

VERS UNE LECTURE COMPARÉE DE SIMONE DE BEAUVOIR ET FATÉMA MERNISSI

Nabil AALOUÏ

Université Ibn Tofaïl, Maroc

nybel82@gmail.com

&

Sanae EL OUARDIRHI

Université Ibn Tofaïl, Maroc

Résumé : Partant d'une lecture comparée du septième chapitre du *Harem politique* intitulé « Le prophète et les femmes » et le chapitre sept du *Deuxième Sexe II* qui a pour titre « La vie de société », cette étude interroge certains aspects de Simone de Beauvoir (1908-1986) et Fatéma Mernissi (1940-2015) en dépassant l'interprétation textuelle vers d'autres perspectives, notamment par l'interprétation à la fois, psychanalytique de Freud et philosophique de Heidegger. Cette analyse permet au lecteur de présupposer le sens de l'être à partir de l'image représentée de l'être-au-monde ou par l'analytique du Dasein des deux autrices.

Mots-clés : comparatisme, psychanalyse, philosophie, *Dasein*.

TOWARDS A COMPARATIVE READING OF SIMONE DE BEAUVOIR AND FATÉMA MERNISSI

Abstract: Starting from a comparative reading of the seventh chapter of *The Political Harem* entitled "The Prophet and Women" and the seventh chapter of *The Second Sex II* called "Life in Society", this study aims to investigate some details of Simone de Beauvoir and Fatéma Mernissi by going beyond the textual interpretation to other perspectives, notably through both Freud's psychoanalytical and Heidegger's philosophical interpretation. This analysis allows the reader to presuppose the meaning of being from the represented image of being-in-the-world or through the analytics of Dasein of the two authors.

Keywords : comparatism, psychoanalysis, philosophy, *Dasein*.

Introduction

La condition féminine et les inégalités hommes/femmes sont le socle commun des thèses soutenues par Simone de Beauvoir et Fatéma Mernissi. Les deux l'ont analysée dans plusieurs de leurs ouvrages, cependant cette étude abordera deux textes des deux autrices, à savoir *Le Deuxième Sexe II* de Simone De Beauvoir (1949), et *Le harem politique : le prophète et les femmes* de Fatéma Mernissi (1987). Dans l'essai existentialiste et féministe de Simone de Beauvoir, celle-ci soutient que l'inégalité hommes/femmes est historiquement et idéologiquement construite. Partant de là, elle appelle à ce que la femme cesse d'être « femme », le sexe inférieur, l'Autre, mais

qu'elle devienne un homme, et ce afin de reprendre possession de son destin. Mernissi quant à elle, à partir de la question sur la capacité d'une femme à diriger un État musulman, tente, à la lumière de l'Histoire et de la littérature religieuse musulmane, de comprendre comment le projet du Prophète d'instaurer les fondements d'un État monothéiste où hommes et femmes, ensemble, contribuent à sa construction, a été détourné par des hadiths misogynes, dont elle attribue l'origine à certains compagnons du Prophète. De ce fait, ce qui nous interpelle en tant que lecteurs est la compréhension à partir de certaines interprétations des textes, par ailleurs, est-il suffisant de se contenter seulement de cette interprétation textuelle des deux sociologues qui ont tenté de faire changer les mentalités voire la condition de la moitié de la société ? C'est dans ce cadre que nous allons chercher d'autres interprétations qui vont contribuer à nous faire comprendre l'origine de la pensée de Fatéma Mernissi et Simone de Beauvoir en tant que facteurs historiques décisifs dans leurs sociétés. Alors, quelles approches devons-nous adopter afin de faire éclairer ces aspects invisibles de ces deux autrices ? Dans cette contribution, nous tenterons d'analyser le traitement de la thématique de la condition féminine, à la lumière des deux ouvrages afin d'examiner leurs convergences et leurs divergences, dans une tentative d'approche comparative, tout en tenant compte bien évidemment de leurs contextes historiques et de leurs aires culturelles respectives. Nous tenterons, également, à partir de présuppositions psychanalytiques et philosophiques d'approcher l'image des deux autrices dans le but d'accéder à une possibilité de la compréhension qui dépasse l'explication textuelle.

