

Autour de la « sphère privée » territorialité, intimité, violence

Une note de lecture construite par Sophie Perrin
Disponible, parmi d'autres écrits, sur le site <http://sophia.perrin.free.fr/entree.htm>

La sphère privée, cet espace de vie personnelle, intime, lieu de relations affectives, nous semble une réalité évidente. En tant que personnes, mais également en tant qu'anthropologues - cette notion n'est pas questionnée : elle est.

Pourtant, tenter simplement, par exemple, de questionner son rapport avec le concept de territoire peut conduire à un cheminement assez inattendu. Elle n'est peut-être pas si triviale, si évidente qu'il y paraît, cette notion d'espace privé.

C'est pourquoi je propose ici la confrontation, la mise en dialogue, de deux textes où est évoquée cette idée de « sphère privée » : l'un, en philosophie politique, de Hannah Arendt, l'autre, en sociologie, de Christine Delphy.

Tout d'abord, des repères biographiques de ces auteures seront posés. Ensuite, j'aborderai la conceptualisation du « territoire » en géographie, avant de passer à la caractérisation de l'espace privé à partir du texte d'Arendt. Puis à celle des relations entre les acteurs et actrices de cette sphère, à partir du texte de Delphy, pour enfin étudier les convergences et divergences de vues entre ces auteures. Etude que j'étendrai ensuite au « hors sphère privée » : comment l'une et l'autre décrivent-elles cet en-dehors ? Ce dernier point débouche, à partir du texte d'Arendt, sur des questions épistémologiques sous-jacentes aux analyses de l'une et de l'autre. Questions dont une partie permettra d'apporter des compléments d'analyse concernant la sphère privée.

Hannah Arendt : être juive et philosophe en Allemagne, au milieu du vingtième siècle

Hannah Arendt se définissait comme « femme, juive, mais pas allemande ». Née en 1906 dans une famille juive cultivée, elle étudie à partir de 1924 la philosophie, la théologie et la philologie classique dans plusieurs universités allemandes. Elle est l'élève notamment de Husserl et Heidegger, puis soutient son doctorat sur le concept d'amour chez Saint Augustin, sous la direction de Karl Jaspers.

D'une intelligence brillante et d'un non-conformisme peu commun, elle était promise à un brillant avenir intellectuel, mais la montée du nazisme va la conduire sur d'autres routes, beaucoup plus chaotiques. Et pour commencer, à s'engager dans l'action. C'est ainsi qu'elle participe, à partir de 1933, à l'organisation sioniste, avec pour mission de recueillir les témoignages de la propagande antisémite. Arrêtée par la gestapo pour cela, elle est relâchée faute de preuves. Elle décide alors de fuir l'Allemagne.

Elle reste d'abord huit années à Paris où elle travaille pour survivre au sein de différentes organisations sionistes. Elle fréquente alors Raymond Aron, Bertold Brecht, Stephen Sweig et Walter Benjamin (dont elle emportera les écrits aux USA).

Internée en mai 1940 au camp de Gurs, elle s'en évade, gagne Lisbonne puis parvient à obtenir un visa pour les Etats-Unis. Là, après une période de dénuement durant laquelle elle exerce des professions telles aide à domicile, ou encore journaliste, elle redevient universitaire, et enseigne la philosophie et les sciences politiques dans les plus prestigieuses universités américaines, tout en continuant à participer à l'action politique (politique juive, mais aussi Vietnam, situation des noir/e/s, désobéissance civile ...).

Elle est naturalisée américaine en 1951, après avoir été apatride durant 10 ans. 1951, c'est aussi l'année où est publié son ouvrage *Les origines du totalitarisme*. Elle y expose le concept de « totalitarisme », qui lui fait regrouper là stalinisme et nazisme et s'interroger sur la participation « d'Hommes ordinaires » à ces régimes et à leurs crimes. Ses autres ouvrages majeurs sont *Condition de l'homme moderne* (1958) et *La Crise de la culture* (1961). Dans ce dernier livre, elle s'intéresse à la question de la modernité comme « rupture du fil de la tradition ».

Après ces trois ouvrages fondamentaux, elle couvre à Jérusalem le procès du responsable nazi Eichmann. Les articles qu'elle écrit alors à son propos, réunis en un livre (*Eichmann à Jérusalem, étude sur la banalité du mal*, 1963) nourrissent une importante polémique. En effet, faisant preuve de son habituelle indépendance d'esprit, elle y dénonce le comportement des membres de certains Judenräte (conseils juifs) qui furent amenés à collaborer avec les autorités nazies. La même année, elle publie son *Essai sur la révolution*, où se manifeste sa sensibilité conseilliste.

Ainsi, Hannah Arendt est une intellectuelle dont la vie et l'œuvre sont inséparables l'une de l'autre, toutes deux profondément marquées des interrogations et blessures infligées par la sombre époque que constituèrent la montée du nazisme et ses suites.

Dans la dernière période de sa vie, elle rencontre une véritable reconnaissance intellectuelle, mais c'est également l'époque où ses amis et ses proches disparaissent. C'est alors que, bien que restant très active intellectuellement, elle se retire progressivement de ses engagements politiques. Elle meurt en 1975, laissant inachevé son dernier ouvrage, *La vie de l'esprit*, dont les deux seuls volets terminés (« Penser » et « Comprendre ») paraîtront en 1978.

C'est un chapitre de son ouvrage *Condition de l'homme moderne*, que je vais mettre au débat ici : il s'agit du chapitre II, intitulé « le domaine public et le domaine privé ».

L'objet général de cet ouvrage n'est pas du tout l'espace privé, mais une réflexion sur l'époque moderne (du monde occidental). Y sont centraux les concepts de travail, d'œuvre et d'action, que je vais donc préciser à présent.

Le travail, pour Arendt, est l'activité qui correspond aux processus biologiques du corps humain : il produit les biens de consommation nécessaires à la survie biologique de l'individu et de l'espèce humaine. C'est une contrainte de la nature imposée à l'Homme. Cette activité de travail est répétitive et circulaire : il n'y a pas d'autre sortie possible de ce cercle que la mort. Un exemple de travail est la nécessité toujours renouvelée de (se) préparer le repas.

L'œuvre correspond, quant à elle, à la non-naturalité de l'existence humaine. Cette activité produit des objets d'usage, qui ne sont pas destinés à la consommation mais à la construction d'un "monde" artificiel

d'objets durables où nous pouvons nous situer. Cette activité est finalisée et non circulaire, ne subit donc pas la contrainte de la nature,. Par exemple, il s'agit de fabriquer les couverts, assiettes et autres ustensiles usités pour le repas. Ces objets sont, contrairement à la nourriture, durables et non nécessités par les processus biologiques du corps humain.

Enfin, l'action est la seule activité qui mette directement en rapport les êtres humains sans l'intermédiaire des objets ni de la matière. Elle nécessite l'existence d'un « domaine public », lieu de la pluralité. Cette pluralité est, pour Arendt, spécifiquement la condition de la vie politique. L'action est, en outre, l'unique caractéristique qui soit totalement propre aux humains, par opposition aux autres animaux.

Et ce concept d'action nous conduit à un autre concept très présent dans l'ouvrage : celui de « *vita activa* ». Vie active pourrait-on traduire, mais surtout, donc, vie de participation au domaine public, vie qui prend le risque de contribuer à « faire l'Histoire ». Risque, car, nous explique Arendt, les résultats de l'action sont imprévisibles : on ne maîtrise jamais toutes les conséquences d'un choix.

Cette « *vita activa* » s'oppose à la « *vita contemplativa* », vie de contemplation du monde, prônée après l'Antiquité par le christianisme, qui avait en abhorration, nous explique Arendt, l'action qui nécessite, elle, une « publicité ».

En effet, l'idée de bonté, qui a été créée par le christianisme, constitue son idéal de vie. Or, il est clair que dès qu'une bonne œuvre se fait connaître, donc devient publique, elle cesse d'appartenir au bien, c'est à dire d'être accomplie uniquement pour le bien. L'idéal de bonté chrétienne est donc non seulement impossible dans les bornes du « domaine public » : il est aussi l'ennemi mortel de ce domaine.

Christine Delphy : être féministe radicale et sociologue

Christine Delphy fait quant à elle partie de celles que l'on pourrait, par analogie avec une expression bien connue, nommer les « mères fondatrices », sur le plan théorique et pratique, du mouvement féministe de la « deuxième vague » en France, c'est à dire des années 1970.

Elle a en effet participé, d'une part, à FMA (Féminin, Masculin, Avenir), l'un des deux groupes qui ont historiquement été à l'origine de ce mouvement, entre 1968 et 1970, et d'autre part, travaillé pour sa thèse sur la transmission du patrimoine.

Elle a ainsi fait partie de celles qui ont déposé une gerbe à « la femme inconnue » sous l'arc de triomphe, le 26 août 1970, acte public « fondateur » du mouvement féministe des années 1970 en France.

