

REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE

MIRI



Indexation



ESJI Eurasian
Scientific
Journal
Index
www.ESJIndex.org



REVUE SEMESTRIELLE / N° 0010 / JUIN 2026

ISSN : 1987-1538

E-mail : revuemiri09@gmail.com

Tel. +237 6 99 56 34 79 / +223 75 35 97 82

Bamako - Mali

PRESENTATION

La Revue Internationale de Philosophie (Miri) est une collection périodique spécialisée du Centre Africain de Recherche et d'Innovations Scientifiques (CARIS) et de ses partenaires dans le but de renforcer et d'innover la recherche en histoire de la philosophie, philosophie de la logique, philosophie du langage, métaphysique, épistémologie, philosophie des sciences, philosophie morale et politique, esthétique, philosophie du droit, histoire des idées, philosophie de l'environnement, théologie et en ontologie.

Les objectifs généraux de la revue portent sur la valorisation de la recherche philosophique à travers le partage des résultats d'avancées scientifiques, l'innovation thématique, et la culture de l'esprit critique.

Son objectif spécifique est de redynamiser la production des thématiques pertinentes sur les réalités sociales africaines, les théories de la connaissance, la philosophie du développement, la philosophie des médias, la crise de l'identité de l'Afrique moderne, la philosophie de l'information et la pensée philosophique africaine.

EQUIPE EDITORIALE

DIRECTEUR DE PUBLICATION

Pr Belko OUOLOGUEM (Mali)

DIRECTEUR ADJOINT

Pr Sékou YALCOUYE (Mali)

COMITE SCIENTIFIQUE ET DE LECTURE

Pr Mahamadé SAVADOGO (Professeur des universités, Ouagadougou Joseph Ki Zerbo, Burkina-Faso)

Pr Yodé Simplicie DION (Professeur des Universités Félix Houphouët-Boigny de Cocody-Abidjan),

Pr Jean Maurice MONNOYER (Professeur des universités Aix-Marseille I, France)

Pr Mounkaïla Abdo Laouli SERKI (Professeur des Universités Abdou Moumouni de Niamey)

Pr Samba DIAKITÉ (Professeur des Universités Alassane Ouattara de Bouaké)

Pr Isabelle BUTERLIN (Professeur des universités Aix-Marseille I, France)

Pr Yao Edmond KOUASSI (Professeur des Universités Alassane Ouattara de Bouaké)

Pr Akissi GBOCHO (Professeur des universités Félix Houphouët-Boigny, Cote d'Ivoire)

Pr Gbotta TAYORO (Professeur des Universités Félix Houphouët-Boigny de Cocody-Abidjan)

Pr Blé Marcel Silvère KOUAHO (Professeur des Universités Alassane Ouattara de Bouaké)

Pr Abdoulaye Mamadou TOURE (Professeur des universités UGLC SONFONIA, Conakry, Guinée)

Pr Jacques NANEMA (Professeur des universités Ouagadougou Joseph Ki Zerbo, Burkina-Faso)

Pr Nacouma Augustin BOMBA (Maitre de conférences, Université Yambo Ouologuem de Bamako, Mali)

Dr Ibrahim CAMARA (Maitre de conférences, ENSup, Mali)

Dr Souleymane KEITA (Maitre de Conférences, Université Yambo Ouologuem de Bamako, Mali)

COMITE EDITORIAL

Pr Sigame Boubacar MAIGA (Philosophie, Ecole Normale Supérieure de Bamako, Mali)

Dr Siaka KONÉ (Philosophie, Université Yambo Ouologuem de Bamako, Mali)

Dr Ibrahim Amara DIALLO (Philosophie, Université Yambo Ouologuem de Bamako, Mali)

Dr Oumar KONÉ (Philosophie, Université Yambo Ouologuem de Bamako, Mali)

Dr Amadou BAMBA (Economie, Université des Sciences Sociales et de Gestion de Bamako, Mali)

Dr Eliane KY (Philosophie, Université Yambo Ouologuem de Bamako, Mali)

Dr Samba SIDIBE (Philosophie, Ecole Normale Supérieure de Bamako, Mali)

M. Souleymane COULIBALY (Philosophie, Université Yambo Ouologuem de Bamako, Mali)

REDACTEUR EN CHEF

Dr Mahmoud ABDOU (Philosophie, Ecole Normale Supérieure de Bamako, Mali)

COORDINATRICE

Dr Palaï-Baïpame Gertrude (Histoire, Université de Douala, Cameroun)

COORDINATEUR ADJOINT

M. Fousseyni BAGAYOKO (Informaticien, responsable technique de la Revue)

POLITIQUE EDITORIALE

La revue internationale de Philosophie (MIRI) est une revue qui paraît deux (2) fois l'année et publie des textes qui contribuent au progrès de la connaissance dans tous les domaines de la philosophie et des sciences humaines. Revue MIRI publie des articles de qualité, originaux, de haute portée scientifique et des études critiques.