1. L'interprétation textuelle des deux penseuses

1.1 Les points de convergence

Les inégalités entre hommes et femmes sont profondément ancrées dans les mœurs et les valeurs culturelles de la société. Dans le septième chapitre du *Harem politique* intitulé « Le prophète et les femmes » et dans le chapitre sept du *Deuxième Sexe II* qui a pour titre « La vie de société », il y a, dans certains passages, plusieurs points de ressemblance. Ces aspects communs sont nombreux et nous pouvons en donner plusieurs exemples. L'aliénation de la femme dans la société arabe et occidentale est un des motifs de similitude entre les deux essais. C'est même une des idées-clés chez Mernissi qui insiste sur la passivité des femmes arabes à l'époque pré-islamique et islamique ; des femmes qui se contentent de subir plutôt que d'agir. Elles sont ainsi mises hors des conflits et des guerres à tel point que lors des défaites, elles se retrouvent dégradées au statut de prisonnières ou de *Sabaya* : « En cas de guerre, les femmes restaient passives, extérieures au conflit ; en cas de défaite, elles étaient réduites au statut de Sabaya (captives de guerres) [...] » (*HP*, p.176). Nous découvrons la même idée d'aliénation de la femme chez De Beauvoir lorsqu'elle assure que les modes vestimentaires asservissent la femme. Ainsi, en prêtant attention à sa toilette, la femme tente illusoirement d'avoir une prise sur le monde qui l'entoure. Le paradoxe est qu'en soignant sa toilette, elle continue à se parer pour autrui. Au lieu de s'imposer comme un individu autonome, un sujet transcendant, elle s'exhibe, telle une offrande aux hommes :

Le but des modes auxquelles elle est asservie n'est pas de la révéler comme un individu autonome, mais au contraire de la couper de sa transcendance pour l'offrir comme une proie aux désirs mâles [...] (*DSII*, p.292)

La comparaison entre la conscience de soi des deux genres hommes/femmes indique un autre motif de ressemblance chez les deux écrivaines. Fatéma Mernissi évoque l'estime de soi comme caractéristique de l'homme libre qui, en cas de défaite militaire, préfère se donner la mort que d'être dégradé au statut de prisonnier et donc d'esclave. Cependant, une femme n'est jamais libre puisque même, s'il n'y a pas de guerre, en cas d'héritage par exemple, elle est considérée comme un bien matériel dont on peut hériter :

[L]a volonté souveraine d'un homme libre ne pouvait jamais être suspendue [...] en cas d'héritage et de défaite militaire: les femmes libres peuvent être « héritées » et réduites au statut de captives si elles ne sont pas rachetées. Et le statut de captive est très similaire à celui d'esclave. (*HP*, pp. 176-177)

L'idée du manque d'équité entre les deux genres hommes/femmes est abordée aussi par Simone de Beauvoir. Cette dernière insiste sur le pouvoir des mœurs qui concrétise l'aliénation de l'image féminine. La femme s'intéresse plutôt à son portrait physique et s'attache à son foyer par les activités ménagères au lieu de penser à son propre développement personnel, contrairement à l'homme dont l'apparence vestimentaire et la beauté ne constituent guère le reflet de son être et de son caractère spontané :

Les mœurs l'incitent [il s'agit de la femme] à s'aliéner ainsi dans son image. Les vêtements de l'homme comme son corps doivent indiquer sa transcendance et non arrêter le regard. (*DSII*, p. 292)

La valorisation de l'homme par le pouvoir de production dans la société occidentale est un autre exemple de similitude. Simone de Beauvoir stipule que le rapport de l'homme occidental à l'ensemble de la société se situe au niveau de la production et de la citoyenneté. La relation entre les membres du couple se caractérise par la division du travail déterminée à son tour par plusieurs facteurs tels que « la famille », « la classe », « le milieu » et « la race » :

L'homme est relié à la collectivité, en tant que producteur et citoyen, par les liens d'une solidarité organique fondée sur la division du travail ; le couple est une personne sociale, défini par la famille, la classe, le milieu, la race... (*DSII*, p. 291)

L'exclusion de la femme et des enfants de l'activité de production au sein de la société arabe en général, ainsi que l'abolition à jouir de leurs droits à l'héritage en particulier est une réalité historique des clans arabes constatée par Mernissi et qui s'accorde avec la position de Simone De Beauvoir. Cette marginalisation a pour cause la sous-estimation des femmes et des enfants puisqu'ils constituent des citoyens de seconde classe. Comme les femmes ne peuvent pas contribuer à l'accomplissement d'un acte essentiel pour la tribu, à savoir celui de faire la guerre ; par conséquent,

elles ne peuvent prétendre au butin. En réalité, le butin constitue en plus du commerce et de l'héritage les outils permettant l'accès à la richesse, ce qui renforce l'essor tribal et social :

