dialectique. Judith Butler, Catherine Malabou, *Sois mon corps*, p. 20.

<sup>97</sup> Judith Butler, *La vie psychique du pouvoir*, p. 50.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>99</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, p. 176, 177.

l'objet formé. Comme le dit C. Bouton, « la désappropriation est vécue comme une nouvelle expérience de la mort<sup>100</sup>. » L'esclave comprend que son corps et lui-même peuvent disparaître, comme disparaissait l'objet de son travail, et là commence l'angoisse. Lui qui avait échappé à la mort en devenant esclave, voilà qu'il y est de nouveau confronté. Ce corps qui lui fait peur, dont il ne veut pas être responsable, il va aussi vouloir s'en décharger. Or, il ne peut le donner au maître, puisque ce dernier lui a déjà donné le sien. Sommes-nous dans une impasse ? Presque.

Bouton, lisant de près *La vie psychique du pouvoir*, rappelle que l'esclave va aussi se déléguer de quelque chose : sa liberté. À qui va-t-il la donner ? On peut dire qu'il la donne au maître ou, on peut suivre Butler dans sa proposition de 1997 qui revient, somme toute, au même :

La conscience s'accroche ou s'attache à elle-même, et cet attachement est en même temps un déni du corps, qui semble signifier la terreur de la mort, « la peur absolue ». La conscience malheureuse exige et engage cet attachement en invoquant un impératif. Elle soulage sa peur par la création d'une *norme éthique*<sup>101</sup>.

Le sujet va suivre ces normes scrupuleusement comme s'il n'avait pas d'autre choix pour éviter de se poser des questions sur lui-même, qu'il s'agisse de sa liberté ou de son corps. À ce stade, l'esclave se débarrasse de son corps et de son esprit pour obéir aveuglément au maître ou à des normes<sup>102</sup>. Entendons par là qu'il donne au maître la responsabilité de son corps. Il ne veut pas décider lui-même de son corps. Le maître, lui, donne son corps à l'esclave tout en conservant sa liberté. C'est-à-dire qu'il lui laisse les traques corporels et la représentation de la corporéité, associée à l'animalité. On peut trouver un exemple concret de cela dans le rapport du patron à l'ouvrier. L'ouvrier travaille la matière par son corps, c'est lui qui incarne les muscles et la transpiration et c'est lui qui aura mal au dos. De son côté, le patron semble avoir un corps inexistant, n'être qu'une tête au-dessus d'un costume trois pièces qui dicte à l'ouvrier ce qu'il doit faire de son corps, ce qu'il doit créer pour que le maître puisse en bénéficier. Or, étant donné que les détachements absolus sont impossibles, le maître a sa liberté et une partie de celle de l'esclave ainsi qu'une partie de son propre corps.

---

<sup>100</sup> Christophe Bouton, « Les apories de la lutte pour la reconnaissance. Hegel, Kojève, Butler », p. 48.

<sup>101</sup> Judith Butler, *La vie psychique du pouvoir*, p. 57. Nous soulignons.

<sup>102</sup> Maître et normes sont dans ce cas similaires en ce que les normes sont formées par les dominants et donc, par le maître. Obéir à l'un revient au même qu'obéir à l'autre.

L'esclave a une partie de sa liberté, une partie de son corps et une partie du corps du maître<sup>103</sup>.

### *Un « sois mon corps » genré et racé*

En faisant l'addition, le maître est davantage esprit, l'esclave est davantage corps. Cela nous rappelle évidemment les rapports hommes-femmes. Est-ce qu'on peut venir plaquer cette relation sur celle du maître-esclave ? En lisant Butler avec l'antidialectique pensée par Beauvoir, il semble que oui. Beauvoir dégage le fait que les femmes sont confinées au corps pour que les hommes puissent s'élever une première fois à l'esprit et s'engager dans la lutte. Cette antidialectique a le sens d'un « sois mon corps ». Les hommes demandent aux femmes d'être le corps, au sens d'être leur corps à elles et leur corps à eux. En reléguant les femmes aux préoccupations corporelles (le *care*, la reproduction, la beauté), ils s'en défont. Butler l'a d'ailleurs affirmé tel quel en 1993 lorsqu'elle analyse le dualisme platonicien qui range les femmes du côté du corps.

Le corps qui est la raison dématérialise les corps qui ne peuvent adéquatement représenter la raison ou ses copies, et pourtant cette figure est elle-même en crise, car ce corps de la raison est la dématérialisation fantasmatique de la masculinité, qui exige que les femmes et les esclaves, les enfants et les animaux, soient le corps, accomplissent les fonctions corporelles qu'il ne veut pas accomplir<sup>104</sup>.

On peut dire que si Butler pensait en 1987 un sujet universel, elle ne cessera de le particulariser dans ses futures publications. Si la masculinité est associée à l'esprit, à l'immatériel, tout ce qui n'est pas masculin est corporel. Le masculin ne représente pas tous les *hommes*. Certains hommes se voient déchus de la masculinité, tels les hommes racisés, homosexuels ou handicapés.

Il faut rappeler que les femmes ne sont pas toutes soumises au corps de la même manière. Concernant la reproduction, on interdit le plus souvent aux femmes blanches l'avortement alors qu'on stérilise les femmes colonisées. De même, le *care* n'est pas performé de la même façon. Rapprochant le « sois mon corps » aux théories de l'esclavage,

---

<sup>103</sup> C'est en effet ce que C. Bouton rappelle en montrant que le maître ne se déleste pas complètement de son corps. Le maître vit son corps sur le mode de la jouissance, de la consommation des objets transformés par l'esclave. « Le maître refuse-t-il vraiment son corps, lui qui se consacre essentiellement à la satisfaction de ses désirs ? Le refus du travail n'est pas un refus de la jouissance, au contraire, il en est une condition d'optimisation. Chez le serviteur en revanche, le travail est désir réfréné, privation de jouissance, qui anticipe le dernier moment ascétique de la conscience malheureuse. Il semble donc que l'aporie propre au maître réside plus dans une reconnaissance impossible que dans une posture d'idéal ascétique, bien présente en revanche chez le serviteur. » (Christophe Bouton, « Les apories de la lutte pour la reconnaissance. Hegel, Kojève, Butler », p. 56.)

<sup>104</sup> Judith Butler, *Ces corps qui comptent*, p. 84.

Hourya Bentouhami donne l'exemple des femmes colonisées qui prennent soin des femmes blanches et sont donc des corps qui prennent soin d'autres corps et qui, par ce soin, mettent leur propre corps en danger<sup>105</sup>. Dans une citation qui pourrait fort bien concerner l'injonction validiste, Bentouhami rappelle que

Le corps du maître et celui du serviteur ou de la domestique sont enlacés, attachés l'un à l'autre, chaque corps étant vécu ailleurs qu'en lui-même. Mais ces extériorisations ne sont pas symétriques [...], seul apparaît finalement comme humain celui qui est dit « libre », c'est-à-dire qui se présente comme ne dépendant que de lui-même. Ainsi, ce que suggère Butler, c'est que la déshumanisation des corps est passée historiquement par l'affirmation mensongère de l'indépendance des corps dignes, tandis que la dépendance était définie comme le propre de celles et ceux qui sont incapables de liberté, car incapables de subvenir à leurs propres besoins<sup>106</sup>.

La liberté n'est donc pas synonyme d'indépendance, mais signifie plutôt une dépendance niée, cachée et rejetée dans la personne même de laquelle l'individu libre est dépendant. Le sens du « sois mon corps » est surtout d'oublier cette délégation même : oublier son corps en oubliant qu'on l'a donné. C'est par cet oubli que le fameux asservissement à l'espèce paraît si naturel, et nous – hommes et femmes – avons oublié qu'il ne l'était pas. Cet oubli cache une injonction est au cœur même de l'antidialectique. Les hommes demandent aux femmes d'être leur corps et masquent cette demande qui finit par être oubliée.

Il nous faut maintenant revenir sur la citation de Butler qui clôturait le point précédent et ouvrait la possibilité d'une réconciliation entre le corps et l'esprit<sup>107</sup>. Pour ce faire, il nous faut revenir au parcours de Butler qui la conduit à cette proposition, nous arrêtant sur son analyse des rapports sadomasochistes.

## **2. « Érotiser » la dialectique**

### **a) Du Dieu hégélien au sadomasochisme sartrien**

C'est dans la partie de sa thèse consacrée à Sartre que Butler aborde les rapports sadomasochistes. Étudiant le désir, ici sexuel, Butler s'intéresse particulièrement à l'idée de Sartre selon laquelle la sexualité offre la possibilité d'une réconciliation entre matérialité et

---

<sup>105</sup> « [...] ce corps qui se donne à un autre pour prendre soin de lui n'est-il pas aussi le corps-double, celui dont la vie est davantage exposée à la faim, la blessure, la mort, parce que précisément toute son attention est tournée vers un autre corps, celui du maître ou de la maîtresse qu'il faut laver, nourrir et divertir, y compris sexuellement ? » (Hourya Bentouhami, *Judith Butler. Race, genre et mélancolie*, p. 115.)