« Pour qu'un article soit recevable comme publication scientifique, il faut qu'il soit un article de fond, original et comportant : une problématique, une méthodologie, un développement cohérent, des références bibliographiques. » (Conseil Africain et Malgache pour l'Enseignement Supérieur CAMES)

- ✓ La bibliographie doit être présentée dans l'ordre alphabétique des noms des auteurs.
- ✓ Classer les ouvrages d'un même auteur par année de parution et selon leur importance si des ouvrages de l'auteur sont parus la même année.
- ✓ Tous les manuscrits soumis à la revue MIRI sont évalués par au moins trois chercheurs, experts dans leurs domaines respectifs.
- ✓ Suite à l'acceptation de son texte, l'auteur-e s'acquitte des frais d'instruction et de publication avant poursuite du reste de la procédure.
- ✓ Un texte ne sera pas publié si, malgré les qualités de fond, il implique un manque de rigueur sémantique et syntaxique.
- ✓ Chaque auteur reçoit son Tiré à part dès la publication du numéro.
- ✓ Les droits de traduction, de publication, de diffusion et de reproduction des textes publiés sont exclusivement réservés à la revue MIRI.
- ✓ Après le processus d'examen, l'éditeur académique prend une décision finale et peut demander une nouvelle évaluation des articles s'il a des présomptions sur la qualité de l'article.

SOMMAIRE

1. Yao Abraham KONAN

Démarches méthodologiques du progrès de la science dans les perspectives de Karl R. POPPER et de Thomas S. KUHN.....1

2. Kouakou Hervé NIAMIEN

Re-penser le paradigme ontologique du couple hétérosexuel en contexte marital contemporain.....13

3. IDI OUNFANA Nassirou, MADDOU Harouna

La révolution : entre condamnation et justification chez Emmanuel KANT et Hannah ARENDT.....28

4. Seydou SOUMANA

Sciences logico-mathématiques et développement des sciences de la nature et des sciences humaines et sociales.....43

5. KONE Seydou, koffi KOUAMÉ

La reddition des comptes des élites politiques : l'échec africain ?.....60

6. Drahamane Elhadji TOURE, Oumarou TOGOLA, Ahmadou MAIGA

La perception des enseignants face à l'absence de motivation des élèves dans les écoles fondamentales du district de Bamako (Rive -Gauche) : Approche Cognitive.....73

7. YAO Akpolê Koffi Daniel

Philosophie et vérité : fondement métaphysique d'un discours.....89

8. Oumar DIARRA

La référence bibliographique comme indicateur de la scientificité de la recherche du savoir savant.....102

9. Oumar DIARRA

De l'intelligence artificielle à la reconquête d'une identité humaine.....113

10. Fatima Doumbia, Dibi Koffi Ulrich

La question du développement en Afrique : une mise en abîme à partir du paradigme social et écologique.....125

11. ACHY Ayenon Georges Yannick, KAMARA Moussa

Le capitalisme et l'environnement.....142

12. TARABA Dieudonné

Existentialisme et transhumanisme : vers une ontologie du sujet modifiable.....153

13. Bledoumou Cédric-Blanchard APPENAN, Atchey Aymar Desjoie MOUA

Du lieu du dialogue au dialogue des lieux : réflexion sur la pensée topique de Fabien Eboussi Boulaga.....167

14. Dieudonné TOUGOUMA

Philosophie analytique et intelligence artificielle : de la formalisation de la rationalité à la pensée computationnelle.....184

15. Souleymane KEITA, Ibrahim Amara DIALLO, Agnès Luopou DORE

Du parricide à l'affirmation de soi : les métamorphoses de Nietzsche.....204

16. Mahmoud ABDOU, Sigame Boubacar MAIGA

Les formes de radicalité (juridique, morale, religieuse) face au défi de la paix : quelles perspectives pour une vie meilleure ?.....217

17. Christophe ONGUENE ONGUENE

Le panafricanisme : jalon pour la construction d'une politique intérieure à l'échelle du continent.....228

18. Mahmoud ABDOU, Sigame Boubacar MAIGA

Respect de l'altérité et de la diversité culturelle comme conditions de la paix chez Sartre.....240

19. Armand Marc BEYENE

La déconstruction du progrès chez Pierre-André Taguieff : entre ambivalence et nécessité.....250