L'enfant de sexe masculin et la femme étaient exclus de l'héritage. Ils étaient considérés comme citoyens de second plan, parce qu'ils ne prenaient pas part à l'acte de guerre, acte qui permet à la tribu [...] d'avoir droit au butin, l'une des façons les plus courantes, avec le commerce et l'héritage, d'accéder aux richesses. (*HP*, p. 178)

L'élimination de toute prise de conscience féminine semble être le point de similitude le plus saillant entre les deux ouvrages car il évoque le rôle de l'homme et de toute société patriarcale dans le maintien d'une tradition transmise d'une génération à une autre. Simone de Beauvoir défend cette thèse en insistant sur les préjugés véhiculés par la société occidentale sur la femme, et ce en s'appuyant sur deux arguments : l'habillement et la toilette. D'un côté, l'habillement sert à sortir et à recevoir ; de l'autre, la toilette possède un double usage. Le premier, c'est qu'elle permet d'identifier le couple en tant que mode de vie, richesse et milieu d'appartenance. Tandis que pour le second, la toilette incarne le narcissisme féminin ; la femme croyant réaliser quelque chose d'utile par le fait de soigner sa beauté : « La toilette a un double caractère : elle est destinée à manifester la dignité sociale de la femme (son standard de vie, sa fortune, le milieu auquel elle appartient) mais, en même temps, elle concrétisera le narcissisme féminin ». (*DSII* : 291) Une autre caractéristique est constatée par Fatéma Mernisse, c'est la mauvaise foi des hommes. Les hommes ont compris la nécessité de dévier les nouvelles lois de l'Islam. Des lois qui, selon Dieu et son prophète, libèrent la conscience humaine de toute forme d'autoritarisme. Une telle déviation des lois essaie de préserver la tradition pré-islamique d'*Al Jahilya*¹ afin que les femmes ne partagent pas les biens destinés exclusivement à l'homme : un droit qui vise à maintenir autant que possible la domination du moi masculin par l'usage de la guerre et l'acquisition du butin :

Les hommes vont s'opposer à ces lois, comprenant que s'ils les laissent passer, bientôt Mohammed et son Dieu vont appuyer d'autres revendications des femmes, et notamment le droit de faire la guerre et d'avoir droit au butin. (*HP*, p. 176)

1.2. Les points de divergence

Dans le contexte des thèses soutenues par les deux écrivaines de cultures différentes, nous pouvons retenir plusieurs motifs de différence. Chacune de ces auteures se caractérise par un mode de pensée particulier. La famille forme un groupe ouvert sur d'autres groupes similaires pour l'autrice du *Deuxième Sexe II*. Un groupe qui installe un mode de communication avec d'autres familles pour satisfaire le besoin d'échanger avec l'ensemble de la société : « La famille n'est pas une communauté fermée sur soi : par-delà sa séparation elle établit des communications

¹ Jähiliyya : ignorance, paganisme désigne de manière dépréciative la période préislamique.

avec d'autres cellules sociales.» (DSII : 291) La famille manifeste aussi un autre besoin, celui de posséder un espace capable de préserver la vie du couple : « le foyer ». Celui-ci n'est pas un simple « intérieur », car il symbolise un moyen d'exhibition du mode de vie, de richesse et du goût. Un espace où la femme joue un rôle primordial pour le classement du couple dans un ordre hiérarchique bien défini en se référant à ses « visites » et « réceptions ». Par contre, le rôle du mari est de former des rapports professionnels, sans apporter un jugement à la valeur sociale du couple :

[L]e foyer n'est pas seulement un « intérieur » dans lequel se confine le couple; il est aussi l'expression de son standard de vie, de sa fortune, de son goût : il doit être exhibé aux yeux d'autrui [...] les relations professionnelles du mari souvent ne coïncident pas avec l'affirmation de sa valeur sociale ; tandis que la femme [...] dans ses « visites » et ses « réceptions » ces rapports pratiquement inutiles et qui, bien entendu, n'ont d'importance que dans les catégories appliquées à tenir leur rang dans la hiérarchie sociale. (DSII : 291)