A l'Université, elle souhaitait travailler « sur » les femmes, « c'est à dire, pour moi, sur notre oppression » (Delphy, 2009a, p 7), explique-t-elle, mais « C'est parce que mon directeur d'études de l'époque, Pierre Bourdieu, me répondit que « ce n'était pas possible car personne ne travaillait sur ce sujet (sic) » que je choisis d'étudier la transmission du patrimoine, espérant bien retrouver mon intérêt initial de façon détournée. » (Delphy, 2009a, p 7).

Ce travail, ainsi que les réponses qu'elle doit fournir aux critiques gauchistes du mouvement de libération des femmes, la conduisent à découvrir que la science économique ne traite en réalité qu'un pan de l'économie : le système économique de marché, et qu'à côté, simultanément, en existe un autre : le système de circulation patrimonial, qui s'effectue via la famille.

Elle pose ainsi la famille comme institution économique à part entière, alors que « les anthropologues disent des sociétés [dites primitives] qu'ils étudient que l'économie y « emprunte les circuits de la parenté » » (Delphy, 2009a, p 11). Et, pour elle, « cet aveuglement au fait que l'économie « n'emprunte » pas les circuits de la parenté pour la bonne raison que la parenté est une institution économique (même si elle n'est pas que ça) démontre un type particulier d'ethnocentrisme : ces anthropologues ne nient la nature économique de la famille en général que parce qu'ils ignorent la dimension économique de la famille dans leur société d'origine, la nôtre » (Delphy, 2009a, p 11). En effet, quoi de plus opposé à l'économie que la famille, ce lieu dévolu aux liens affectifs désintéressés par opposition au dur monde économique ? « Parler d'économie et de famille dans la même phrase est incongru et presque obscène » (Delphy, 2009a, p 11).

Cela débouche sur l'idée qu'il existe un « mode de production domestique » basé sur le travail ménager non rémunéré, en parallèle et articulé au mode de production capitaliste basé lui sur le marché et la rémunération en argent du travail. Ce mode de production domestique constitue, dans la théorisation de Delphy, la base économique du système patriarcal dans lequel les femmes constituent une « classe » opprimée (au sens de classe sociale).

Elle développe ces idées dans les deux tomes de son ouvrage, *L'ennemi principal*, constitué d'un recueil d'articles, et parus pour les premiers en 1970. Ces théories ont largement inspiré tout un pan du mouvement féministe (les « féministes radicales » notamment¹). C'est un féminisme matérialiste inspiré des analyses marxistes, mais il n'est pas marxiste à proprement parler.

Christine Delphy a également fortement contribué à l'émergence de la théorie dite des « savoirs situés » (situated knowledge ou standpoint theory), via un article appelant à une « révolution féministe dans les sciences sociales (...) j'y développe une hypothèse sur les rapports entre connaissance et mouvement social : un domaine – ici la « condition féminine » d'antan – doit, pour pouvoir être appréhendé de façon matérialiste et soustrait au naturalisme et à l'idéalisme du sens commun, d'abord devenir un enjeu de luttes *réelles* » (Delphy, 2009a, p 27). Ceci, par opposition au positivisme, car « Traduction en termes laïques de la thèse de l'ubiquité de Dieu, cette prétention à parler de « nulle part », donc de « partout », va de pair avec celle d'exercer un magistère civil. Or la « nouvelle » épistémologie (qui n'est en réalité pas nouvelle puisque les premières critiques du positivisme ont un siècle et sont contemporaines du positivisme lui-même) replace les scientifiques et leurs productions là où ils sont, dans l'histoire et dans la société, à des endroits précis de la hiérarchie sociale. (...) Cela a pour conséquence de relativiser la connaissance, et de miner la base des revendications d'autorité – de magistère – des scientifiques. Il n'est donc pas surprenant que les positions intenable du positivisme continuent d'être tenues en France (et ailleurs aussi même si c'est à un moindre degré), puisque anti-féminisme et adhésion au positivisme ont la même origine, le même enjeu : le pouvoir. » (Delphy, 2009a, p 28), explique-t-elle.

Christine Delphy participe toujours à la direction de la revue « Nouvelles Questions Féministes », qui succède à « Questions Féministes » qu'elle avait participé à fonder.

C'est un article paru en novembre 1995 dans cette revue, sous le titre « L'état d'exception : la dérogation au droit commun comme fondement de la sphère privée », que je vais mettre en discussion ici. Cet article est repris dans le tome 2 de *L'ennemi principal*. Il évoque la sphère privée notamment à travers le statut de mineur/e. Minorité à vie des femmes jusqu'au 20^e siècle inclus, et minorité temporaire des « enfants », toujours en vigueur en France. Christine Delphy relate dans sa préface l'accueil reçu par ce texte : « Montrer et dénoncer ce statut [de mineur/e] a été très difficile. Personne ne voulait l'entendre. (...) Un « défenseur des enfants » m'a écrit que je disais des bêtises : « les enfants ont des droits ; simplement ils ne peuvent pas les exercer » J'étais en effet bien bête de considérer que des droits que l'on ne peut pas exercer sont très proches de l'inexistence » (Delphy, 2009b, p 19).

Mais cette sphère privée, ou espace privé, domestique, semble une notion évidente, si évidente qu'on n'y prête pas attention. De même, celle de territoire, qui est peut-être simplement synonyme d'espace. Aussi, avant d'évoquer les conceptions de la sphère privée d'Arendt et de Delphy, il me faut d'abord préciser celles concernant le mot « territoire ».

Territoire, espace et pouvoir

En géographie², jusqu'aux années 1960, c'était le terme « milieu » qui était le plus usité, en référence au « milieu naturel », dont les caractéristiques modèlent les phénomènes géographiques. Mais certains objets géographiques rentraient difficilement dans ce cadre explicatif : par exemple, dès 1933,

¹ « radical » signifiant dans cette appellation « volonté de retour à la racine » de l'oppression des femmes, et non « féministes plus radicales que les autres ». Ces féministes affirment que « l'ennemi principal » n'est pas le système capitaliste, qui opprime la classe prolétarienne, mais le système patriarcal, qui opprime la « classe des femmes ». Ce qui à la fois s'inscrit dans le cadre des grilles d'analyses développées par les mouvements d'extrême gauche des années 70, et conteste leur contenu.

² Toutes les références à la géographie, y compris les citations d'ouvrages, ont pour source simplement le document « espace et territoire » réalisé par le GD de géographie de l'IUFM d'Aix-Marseille.

Christaller montre que la répartition des villes dans un espace ne s'explique pas par des éléments du milieu naturel. Dans les années 60, l'idée que chaque lieu (par exemple une ville) peut se comprendre davantage par les relations qu'il entretient avec d'autres lieux que par les relations qu'il entretient avec son support naturel, est donc devenue prépondérante. D'où l'emploi du concept « d'espace géographique », plutôt que de « milieu ».

Un espace géographique, c'est une « étendue terrestre utilisée et aménagée par les sociétés humaines en vue de leur reproduction – au sens large : non seulement pour se nourrir et pour s'abriter, mais dans toute la complexité des actes sociaux » (Brunet, 1992). Ce terme n'est pas synonyme de « territoire » : le territoire, c'est un « espace socialisé, approprié par ses habitants, quelle que soit sa taille » (Dictionnaire de géographie, 1995). Approprié dans le sens qu'il est propre à soi, et aussi propre à quelque chose, c'est à dire « s'approprie à des activités, se spécialise » (Brunet, 1990), de telle sorte que finalement, « l'espace est un enjeu du pouvoir tandis que le territoire est un produit du pouvoir » (Raffestin) : nuance importante entre « espace » et « territoire ».

Dès lors, l'espace privé est-il un espace ? Un territoire ? Et, tout d'abord, quelles sont ses caractéristiques ? Essayons de le détailler à travers, pour commencer, ce qu'en dit Hannah Arendt.

La sphère privée décrite par Hannah Arendt

Il faut d'abord rappeler que la sphère privée n'est pas l'objet central de l'intérêt d'Hannah Arendt dans *Condition de l'homme moderne*, où elle s'intéresse surtout à théoriser le politique, et donc beaucoup plus à définir et distinguer ce qui est politique de ce qui ne l'est pas, qu'au détail de la vie dans la sphère privée. Excepté dans le chapitre II de son ouvrage où, précisément, elle s'interroge sur les relations entre cette sphère privée et la sphère publique.

Elle explique tout d'abord que la distinction vie privée et vie publique correspond en fait à celle entre le domaine familial et le domaine politique. Donc il nous faut remarquer que la sphère privée contient l'espace domestique, qui est un lieu matériel, mais aussi une institution qui n'est pas un lieu matériel à proprement parler : la famille. « Espace (ou sphère, ou vie) privé(e) » n'est donc pas synonyme de « espace domestique ».