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>107</sup> « Le maître et l'esclave se retournent contre la vie de différentes manières, mais tous deux *résistent à la synthèse* de la réalité corporelle et de la liberté, alors que *seule cette synthèse est constitutive de la réalité humaine*. Le maître vit dans l'angoisse à l'égard de son corps, tandis que l'esclave vit dans l'angoisse à l'égard de la liberté. *La dissolution de leur antagonisme ouvre la voie à une incarnation de la liberté, à un désir de vivre au sens le plus plein du terme.* » (Judith Butler, *Sujets du désir*, p. 82. Nous soulignons.)

conscience. Sartre revient sur le « pur regard » en abordant la figure du sadique, qui est l'attitude de celui qui considère les autres comme de purs objets : il regarde le regard<sup>108</sup>. « [...] je frôle "les gens" comme je frôle les murs, je les évite comme j'évite des obstacles, leur liberté-objet n'est pour moi que leur "coefficient d'adversité" ; je n'imagine même pas qu'ils puissent me regarder<sup>109</sup>. » A *contrario* de cette attitude, Sartre identifie une manière de vivre dans une sorte de réciprocité avec l'autre : « ma tentative originelle pour me saisir de la subjectivité libre de l'autre à travers son objectivité-pour-moi est le désir sexuel<sup>110</sup>. »

Butler repère l'alternative à la dialectique proposée par Sartre. Hegel, lui, pensait une téléologie où l'esclave arrive finalement à la paix par Dieu. En effet, la conscience est malheureuse en raison de la scission qui la traverse entre immuable et changeant, esprit et corps. « La conscience est malheureuse parce qu'elle est scindée en elle-même, dédoublée entre la conscience immuable, déterminée par la présence de Dieu en elle, qui joue le rôle du maître, et la conscience changeante, le corps, marque de la servitude<sup>111</sup>. » L'individu sent que son corps fait obstacle à sa relation à Dieu, à l'immuable. C'est pourquoi il nie son corps en condamnant les fonctions animales. Mais cette négation va prendre tellement d'importance que le corps resurgit négativement. Tous les efforts pour nier son corps le réifie. Il est conservé dans sa suppression. C'est seulement en pensant un médiateur entre l'individu et Dieu que Hegel parvient à soulager la tension.

Hegel fait entrer en scène la figure du prêtre et de l'Église comme médiateur entre la conscience et Dieu. Loin de mettre fin à la mortification du corps, le prêtre, tel qu'il est décrit par Hegel, la prolonge au contraire sous une forme ritualisée par le jeûne et autres formes de pénitences<sup>112</sup>.

Loin de cette perspective de réconciliation, Butler voit chez Sartre la possibilité de *rester* dans la dialectique par les rapports sadomasochistes. Quels sont ces rapports ? Si l'expérience du désir, de la caresse permet une incarnation de la conscience dans le corps<sup>113</sup>,

---

<sup>108</sup> Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant* [1943], Paris, Gallimard, 1976, p. 420.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 421.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 422.

<sup>111</sup> Christophe Bouton, « Les apories de la lutte pour la reconnaissance. Hegel, Kojève, Butler », p. 50.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 54. « Pour cette conscience, cette signification positive de la volonté singulière posée négativement, est la volonté de l'autre extrême, qui, justement parce qu'elle est un autre pour elle, ne lui est pas donnée à travers soi, mais sous forme de conseil par le troisième, le médiateur. » (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, p. 192.)

<sup>113</sup> « Le désir n'est pas seulement désir du corps d'autrui ; il est, dans l'unité d'un même acte, le pro-jet non thétiquement vécu de s'enliser dans le corps [...]. [...] dans le désir, je me fais chair *en présence d'autrui pour m'approprier la chair d'autrui*. Cela signifie qu'il ne s'agit pas seulement de saisir des épaules ou des flancs ou d'attirer un corps contre moi : il faut encore les saisir avec cet instrument particulier qu'est le corps en tant qu'il empâte la conscience. » (Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, p. 429. En italiques dans le texte.) Il s'agit de se

le sadique et le masochiste cherchent une *désincarnation*. Ils cherchent à oublier leur corps. Pour Sartre, le désir finit toujours sur un échec : de la caresse qui amène une réciprocité des consciences et des corps, on passe, par exemple, à la pénétration, qui transforme les corps en instruments et produit par là une désincarnation. Même le désir le plus pur finit toujours par se transformer en rapport de pouvoir.

Le sadisme est l'échec du désir et le désir l'échec du sadisme. On ne peut sortir du *cercle* que par l'assouvissement et la prétendue « possession physique ». En celle-ci, en effet, une nouvelle synthèse du sadisme et du désir est donnée : la turgescence du sexe manifeste l'incarnation, le fait « d'entrer dans ... » ou d'être « pénétrée » réalise symboliquement la tentative d'appropriation sadique et masochiste. Mais si le plaisir permet de sortir du cercle, c'est qu'il tue à la fois le désir et la passion sadique sans les assouvir<sup>114</sup>.

Le sadique s'approprie le corps du masochiste, tout en étant que, comme chez Hegel, cette appropriation n'est jamais absolue. Il reste quelque chose qui résiste. En regardant le masochiste dans les yeux, le sadique détecte une conscience qu'il ne pourra jamais posséder complètement. Le corps, en tant qu'il est une part d'un couple avec une liberté, ne peut être complètement possédé. « En même temps le sadisme découvre que c'était cette liberté-là qu'il voulait asservir et, en même temps, il se rend compte de la vanité de ses efforts<sup>115</sup>. »

Citons à présent Butler qui commente ce passage de *L'être et le néant* :

Comme le maître dans « Domination et servitude », le sadique ne peut poursuivre son projet de domination que dans la mesure où il s'aveugle sur le caractère vain du projet réflexif qui est simultanément à l'œuvre, à savoir la quête d'une désincarnation. Le sadique attend du masochiste ce que le maître attend de l'esclave : *être le corps que le sadique s'efforce de ne pas être*. [...] Le sadisme et le masochisme partagent un but commun en ce sens qu'ils cherchent à transcender le caractère restrictif de la réalité corporelle. Le sadique suit le chemin de la négation de soi, alors que le masochiste, peut-être de manière plus réaliste, cherche la transcendance en poussant à bout la restriction. [...] Le cercle du sadisme et du masochisme vaut comme le cercle de la liberté et de l'incarnation. C'est un cercle dans lequel les termes sont essentiellement reliés les uns aux autres bien que jamais synthétisés sous la forme d'une unité achevée. En effet, il n'y a pas de résolution de ce paradoxe qui ne soit provisoire et imaginaire<sup>116</sup>.

Butler reprend ici les mouvements du maître et de l'esclave à un compte sartrien. Le masochiste cherche à nier son corps en le confiant au sadique, lui demandant de faire ce qu'il

---

faire chair pour communier avec la chair d'autrui. De chair à chair, il y a une relation réciproque. Or, nous allons voir que cette relation ne peut se poursuivre.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 445. Nous soulignons. Retenons la métaphore du cercle qui sera réemployé par Butler et qui fait écho à notre perspective de tourbillons.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 446.

<sup>116</sup> Judith Butler, *Sujets du désir*, p. 180, 181. En italiques dans le texte.

en veut. Le sadique nie son corps en contrôlant celui du masochiste. Si les rôles semblent pouvoir s'inverser, ils ne peuvent être abandonnés. Il y aura toujours un ventriloque et un pantin. L'alternative sartrienne à la dialectique est donc d'en pervertir la fin. Là où Hegel pensait la réconciliation des deux termes via la médiation d'un troisième terme, Butler retient de Sartre l'image du cercle. Sartre pense une dialectique qui tourne en rond – ou tourbillonne – entre sadique et masochiste et entre liberté et incarnation. La possibilité de devenir un sujet incarné, d'être les deux en même temps – le corps contrôlé et celui qui le contrôle – semble donc se refermer. Ce qu'il y a d'intéressant dans cet extrait, c'est de constater que les deux protagonistes ont l'air d'accord, comme le maître et l'esclave, pour opérer cette substitution : ils veulent tous les deux se débarrasser de leur corps et y parviennent sur des modalités différentes : demander à l'autre d'être son corps, donner la maîtrise de son corps à l'autre. Le sadique met son corps en dehors et devient pur regard.

## **b) Écarter la domination**

Loin de chercher à sortir du système regardant-regardé, Butler imagine avec Sartre une manière d'habiter la dialectique par la substitution incessante des rôles sadomasochistes. En effet, bien que les rôles soient toujours les mêmes, la scène n'est pas figée, les acteurs s'interchangent les places dans leur ronde du cercle. Butler saisit l'héritage sartrien de Foucault qui va également « érotiser<sup>117</sup> » la relation maître-esclave afin de penser une domination « infiniment répétée<sup>118</sup> ». Or, la répétition est justement ce qui permet des écarts.