Quant à l'autrice du *Harem politique : le prophète et les femmes*, elle focalise plutôt sur la cause expliquant la situation difficile de la femme arabe. La tradition de la période pré-islamique veut que la femme ne possède aucun droit à l'héritage. Dans le cas du veuvage, l'héritier de la famille du défunt se précipite pour épouser la veuve car il maintient le privilège de sa dot déjà payée par le mari décédé. Par ailleurs, si la femme rejoint son clan avant l'arrivée du futur mari, la tribu profite de l'héritage destiné à la veuve : « La femme dans la tradition pré-islamique n'avait aucun droit à l'héritage, qui restait, dans tous les cas, une affaire d'hommes, ceux du clan du mari ou les siens propres. » (HP, p. 175) Par conséquent, la femme est chosifiée puisqu'elle reste privée de toute forme d'autonomie individuelle. Elle devient un objet d'héritage et un sujet de concurrence entre les différents héritiers mâles appartenant aux deux tribus, celle du défunt et de la veuve :

La femme, au moment de la succession, n'apparaissait qu'en tant qu'objet sur lequel s'affirmaient les prétentions des héritiers masculins, que ce soient ceux appartenant au clan du défunt ou ceux appartenant au clan de la femme. (HP : 176)

L'évolution de la représentation de la toilette au fur et à mesure de la période d'âge est une autre réalité, constatée par Simone de Beauvoir ; elle est liée au vécu de chaque fille. Lors de l'enfance, la toilette constitue un jeu de petite fille, celle-ci construit sa propre image par le recours au miroir. À l'adolescence, la notion de toilette subit une autre transformation, celle d'un tiraillement de personnalité entre désir et refus de se montrer. Et, enfin pendant la période de maturité, la toilette devient une parure acceptable et une orientation féminine évidente en tant qu'« objet sexuel ».

[L]a toilette est un jeu enchanteur pour la petite fille qui souhaite se contempler [...] ; dans l'âge ingrat elle est partagée entre le désir et le refus de s'exhiber ; quand elle a accepté sa vocation d'objet sexuel elle se complaît à se parer. (DSII : 292)

Selon De Beauvoir toujours, la parure constitue une imitation de l'image propre à la nature qui, par le recours à l'usage artificiel, comble le besoin de s'acquérir la beauté, dans le but de se revaloriser et d'impressionner son conjoint :

Par la parure, avons-nous dit, la femme s'apparente à la nature tout en prêtant à celle-ci la nécessité de l'artifice ; elle devient pour l'homme fleur et gemme : elle le devient pour soi-même. (DSII : 292)

Fatéma Mernissi évoque par ailleurs l'exemple qui illustre le recours de certains hommes à la préservation et l'application de la tradition pré-islamique d'*Al Jahilya* (2008), malgré l'avènement de nouvelles lois propres à l'époque islamique qui contredisent l'abus de pouvoir véhiculée par cette tradition ancestrale. Malheureusement, la transition entre les deux époques n'a pas abouti à un changement dans les mentalités car l'esprit de l'homme arabe va résister à toute tentative de changement, par l'usage de l'interprétation déviée du texte coranique et des hadiths du prophète :

La façon dont les contemporains du prophète ont réagi à ces lois nous est très connue. Ils commencèrent tout d'abord par rejeter ces nouvelles lois, voulant continuer à appliquer la tradition de la Jahilya malgré leur conversion à l'Islam. Puis ils essayèrent de faire pression sur le Prophète pour qu'Allah change ces lois. Enfin, désespérés, ils se jettent sur l'interprétation du texte comme moyen d'y échapper, tout cela du vivant du prophète. (HP : 177)

Néanmoins, Mernissi cite l'exception de certaines femmes qui en possédant une conscience souveraine résistaient à la domination des hommes. Ces derniers se justifiaient de manière dérisoire des paroles du Prophète pour parvenir à ingérer la soumission qu'exigeait, selon eux, l'appartenance à la gent féminine. L'exemple d'Umm Kajja, une femme, appartenant à la communauté des ançars, privée de son droit d'héritière légitime de son mari décédé par la déviation des lois d'Islam et la préservation de l'ancienne tradition comme l'ultime et seule pratique légitime :

Umm Kajja, une femme ançar qui vint se plaindre au Prophète : « Mon mari est mort, lui dit-elle, et on m'a empêchée d'hériter. » Le frère de son mari lui avait dit, pour justifier sa décision, de s'en tenir à la tradition et d'ignorer les nouvelles lois : « Les femmes ne chevauchent pas les chevaux et ne se battent pas... » (HP : 178)