Arendt se réfère aux penseurs (philosophes) grecs de l'Antiquité, pour qui la capacité d'organisation politique n'est pas seulement différente, mais est aussi opposée, à cette association naturelle autour du foyer (l'oïkos) qu'est la famille. En effet, pour eux, le politique, c'était exclusivement l'action (praxis) et la parole (lexis), à l'exclusion rigoureuse de tout ce qui ne serait que nécessaire ou utile. La parole était d'ailleurs elle-même considérée comme étant une action. Or, l'action est de leur point de vue (et de celui d'Arendt) la prérogative de l'homme exclusivement : ni bêtes ni dieux n'en sont capables.

En revanche, le fait de vivre en société n'était pas considéré comme une caractéristique spécifiquement humaine : pour les grecs, c'était considéré plutôt comme une entrave imposée par les nécessités biologiques, qui sont les mêmes pour l'animal humain que pour les autres animaux. Et l'oïkos, c'est le lieu de ces nécessités biologiques, le lieu où l'être humain est un « être social », par opposition à l'homme « être politique ».

Etre politique signifiait décider par la parole et la persuasion, confronté aux paroles des autres citoyens, ses égaux, et non par la force ou la violence. En effet, contraindre, commander au lieu de convaincre étaient considérés comme des méthodes pré-politiques de traiter les personnes, méthodes qui caractérisaient la vie hors de la polis, et donc caractérisaient le foyer, la famille dont le chef exerçait, nous dit Arendt, un pouvoir absolu.

Il y a donc un profond malentendu lorsque, à la suite par exemple de Saint Thomas d'Acquin, certain/e/s comparent la nature du gouvernement familial au gouvernement politique, et la Cité à une grande famille : dans l'Antiquité grecque, ainsi que pour Arendt, l'autorité absolue, incontestée, et le domaine politique s'excluent mutuellement.

C'est à dire aussi : la violence n'est pas la puissance, mais constitue l'opposé de la puissance, la puissance étant produite par/dans l'action et la violence par l'usage de la force. Pour Arendt, lorsque nous imaginons peuples ou nations comme de grandes familles dont les affaires quotidiennes relèvent

d'une gigantesque administration, nous passons de la science politique à l'économie, terme qui vient lui-même du domaine privé, signifiant justement « les règles de la bonne gestion des affaires de l'oïkos ».

En Grèce antique, poursuit Arendt, c'est l'oïkos le lieu de l'économie, c'est à dire du travail : travail masculin des nourritures à produire, et travail féminin de la reproduction humaine. « La famille devait assumer les nécessités de la vie comme condition de la liberté de la polis » (Arendt, 1994, p 68). L'économie et ses acteurs sont donc au service de l'espace politique, et la force, la violence, les inégalités de statuts sont justifiés uniquement dans la sphère privée, comme étant les seuls moyens de maîtriser la nécessité et de s'en libérer : « la violence est l'acte de se libérer des contraintes de la vie pour accéder à la liberté du monde » (Arendt, 1994, p 69).

La sphère privée se caractérise donc comme le lieu d'exercice d'un pouvoir du chef de famille et citoyen sur ses subalternes : femme, esclaves, par opposition à la polis (l'espace public) qui ne comprenait que des égaux puisqu'il s'y agissait « de n'être ni sujet ni chef » (Arendt, 1994, p 71). Cette égalité n'était donc nullement liée à l'idée de justice, puisqu'on était libre uniquement si l'on échappait à l'inégalité inhérente à la sphère privée, c'est à dire, en fait, si l'on était soi-même chef de famille.

Etaient cantonnés à cet espace privé les « serviles », le critère de démarcation entre « serviles » et « citoyens » étant, nous précise Arendt, le courage, car « qui entrait en politique devait d'abord être prêt à risquer sa vie : un trop grand amour de la vie faisait obstacle à la liberté, c'était un signe de servilité » (Arendt, 1994, p 74), et la servilité était jugée pire que la mort³. A cet égard, il est important de préciser que les esclaves de la maison étaient habituellement des grecs et non des étrangers. Leur rôle était notamment de travailler, afin de ne pas obliger le maître de maison à travailler lui-même, car en tant que citoyen, il se devait de ne pas être contraint au travail pour pouvoir être présent dans l'espace public.

Etaient également cantonnées à cet espace privé les femmes, qu'Arendt évoque très peu hormis lorsqu'elle parle du travail de la reproduction humaine, et les plus jeunes. C'est une banalité qu'il vaut la peine de creuser : en effet, « l'*andreia*, mot grec post-homérique le plus courant pour signifier le courage, est la qualité de l'*anèr*, du mâle, au sens du guerrier » (Smoaes, 1992, cité p 187 par Dejours, 2000). En clair, si pour les plus jeunes (hommes) le courage peut être montré dans un futur plus ou moins proche, leur permettant ainsi d'accéder au statut de citoyen de la polis, les femmes, quant à elles, sont sous-entendues « serviles » par essence. Donc maintenues exclusivement dans l'espace privé tel qu'il vient d'être caractérisé : un espace où les aspects privatifs sont prédominants selon Arendt, et où l'inégalité et l'usage de la force, de la violence, sont normales, par opposition aux caractéristiques de l'espace public, auquel ont seuls accès les hommes chefs de famille qui ont prouvé leur courage (*andreia*).

Mais en sus de ces aspects privatifs, nous dit aussi Arendt, l'espace privé est l'unique lieu, via les quatre murs de la propriété privée, qui offre à l'homme une retraite sûre contre le monde commun (espace public). Le privé apparaît donc, en positif, comme étant le lieu du caché, de ce fait espace permettant l'intimité.

Je remarque toutefois qu'Arendt ne précise pas qui concerne cette retraite : il est sous entendu, sans que cela ait besoin d'être précisé, que c'est le citoyen, acteur de l'espace public, qui peut ici y trouver du repos, une retraite. Bref, l'espace privé, ce serait l'espace du repos de l'*anèr*, c'est à dire du guerrier.

Mais pas forcément de l'épouse bourgeoise du début du 19^e siècle en Angleterre, si l'on en croit Virginia Woolf lorsqu'elle s'interroge sur les raisons de la quasi-absence de femmes parmi les grands auteurs littéraires : « Si une femme écrivait, elle devait le faire dans le salon commun. Et sans cesse on interrompait son travail (...). Jane Austen écrivit dans ces conditions jusqu'à la fin de ses jours. (...) Elle prenait bien grand soin que les domestiques, les visiteurs ou qui que ce fut hors de sa propre famille ne pût soupçonner son travail [: elle] cachait ses manuscrits ou les recouvrait d'une feuille de papier buvard. » (Woolf, 2008, p 99-100). Woolf conclut son ouvrage en exprimant la conviction que si

³ On peut dès lors observer le renversement complet effectué en philosophie par Hegel, lorsqu'il affirme que finalement, l'esclave est plus libre que le maître, ce qui aurait été une hérésie complète pour les philosophes de la Grèce antique.

nous [les femmes] avons « toutes cinq cent livres de rentes et des chambres qui soient à nous seules » (Woolf, 2008, p 170), cette situation aurait changé.

Elle pose par là la question de ce que peut être l'espace privé, et, partant, l'espace public, pour une personne différente du citoyen-chef de famille qui semble seul au centre de la philosophie d'Arendt : son épouse⁴. Bref, autant dire que l'analyse d'Arendt comporte un angle mort de taille dans sa description du rôle de la sphère privée dans la vie de l'homme, qu'il (ou elle ...) soit issu de l'Antiquité grecque, ou bien moderne : la question du genre ou « sexe social ». Or, comme nous venons de l'entrevoir, les lieux et leurs usages peuvent avoir des connotations très très différentes selon qu'on est rattaché/e à la moitié « masculine » ou « féminine » des différentes sociétés ici évoquées.

Christine Delphy : focus sur l'espace privé et ses acteurs

C'est avec Christine Delphy que nous allons, justement, entrer plus en détail dans cet espace privé sous l'angle du genre, et ce, non plus dans l'antiquité grecque ou la bourgeoisie anglaise du 19^e siècle, mais en France au 20^e siècle.

En effet, Delphy précise d'emblée que son étude ne se situe aucunement dans une perspective diachronique : il s'agit pour elle d'étudier ce qui caractérise l'espace privé ici et maintenant.

Dans toute l'analyse d'Arendt, la sphère privée est présentée, sans que cela ait besoin d'être plus précisé, comme le lieu de la « nécessité », des besoins de la vie, « biologiques », donc un lieu naturel. Delphy remarque quant à elle, pour commencer, qu'il existe un parallèle frappant entre l'opposition public / privé et droit commun / droits spécifiques, souvent synonymes aussi de l'opposition social / privé. Par exemple chez Engels. Mais aussi chez la majorité des auteurs, y compris sociologues, qui considèrent ces dichotomies comme (implicitement) « naturelles », et les utilisent alors telles que, comme si elles constituaient un concept scientifique. Elle précise que « par « privé », [elle] entend(...) la « sphère du privé » ou la « vie privée » : utilisées par le sens commun comme par les spécialistes de sciences humaines, ces notions n'ont pas de définition précise » (Delphy, 1995, p 74).