RE-PENSER LE PARADIGME ONTOLOGIQUE DU COUPLE HETEROSEXUEL EN CONTEXTE MARITAL CONTEMPORAIN

Kouakou Hervé NIAMIEN

Université Peleforo Gon Coulibaly, Côte d'Ivoire

herveniamien@upgc.edu.ci

Résumé

Dans plusieurs États du monde, la nouvelle idéologie juridique qui encadre le mariage veut que le mari et la femme soient désormais logés à la même enseigne. Soutenue, entre autres, par nombre d'injustices faites aux femmes et aux épouses, la rationalité qui sous-tend cette volonté de niveler les deux sexes dans l'environnement marital, s'adosse à une philosophie rationaliste d'où émerge une *ontologie in-différenciée* desdits sexes. Mais force est de constater que, les succès conjugaux enregistrés grâce à cette idéologie sont moins visibles que les risques auxquels elle expose les couples hétérosexuels. Ce présent article, en questionnant justement la porosité de cette ontologie, se propose, sur la base d'une critique dialectique, de ré-inventer une autre, à savoir *l'ontologie différenciée*, longtemps méprisée du fait de sa mésinterprétation. Sur la base d'une remise à neuf de celle-ci, l'équilibre conjugal cesse d'être le fruit d'une considération égalitaire des sexes, mais plutôt d'une approche éthique des conjoints qui se considèrent réciproquement comme la limite ontologique de l'autre.

Mots clés : Dialectique, Femme, Homme, Système marital, Ontologie différenciée

Abstract

In several states around the world, the new legal ideology governing marriage holds that husband and wife should now be treated on an equal footing. Supported, among other things, by numerous injustices done to women and wives, the rationale underlying this desire to equalize the two sexes within the marital environment is based on a rationalist philosophy from which an undifferentiated ontology of the sexes emerges. However, it must be noted that the marital successes achieved thanks to this ideology are less visible than the risks it exposes heterogeneous couples to. This article, by questioning precisely the porosity, of this ontology, long despised due to its misinterpretation. Based on a renewal of it, marital balance ceases to be the result of an egalitarian consideration of the sexes, and instead becomes an ethical approach of spouses who see each other reciprocally as each other's ontology limit.

Keywords : Dialectic, Woman, Man, Marital system, Differentiated ontology

Introduction

Le monde contemporain est consommateur sans réserve de liberté : liberté de penser, liberté d'entreprendre, liberté de syndiquer, etc. Cette liberté est l'expression manifeste de la volonté de l'homme d'établir un droit positif, dans le but de s'approprier son monde, lequel était, jadis, aux mains des dieux. En déclinant son être comme tel, l'époque contemporaine affiche clairement la volonté de juridifier son monde, par l'égalité et l'équité sociale. Mais, cette juridification sociale semble revêtir un caractère absolu et universel, en ceci qu'elle s'est même invitée dans le système marital. Cette réalité éveille notre esprit critique, dans la mesure où les sexes présents dans le lien conjugal, parce que tenus exclusivement par le droit, sont exposés à la rectitude de celui-ci, les soustrayant presque de la chaleur affective qui est sensée les caractériser. La tradition chrétienne qui affirme que, dans le mariage, « l'homme est le chef de la femme » (1 Corinthiens 11, 3) est, aujourd'hui, sous la gouverne de ce droit, mise sous l'éteignoir par ce principe qui entrevoit un nivellement des conjoints. Par conséquent, penser le rapport entre l'époux et l'épouse comme celui d'un rapprochement non différencié, c'est, au fond, saisir en soi, leur être dans une *indifférence ontologique*. Autrement dit, l'approche horizontalement juridifiée du couple hétérosexuel repose sur une ontologie *indifférenciée*, une ontologie dont l'être des deux sexes se neutralise, s'indivise ou se néantise. Et pourtant, indifférencier l'être des êtres en relation dans le couple marital, c'est courir le risque de l'exposer dans sa phénoménalité, à un choc des sexes en présence. Pis, c'est transformer la scène conjugale à celle d'une concurrence, d'un rapport de forces. Dans ce contexte qu'on s'y interroge en ces termes : quelle est la coloration ontologique sur laquelle doit reposer une effectivité phénoménologique du système marital hétérosexuel ? Mieux, comment l'ontologie différenciée, en battant en brèche son autre, peut rendre effective le milieu conjugal contemporain ? Le présent article soutient l'idée que, l'effectivité de l'environnement marital doit se définir dans une entente ontologiquement différenciée, mais dialectiquement éthique, entre le mari et la femme. Ainsi, son objectif, au regard de ce qui précède, en plus de montrer que l'égalité des conjoints dans le mariage garantit moins l'épanouissement familial, est de fonder celui-ci sur une perception dialectique et éthique de l'inégalité ontologique des sexes. Pour y parvenir, ce travail, qui convoque les méthodes critique et dialectique, déploie son contenu dans un développement réflexif, à résonnance métaphysique, en deux grands moments. Le premier s'attelle à montrer, sur la base d'un empirisme marital contemporain, le fond ontologique indifférencié du couple hétérosexuel. Le deuxième met en relief, à partir d'un échec observé dans le système marital fondé sur une ontologie commune, la nécessité de re-

penser l'ontologie du couple sous un angle différentiel, dans le but d'intuitionner le mariage comme le moment spéculatif d'une dialectique dont les forces en présence, bien qu'opposées, se complètent éthiquement.