En érotisant la relation maître-esclave, Foucault ensemble envisager l'érotisation complète du corps comme une conséquence de la jouissance sadomasochiste, comme une érotisation de la domination et de la soumission qui produit involontairement des intensités et des plaisirs, et qui fait proliférer des sortes de plaisirs et, par conséquent, tout le champ des forces sexuelles, en les faisant travailler contre la réduction juridique et la localisation du plaisir érotique. Dans une telle lutte la domination ne débouche pas sur l'oppression [...]. La domination engendre plutôt une réponse créative et inattendue<sup>119</sup>.

L'idée de Foucault est qu'un certain plaisir peut se dégager de la domination. En effet, on voit souvent les dominés comme des victimes sans aucune issue. Pourtant, la réalité est autre, il y a bien des plaisirs qui jaillissent et des possibilités d'action même si l'efficacité de l'action est à nuancer. On peut comprendre de cet extrait que le regard que lance le dominant au dominé est toujours le même, répété. Mais parce qu'il est une répétition, ce regard n'est pas, à chaque occurrence, le *même*. C'est dans les interstices de la domination que le dominé peut

---

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 273.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 221.

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 273, 274.

travailler, se former une nouvelle condition. Paradoxalement, pour se libérer, le dominé ne peut se passer de sa domination, il ne peut la nier tout simplement. Certes, il peut faire comme si elle n'existait pas en se racontant des mensonges, mais une fois cette domination découverte, il ne peut passer outre. Ses décisions de libération se feront dans le cadre de la domination.

### c) Plus loin que Beauvoir : parodier la dialectique

C'est à partir de l'analyse de Philippe Sabot, dans le même ouvrage que l'article de C. Bouton, que nous allons finalement interpréter la lecture butlerienne de la dialectique. P. Sabot part de la fiction constitutive du sujet dont la fonction est de combler son incapacité à satisfaire ses désirs. P. Sabot retient ensuite l'héritage foucauldien de Butler qui consiste à s'interroger sur la généalogie de la dialectique elle-même et, constatant l'illusion de la liberté du désir, tente de trouver un moyen d'habiter la dialectique<sup>120</sup>. C'est Sartre qui pense cette dialectique à deux termes sans médiation, sans troisième terme, donc l'impossibilité d'en sortir. Mais là où Sartre voyait cela comme un drame, Foucault y voit une source de joie. Elle doit donc être « célébrée comme un signe de possibilité érotique permanente<sup>121</sup>. » Foucault subvertit la dialectique en refusant la « fonction réconciliatrice »<sup>122</sup>. Cette dialectique sans fin, sans *après*, P. Sabot l'appelle « para-dialectique<sup>123</sup> », c'est-à-dire, une « subversion parodique de la dialectique qui en sape la visée téléologique<sup>124</sup> ». Au lieu de chercher la paix, il s'agit de rester dans le trouble en sachant que l'on n'en sortira pas, mais qu'on le fera sien. Ainsi, Beauvoir pensait un *avant* dialectique, un moment avant la lutte qui réduit les femmes à leur corps. Butler, elle, pense un *après* dialectique ou plus exactement, un *après qui ne vient jamais*.

Rappelons notre problématique : il ne s'agit pas tant de savoir si la chirurgie esthétique est un outil de libération ou d'aliénation mais plutôt de savoir ce que les femmes font quand elles font de la chirurgie esthétique, quel sens cela revêt pour elles, en quoi c'est important. On a dit que les femmes étaient empêchées d'entrer en dialectique, qu'elles étaient et devaient rester des lieux de repos pour les hommes et que, pour ce faire, on les réduisait à leur corps. Beaucoup ont refusé cette assignation, elles ont refusé que leur corps soit un destin. Elles sont donc entrées en dialectique. Mais suivant l'interprétation de Butler, une fois

---

<sup>120</sup> Philippe Sabot, « Spectres de Hegel. À propos de *Subjects of Desire* », p. p. 32.

<sup>121</sup> Judith Butler, *Sujets du désir*, p. 272.

<sup>122</sup> Philippe Sabot, « Spectres de Hegel. À propos de *Subjects of Desire* », p. 33.

<sup>123</sup> *Ibid.*

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 34.

dans la dialectique, elles y ont été coincées. Pensant se libérer par le travail comme les hommes esclaves elles n'ont en fait pas réussi à être les égales des hommes, étant également expropriées de leur travail et de leur corps suivant différentes modalités. Même si les femmes ont opéré un formidable et titanesque travail pour se libérer de leur antidialectique, elles ne peuvent pas se libérer de la dialectique. Personne ne le peut. D'un statut figé, elles sont rentrées dans un tourbillon infini de domination, de résistance à la domination, de réaffirmation de la domination, et ainsi de suite. C'est justement dans ces boucles infinies que se situe leur possibilité d'agir, un agir formateur d'elles-mêmes et de leur condition.

Dans la section suivante, nous faisons la synthèse entre Beauvoir et Butler afin de comprendre le sens de la pratique esthétique chirurgicale dans le contexte d'une paradiialectique. Repartons, pour conclure cette section et ouvrir la suivante, de l'idée de Foucault, pour qui la formation du sujet passe par la destruction des corps<sup>125</sup>. Les corps sont à l'origine détruits, diminués, pour être formés. Or, cette destruction produit des effets imprévisibles. Dans un langage psychanalytique cher à Butler, on peut parler de « retour du refoulé » ou de reprise volontaire ou non de l'interdit. Autrement dit, bien que nous soyons irrémédiablement attachés à la loi, que nous ne pouvons pas nous penser sans elle, il est possible de s'en détacher un peu, de bouger et par conséquent, de la faire bouger.

---

<sup>125</sup> Judith Butler, *La vie psychique du pouvoir*, p. 115. Butler fait référence au texte de Foucault sur Nietzsche (Michel Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *Dits et Écrits*, 1954-1988, vol. II, Paris, Gallimard, 1994.)

### **Troisième section : Plus en corps. Chirurgies, subversions, réappropriations**

Cette dernière section se divise en trois temps. D'abord, nous esquissons les conséquences de la section précédente dans une pensée féministe actuelle du corps. Nous faisons également dialoguer à nouveau Beauvoir et Butler sur la manière de saisir la liberté dans les mouvements des femmes. Ensuite, nous nous attardons sur les exemples de parodies corporelles des normes patriarcales citées par Susan Bordo. Cela nous permet de revenir sur le défi cité en introduction : celui de n'être que son corps. Enfin, nous examinons le cas de Pamela Anderson à la lumière de nos développements précédents afin de saisir comment elle matérialise le défi de « se faire plus corps » pour reprendre possession de son corps.

#### **I. Tourbillonner dans la dialectique : où est la liberté ?**

On a vu avec Beauvoir que l'entrée des femmes en dialectique correspondait à un effort de celles-ci d'être moins corps. Il s'agit d'abandonner les vêtements carcan de la domination, de laisser son corps-objet pour devenir un corps sujet<sup>126</sup>. Autrement dit, il s'agit de sortir de l'assignation corporelle, ou assignation à l'immobilité pour entreprendre d'autres projets. Cependant, l'entrée en dialectique, même si elle fait considérablement bouger la situation des femmes ne leur a pas offert la libération attendue. On se retrouve alors dans une situation où les femmes n'ont pas atteint pleinement l'égalité avec les hommes et où les corps sont délaissés. En effet, l'objectif féministe, rappelé par Camille Froidevaux-Metterie dans son ouvrage *Un corps à soi*, est alors de mettre un terme à la définition des femmes par leur corps<sup>127</sup>. Mais cet objectif a fini par laisser les femmes seules avec leurs problématiques corporelles. Les thèmes de l'apparence, de la sexualité et de la maternité sont laissés de côté. « [...] les féministes ne parlent plus du corps des femmes<sup>128</sup> », sauf pour dire qu'il entrave la libération. Après une période de négation du corps, le féminisme d'aujourd'hui replace le

---

<sup>126</sup> « Certainement, il ne faut pas croire qu'il suffise de modifier sa condition économique pour que la femme soit transformée : ce facteur a été et demeure le facteur primordial de son évolution ; mais tant qu'il n'a pas entraîné les conséquences morales, sociales, culturelles, etc., qu'il annonce et qu'il exige, la femme nouvelle ne saurait apparaître ; à l'heure qu'il est elles ne se sont réalisées nulle part, pas plus en U.R.S.S. qu'en France ou aux U.S.A. ; et c'est pourquoi la femme d'aujourd'hui est écartelée entre le passé et l'avenir ; elle apparaît le plus souvent comme une "vraie femme" déguisée en homme, et elle se sent mal à l'aise aussi bien dans sa chair de femme que dans son habit masculin. *Il faut qu'elle fasse peau neuve et qu'elle se taille ses propres vêtements.* » (Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, vol. II, p. 645. Nous soulignons.)

<sup>127</sup> « Si l'on devait condenser d'une formule l'objectif des luttes féministes depuis qu'elles existent, ce pourrait être : faire advenir un monde où les femmes ne soient plus définies par leur corps. » (Camille Froidevaux-Metterie, *Un corps à soi*, p. 9.)