Or, en sociologie, explique Delphy, aucune catégorie n'est « dans la nature des choses », car toutes sont construites socialement. Du moins, précise-t-elle, pour la sociologie constructiviste, dont elle se réclame clairement.

D'où sa thèse centrale : le « privé » n'est pas une catégorie naturelle, dont les « droits spécifiques » (s'appliquant principalement aux épouses et aux enfants) seraient le reflet. Au contraire, la sphère privée est instituée par ces droits spécifiques.

Il faut remarquer ici que Delphy parle de « droits » au sens large, c'est à dire que pour elle ce terme inclut les textes, mais aussi la jurisprudence et l'application coutumière (par la police notamment) du droit.

Sa thèse induit alors une critique serrée des théories du « droit naturel », qui découlerait de la nature humaine, « invoquée plus ou moins par tout le monde, pour condamner certaines lois dites injustes » (Delphy, 1995, p 79). Ces théories du droit naturel sont en opposition avec les théories dites « positivistes » du droit, qui affirment quant à elles qu'il n'existe pas de « droit découlant de la nature humaine ». Elle le fait en développant deux exemples : le « pouvoir » de procréation des femmes, invoqué comme source, naturelle, de droits plus importants pour les mères, et la « force physique supérieure des mâles », invoquée comme une cause naturelle de la sujétion des femmes.

Le premier exemple consiste dans cette affirmation que les femmes, ayant la capacité, naturelle, à mettre au monde et élever des enfants, cela justifierait par exemple qu'elles en aient tout naturellement la garde lors de divorces. Or, l'exemple - que je me permets d'introduire - constitué par le témoignage de David Bisson, plus connu médiatiquement durant les années 1980 en France sous le nom de « l'enfant du placard », suffit à invalider l'idée d'un quelconque « instinct maternel », naturel. Dans ce témoignage, après avoir relaté les sévices que lui a fait subir sa mère, et ce qu'il comprend de ses

⁴ Virginia Woolf était adulte depuis quelques temps déjà lorsqu'elle a eu pour la première fois le droit de voter, les femmes n'ayant pas ce droit dans son pays, l'Angleterre, jusque là.

raisons, David Bisson conclut : « Ma mère ne m'a peut-être pas tué quand j'étais petit, mais le poids du passé est si lourd, parfois, qu'il m'empêche de faire les choses » (D. Bisson et E. De Schonen, 2008, p 122). Et le témoignage en son début relate « A la maternité, elle voulait m'abandonner, mais cela lui a été refusé. (...) j'étais un poids pour elle » (D. Bisson et E. De Schonen, 2008, p 17). On voit ce qu'il reste, ensuite, de l'idée de capacité naturelle des mères à élever des enfants. Et également, l'impensable dans cette idéologie : la mère qui hait l'enfant qu'elle a mis au monde, au point de le démolir.

Le deuxième exemple consiste à affirmer que les violences conjugales de maris envers leur épouse seraient rendues possibles par l'inégalité, physique et, partant, naturelle, entre hommes et femmes. Ainsi, le rôle de la société serait d'intervenir pour contrarier cette hiérarchie naturelle. Mais Delphy affirme que « cette '' explication '' naturaliste et individualiste revient à nier que les rapports entre les sexes sont des rapports entre groupes » (Delphy, 1995, p 81).

En effet, on oublie là « que la société est autre chose qu'un rassemblement physique, et que le groupe, dans son aspect abstrait de *société*, d'ensemble de codes, n'est jamais absent d'aucun lieu et d'aucun rapport. (...) Au contraire, la société crée (...) ces rapports interindividuels, comme elle crée tous les rapports » (Delphy, 1995, p 81).

Et donc, Delphy en arrive à cette affirmation choc : « Ce qui explique les violences conjugales, c'est la conjugalité : c'est que la société a créé une catégorie sociale – le ''privé'' » (Delphy, 1995, p 82), et non la force physique supérieure des hommes.

« Explique » ces violences : c'est à dire les permet, les autorise. Pourquoi ? Parce que dans l'espace privé, les règles du droit commun, général, qui rendent illégitime l'usage de la force entre personnes, sont « suspendues ou plus exactement remplacées par d'autres qui déclarent légitime l'usage de la force » (Delphy, 1995, p 82-83). Et comment cela ? Ces dérogations ne sont pas déclarées, ou écrites comme telles dans le droit, mais sont constituées par des constructions et des pratiques particulières, notamment juridiques.

Par exemple le statut de la preuve, qui rend très difficile la reconnaissance de la culpabilité de l'auteur des violences. Ou encore l'absence d'intervention policière, ou judiciaire (plaintes transformées en main courante, plaintes classées sans suite, policiers qui se contentent d'un « calmez vous Monsieur » et repartent ...). Cette absence d'intervention peut être vue comme une non régulation. Cette non régulation peut être analysée comme constituant une autorisation tacite à continuer ces pratiques de violence, voire à les accentuer si besoin.

Mais Delphy ne pose pas la question du traitement de la violence conjugale femme sur homme, ou bien femme sur femme (le cas « homme sur homme » pouvant, dans une vision imprégnée de codes sociaux sexistes, se ramener à être considéré par les acteurs/trices comme un équivalent du cas « homme sur femme »). Le policier dirait-il « Madame, calmez-vous ! » avant de simplement repartir sans rien noter ? Delphy n'en dit rien. Pourtant, les femmes violentes, et pas seulement vis à vis d'enfants y compris les leurs, cela existe : dans des couples lesbiens et aussi dans certains couples hétérosexuels, même si c'est en nombre bien moindre que des hommes violents, en France.

Alors peut-être faut-il revenir à la question du courage, évoqué plus haut par Arendt et précisé à l'aide de Dejours : selon lui, « le courage, c'est, dans sa forme première, la capacité d'aller à la guerre pour affronter la mort *et* l'infliger à autrui » (Dejours, 2000, p 187).

Cette capacité s'acquiert, par un apprentissage : « l'apprentissage de la douleur physique, dont l'éducation spartiate est en quelque sorte le modèle » (Dejours, 2000, p 185). Mais Dejours relève alors que cet apprentissage a pour conséquence inéluctable une familiarisation avec l'exercice de la violence, « Car pour acquérir l'endurance à la souffrance, il faut bien un partenariat avec un agent infligeant la souffrance, la violence et l'épreuve de la peur. » (Dejours, 2000, p 186).

En outre, l'homme courageux « n'est totalement courageux que s'il est capable non seulement de neutraliser la peur en lui, mais de rester de marbre devant la peur d'autrui, c'est à dire capable de vaincre en lui les sentiments de pitié, de compassion, d'horreur, de dégoût, de nausée, que provoque le spectacle de la souffrance qu'il doit, au titre de combattant, savoir infliger à l'ennemi. Et, finalement, est totalement courageux l'homme qui peut faire la *preuve* de sa capacité à extirper de lui toute compassion à la douleur de l'autre » (Dejours, 2000, p 186-187).

Dejours effectue ensuite toute une critique et une tentative de redéfinition de cette notion de courage, à partir notamment de l'étude du travail des infirmières, ce qui n'est pas notre propos ici. Ici, ce qui est soulevé, c'est la question d'un type de rapport à la souffrance et à la violence.

Delphy évoque les attitudes de banalisation de la violence conjugale (sous entendu homme sur femme) par les policiers, le système judiciaire et la société. Mais elle n'évoque pas les différences d'apprentissages entre hommes et femmes concernant la violence et son usage.

En sus de cet apprentissage du « courage » qui n'est pas soulevé par Delphy, il est en effet regrettable de parler des violences conjugales sans évoquer les différences de savoir faire technique. Par exemple la proportion d'hommes qui savent faire et envoyer un coup de poing correctement, comparée à celles de femmes. Et il s'agit bien là de savoir faire technique, la force de frappe d'un coup n'étant aucunement proportionnelle à la carrure ou au taux d'hormones mâles⁵.

Même questionnement pour le maniement des armes blanches, le port usuel du couteau étant, en France, un révélateur possible, parmi d'autres, des différenciations sexuées très nettes (mais pas absolues) en la matière. Il est pourtant possible de se référer, sur ces questions, à des études assez précises, telles celles de Pierre Bourdieu sur la Kabylie, ou encore celles de l'anthropologue Paola Tabet, rassemblées dans son ouvrage *La construction sociale de l'inégalité des sexes : des outils et des corps*.

Au droit dérogatoire invoqué par Delphy et régissant l'espace privé, il me semble donc important d'ajouter ces différences sexuées d'apprentissage d'usage des armes (parties du corps, armes blanches, etc) et de rapport à l'usage de la violence (le « courage »), comme facteurs explicatifs possibles de cette violence conjugale majoritairement homme sur femme.