Notre lecture comparée vise, par conséquent, à établir une enquête dans le domaine littéraire pour parvenir à admettre certains clivages culturels et de pénétrer quelques zones d'ombre. Au sujet des études comparées, Yves Chevrel stipule :

La littérature comparée élargit le champ du littéraire. S'inscrivant dans un enracinement culturel particulier, elle est à la fois incitation à découvrir des œuvres qui ne relèvent pas de cette culture et entreprise méthodique d'enquête sur le littéraire. Elle n'abolit pas les frontières, elle les reconnaît et en apprécie la consistance, pour essayer de les franchir. [...] Pour un lecteur ou un chercheur comparatiste, ni l'étranger, ni l'étrangeté ne sont inquiétants.

Yves Chevrel (2006 : 123)

Au fil de notre recherche, nous avons pu constater les résultats suivants, pour les points de ressemblance : En premier lieu, concernant l'aliénation de la femme dans la société arabe et occidentale, il faut admettre ce qui suit : la femme arabe est dégradée au statut de prisonnière ou de Sabaya en cas de guerre, alors que son homologue occidentale est asservie par les modes vestimentaires dans le but de l'exposer, telle une offrande aux yeux des hommes. En deuxième lieu, et cela concerne le manque d'équité entre les deux genres hommes/femmes dans les deux contextes arabe et occidental. La soumission de la femme musulmane, au sein de la société d'Arabie, dans le cas de l'héritage ou de la défaite. Ainsi que le pouvoir des mœurs exercé par la société occidentale sur le sexe féminin, par l'attachement au physique et aux activités ménagères, ce qui concrétise l'aliénation de l'image féminine sans tenir compte de son développement personnel. En troisième lieu, la valorisation de l'homme par le pouvoir de production et la dévalorisation de la femme par son exclusion de l'activité de production au sein des deux sociétés arabe et occidentale. D'une part, l'homme occidental est considéré comme citoyen complet eu égard de sa production qui définit le statut du couple. D'autre part, la femme est marginalisée par la société arabe, en tant qu'entité incomplète au niveau de l'acquisition des richesses car elle ne possède pas le droit au butin qui contribue à développer les ressources des clans arabes. En dernier lieu, l'élimination de toute prise de conscience féminine.

Dans la société occidentale, la toilette est exigée pour le sexe féminin afin de maintenir son narcissisme et pour montrer le niveau de vie du couple. Dans la société d'Arabie, la manipulation de la femme a pris usage par la déviation des lois d'Islam et la préservation de la tradition pré-islamique. Notre étude a pu dégager, en revanche, certains points de divergence tels que : la focalisation dans les passages étudiés, dans l'essai de Simone de Beauvoir, sur l'anatomie sociale de la famille : une cellule qui installe un mode de communication avec d'autres familles pour remplir la fonction communicative entre l'ensemble de la société, et pour ce faire une telle cellule a besoin du foyer comme espace intérieur qui devient par la suite un outil d'exhibition du mode de vie, de richesse et du goût. Cependant, Fatéma Mernissi s'intéresse plutôt au cas particulier de la préservation de la tradition pré-islamique, celui de l'héritage : la femme ne possède aucun droit, elle devient un objet d'héritage et un sujet de concurrence entre les différents héritiers mâles. Autre point de différence entre les deux, c'est que Simone de Beauvoir, dans une certaine dimension psycho-sociale, accorde un grand intérêt aux mœurs de la toilette pour la fille : une toilette qui subit le changement de la représentation au fil de l'âge, et une sorte de parure qui constitue

une imitation de l'image propre à la nature par le recours à l'artificiel dans le but de se faire considérer et de s'imposer devant son partenaire. Par ailleurs, Fatéma Mernissi s'attache à l'Histoire de l'Islam, dans l'interprétation déviée du texte coranique et des hadiths du prophète pour expliquer le blocage qui affecte l'esprit de l'homme arabe devant toute tentative du changement positif, sans oublier de citer l'exemple de certaines femmes qui résistaient contre le pouvoir des hommes. Qu'en est-il alors pour l'image des deux autrices ? Comment le lecteur se les représente à la lumière des réflexions psychanalytiques et philosophiques ? Et que désignent la psychanalyse et l'analytique du *Dasein* ? Plusieurs questions méritent que nous nous y attardions pour les traiter minutieusement.