<sup>128</sup> *Ibid.*, p 19.

corps au milieu de la table. C'est que ce Camille Froidevaux-Metterie nomme « le tournant génital<sup>129</sup> ».

Dans une perspective alors tout actuelle, nous voulons saisir, grâce au voyage fait par Butler, la possibilité de libération par son corps ou plutôt d'une subversion d'un corps sur-normé qui subvertit en même temps la loi qui le forme. Notre postulat est le suivant : la chirurgie, en tant qu'elle peut déformer considérablement des corps, déforme aussi la Loi (celle qui exige qu'un corps reste « naturel » ; celle qui exige qu'un corps féminin ait les bonnes proportions, ni trop ni trop peu). Notre passage par Butler nous permet d'imaginer une subversion qui passe par le fait de se faire *plus* corps, au sens de *davantage corps*. Il s'agit de saisir dans l'augmentation considérable d'un corps sa réappropriation.

Nous ne prétendons pas que la chirurgie esthétique soit une arme consciente de subversion ou de libération. Mais la liberté est bien en jeu dans ce cadre. Nous pouvons rappeler Butler, lisant Beauvoir sur Sade, qui affirme qu'on ne comprend pas sa liberté avant de la réaliser.

Mais, pour Beauvoir, il y a quelque chose qui, d'une manière générale, ne peut être exprimé à propos d'une vie, à savoir une certaine action de la liberté. [...] la liberté n'est jamais pleinement définie par les phénomènes dans lesquels elle se manifeste et grâce auxquels elle est perçue. Il y a un écart entre la liberté à laquelle nous nous rapportons, que nous ne pouvons pas voir ou saisir, et les manifestations par lesquelles elle est connue, toujours seulement de façon indirecte<sup>130</sup>.

Butler pense une dimension inconsciente de la liberté et affirme que les actes doivent faire l'objet d'interprétations. C'est comme cela qu'on peut saisir la « trace d'une liberté<sup>131</sup> ».

---

<sup>129</sup> « La dynamique s'est déployée de façon éparse et presque insidieusement, par la multiplication de combats très ciblés qui, par-delà leur diversité, se sont avérés être reliés par le fil rouge de la génitalité. Je l'ai évoqué lorsque j'ai abordé le terme des règles, tout a commencé par la question des cycles menstruels que les femmes ont décidé de réinvestir et de publiciser ; puis les thématiques génitales ont surgi les unes après les autres : campagne sur l'endométriose redécouverte du clitoris, modélisé en 3D et enfin représenté dans les manuels scolaires, débat autour des modes de contraception et de la charge contraceptive, dénonciation des violences gynécologiques et obstétricales, publication en rafale d'ouvrages consacrés aux organes génitaux et à leur fonctionnement, foisonnement des initiatives dédiées à la sexualité et au plaisir, combat pour l'ouverture de la procréation médicalement assistée (PMA) à toutes les femmes, explosion des révélations liées au harcèlement et aux violences sexuelles publicisation de thème tabou comme l'avortement, le post-partum ou la fausse couche... Voilà comment une nouvelle constellation s'est déployée dans le ciel féministe dont on peut désormais saisir la cohérence. » (*Ibid.*, p. 231.)

<sup>130</sup> Judith Butler, « Beauvoir sur Sade. De la sexualité à l'éthique », *L'homme et la société*, Trad. Michel Kail, Marie Ploux, 2003/4, n° 150-151, p. 83, 84.

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 84. « Je serais très tentée de dire que la liberté elle-même a, pour elle, une dimension inconsciente, et que les mécanismes de la liberté ne sont pas là à la surface pour que nous les comprenions sans recourir à un acte d'interprétation. On a dit, on produit, et il y a dans le résultat, l'action, l'œuvre, la trace d'une liberté qui a, doit avoir, opéré tout au long du processus. On ne connaît pas sa propre liberté avant sa réalisation, et c'est pour cela que nous sommes à la fois responsables et inconscients de ce que nous sommes. » (*Ibid.*)

Comme nous le développons dans le point suivant avec Susan Bordo, une protestation peut être inconsciente, elle reste malgré tout une protestation.

Nous ne voulons pas dire que la chirurgie esthétique est en soi une bonne – ou une mauvaise – pratique, qu'elle est une arme de libération que toutes les femmes devraient saisir. Affirmer cela revient à *tourner en rond* dans la question de la norme, entre aliénation et liberté. Nous ne voulons pas non plus nier ou dépasser la question de la norme mais plutôt, en jouer le jeu, la parodier en s'y attachant *de trop*. Notre méthode très paradoxale, nous l'admettons, consiste à *tourbillonner* dans la dialectique pour éviter de tourner en rond dans la norme.

## II. « Ceci (n') est (pas) mon corps » : les parodies tragiques du patriarcat<sup>132</sup>

Susan Bordo, dans son ouvrage *Unbearable Weight*, étudie la façon dont les femmes peuvent parfois s'approprier les normes patriarcales en s'y conformant *radicalement*. Elle analyse les cas de l'hystérie, de l'agoraphobie et de l'anorexie, qui sont des comportements spécifiquement féminins apparus à certaines époques. En quelques mots, ces comportements excèdent les normes en y répondant *de trop*. Par exemple, on attend des femmes qu'elles soient minces et surtout, qu'elles se conforment à cet idéal sans trop d'efforts. Il ne faut pas qu'elles aient l'air obsédées par la norme. Cependant, les femmes anorexiques « vont trop loin<sup>133</sup> ». C'est en poussant à son comble sa capacité de se conformer à la norme de minceur qu'elles opèrent paradoxalement une forme de « résistance corporelle à la norme ».

---

<sup>132</sup> Le titre fait une double référence. « Les parodies tragiques du patriarcat » vient de Susan Bordo, que nous développons plus longuement dans ce point. Nous citons le passage dont est extrait cette référence : « Dans l'agoraphobie, plus dramatiquement, dans l'anorexie, le trouble se présente comme une virtuelle, mais tragique, parodie des constructions de la féminité du XX<sup>e</sup> siècle. » (Susan Bordo, *Unbearable Weight*, p. 170. Notre traduction.) « Ceci (n') est (pas) mon corps » fait référence au troisième numéro des *Cahiers du GRIF* puisqu'il s'agit du titre de ce numéro (*Les Cahiers du GRIF*, n°3, 1974.) Ce titre vise à affirmer que le corps des femmes n'est pas celui en images dans la féminité. La signification de ce titre est rappelée par Françoise Collin dans le numéro de 1996 consacré à la chair et à la viande (*Les Cahiers du GRIF*, Hors-Série, n°1, 1996.) Ce numéro hors-série revient sur la question en arrière-plan de 1974 : « ou est mon corps, quel est mon corps ? » F. Collin rappelle en 1996 la tournure que prend cette question au fil du temps. Passant d'abord par une réappropriation du corps – contraception, avortement, libération sexuelle –, puis par la subversion de ce corps par l'art – notamment Orlan qui modifie son corps par la chirurgie esthétique ou « inesthétique » –, le corps est défini en 1996 au cœur d'un croisement entre politique et science, que Foucault nommait déjà bio-pouvoir. Qu'est-ce qui est mon corps, qu'est-ce qui ne l'est pas ? Ces questions s'ouvrent, aujourd'hui plus qu'hier, à la réponse du plastique, du silicone, de l'hormone, de la graisse ou du fil de suture.

<sup>133</sup> « Dans la mesure où une conscience critique populaire existe, elle s'est, toutefois, largement focalisée (et sans surprise) sur ce qui a été considéré comme pathologique ou extrême – sur la minorité malencontreuse de ceux qui deviennent "obsédés" ou vont "trop loin". Les *talk-shows* de télévision relatent les désastres causés par l'agrafage de l'estomac, les bulles gastriques, les pontages gastro-intestinaux, les régimes liquides, les exercices compulsifs. [...] De telles présentations créent une relation de spectacle parallèle entre le public ("les normaux") et ceux qui sont présentés ("les anormaux"). » (Susan Bordo, *Unbearable Weight*, p. 185, 186. Notre traduction.)

En fin de compte, le corps (en plus d'être évalué en fonction de sa réussite ou de son échec à se conformer) est considéré comme faisant preuve d'attitudes correctes ou incorrectes face aux exigences de la normalisation elle-même. Les personnes obèses et anorexiques sont donc dérangeantes en partie parce qu'*elles incarnent la résistance aux normes culturelles*<sup>134</sup>.

D'une certaine façon, l'anorexique se conforme aux normes de minceur mais l'attitude par laquelle elle se conforme n'est pas la bonne. Parce qu'elle se conforme trop, elle résiste aux normes. Elle n'est pas mince, elle est trop mince. Elle n'est plus dans la norme à force de trop y être. Ainsi, il semble qu'il y ait dans la soumission même à la norme, une possibilité de subversion de celle-ci.