Mais Delphy évoque ensuite, dans son panorama de l'espace privé, la situation des enfants, qui a été négligée dit-elle, par les féministes elles-même, ce alors que femmes et enfants ont été rapprochés pendant longtemps par leurs statuts de « personnes mineures », statuts justifiés par leur faiblesse constitutionnelle, physique et psychique, c'est à dire encore une fois, par la nature, la biologie.

Si le statut de mineures à vie a été aboli pour les femmes dans un certain nombre de pays, au point qu'il nous semble, ici et maintenant, totalement saugrenu, voire (un brin d'évolutionnisme ?) « d'un autre âge », il ne pose, en revanche, aucunement question concernant les plus jeunes humains, qu'on appelle communément « les enfants » : catégorie qui concrètement regroupe en France tous les individus âgés de zéro à 18 ans. Ces mineur/e/s d'âge sont en somme « assigné/e/s » à l'espace privé, et considéré/e/s comme une catégorie naturelle (« les enfants », êtres faibles, vulnérables), à effets sociaux (le statut de mineur/e pour les protéger).

Or « les enfants » sont en réalité un construit social : c'est la thèse que défend Delphy. En effet, cette catégorie n'a aucune unité naturelle, s'étendant du bébé absolument dépendant physiquement à « l'enfant » de 16 ou 17 ans. Et en fait, ce qui unifie et caractérise cette population par ailleurs si diverse des « enfants », c'est simplement la déchéance civile, l'incapacité civile, la moindre capacité pénale, et, en sus, un ensemble d'interdictions légales qui créent en fait leurs incapacités. Par exemple, l'incapacité des mineur/e/s d'âge à gagner leur vie résulte en fait de l'interdiction légale qui leur est faite de travailler, et non de leur biologie⁶.

⁵ Hors du monde de la boxe, régi par la stricte règle d'affrontement « à poids équivalent » et avec des gants volumineux, il est connu, dans le monde des arts martiaux, que la rapidité du coup, la faible taille de la surface d'impact ainsi que le point d'impact choisi sont des facteurs aussi importants pour sa gravité que la force musculaire mise dans ce coup. Bien sûr, tout cela ne fait pas partie des apprentissages les plus « féminins » possibles pour les jeunes filles puis les femmes, qui, dès lors, ne sauront pas riposter ou simplement se défendre dans un affrontement physique...en croyant que cette incapacité est due à la « force » supérieure des hommes, donc inéluctable puisque due à leur nature à elles d'êtres appartenant au sexe « faible ».

⁶ Interdiction légale qui a été adoptée, en Europe, au vu de leurs conditions d'exploitation dans l'industrie, pires encore que celles des ouvrier/e/s adultes de l'époque, et également pour les obliger à fréquenter avec assiduité l'école. Mais dans d'autres univers sociaux, et au risque de choquer le lecteur ou la lectrice, le travail des mineur/e/s d'âge n'était pas forcément synonyme d'exploitation innommable. D'autre part, aujourd'hui encore, personne ne s'offusque du travail ménager très prenant que doivent accomplir certaines petites filles pour leur maison, ce travail n'étant pas clairement perçu comme étant ... un travail.

Et finalement, le statut de mineur/e d'âge, défini de façon purement technique, est perçu comme ne pouvant faire l'objet d'aucun débat sur son principe, puisqu'il préexiste, tout naturellement, au droit à proprement parler. Or, il est en réalité fondé sur une convention toute juridique, la minorité étant en réalité créée par l'institution (pleinement politique et juridique) de la majorité.

Convention toute juridique dont j'ajoute quant à moi que l'anthropologie peut justement contribuer à montrer la relativité : les sociétés dites « à classes d'âges », par exemple, fonctionnent sur une partition bien différente de notre dichotomie minorité/majorité entre les générations.

Mais ce statut de mineur/e d'âge est quant à lui pour le moins paradoxal, relève Delphy, puisque c'est au nom du « besoin de protection des enfants qu'ils sont laissés à l'arbitraire d'autres personnes privées et que l'égalité de protection de la loi, (...) en particulier la protection contre "leurs représentants légaux", leurs parents », leur est refusée (Delphy, 1995, p 99). Jusqu'en 1990, précise-t-elle, un/e mineur/e d'âge ayant été victime de violences sexuelles de la part de son père ou de sa mère était censé être représenté/e en Justice ... par l'avocat de son représentant légal, c'est à dire ici de son offenseur. Ou de son autre parent, qui pouvait avoir été complice des abus, ou encore estimer que l'affaire n'était pas si grave qu'il faille porter plainte⁷.

En réalité, le statut de mineur/e d'âge apparaît donc, conclut Delphy, comme étant un transfert de droits : les droits que les « enfants » n'ont pas, sont détenus par leurs parents sur eux/elles. Ces mineur/e/s d'âge sont même sous certains aspects assimilés à des propriétés, les droits détenus sur eux/elles étant semblables à ceux que l'on peut avoir sur des biens ou des animaux. Tout ceci, donc, au motif qu'ils/elles sont vulnérables, et qu'il faut les protéger.

Ainsi, dans la sphère privée le droit commun ne s'applique plus, remplacé qu'il est par des pratiques de non régulation de certains rapports entre personnes, ou encore par des « droits spécifiques » présentés comme protecteurs. Mais également, c'est le principe même du droit commun, à savoir l'égalité devant la loi, qui ne s'applique plus non plus, précise Delphy : ici, on a, à l'inverse, un droit différentiel et inégalitaire, qui crée, dans chaque situation définie comme « privée », deux catégories d'acteurs. Ce, via une privation de droits pour l'une, droits transférés à l'autre, de jure ou de facto⁸.

Mais les catégories de dominant/e/s dans l'espace privé ne recoupent pas exactement les catégories de genre et leurs rapports de domination globaux dans la société, puisque ici, on a d'une part domination des maris sur les épouses et les mineur/e/s d'âge, d'autre part domination des parents sur leurs enfants mineur/e/s d'âge. Les femmes adultes dans l'espace privé sont donc dans la catégorie dominée vis à vis de leur mari, en concordance avec la domination masculine dans la société globale, mais dans la catégorie dominante vis à vis de leurs enfants, garçons et filles.

Divergences et convergences ...

A travers ce « zoom » sur l'espace privé fait par Delphy, on voit donc qu'elle converge dans sa description de cette sphère sur beaucoup de points avec celle esquissée avec Arendt.

Pour ces deux auteures, le privé est une sphère pensée en lien fort avec ses aspects économiques, et caractérisée par l'inégalité entre ses membres.

Mais pour Arendt, ces inégalités sont nécessaires, dans l'ordre des choses, et elle en retire une vision positive du privé car il permet le public. Quant à la fonction économique de la sphère privée, c'est dans le passé qu'elle la situe, avant l'avènement de ce qu'elle appelle « le social » ou « la société ».

Alors que pour Delphy, les inégalités dans la sphère privée sont construites, pour le bénéfice des chefs de famille et au détriment des subordonné/e/s dans cette sphère. Ces inégalités sont vues par elle comme

⁷ En pratique, d'après mes entretiens avec certaines professionnelles de l'enfance, qui ont eu ces cas de figure à plusieurs reprises, les cas d'absence de dépôt de plainte aujourd'hui du fait des représentants légaux sont notamment les abus sexuels entre germains, qui sont réglées « en famille », moyennant envoi éventuel de la victime et du coupable en thérapies chacun/e chez un/e « psy ».

⁸ Delphy développe également l'exemple du contrat de mariage, qui dans les faits aboutit, aujourd'hui encore, à une situation de privation de droits pour l'épouse, par exemple dans les cas où elle travaille en collaboration avec son conjoint.

mauvaises et source de maux : elle emploie régulièrement le terme « oppression » pour décrire leurs effets. Les fonctions économiques de la sphère privée sont en outre pour elle bien d'actualité, c'est même le fondement de sa théorisation dans les deux tomes de « L'ennemi principal », où elle les décrit en détail.

Arendt et Delphy tranchent en tout cas toutes deux avec la perception de la « sphère privée » dans notre sens commun « occidental » contemporain, comme simple lieu de l'affectif et de l'intimité par opposition au dehors, qui serait le lieu des affaires (économiques) et du pouvoir (politique) qui ne se mélangent donc jamais avec les sentiments.

Et les deux pèchent d'ailleurs de façon égale par le peu de développement fait sur les relations entre la sphère privée et la notion, qui lui est fréquemment associée aujourd'hui, d'intimité. Relations qui peuvent d'ailleurs être très différenciées selon l'appartenance de genre, « masculine » ou « féminine », comme dans l'exemple développé par Woolf.