2. L'interprétation des deux écrivaines francophones, de la psychanalyse à l'analytique du *Dasein*

La méthode psychanalytique de Freud se distingue par une interprétation expérimentale en rapport direct avec les patients. C'est une méthode basée essentiellement sur l'observation des idées des cas malades à partir de la « méthode cathartique ». Si nous considérons l'écriture comme une « *catharsis* », ou une sorte d'activité thérapeutique pour révéler le Moi profond de l'écrivain, nous aurons alors affaire à une application d'une « technique » fondamentale de la psychanalyse freudienne. Dans ce sens, Médard Boss parle des principes révolutionnaires de cette nouvelle démarche inspirée de Breuer et découverte par Freud :

Freud rechercha une autre technique et s'avisait alors, ainsi qu'il le rapporte lui-même dans *L'abrégé de la psychanalyse*, de la remplacer par la méthode de la *libre association*. En d'autres termes, il engageait les malades « à renoncer à toute réflexion consciente et, dans un état de calme concentration, à se livrer à la poursuite des idées qui leur venaient spontanément (involontairement) à l'esprit. Ils devaient communiquer ces idées au médecin en dépit des objections qu'ils éprouvaient contre cela [...] Ce faisant, était accompli le passage de la *catharsis* de Breuer à la thérapie psychanalytique de Freud.

Médard Boss (2007 : 11)

Par le recours alors à cette technique psychanalytique de Freud, les deux autrices peuvent être interprétées par le biais de leurs réflexions inconscientes. Ces réflexions inconscientes n'apparaissent pas au niveau des thématiques de l'interprétation textuelle, mais apparaissent dans la totalité du message communiqué. En d'autres termes, c'est une symbolisation interprétée par le lecteur afin d'expliquer l'origine de la pensée réflexive. Ainsi en partant de cette symbolisation, le lecteur perçoit Simone de Beauvoir à l'image d'une angoisse du culte du corps. Or, ce culte n'est pas le fait du hasard, c'est le produit longtemps véhiculé par la culture occidentale qui valorise la femme à travers l'image parfaite de son portrait physique. Cette image de la perfection devient l'objet fantasmatique de l'homme occidental, mais également le souci principal de la femme qui devient progressivement victime du matérialisme de la société occidentale. *L'Éthique* de Spinoza illustre bel et bien la

contradiction perceptive de l'homme occidental par la matérialisation et le fétichisme de la femme :

Par le fait qu'il est forcé de joindre l'image de la chose aimée à l'image de celui qu'il hait. Cette dernière raison se rencontre la plupart du temps dans l'amour envers une femme. Celui, en effet, qui imagine la femme qu'il aime se prostituant à un autre, sera contristé non seulement par le fait que son propre appétit est empêché, mais encore parce qu'il est forcé de joindre l'image de la chose aimée aux parties honteuses et aux excréments de l'autre, et il a cette chose aimée en aversion. À quoi s'ajoute enfin que le jaloux n'est pas accueilli par la chose aimée du même visage qu'elle avait coutume de lui présenter, par laquelle cause encore celui qui aime est contristé.

Spinoza (1993 :159)

Une telle manipulation de la femme occidentale n'est pas sans effets sur De Beauvoir qui lutte contre ces stéréotypes en ouvrant la voie pour l'existentialisme sur la condition féminine. Par ailleurs, le lecteur perçoit Fatéma Mernissi à la lumière de l'angoisse de l'éthique religieuse. Car, dans la culture arabo-musulmane, la valorisation de la femme ne s'effectue que par la soumission et l'obéissance devant les interdits de la tradition imposée par l'homme arabe. Cette vision d'éthique religieuse a pour origine le « péché originel » qui caractérise les trois religions monothéistes, et par conséquent les trois livres sacrés. Paul Ricœur dépeint la signification de ce péché par le recours à son origine dans l'église chrétienne. Il écrit :

Nous lisons, dans une des *Confessions de foi* des églises de la Réforme, que la volonté de l'homme est « totalement captive sous le péché » (*Confessions de foi de La Rochelle*, art. 9). Il est aisé de retrouver, sous cette expression de « captivité » toute la prédication prophétique et apostolique.