Les anorexiques jouent à *l'extrême* le jeu du patriarcat. Toutes les femmes qui se conforment à ces attendus jouent (sérieusement) le jeu du patriarcat. Mais les anorexiques le jouent tellement qu'elles *montrent* que c'est un jeu. Il faut se garder de dire qu'il s'agit là d'une parodie légère et joyeuse. Les anorexiques jouent sérieusement, même plus sérieusement encore que les autres. Elles n'ont pas conscience de résister. Elles ne font que répondre aux ordres du patriarcat qui habite en elles et qui habite toutes les femmes. C'est leur manière de répondre sur le mode du *trop* qui diffère, pas la réponse elle-même. C'est pourquoi Bordo parle de « parodie tragique<sup>135</sup> », une condition asservissante qui se révèle en fait transformatrice. Bordo fait de la compréhension de ce mécanisme le projet de son ouvrage.

Le mécanisme central que je vais décrire implique une transformation (ou, si l'on préfère, une dualité) de la signification, à travers laquelle des conditions qui sont objectivement (et, à un certain niveau, expérientiellement) contraignantes, asservissantes, et même meurtrières, en viennent à être expérimentées comme libératrices, transformatrices, et fécondes<sup>136</sup>.

Comment des conditions asservissantes peuvent-elles être libératrices ? En ce que ces conditions sont subies, vécues par des libertés. Les femmes ne se conforment pas simplement à la minceur sans avoir conscience de ce qu'elles font. Elles entreprennent des régimes, pratiquent du sport ou des interventions chirurgicales. Bref, elles prennent différentes décisions – elles-mêmes proposées par la société – pour se conformer à l'idéal. L'idéal n'est pas plaqué sur elles. Elles s'en saisissent pour l'appliquer par elles-mêmes à elles-mêmes. Et

---

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 203. Notre traduction. Nous soulignons.

<sup>135</sup> Notons qu'une parodie tragique n'est pas un *empowerment*. Bordo met en garde contre la tentative de céder aux formes d'*empowerment* proposées par la culture. Elles ne défient pas l'ordre sociale puisqu'elles sont dérivées de cet ordre. Il faut donc relativiser le pouvoir de libération que l'*empowerment* peut offrir. (*Ibid.* p. 184.) C'est d'ailleurs pour cette raison que nous n'associons pas la chirurgie esthétique à une voie empouvoirante comme d'autres ont pu le proposer (voir le point sur la critique féministe de la chirurgie esthétique dans la première section de ce mémoire).

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 168. Notre traduction.

ceci n'est pas « libérateur ». Nous affirmons simplement que ce sont des libertés qui obéissent à des ordres. Certaines s'y conforment de la façon dont le modelage est attendu. D'autres reprennent à leur compte ces ordres et se modèlent de façon inattendue à l'idéal. Le modelage prend alors la forme d'un défi : « vous avez voulu que je me conforme à cette norme, je vais m'y conformer de la manière la plus extrême qui soit ». Bordo ventriloquise une femme agoraphobe en ces termes : « tu me veux dans cette maison ? Tu m'auras dans cette maison – avec une vengeance<sup>137</sup> ! ». On peut rapprocher ce défi celui de Jean Genet raconté par Sartre dans son ouvrage de 1952<sup>138</sup>. Très jeune, Genet est pris en flagrant délit de vol. On l'accuse d'« être un voleur<sup>139</sup> ». Cette accusation devient une assignation, une injonction. Quoi qu'il fasse, même s'il ne vole plus jamais, Genet restera aux yeux d'autrui ce voleur puisque les autres veulent qu'ils jouent ce rôle. Au lieu d'être passivement le voleur et donc, de l'être aux yeux d'autrui, Genet va reprendre son sort pour en faire un élément de sa subjectivité. Cette assignation du dehors, il va la remettre au-dedans : il va devenir le voleur et affirmer, comme l'exemple de Bordo, « Je serai le voleur<sup>140</sup> » : vous avez voulu me condamner à être quelque chose, je le serai<sup>141</sup>.

Ainsi, il semble que se conformer à la norme puisse être tout aussi subversif que de ne pas s'y conformer. Rester farouchement à la maison conteste tout autant l'enfermement des femmes au foyer que celles qui en sortent. Nous ne pouvons donc pas dire qu'il existe une bonne voie de libération, une bonne réponse théorique. En effet, en étudiant les cas de *conditions asservissantes libératrices*, on constate que la domination ne se combat pas d'une seule façon. On pourrait dire qu'il y a même autant de combats qu'il y a de femmes. La seule bonne réponse à cette incertitude d'émancipation semble être *d'écouter les femmes*. Il ne

---

<sup>137</sup> Susan Bordo, *Unbearable Weight*, p. 170. Notre traduction.

<sup>138</sup> Jean-Paul Sartre, *Saint Genet. Comédien et martyr* [1952], Paris, Gallimard, 2011.

<sup>139</sup> « Une voix déclare publiquement : "Tu es un voleur." Il a dix ans. » *Ibid.*, p. 26.

<sup>140</sup> Cette déclaration est d'ailleurs le titre d'une section. *Ibid.*, p. 63.

<sup>141</sup> Toutes les biographies existentielles de Sartre mettent en scène ce défi des protagonistes d'être ce qu'on leur a demandé d'être. Parce qu'ils mettent un point d'honneur à être ce qu'ils doivent être, il y a une contestation dans la volonté de modelage parfait, comme les cas cités par Bordo. Nous n'avons pas l'occasion de revenir sur les biographies sartriennes, mais à titre d'exemple de mises au défi, nous citons un article de Juliette Simont qui dresse une liste des reprises subjectives de sorts imposés aux protagonistes : « Baudelaire à sa mère : par ton remariage, tu m'abandonnes ? Très bien, je choisis la solitude ; Mallarmé au monde qui l'a précocement privé de sa mère : tu continues à être plein en l'absence de la défunte ? Très bien, je ferai résonner en toi le néant ; Genet aux honnêtes gens : vous me dites mauvais ? Très bien, je ferai le mal ; Sigmund Freud à son père Jakob : tu es quelconque, faible, doux et humilié ? Très bien, contre toi, je serai ambitieux et exceptionnel, "le meilleur médecin de Vienne". Tintoret à la Sérénissime : tu caches hypocritement sous tes fastes faisandés ta déliquescence et l'effondrement de toute une époque ? Très bien, je t'apprendrai le goût des éboulis, la pesanteur de la matière brute et plébéienne, je te ferai voir des saints qui s'abattent comme des missiles ; Flaubert à Achille-Cléophas : tu me plonges dans le néant en me retirant ton seigneurial amour ? Très bien, je m'anéantirai donc. » (Juliette Simont, « Le choix originel : destin et liberté », *Les Temps Modernes*, 2013, n° 674-675, disponible sur cairn.info, p. 16.)

s'agit pas d'imposer une injonction libératrice aux femmes, de juger si l'une est plus libre ou plus soumise que celle d'à côté. Il faut plutôt saisir en écoutant puis en interprétant ce qu'elles-mêmes en disent, les réponses possiblement subversives au patriarcat. Malheureusement, nous ne pouvons ici multiplier les récits. Nous nous arrêtons uniquement sur l'une de ces histoires : celle de Pamela Anderson.

### III. Voix de femmes : Pamela Anderson

Nous nous référons ici au documentaire disponible sur la plateforme de *streaming Netflix* dans lequel Pamela Anderson revient, en première personne, sur les différentes étapes de sa vie<sup>142</sup>. Nous en faisons d'abord un résumé puis nous revenons sur certains points.

#### 1. Pamela par elle-même

Pamela fait part dans ce documentaire des abus qu'elle a subi par sa *baby-sitter* dès ses six ans pendant plusieurs années et qu'elle devait taire. Pamela évoque la façon dont elle quittait son corps lors de ces moments. Elle poursuit son histoire en racontant son entrée dans l'adolescence et le viol qu'elle a subi par un homme de vingt-cinq ans lorsqu'elle en avait douze. Elle raconte son sentiment de culpabilité à l'époque. Elle avait l'impression que ce viol était « tatoué sur son front ». S'en est suivie une longue période de *timidité*. Son arrivée à *Playboy* lorsqu'elle a vingt-deux ans change radicalement son histoire.

Lors de ma première séance photo, je me suis dit « pourquoi ma timidité me paralyse autant ? Je déteste tout ce passé qui a créé ce manque de confiance en moi. » C'est comme une prison. Je dois m'échapper. Dès le premier cliché, j'ai eu l'impression de me jeter d'un pont et de tomber. Clac ! C'était la première fois que je me sentais libérée. [...] J'avais l'impression que c'était une porte d'entrée vers un autre monde. Pour reprendre le contrôle de ma sexualité. Et je l'ai fait de façon magistrale<sup>143</sup>.

Elle revient ensuite sur son augmentation mammaire et l'obsession médiatique autour de ses seins. Elle affirme que c'est en réalité eux qui ont eu une carrière, pas elle. Son envie de chirurgie mammaire a vu le jour en rentrant chez *Playboy* et en constatant que les autres *playmates* étaient chirurgifiées. Bien qu'elle ne regrette pas sa décision, celle-ci n'était pas réfléchie. Revenant sur les questions incessantes des journalistes autour de ses seins, elle dit ceci :

---

<sup>142</sup> Ryan White, *Pamela, A love story*, 2023.