En revanche, elles divergent, de façon fondamentale, sur le caractère « naturel », de « nécessité », du privé et de son organisation inégalitaire et privative telles qu'elle la résumant toutes deux : pour Arendt, la sphère privée est cette nécessité de vie commune pour pourvoir aux besoins biologiques qu'a l'être humain, nécessité partagée avec tous les autres animaux.

Pour Delphy, on peut dire qu'il ne subsiste rien « d'animal » dans l'humain, puisque tout est construit et produit par la société, par la culture, donc la sphère privée est une construction sociale et il pourrait y en avoir d'autres, bien différentes. Delphy, comme l'ensemble des analystes féministes matérialistes dont elle fait partie, considère comme très important de relever que l'invocation de la « nature » indique en réalité une construction sociale inégalitaire⁹.

Delphy pointe, et critique, l'appropriation de l'enfant par les parents via la sphère privée. Arendt critique, dans d'autres écrits¹⁰, la disparition contemporaine de l'autorité de l'adulte, remplacée démagogiquement, explique-t-elle, par celle, beaucoup plus redoutable, du groupe d'enfants sur l'enfant, via les méthodes éducatives scolaires « nouvelles » appliquées alors notamment aux USA.

Ce faisant, elle me permet de pointer du doigt un angle mort de l'analyse de Delphy : il n'y a là aucune pensée ni aucune analyse de l'éducation des enfants, c'est à dire de la transmission à ces nouveaux et nouvelles venu/e/s dans le monde des savoirs et savoirs faire détenus par les humains plus anciens.

Cela tranche d'ailleurs avec beaucoup d'autres analyses sociologiques qui, à l'inverse, réduisent l'enfant à sa dimension « d'être en cours de socialisation primaire », d'objet de socialisation, au sein de sa famille et de l'école.

Mais finalement, ni Arendt ni Delphy ne nous permettent de penser la vie des mineur/e/s d'âge qui se déroule dans les interstices du monde adulte et de cette sphère privée. Il faut regarder du côté des « childhood studies », par exemple, pour lire que « Children are more than subjects of adult musings or objects of adult manipulation ; they help constitute their own reality »¹¹ (Shanahan, 2007, p 419), et rencontrer des études concrètes des enfants en tant que groupe social : « The development of a culture unique to children – their play, their language- are the focus »¹² (Shanahan, 2007, p 419).

Par ailleurs, Arendt ne pose pas la question des violences conjugales : son propos essentiel étant la théorie du politique, elle se centre sur les acteurs du monde politique, qui sont concrètement, dans l'exemple grec antique sur lequel elle étaye sa théorisation philosophique, les maris ayant fait preuve de leur courage.

Pour Delphy, on peut dire, en reprenant un slogan choc des mouvements sociaux dont elle se réclame, que le privé lui-même est politique, dans le sens où il est traversé de rapports de pouvoir construits par la société, non naturels et donc modifiables par l'action publique.

Mais le mot « politique » -encore une divergence- n'est manifestement pas employé dans le même sens par l'une et par l'autre.

⁹ Pierre Bourdieu parlerait, lui, de processus de violence symbolique car il y a occultation/légitimation de rapports sociaux de domination arbitraires par cette invocation de la « nature ».

¹⁰ il s'agit de l'article « la crise de l'éducation », inséré dans l'ouvrage *La crise de la culture*.

¹¹ « Les enfants sont plus que des sujets de rêverie des adultes ou des objets de manipulation par ces adultes ; ils contribuent à constituer leur propre réalité ».

¹² « La mise en relief d'une culture propre aux enfants –leurs jeux, leur langage – est l'objectif »

Aucune des deux ne pose, par ailleurs, la question d'un lien éventuel entre la présence du courage (« andrei ») et celle de la violence, notamment dans l'espace privé : pour Arendt, la violence y était dans l'ordre des choses, elle n'est donc ni questionnée ni étudiée, pour Delphy, la violence est permise par la dérogation au droit commun, mais elle ne cherche pas ce qui fait passer du « permis » à la réalisation.

Hors de la sphère privée

Et si avec ces divergences, elles convergent néanmoins sur le statut dérogatoire du privé ainsi que sur ses bornes, il en va autrement concernant ce qui ne fait pas partie de cette sphère privée.

En effet, « la frontière public/privé peut être définie de différentes manières et caractériser aussi bien la dichotomie espace public/espace domestique, Etat/société que politique/civil ou encore Etat/famille » (Frotier, Lacombe et Marteu, in Muller et Senac-Slawinski, 2009, p 149).

Pour Delphy, hors de l'espace privé, il y a la société globale, l'espace non privé, synonyme d'espace public, et en sociologue, elle étudie là comme dans la sphère privée les comportements sociaux.

En revanche, pour Arendt, en philosophe du politique, l'espace public est quelque chose de beaucoup plus précis, et le « dehors » de la sphère privée est différencié en « espace public » et « société ». Contrairement à Delphy, elle étudie ces notions dans une perspective diachronique, et, ce qu'elle ne dit pas et ne perçoit pas, dans une perspective diachronique centrée sur l'occident européen.

Arendt relève que, à l'inverse de l'oïkos basé sur l'inégalité, la polis ne comprenait que des égaux, puisqu'il s'y agissait « de n'être ni sujet ni chef » (Arendt, 1994, p 71). Et partant de cet espace public grec, la polis, elle théorise, dans sa discipline, la philosophie politique, le concept « d'espace public ». Dans cette théorisation, l'espace public désigne deux phénomènes liés l'un à l'autre.

Tout d'abord, le « public » comme espace de « publicité », c'est à dire espace où tout ce qui paraît sera vu et entendu de tou/te/s. Elle précise que d'ordinaire, c'est le récit qui permet cet arrachement au privé (domaine du caché), pour faire paraître une chose dans l'espace public. Et c'est ce qui y apparaît qui y constitue la réalité.

Mais tout ne peut être public : n'est toléré ici que ce qui passe pour important, digne d'être vu ou entendu, immortalisé en somme, car le domaine public ne peut accueillir ce qui est sans conséquences.

On peut se souvenir ici des questionnements de Woolf autour des conditions de possibilité de la production de récits littéraires, récits qui me semblent de manière manifeste constituer un exemple de cette « publicisation ».

Ensuite, le mot « public » désigne le monde lui-même, en ce qu'il nous est commun à tou/te/s, et se distingue de la place que nous y occupons individuellement. Ce monde commun (ou « domaine public ») relie et sépare en même temps tous les êtres humains, comme le ferait une table pour des convives : il nous empêche, dit Arendt, de tomber les un/e/s sur les autres. Il est ce qui nous accueille à notre naissance et ce que nous laissons derrière nous en mourant. Il constitue donc ce que nous avons en commun non seulement avec nos contemporains/e/s, mais aussi avec ceux et celles qui sont passé/e/s, ainsi qu'avec ceux et celles qui viendront après nous.

Mais cela est uniquement possible si ce monde paraît en public, c'est à dire s'il existe une pluralité, car « Par opposition à cette objectivité dont le seul fondement est l'argent [c'est à dire l'économie et ses lois conçues comme inéluctables et nécessaires], dénominateur commun de tous les objets à satisfaire, la réalité du domaine public repose sur la présence simultanée de perspectives, d'aspects innombrables sous lesquels se présente le monde et pour lesquels on ne saurait imaginer ni commune mesure ni commun dénominateur. Car si le monde commun offre un lieu de rencontre, ceux qui s'y présentent y ont des places différentes, et la place de l'un ne coïncide pas plus avec celle d'un autre que deux objets ne peuvent coïncider dans l'espace. Il vaut la peine d'être vu et d'être entendu parce que chacun voit de sa place, qui est différente de toutes les autres » (Arendt, 1994, p 97-98). En effet, « lorsque les choses sont vues par un grand nombre d'hommes sous une variété d'aspects sans changer d'identité, les spectateurs qui les entourent sachant qu'ils voient l'identité dans la parfaite diversité, alors seulement apparaît la réalité du monde, sûre et vraie » (Arendt, 1994, p 98).

Je remarque que la théorie des savoirs situés évoquée dans ma biographie de Christine Delphy pourrait alors être conceptualisée comme un cas particulier d'« espace public » : celui de la connaissance en sciences sociales lorsqu'il y a débat, controverses scientifiques.

Mais, précisément, le monde commun peut disparaître : il « prend fin lorsqu'on ne le voit que sous un seul aspect, lorsqu'il n'a le droit de se présenter que sous une seule perspective » (Arendt, 1994, p 99), ce qui donne, explique Arendt, deux façons possibles pour cet espace public d'être détruit :

- quand personne ne s'entend plus avec personne (c'est le cas des tyrannies)
- dans le cas de la société de masse, où les gens se comportent en membres d'une immense famille (la famille telle que la pense Arendt), « chacun multipliant et prolongeant la perspective de son voisin » (Arendt, 1994, p 99).