Paul Ricœur (1969 :265)

De ce fait, l'homme arabe interprète le « fruit interdit », à la lumière de la Bible et du Coran, par le vice de la « captivité ». Un tel vice ne peut être évité que sous la forme de la domination masculine dans une société primitive contrôlée par l'éthique religieuse. Cette domination, à travers l'interdit et l'éthique religieuse, est la mésinterprétation des recommandations divines. C'est ainsi que le fond éthico-culturel de Fatéma Mernissi explique sa démarche réflexive et son combat contre toute oppression de la femme par la mésinterprétation de la religion, à la lumière de la présupposition psychanalytique de Freud. Cependant, quel rapport se construit-il entre la psychanalyse de Freud et l'analytique du *Dasein* de Heidegger ? C'est la question fondamentale qui occupera notre analyse car elle constitue une présupposition portant sur le sens de l'être de l'étant. En comparant la méthode de Freud et Heidegger, Médard Boss écrit :

Freud et Heidegger se retrouvent même pour penser tous deux que le langage est la véritable demeure de ce domaine de clarté de l'être qu'est l'homme. C'est parce qu'en lui seul la venue à l'être et la présence des choses se décident, que Heidegger a nommé le langage la maison de l'être, et que Freud ne laissait pas partir ses analysants avant qu'ils aient « exprimé » sans réserve [...] tout ce qui leur venait à l'esprit à propos des possibilités de comportement qui leur étaient jusqu'ici cachées.

Médard Boss (2007 :74-75)

Le langage forme alors l'élément principal qui révèle le potentiel de l'esprit de l'homme et le fait saisir. C'est pourquoi Heidegger, à la suite de Husserl, proclame la compréhension phénoménologique du soi et du soi-même en adoptant une nouvelle voie de « l'analytique du *Dasein* ». Pour expliquer les fondements de cette approche, Médard Boss ajoute :

L'analytique du *Dasein* garde inébranlablement en vue la compréhension originelle de l'être, en tant que constitution essentielle et décisive de l'homme sur laquelle tout repose, avant tout parce qu'elle est la présupposition fondamentale de la possibilité pour l'homme d'être revendiqué, dans le fond de son être, comme celui qui doit prendre soin « consciencieusement » de tout ce qu'il rencontre dans la lumière de son existence et qu'il a à laisser venir, autant qu'il le peut, à son déploiement et au dévoilement de sa vérité.

Médard Boss (2007 :74-75)

Néanmoins, l'interprétation de Heidegger ne relève pas de la recherche positiviste et expérimentale, elle se déploie à *contrario* à partir de la spéculation métaphysique des philosophes grecques et la dépasse davantage vers une autre voie du sens de l'être à partir de l'ontologie fondamentale. (Heidegger, 1986 : 32). La recherche de la « vérité » de l'esprit est ce qui réunit alors Freud et Heidegger, tout de même ce dernier ne prétend pas connaître la vérité comme le fait Freud qui emploie une conceptualisation adoptée comme certitude dans le domaine de la science. Heidegger propose de définir l'être à partir du « tout de l'étant, avec les différents secteurs qu'il comporte [et dans lequel] un champ où des domaines précis à étudier seront dégagés et étudiés [...] par exemple l'histoire, la nature, l'espace, la vie, le *Dasein*, la langue, etc. » (Heidegger, 1986 : 33) Ce faisant, la science de vérité est, selon Heidegger, celle qui met en question toute la terminologie voire les différentes méthodes scientifiques, il opte ainsi pour un changement « radical » :

Le véritable « mouvement » scientifique se joue quand les sciences soumettent leurs concepts de base à une révision plus ou moins radicale et qui ne leur est pas transparente. Jusqu'à quel point elle est capable d'une crise de ses concepts de base, voilà ce qui détermine le niveau d'une science.

Boss (2007 :74-75)

Le changement doit s'effectuer alors pour toute conceptualisation dans les différents domaines des sciences structurales y compris la sociologie, objet de notre étude. Tout de même, l'interprétation de l'analytique du *Dasein* selon le langage

audacieux des deux sociologues a pour effet sur le lecteur : L'image des étants capables de questionner leur « *existentia* » (Heidegger, 1986 : 74) à travers le caractère cité auparavant de l'angoisse, elles présupposent davantage le sens de l'être à travers la quête de la vraie identité indépendante de l'entourage et de la tradition. Pour Heidegger, le *Dasein* se caractérise par deux éléments indissociables formant sa métaphysique : L'un nommé « les existentiels » (Boss, 2007 : 68) ou les « structures *a priori* ontologiques » (Boss, 2007: 68), et l'autre est l'ensemble des « caractères factuels, ontiques de l'être humain sur terre » (Boss, 2007: 68). L'angoisse est en effet un des caractères spécifiques qui ouvrent la voie au *Dasein* de Heidegger et par cette voie se révèle « la possibilité » de l'être de l'étant. Heidegger, à la différence d'Aristote qui favorise « l'événement pathétique »², voit dans ce sentiment une ouverture à une autre compréhension du « monde » voire à une possibilité du *Dasein* de ressortir de son carcan dogmatique :