<sup>143</sup> *Ibid.* Elle lit dans son journal intime de l'époque : « Séance photo. Timide au début, à la fin de semaine, on devait m'empêcher de courir toute nue. »

Ce n'est pas intéressant. C'est déplacé de poser ces questions aux femmes. Il doit y avoir des limites à ne pas franchir. J'attendais l'opportunité de faire quelque chose qui intéresserait plus les gens. Plus que mon corps<sup>144</sup>.

Elle raconte ensuite son mariage avec Tommy Lee, la naissance de ses enfants et le vol puis la diffusion de sa *sextape*. Ce moment lui a rappelé son viol et a renforcé son image de « *bimbo* » – et donc, son confinement aux rôles sexuels en tant qu'actrice. La fin du reportage se consacre à son engagement à Broadway à cinquante ans.

[Pointant des photos d'elle enfant et adolescente] Je fais ça avec cette personne. C'est moi à Broadway. On me voit ici, avant et après les nombreuses agressions que j'ai vécues. Je m'imagine qu'on fait ça ensemble. [...] Je veux accepter le passé et la vérité. Ma vie n'est pas une histoire triste. *Je ne suis pas une victime*. Je me suis embarquée dans des situations folles et j'y ai survécu. Toute la douleur qu'on endure dans la vie est le catalyseur de choses géniales, comme la poésie, la musique, l'art. Je ne regrette aucune de mes expériences et je n'en veux à personne<sup>145</sup>.

## 2. « Rester concerné »

Le point de départ de notre analyse du cas Pamela est une citation de Grégory Cormann dans son ouvrage *Sartre. Une anthropologie politique. 1920-1980*. G. Cormann y définit le corps comme l'*analogon* d'une vie libre.

Tenir à sa situation, rester concerné par ce qui arrive, suppose un acte de l'imagination qui fait du corps, non plus seulement un obstacle, mais comme *analogon* de lui-même, « l'image d'une vie libre », plus précisément « l'*analogon* d'une impuissance et d'une liberté qui ne fuit pas son impuissance »<sup>146</sup>.

Grégory Cormann commente ici une citation de Raphaël Gely<sup>147</sup>. R. Gely revient sur l'impuissance originelle de l'enfant chez Sartre qui n'est qu'un corps utilisé par autrui. G. Cormann parle alors d'un « travail jamais terminé d'incarnation<sup>148</sup> » où la conscience ne cesse jamais de s'incorporer, rappelant le cercle entre désir et incarnation de Sartre mentionné par Butler<sup>149</sup>. En refusant de voir le corps comme un frein à la conscience ou plutôt, en acceptant la part corporelle de l'être, Grégory Cormann, à la suite de Sartre et Gély, fait droit au corps dans l'entreprise de liberté. Il légitimise l'existence d'un corps qui est la terre

---

<sup>144</sup> *Ibid.* Elle note dans son journal à ce moment : « Je prépare un plan d'action pour ma carrière. J'ai attendu trop longtemps. Il est temps briller, pas comme un *sex-symbol*, mais comme une actrice. »

<sup>145</sup> *Ibid.* Nous soulignons.

<sup>146</sup> Grégory Cormann, *Sartre. Une anthropologie politique. 1920-1980*, Bruxelles, Peter Lang, 2021, p. 94.

<sup>147</sup> Raphaël Gely, « Émotion, imagination, incarnation : réflexions à partir de l'*Esquisse d'une théorie des émotions* », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. 8, n° 1, 2012, p. 303-429.

<sup>148</sup> Grégory Cormann, *Sartre. Une anthropologie politique*, p. 94.

<sup>149</sup> « Le cercle du sadisme et du masochisme vaut comme le cercle de la liberté et de l'incarnation. C'est un cercle dans lequel les termes sont essentiellement reliés les uns aux autres bien que jamais synthétisés sous la forme d'une unité achevée. » (Judith Butler, *Sujets du désir*, p. 180, 181.)

paradoxe de deux lieux contradictoires : liberté et impuissance. Sartre définit l'*analogon* comme « un objet interposé qui fonctionne comme substitut de la chose<sup>150</sup> ». On peut comprendre le corps comme *analogon* d'une vie libre comme étant un corps dans lequel s'incarne la liberté mais qui reste, dans une certaine mesure, empâté.

Ce qui nous retient davantage dans cette citation de Grégory Cormann, c'est le fait de « rester concerné ». Il s'agit de rester concerné par ce qui m'arrive, ce qui nous arrive, de faire quelque chose de soi, de tenir assez à soi pour se récupérer. Nous faisons l'hypothèse que ce n'est pas un autre souci qui anime Pamela Anderson : sa chirurgie et son exposition médiatique sont autant de manières pour elle de rester concernée ou, on pourrait même tout simplement dire, de rester après avoir subi la dépossession – de rester là. Son corps est une difficulté originelle pour elle d'abord en ce qu'il est une résistance – comme c'est le cas chez tout le monde –, puis parce qu'il s'agit d'un corps violé dès son plus jeune âge. C'est cette histoire que Pamela tente de récupérer et c'est par ses diverses tentatives qu'elle restera concernée par son passé, son présent et son futur. Sa liberté fait quelque chose de cet asservissement, elle ne le laisse pas là-bas, dans le passé. Elle vit avec au présent et le récupère à chaque instant pour le projeter dans le futur.

### **3. Pamela, libérer en corps et encore**

Comment Pamela récupère-t-elle ses viols ? Comment répare-t-elle l'hypervisibilité forcée dont elle a été victime d'abord par le viol, puis par l'impression d'avoir cet événement « marqué sur son front » ? À cette hypervisibilité traumatique répond l'hypervisibilisation de son corps dans *Playboy*. Le moment des premiers clichés est une visibilité reprise à son compte. Mais son augmentation mammaire accentue cette visibilité jusqu'au point où elle *ne peut plus la contrôler*. Elle n'est plus que ses seins, le monde veut tout savoir à leur propos.

Pamela est un cas complexe par rapport à la chirurgie. Son augmentation mammaire ne lui a pas permis la libération même si elle a stimulé sa carrière. Pamela n'a pas tout à fait choisi cette augmentation – on la lui a suggérée chez *Playboy* – mais elle ne la regrette pas. Sa poitrine n'est pas hors normes – comme Lolo Ferrari par exemple – mais Pamela sort de la norme en « avouant » que ses seins sont chirurgifiés<sup>151</sup>. C'est à cause de cette complexité que

---

<sup>150</sup> Jean-Paul Sartre, *L'imaginaire* [1940], Paris, Gallimard, 2005, p. 172.

<sup>151</sup> N'oublions pas qu'une des normes de base du patriarcat est d'être « naturelle ». L'artificiel, dans une certaine mesure, est autorisé mais stigmatisé. On dira, souvent péjorativement, d'une femme qui a fait de la chirurgie esthétique qu'elle est « refaite ». Mais les femmes telles que Pamela n'en deviennent pas des monstres comme c'est le cas pour Lolo Ferrari qui est complètement hors normes avec des seins chirurgifiés de façon à atteindre un volume surdimensionné.

son cas nous intéresse particulièrement. Elle ne représente pas un fantasme de chirurgie où la chirurgie donnerait lieu à une vie parfaite ou du moins améliorée. Ce qui nous intéresse d'abord, c'est à quel point sa poitrine est l'objet de toutes les discussions et la façon dont on ne peut dire « Pamela Anderson » sans penser à sa poitrine alors que cette dernière n'est pas exagérément augmentée. Par sa chirurgie esthétique, Pamela répond à une norme incontournable du milieu érotique : avoir une forte poitrine « refaite ». En réalité, Pamela rentre même dans la plupart des normes qui sont attendues des femmes : blanche, blonde, mince, féminine, hétérosexuelle. Pourtant, bien qu'elle ne soit pas hors normes, on peut se demander comment il se fait qu'elle fasse l'objet d'autant de discussions médiatiques. Cela tient en réalité moins au fait qu'elle ait les seins chirurgifiés qu'au fait qu'elle les montre. En effet, c'est en visibilisant son corps qu'elle se libère de son hypervisibilité due au viol.

Il faut relever un fait important. Nous avons déjà dit que sa chirurgie des seins n'était pas une obsession pour elle, sa poitrine n'était pas un lieu de complexe. Elle n'avait pas une envie paralysante de chirurgie. Aussi, bien qu'elle fût très heureuse de travailler pour *Playboy*, cela n'était pas une vocation. Entendons par là qu'elle ne souhaitait pas passer sa vie dans l'industrie de l'érotisme. Toutefois, elle ne regrette aucun de ces deux choix. Retenons bien, Pamela ne se considère pas comme une victime. Que ce soit la chirurgie ou la photographie, elle les retient comme des *expériences*. Des expériences par lesquelles elle a récupéré son passé et acquis une notoriété. Ces expériences lui en ont offert de nouvelles : la possibilité d'être actrice et l'enfermement de sa personne dans sa poitrine. Entre la réduction à son corps et l'opportunité de travail, elle-même permise grâce à la réduction à son corps, Pamela semble être le tableau même de la tension entre corps et liberté. Sa chirurgie est à la fois totalement libératrice et totalement asservissante. Libératrice car elle lui permet de travailler durablement chez *Playboy*, d'obtenir des contrats sur le petit écran et même, d'attirer l'attention sur des causes telles que le bien-être animal. Mais ses seins chirurgifiés finissent par définir toute sa personne. Beaucoup ne voient en elle qu'un « *sex-symbol* ».