Vivre une vie entièrement privée, c'est donc être privé/e de la possibilité d'accomplir quelque chose de plus permanent que la vie, et aussi être privé/e de la réalité qui provient de ce que l'on est vu/e et entendu/e par autrui : l'Homme privé n'apparaît pas pour les autres, et donc c'est comme s'il n'existait pas.

Et justement, au Moyen-Age, selon Arendt, on assiste à une disparition de ce domaine public, toutes les activités ayant été absorbées par le domaine privé, d'où l'idée de la société constituant une vaste famille évoquée par exemple par Saint Thomas d'Acquin.

Puis, avec l'époque moderne, vient l'apparition de ce qu'Arendt désigne tour à tour sous le nom de « domaine social » ou de « société ». Dans ce monde moderne, le domaine social et le domaine politique se recouvrent constamment, comme par exemple dans l'idée que la politique, l'action, donc le langage et la pensée, sont principalement des superstructures de « l'intérêt social » : de ce que Marx lui-même appelait l'infrastructure, les rapports sociaux de production, l'économie et ses lois y compris historiques, déterministes.

Mais comment définir la « société », qui n'est donc, a priori, pas du tout la « société » des sociologues ? Arendt précise immédiatement que « la société est la forme sous laquelle on donne une importance publique au fait que les hommes dépendent les uns des autres pour vivre et rien d'autre » (Arendt, 1994, p 86). Mais au lieu d'avoir le despotisme d'un seul comme c'est le cas dans la sphère privée, on a ici un pouvoir anonyme, un pouvoir de groupe : une sorte de gouvernement sans chef, une bureaucratie.

Dès lors, la société exclut la possibilité de l'action, puisqu'elle exige au contraire le conformisme de ses membres, ce qui fait dire à Arendt que « le comportement a remplacé l'action comme mode de relations humaines » (Arendt, 1994, p 80).

Elle exemplifie en précisant que ce conformisme est aussi une base de la science économique, née en même temps que la société, et devenue « la » science sociale de référence : son outil principal est la statistique. Or « les lois de la statistique ne sont valables que pour les grands nombres ou les longues périodes ; les actes, les événements ne peuvent apparaître statistiquement que comme des déviations ou des fluctuations » (Arendt, 1994, p 81), précise-t-elle.

On pourrait à juste titre lui reprocher une vision réductrice des statistiques, qui ne correspondent pas obligatoirement à cette négation de l'événement : par exemple, les pyramides des âges sont précisément là pour visualiser, à partir de statistiques, les événements (guerres, épidémies, mais aussi mini « baby boom » de l'an 2000, etc) ayant eu un impact sur la démographie d'une population.

Ceci étant, il faut également lui reconnaître une vision assez exacte du rôle le plus communément attribué aux statistiques, y compris en sciences sociales : montrer ce qui est et ne changera pas, se reproduira ad vitam aeternam, désespérant fatum ; montrer ce qui est normal par opposition à ce qui est « aberrant », « hors normes », « marginal ».

Sans évoquer outre mesure la météo nationale pour qui les températures sont toujours « au-dessus » ou « au-dessous » de la normale (saisonnière) de tant de degrés (donc hors normes ?), que penser par exemple du parcours d'un Pierre Bourdieu dont les statistiques montrent bien à quel point il n'avait

qu'un pourcentage infime de chances d'être un jour Professeur au Collège de France au vu de ses origines sociales ?

Les sociologies de la reproduction sociale auxquelles participent Delphy et Bourdieu ont pour intérêt qu'elles mettent à jour des phénomènes lourds, effectivement proches du déterminisme.

Mais elles peuvent donner l'illusion que l'Histoire n'existe pas, ou plutôt est constituée uniquement d'évolutions très lentes de comportements, donc, partant, uniquement de comportements.

Et finalement, par delà l'anecdote du parcours atypique d'un fils de postier, cette sociologie ignore la possibilité de l'action dans ses analyses. C'est là son angle mort : c'est l'action qui a conduit à la première guerre mondiale, dont l'impact sur les comportements s'entrevoit déjà au travers des doubles diagrammes en barres nommés « pyramide des âges ». Et c'est aussi l'action qui a conduit à mai 1968 ou encore au mouvement féministe des années 1970, dont on peut pleinement mesurer l'énorme impact sur les comportements sociaux notamment dans la sphère privée.

Mais cette action n'est pas celle, volontariste, d'une personne seule et toute puissante à changer les déterminismes sociaux : elle est l'action au sens où l'entend Arendt, qui dépasse ses acteurs/trices et dont les conséquences sont imprévisibles, c'est à dire aussi : l'action peut être dangereuse dans ses résultats, et y participer, c'est prendre le risque de participer à une œuvre néfaste sans le vouloir. Et finalement, la « société » conceptualisée par Arendt semble bien être également celle étudiée par Delphy en sociologue : un monde de comportements.

Si les propos d'Arendt concernant la « sphère privée » me permettent de parler de l'objet d'étude que je me suis ici fixé, ses propos concernant la « sphère publique » et la « société », relatés à l'instant, me conduisent donc en revanche assez directement à des questions d'épistémologie des sciences sociales.

Questions que je clôturerai, a contrario, par l'évocation de la liberté : ce mot est absent chez Delphy, qui mentionne en revanche que l'accroissement des droits accordés aux un/e/s (par exemple les enfants) ne peut être sans restreindre ceux accordés aux autres (par exemple les parents). Chez Arendt, la liberté est évoquée, en lien avec la violence : « la violence est l'acte de se libérer des contraintes de la vie pour accéder à la liberté du monde » (Arendt, 1994, p 69), c'est à dire à l'espace public, les contraintes de la vie étant, quant à elle, assurées par l'oïkos et ses acteurs/trices soumis/es à la violence du chef de famille-citoyen.

Là encore, Arendt et Delphy se rejoignent finalement, dans l'implicite d'une liberté « bout de gras », c'est à dire se comportant comme un bien matériel : le « bout de gras » divisé en deux ne donne pas deux bouts de gras, mais des demi-portions. La liberté d'autrui est donc, d'une manière ou d'une autre, une limite à la mienne, et apparaît donc reliée fortement avec la notion d'intérêt¹³, puisque je me libère en me subordonnant autrui qui se chargera des contraintes de la vie, ou me cédera des droits.

C'est Michel Bakounine qui répond alors en expliquant qu'on se trompe de mot, puisque « toute liberté en dehors de l'égalité constitue un privilège, c'est à dire la domination d'un petit nombre et l'esclavage de l'immense majorité des Hommes » (articles « La montagne et Monsieur Coullery », cités par Leval, 1976, p 46). Puis d'ajouter : « C'est au contraire l'esclavage des Hommes qui pose une barrière à ma liberté, (...) parce que (...) je ne peux me dire libre vraiment que lorsque ma liberté, ou ce qui veut dire la même chose, ma dignité d'Homme, mon droit humain, qui consiste à n'obéir à aucun autre Homme et à ne déterminer mes actes que conformément à mes convictions propres, réfléchis par la conscience également libre de tous, me reviennent confirmés par l'assentiment de tout le monde. Ma liberté personnelle ainsi confirmée par celle de tout le monde s'étend à l'infini » (Dieu et l'Etat, cité par Leval, 1976, p 44). Conception qui me semble se lier au concept de reconnaissance intersubjective tel que développé par Honneth, la reconnaissance étant le produit de luttes qui permettent au sujet de « s'install[er], par une démarche pour ainsi dire pratique, dans un monde où d'autres sujets existent en dehors de [soi] » (Honneth, 2000, p 124). Luttés qui sont donc autre chose encore que simplement la lutte pour l'« intérêt », qui existe bien sûr, mais à laquelle trop de sociologues et anthropologues réduisent le monde humain selon mon point de vue.

Retour à l'espace privé

¹³ A l'instar des analyses en termes de « capital social », « capital culturel », etc, qui gardent de ce fait toute leur pertinence dans des sociétés basées sur des rapports de domination d'un petit nombre sur un grand nombre, par exemple.

Or, précisément, page 124, Honneth développe comme exemple le cas de la reconnaissance intersubjective résultant d'une lutte, bien matérielle, entre un nourrisson et le parent qui en prend soin. Ce qui montre que les relations se déroulant dans le domaine privé ne sont pas forcément empreintes de violence ou de domination destructrice, de « mépris » pour reprendre le concept d'Honneth, mais qu'il peut aussi se dérouler dans cet espace des processus de reconnaissance intersubjective hors de la violence (mais pas sans luttes ...), et, partant, de liberté (au sens de Bakounine). Quand bien même ce domaine privé se prête, effectivement, par sa construction, à être un lieu de violence potentielle, implicitement permise.

En outre, « dans le contexte d'Etats autoritaires, la sphère familiale est susceptible d'être perçue d'abord comme une cellule protectrice, sa critique occupant alors une place de second plan dans les luttes féministes » (Bereni et Revillard, in Muller et Senac-Slawinski, 2009, p 51).