L'angoisse esseule le *Dasein* sur son être au monde le plus propre qui, puisqu'il est ententif, se projette par essence sur des possibilités. Avec ce pourquoi elle s'angoisse, l'angoisse découvre donc le *Dasein* comme être-possible et même comme celui qu'il peut uniquement être de lui-même du plus profond de son esseulement.

Heidegger (1986 : 237)

L'angoisse libère ainsi l'être de l'étant et contribue à son épanouissement personnel, c'est pourquoi il est considéré pour Heidegger comme le sentiment de « fuite du *Dasein* devant lui-même en tant que pouvoir-être proprement soi-même. » (Heidegger, 1986 : 233). Le lecteur voit donc, par l'analytique du *Dasein*, dans l'angoisse des deux autrices une possibilité d'affirmer « l'esseulement » et « le dévoilement de la vérité ». Par le questionnement intrinsèque de leur être, et la possibilité d'une « existence » de leur *Dasein* par la phénoménologie de l'étant dans sa rétion (Folscheid, 1993 : 279-280), son présent et sa protention (Folscheid, 1993 : 280), les deux étants ont une forte prédisposition d'accéder à la « vérité », selon les circonstances, par l'accomplissement de l'existence du *Dasein* qui ouvre en eux une probabilité d'accès à l'être. Loin de la recherche structurale et expérimentale de Freud, la philosophie de Heidegger ne fait pas appel à l'argumentation et la démonstration, mais elle privilégie plutôt une métaphysique ontologique de la question de l'être, raison pour laquelle l'analytique du *Dasein* des deux étants, Simone De Beauvoir et Fatéma Mernissi adopte la description qui précède l'explication.

Conclusion

En guise de conclusion, ces deux autrices même si elles appartiennent à des sphères culturelles différentes, possèdent une vision universelle de la femme idéale, une sorte d'accès à la « vérité » par une possibilité du dévoilement du *Dasein*, selon la terminologie de Heidegger. L'essence de leurs discours audacieux s'enrichit

² Nous lisons « L'événement pathétique est une action qui fait périr ou souffrir » 1452 b, aussi « les poètes atteignent admirablement leur but, car c'est de susciter l'émotion tragique et le sentiment d'humanité ». 1456 a.

perpétuellement de leur conscience indépendante (et souveraine) de toute influence sociale. Libérer les femmes de toute tentative de les dominer ou de les réduire à de simple toilette ou d'habillement est l'objectif principal guidé par le caractère de l'angoisse. Un caractère qui représente, à la fois, une vérité conceptuelle pour la psychanalyse appliquée à Mernissi et De beauvoir, et une présupposition philosophique qui donne une interprétation voire un sens parmi d'autres sens à l'image perceptive de ces deux individus exceptionnels, en tant que faits marquants de l'Histoire. Par rapport à la libération des femmes, tous les étants méritent, en fait, une valorisation de leur *existentia* au sens de la métaphysique grecque à condition d'éviter l'oisiveté et d'exprimer l'être de leurs étants.

Références bibliographiques

- Aristote. (1996). Poétique. Paris: éd. Gallimard (traduction française).
- Beauvoir, S. d. (1976). Le deuxième sexe II. Paris: éditions Gallimard .
- Boss, M. (2007). Psychanalyse et analytique du Dasein. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
- Chevrel, Y. (2006). La littérature comparée. Paris: Éditions PUF, "Que sais-je ?".
- Folscheid, D. (1993). La philosophie allemande de Kant à Heidegger. Paris: Éd. Presses universitaires de France.
- Heidegger, M. (1986). Sein und Zeit. Paris: éd. Gallimard (traduction française).
- Mernissi., F. (2017). Le harem politique. Casablanca : éditions le fenec.
- Ricoeur, P. (1969). Le conflit des interprétations. Paris: Éditions du seuil.
- Sourdel, J. e. (2008). Vocabulaire de l'islam "Que sais-je ?". Paris : Éditions PUF.
- Spinoza. (1993). L'Éthique. Paris: Les Éditions Ivrea (traduction française, édition numérique Québec).