Pamela est-elle un corps-objet ou un corps-sujet ? Qu'est-ce qui fait qu'un corps est sujet ou objet ? La difficulté de répondre à ces questions semble venir du point de vue d'où on se place pour y répondre. Du point de vue d'autrui, en particulier, un autrui qui ne saisit Pamela que dans un corps féminin sexuellement disponible, on n'y verra qu'un corps-objet. On peut sentir tout le sexisme de cette posture qui réduit Pamela à son corps qui l'empêche de rejoindre la dialectique. Pamela est ici *figée de l'extérieur*. Or, on s'est attaché à montrer le

mouvement dans la vie, le corps et la pensée de Pamela. A l'intérieur, Pamela est bien en mouvement, elle tourbillonne entre remobilisations d'une visibilité imposée, récupérations d'un corps dépossédé, revirements de carrière. On peut même noter son choix récent de se présenter sans maquillage, qui est une autre étape charnière dans son combat avec la visibilité. Pamela, « fausse » et « plastique », montre un visage qu'on dira « naturel »<sup>152</sup>. Par ses tourbillons, ses choix corporels et les impacts qu'ils ont eu sur sa carrière et sa vie, Pamela semble avoir incarné sa vie dans son corps, non de manière à figer sa liberté mais à l'étaler corporellement. Sa liberté a transformé la pâte de son corps et cette pâte transformée a donné accès à de nouvelles possibilités pour sa liberté. En étant littéralement « plus corps », Pamela a expérimenté de nouvelles possibilités. Paradoxalement, son corps qui n'était qu'un corps, ou qui n'était plus son corps après ses abus, est devenu moins « un » corps par la photographie puis la chirurgie. En récupérant son corps par les actes mentionnés, Pamela a fait de son corps un espace de liberté. En incarnant ainsi sa liberté, Pamela a fait de son corps un lieu moins impuissant ou dépossédé. En se faisant plus corps, tellement corps, elle s'est éloignée de son corps comme objet possédé pour rejoindre un corps-sujet dans lequel s'incarne une liberté. En un sens, en devenant plus corps – corps augmenté et visibilisé –, elle s'est faite moins corps – au sens d'un corps féminin synonyme de corps-objet.

Si Pamela a refait l'expérience de la dépossession à cause des médias ou du vol de sa *sextape*, c'est parce que la chirurgie et *Playboy* ne sont pas des réponses parfaites. Mais une telle réponse n'existe pas. Un acte de liberté est toujours puni s'il déplace les cadres de la Loi. Une femme n'a pas le droit de posséder son corps, d'être un *sex-symbol*. Même si elle a été adulée pour ces mêmes raisons, c'est aussi ce qui l'a mené vers ces diverses punitions. Sa punition pour avoir augmenté et exposé ses seins sera son enfermement dans ses seins. Elle a visibilisé son corps dans *Playboy*, elle ne sera plus qu'un *sex-symbol*. Beaucoup de personnes ne la laissent pas devenir autre chose que cela. Pourtant, cela ne l'empêche pas de voguer vers de nouveaux horizons, en l'occurrence, Broadway.

Revenons maintenant à Kathy Davis quant à l'incarnation des femmes par la chirurgie esthétique. La conclusion de l'enquête de Davis montre que la chirurgie est un instrument de « lutte pour se sentir chez soi dans son corps »<sup>153</sup>. Il s'agit de récupérer son histoire avec la

---

<sup>152</sup> Il faut pourtant relativiser cet adjectif et y déceler le privilège de classe de Pamela. En effet, la tendance « *no make-up* » peut être émancipatrice pour certaines femmes mais elle l'est surtout quand ces femmes présentent une peau « saine » (sans bouton, pore apparent ou rides). L'entretien d'une peau qui paraît saine « au naturel » requiert des produits souvent coûteux que peu peuvent se permettre.

<sup>153</sup> Kathy Davis, *Reshaping the Female Body*, p. 161. Nous traduisons.

chirurgie. Davis étudie les cas où les femmes se sont chirurgicalement altérées pour rendre une partie de leur physique moins visible et donc, moins sujette à former des complexes. Nous nous sommes penchée sur les cas contraire : rendre une partie de son physique plus visible, presque hors normes par son volume. Mais les conclusions de Davis s'appliquent dans les deux cas : la chirurgie est un moyen « d'exercer son pouvoir dans des conditions qu'on n'a pas choisies<sup>154</sup> ». Nous rapprochons cette phrase d'une autre, empruntée à Hourya Bentouhami : « la subversion naît des conditions mêmes de la violation<sup>155</sup> ». Rapprocher ces deux phrases permet de montrer que les patientes – ou clientes – de la chirurgie esthétique ne sont ni des victimes des normes ni des sujets parfaitement libres. Elles récupèrent l'aliénation par des actions de liberté et ces mêmes actions finissent par les aliéner, et ainsi de suite dans un tourbillon infini.

---

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 163. Nous traduisons.

<sup>155</sup> Hourya Bentouhami, *Judith Butler. Race, genre et mélancolie*, p. 147.

## **Conclusion : (N')être (que) son corps**

Nous avons abordé différents points au fil de notre parcours. La première partie se concentrait sur la chirurgie esthétique en elle-même. Nous y avons problématisé la séparation des chirurgies esthétiques et réparatrices. Après avoir démontré la contingence de cette division, nous y avons montré l'implication du genre : la féminisation de la chirurgie lui a donné un caractère accessoire. Nous avons pu affirmer que le regard des hommes était déterminant dans la décision de nécessité de chirurgie, les chirurgiens s'improvisant parfois Pygmalion. Il nous fallait ensuite comprendre comment et pourquoi la chirurgie esthétique était principalement féminine. Nous avons avancé l'hypothèse de la réduction des femmes à leur corps et donc l'importance de celui-ci pour elles. Nous avons ensuite examiné cette assignation des femmes à leur corps et la façon dont elles sont définies par celui-ci, notamment par le morcellement de leur corps. Nous avons clos cette première partie sur ce qu'il en était de la chirurgie dans le féminisme. Nous avons vu que les avis étaient partagés, les unes y voyant une aliénation de la pire sorte, les autres y cernant un moyen de libération. Dans cette division, Kathy Davis semblait déjà s'élever en pensant ensemble aliénation et liberté en changeant l'approche de ces patientes, les considérant comme des sujets agissants.

Ensuite, nous avons voulu poursuivre le chemin de Davis avec la volonté d'apporter une autre réponse à la question de la chirurgie que celle qui la ballote entre aliénation et liberté. C'est pourquoi la deuxième partie s'attardait sur les possibilités de « sortir » de la théorie de l'aliénation féminine. Nous avons choisi le modèle dialectique car, par sa récupération beauvoirienne, on cernait la place ambiguë des femmes dans l'histoire comme empêchées de bouger et les conditions de leur remise en mouvement. Étudiant une antidialectique où les femmes sont exclues de la dialectique et rivées à l'espèce, Beauvoir invitait les femmes à forcer le passage pour accéder à la dialectique, cela passant par la maîtrise de leur corps. C'est pourquoi nous nous sommes dirigés vers Butler qui, de son côté, étudiait la substitution des corps dans la dialectique. Une lecture de plusieurs de ses textes a montré que si le maître impose son corps à l'esclave, il lui prend aussi sa liberté. Or, cet échange se fait d'un commun accord puisque l'esclave ne veut pas assumer sa liberté. Rapprochant Butler de Beauvoir, nous avons analysé la façon dont les hommes demandent aux femmes d'être le corps pour que ces hommes désincarnés ne se pensent que sur le mode de l'esprit et donc, libres. Butler donnait une réponse à la question de savoir ce qu'allaient devenir les femmes en dialectique. Loin d'imaginer une libération par le travail, Butler, héritant de Sartre et Foucault, proposait d'embrasser la dialectique. La libération étant alors

permise par les mouvements dans la dialectique elle-même, par des petits écarts dans la répétition de la domination. Après l'antidialectique, nous rentrions en paradialectique, étant une parodie de la fin réconciliatrice de la dialectique menant à des tourbillons sans fin.

La troisième partie visait à donner un exemple concret de ces tourbillons dans le cas de la chirurgie esthétique avec Pamela Anderson. L'intention de cette dernière partie était d'étudier la situation des femmes, toujours en tension entre liberté et aliénation, entre corps-sujet et corps-objet. Nous avons, avec Bordo, abordé la thématique d'une condition paradoxale entre asservissement et libération. Mais le cas Pamela permettait de montrer qu'elle oscillait entre dépossession et récupération de son corps. La chirurgie était ici en balance entre cette tension puisque le choix s'inscrivait dans une suggestion de *Playboy* mais lui donnait accès à une visibilité qui lui permettait de reprendre le contrôle sur son corps. Contrôle de courte durée à cause de la dépossession par l'acharnement médiatique sur ses seins. Pamela exemplifiait la parodie dialectique pensée par Butler en ce qu'elle reste encore aujourd'hui dans la soumission à la domination tout en produisant des écarts avec ce qui est attendu d'elle.