Dans ce cas, le lieu de la violence, de l'inégalité, etc, c'est donc avant tout l'Etat et le territoire qu'il peut investir, et non la sphère privée, qui représente au contraire là surtout le lieu du « caché », dans tout son caractère de refuge.

Et, finalement, on peut penser, mais ce n'est pas certain, qu'il existe une confusion entre le « privé » comme étant cette construction dérogatoire au droit commun qu'analyse Delphy et qui autorise la violence et la domination, et le « privé » comme lieu du « caché », c'est à dire de l'intimité, d'une forme de secret, d'opacité, de cloisonnement vis à vis du reste du monde.

Cette dernière facette n'est effleurée que par Arendt, pas du tout abordée par Delphy, et mériterait certainement d'être creusée beaucoup plus. Cela permettrait de préciser davantage cette notion de « sphère privée », qui, d'évidente et triviale, devient, au terme de ce cheminement, beaucoup plus complexe à penser qu'il n'était possible de l'imaginer à la page numéro une de cette note de lecture.

Finalement, au fil de cet itinéraire mettant en relation les conceptualisations de Christine Delphy et Hannah Arendt, nous avons vu la sphère privée comme étant un espace social centré sur l'oïkos, l'espace domestique, mais ne se réduisant pas pour autant à cet espace physique.

Et, s'il n'est pas bien difficile de concevoir que l'oïkos, le foyer, constitue un territoire, matérialisé notamment par des cloisons, ainsi qu'un seuil à franchir, la question s'avère plus difficile concernant la sphère, ou l'espace, privé.

Nous avons déjà vu que le territoire est un « espace socialisé, approprié par ses habitants, quelle que soit sa taille » (Dictionnaire de géographie, 1995). Si nous nous limitons au concept d'espace géographique, donc matériel, une fois franchi le seuil de l'oïkos, nous sommes dehors, ce, que nous nous situons socialement dans cette sphère privée dont l'oïkos est le centre, ou bien hors de cet espace social « privé ». Donc la sphère privée, contrairement à l'espace domestique, ne saurait être un territoire.

Si, en revanche, nous parlons d'espace en termes relationnels, c'est à dire d'espace social, puisque nous sommes en anthropologie et non en géographie, alors « l'espace [étant] un enjeu du pouvoir tandis que le territoire est un produit du pouvoir » (Raffestin), la manière de répondre diffère selon comment on considère la sphère privée.

Si, à la Arendt, nous affirmons qu'elle relève de nécessités naturelles, on peut relever qu'elle est « appropriée » par le chef de famille, et donc constituerait peut-être son territoire. Si, à la Delphy, nous affirmons qu'elle est un construit social, elle est un territoire car elle constitue donc bien, dans cette théorisation, un « produit du pouvoir ».

Il est visible en tout cas, que la réponse à cette simple question, « l'espace privé est-il un territoire ? » n'est aucunement triviale, tout comme d'ailleurs celle de la définition de ce qu'est « l'espace privé ».

C'est pourquoi, au terme du cheminement pourtant relativement dense que constitue cette note de lecture, j'ai l'impression d'avoir fait moisson de plus de questions, que de réponses, d'avoir plus débroussaillé, qu'édifié, ce qui a au moins le mérite de me rappeler le sens du mot modeste.

La sphère privée apparaît donc comme un « lieu » social, dont le centre est l'espace domestique, et qui correspond à la famille.

A travers les regards d'Arendt et Delphy, ce « lieu », en Grèce antique et en France contemporaine, apparaît comme marqué par l'inégalité de ses membres, et par une tolérance à la violence qui n'existe pas en-dehors.

Il apparaît également comme constituant un espace du « caché », c'est à dire en lien avec la question de l'intimité, question qui, au vu des réflexions de Woolf, pourrait se décliner différemment pour chaque acteur de l'espace privé, selon sa place dans les rapports de domination qui régissent cette sphère. Cette dernière dimension serait à explorer davantage : elle n'est qu'effleurée dans les textes étudiés ici.

Pour Arendt, en adéquation avec les croyances les plus communes, la sphère privée est naturelle, tandis que pour Delphy, elle est un construit social, créé par le moyen d'une dérogation au droit commun.

C'est cette dérogation qui serait permissive de la violence (conjugale, ou encore parent sur enfant), mais Delphy n'analyse pas ce qui peut faire passer de la permission à la réalisation.

Le courage, introduit par Arendt, et son apprentissage, questionné à l'aide de Dejours, ainsi que l'apprentissage différencié selon le genre, des techniques martiales manuelles ou à aidées d'armes (couteaux, etc), constituent des pistes explicatives possibles.

Enfin, la sphère privée n'est pas nécessairement un lieu de réalisation de cette violence, et dans certains contextes politiques, tels un régime étatique autoritaire, elle peut constituer un refuge.

Toutefois, les textes étudiés posent implicitement l'existence d'une « sphère privée » avec ces caractéristiques comme une évidence. Il serait intéressant d'avoir un regard anthropologique, c'est à dire comparatiste, sur cet espace, dont il pourrait s'avérer beaucoup plus divers qu'il est possible de le caractériser à partir du texte d'une sociologue et d'une philosophe du politique¹⁴.

A cet égard, le présent travail me fait me questionner aussi sur les territoires disciplinaires, notamment dans le sens où lorsque j'ai lu le texte philosophique d'Arendt, je l'ai tout d'abord lu en tant qu'anthropologue, et donc en étant très choquée par ses descriptions, peu rigoureuses selon mes critères d'anthropologue, de la société grecque antique.

Pourtant, il est visible que les concepts issus de cette description « peu rigoureuse », et constituée en fait par un dialogue entre Arendt et ses collègues philosophes citoyens grecs antiques, donnent beaucoup à penser, sur la sphère privée, mais aussi sur le plan de l'épistémologie des sciences sociales.

Entre le complémentarisme disciplinaire théorisé par Georges Devereux (1985), qui pose l'impossibilité d'une approche simultanée via deux disciplines différentes (donc de cette note de lecture), et une tendance qui serait, à l'opposé, un peu comme je viens de le faire, de pratiquer le mélange interdisciplinaire, il me semble que beaucoup de questions se posent. Et qu'il faut aussi prendre beaucoup de précautions, la philosophie et les sciences sociales n'étant, clairement, pas basées sur les mêmes critères de rigueur : peut-être sont-elles un peu dans le même rapport que les sciences physiques relativement aux mathématiques ? Mais ces questions nous emmènent, déjà, vers d'autres territoires.

¹⁴ C'est avec stupéfaction que je me suis rendue compte du vide bibliographique concernant la notion de « sphère privée », dans mes connaissances anthropologiques proprement dites, ce, malgré la présence d'études sur l'espace domestique, qui, on l'a vu, n'est pas toute la sphère privée.

Ouvrages, articles et textes cités ou évoqués

- Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Pocket, collection Agora, 1994, chapitre II p 59 - 122
- P. Baud, C. Bras, S. Bourgeat, *Dictionnaire de géographie*, Hatier, 1995
- David Bisson et Evangéline de Schonen, *L'enfant derrière la porte*, Le livre de Poche, octobre 2008
- Roger Brunet, *Le territoire dans les turbulences*, Reclus, 1990
- Roger Brunet, *Les mots de la géographie*, Reclus, 1992
- Christophe Dejours, *Souffrance en France*, Points, 2000
- Christine Delphy, « *L'Etat d'exception : la dérogation au droit commun comme fondement de la sphère privée* », in Nouvelles Questions Féministes Vol. 16 n°4, novembre 1995, p 73-114
- Christine Delphy, *L'ennemi principal, Tome 1 – économie politique du patriarcat*, Syllepse, 2009a
- Christine Delphy, *L'ennemi principal, Tome 2 – penser le genre*, Syllepse, 2009b
- Georges Devereux, *Ethnopsychanalyse complémentariste*, éd. Flammarion, Champs, 1985
- Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, Ed. du Cerf, 2000
- Gaston Leval, *La pensée constructive de Bakounine*, Spartacus, 1976
- Pierre Muller, Réjane Senac-Slawinski et alii, *Genre et action publique : la frontière public-privé en questions*, L'Harmattan, Collection Logiques Politiques, 2009
- Claude Raffestin, *Pour une géographie du pouvoir*, LITEC, 1980
- Suzanne Shanahan, « *Lost and found : the sociological ambivalence toward childhood* », in Annual Review of Sociology n°33, 2007, p 407-428
- Paola Tabet, *La construction sociale de l'inégalité des sexes : des outils et des corps*, L'Harmattan, collection « Bibliothèque du féminisme », 1998
- Virginia Woolf, *Une chambre à soi*, Bibliothèques 10/18, 2008
- GD de géographie de l'IUFM d'Aix-Marseille, « Espace et territoire », 2001, consultable sur internet à l'adresse :
- <http://www.aix-mrs.iufm.fr/formations/filieres/hge/gd/gdgeographie/notions/territoire/espacesetterritaires.htm>