À la suite de ce mémoire, on pourrait poser d'autres questions à la chirurgie esthétique, sur sa séparation d'avec sa jumelle réparatrice notamment. A-t-on tort de croire que la chirurgie esthétique n'a aucune intention réparatrice ? Par extension, qui décide de ce qu'est quelque chose de cassé ? Qui a les yeux pour voir la fissure s'insérer dans l'objet et en déterminer sa cassure – si tant est que c'est comme cela que la cassure opère ? Pourquoi est-ce nécessaire de réparer quelque chose de cassé et pourquoi y-a-t-il un tabou autour de la chirurgie qui « ne répare pas » ? Pourquoi les traumatismes qu'a vécu Pamela dans son corps devraient se réparer dans sa tête – entendu comme thérapie psychologique ? Pourquoi ne peut-elle pas réparer la dépossession de son corps en travaillant sur celui-ci ? Est-ce parce que la perspective de libération de son corps en se faisant plus corps n'est pas audible aujourd'hui ? En effet, si Pamela a été condamnée par l'opinion publique pour avoir osé reprendre le contrôle de son corps en augmentant la présence de celui-ci, on peut supposer que c'est parce qu'on préfère voir des corps réduits plutôt qu'exposés. Est-ce pour cette raison que des corps trop corps, en « excès phénoménologique » pour reprendre Hourya Bentouhami, sont invités à disparaître de l'espace publique, à être sujets à des agressions parce qu'on ne veut pas les voir ou encore, à devoir absolument devenir moins visibles, notamment en se réparant. Nous terminons notre conclusion sur une dernière question : si la séparation entre chirurgie esthétique et chirurgie réparatrice tient au visible, à ce que nous

sommes en mesure de voir, qu'y a-t-il dans nos yeux – quels yeux ? – qui opère cette distinction ?

## Bibliographie

### Ouvrages cités

Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté* [1947], Paris, Gallimard, 2003.

— *Le Deuxième Sexe* [1949], Paris, Gallimard, 1976.

Hourya Bentouhami, *Judith Butler. Race, genre et mélancolie*, Paris, Éditions Amsterdam, 2022.

Susan Bordo, *Unbearable Weight. Feminism, Western Culture, and the Body* [1993], California, Université of California Press, 2003.

Fabienne Brugère, Guillaume Le Blanc (dir.), *Judith Butler. Trouble dans le sujet, trouble dans les normes*, Paris, Presse universitaire de France, 2009.

Judith Butler, *Sujets du désir. Réflexions hégéliennes en France au XX<sup>e</sup> siècle* [1987], Paris, PUF, 1999

— *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité* [1990], Trad. Cynthia Krauss, Paris, La Découverte, 2006.

— *Ces corps qui comptent. De la matérialité et des limites discursives du « sexe »* [1993], Trad. Charlotte Nordmann, Paris, Éditions Amsterdam, 2018.

— *La vie psychique du pouvoir. L'assujettissement en théories* [1997], Paris, Éditions Amsterdam, 2022.

— Catherine Malabou, *Sois mon corps. Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*, Paris, Bayard, 2010.

Mona Chollet, *Beauté fatale. Les nouveaux visages de l'aliénation féministes*, Paris, La Découverte, 2015, p. 205.

Grégory Cormann, *Sartre. Une anthropologie politique. 1920-1980*, Bruxelles, Peter Lang, 2021.

Kathy Davis, *Reshaping the Female Body. The Dilemma of Cosmetic Surgery*, New York, Routledge, 1995.

Pierre Delmar et du philosophe Jean-François Mattéi, *Philosophie de la chirurgie esthétique*, Paris, Odile Jacob, 2011.

Laurie Essig, *American Plastic*, Boston, Beacon Press, 2010.

Franz Fanon, *Peau noire, masques blancs* [1952], Paris, Seuil, 2015.

Camille Froidevaux-Metterie, *Un corps à soi*, Paris, Seuil, 2021.

Manon Garcia, *On ne naît pas soumise, on ne devient* [2018], Paris, Flammarion, 2021.

Sander L. Gilman, *Making the Body Beautiful. A Cultural History of Aesthetic Surgery*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La phénoménologie de l'esprit* [1807], vol. I, Trad. Jean Hyppolyte, Paris, Éditions Mouton, 1947.

Toril Moi, *Simone de Beauvoir. Conflits d'une intellectuelle* [1994], Trad. Guillemette Belleteste, Diderot Editeur, Paris, 1995.

Paul B. Preciado, *Testo Junkie. Sexe, drogue et biopolitique*, Paris, Points, 2008.

Jean-Paul Sartre, *L'imaginaire* [1940], Paris, Gallimard, 2005.

— *L'être et le néant* [1943], Paris, Gallimard, 1976.

— *Saint Genet. Comédien et martyr* [1952], Paris, Gallimard, 2011.

### **Articles et colloques cités**

Judith Butler, « Beauvoir sur Sade. De la sexualité à l'éthique », *L'homme et la société*, Trad. Michel Kail, Marie Ploux, 2003/4, n° 150-151, p. 69-97.

Judith Butler, Elsa Dorlin et Hourya Bentouhami, Cycle de conférences, *Une saison avec Judith Butler*, Centre Pompidou, 2023-2024.

*Les Cahiers du GRIF*, n°3, 1974. Ceci (n') pas (mon) corps.

— Hors-Série n°1, 1996. Chair et viande.

Elsa Dorlin, « Corps contre nature. Stratégies actuelles de la critique féministe », *L'Homme et la Société*, 150-151, 2003-2004, p. 47-68.

Alex Dubov, Liana Fraenkel, « Facial Feminization Surgery : The Ethics of Gatekeeping in Transgender Health », *The American Journal of Bioethics*, 2019, vol. 18, n° 12, p. 23-25.

Nathalie Grandjean, « Des seins de chairs, de numérique et de silicone », intitulé *From cybord to facebook, technological dreams, and féminist critiques*, 2011.

Nicolas Guirimand, « De la réparation des "gueules cassées" à la "sculpture du visage". La naissance de la chirurgie esthétique en France pendant l'entre-deux-guerres », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2005/1, n°156-157, p. 72-87.

Cynthia Kraus, « Diagnostiquer les fœtus intersexués : quoi de neuf docteurs ? », *Sciences sociales et santé*, 2015/1, vol. 33, p. 35-46.

Mara Montanaro, Matthieu Renault, « La dialectique maître-esclave selon Simone de Beauvoir. Un exemple de transformation mythique », *Philosophie*, 2020/1, n° 144, p. 64-77.

Juliette Simont, « Le choix originel : destin et liberté », *Les Temps Modernes*, 2013, n° 674-675, p. 68-93.

#### **Documentaire cité**

Ryan White, *Pamela, A love story*, 2023.

## Table des matières

Remerciements .....	3
Introduction : Qui a peur des plastiques féminines ? .....	4
Première section : Parcours d'une chirurgie illégitime .....	7
I.    De la chirurgie réparatrice à la chirurgie esthétique : histoire d'une féminisation .....	7
1.    Une chirurgie raciale .....	8
2.    Une chirurgie genrée.....	9
3.    Une affaire de nécessité.....	10
II.   L'insupportable corps féminin.....	14
1.    Ventre de femmes.....	15
2.    Vagin de femmes .....	15
3.    Oreilles de femmes, regards d'hommes .....	16
III.  Critique féministe de la chirurgie esthétique .....	17
1.    Une aliénation violente.....	17
2.    La chirurgie qui imite les femmes ? .....	19
3.    Former le corps féminin : chirurgie et incarnation .....	21
Deuxième section : Du corps-objet au corps-sujet.....	23
I.    Simone de Beauvoir : de l'antidialectique à la maîtrise de son corps.....	23
1.    Traitement du corps féminin dans le <i>Deuxième Sexe</i> .....	23
2.    La lutte n'est jamais arrivée .....	27
3.    Toutes maitresses de leur corps .....	31
II.   Judith Butler : des corps en (para) dialectique .....	34
1.    Et les femmes furent les corps des hommes .....	35
2.    « Érotiser » la dialectique .....	40
Troisième section : Plus en corps. Chirurgies, subversions, réappropriations .....	46
I.    Tourbillonner dans la dialectique : où est la liberté ? .....	46
II.   « Ceci (n') est (pas) mon corps » : les parodies tragiques du patriarcat.....	48
III.  Voix de femmes : Pamela Anderson.....	51
1.    Pamela par elle-même.....	51
2.    « Rester concerné » .....	52
3.    Pamela, libérer en corps et encore.....	53
Conclusion : (N')être (que) son corps .....	57
Bibliographie .....	60