1. Protestation de la memêté d'une identité phénoménologique entre l'époux et l'épouse : la résultante d'une ontologie indifférenciée

1.1. La figure phénoménologique du couple hétérosexuel contemporain

La famille est, dans l'ordre logique de formation de toute société, la communauté la plus embryonnaire. En philosophie, on peut féliciter G. W. F. Hegel (1998, pp. 325-326), lui qui pense que « en tant que *substantialité* immédiate de l'esprit, la famille a pour détermination sienne l'unité, *éprouvant le sentiment* de soi, de celui-ci, l'*amour*, de sorte que la disposition-d'esprit est d'avoir la conscience de son individualité *en cette unité* (...) non pas comme une personne pour soi, mais comme un *membre* », d'avoir été l'un des penseurs de la Modernité tardive, à systématiser cette trouvaille. La famille est donc le point de départ et, de ce fait, le fondement de toute réunion d'homme. En elle, chaque être se saisit comme étant naturellement solidaire des autres. Cette solidarité, elle-même déterminée par le sentiment d'amour, trait fondamental de sa naturalité a, par ailleurs, son fondement dans cette société plus intime qu'est le couple, époux et épouse, dont le mariage, auquel il résulte, consacre sa (re)connaissance officielle et surtout sa légitimité. Mais qu'est-ce le mariage ?

On pourrait désigner par le concept du mariage :

La sanction juridique et officielle d'une affaire privée qui unit, sur la base de l'amour ou de l'attirance qu'ils éprouvent l'un pour l'autre, un homme et une femme, lesquels forment un couple dont on espère qu'il durera toute la vie, vivant ensemble et fondant une famille. (F. Héritier, 2005, p. 6)

Selon Héritier, le mariage est donc, idéalement, dans toutes les sociétés humaines, un système d'union essentiellement hétérosexuel, c'est-à-dire qui met en relation deux êtres humains conscients de sexes opposés. Cette opposition, grâce à une neutralité réfléchie des êtres négatifs en présence, fait émerger une positivité spéculative. De de cette positivité acquise par la négation desdits êtres, il se produit, spéculativement, un rapport conjugal équilibré, quoique phénoménologiquement disproportionné, puisque l'idée de la memêté unitaire de l'un des éléments de ce couple ne peut engendrer que platitude, uniformité fade ou porosité de la chose maritale, imputable, dans ce cas, à la nature dont on aurait critiqué l'imperfection flagrante. C'est d'ailleurs ce qui explique la raison pour laquelle, « le mariage est par essence

monogamie » (G. W. F. Hegel, 1998, p. 333), et ne peut être envisagé, sans tomber dans une sorte de déni du naturel, comme l'union de deux sexes homogènes.

Aujourd'hui, les textes juridiques sur le mariage tendent à donner un nouveau contenu aux statuts des conjoints. Certaines lignes de ces textes repensent les fonctions de ceux-ci qui leur sont attribuées, en les nivelant presque dans le lien conjugal. Et pourtant depuis l'empire romain jusqu'au seuil de la période moderne, la juridification du mariage faisait peser sur l'homme toute la responsabilité maritale : « Le mari se voit reconnaître un pouvoir prépondérant sur sa femme » affirme (A. Desgagné, 1961, p. 51). D'ailleurs, « le Code civil québécois, qui emprunte en l'espèce le vocabulaire même du droit romain et de l'ancien droit français, ne laisse aucun doute sur le titre du mari à commander à sa femme » (A. Desgagné, 1961, p. 51). Cette reconnaissance à l'endroit de l'homme d'être la personne qui tient les rênes de la cellule familiale, témoigne de ce qu'elle est l'autorité de cette société embryonnaire. Il n'est donc pas surprenant que, dans le mariage, « la femme à l'usage du nom de son mari » (Article 57 de la loi n° 64-375 du 7 octobre 1964, modifiée par la loi n°83-800 du 2 août 1983, p. 48).

Cependant, comme on peut le constater, « le monde bouge. C'est même une condition de survie » affirme (F. Héritier, 2005, p. 14). En Europe, d'où provient la formalisation de cette liberté, ce mouvement prend même en compte le milieu marital, dont le paradigme, qui reposait sur une juridification inégale entre l'homme et la femme, tend à être nié, pour ne faire place qu'à un autre, dont le contenu égalise les conjoints. Aujourd'hui, plusieurs textes et conventions sur le mariage tels que la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme (1948), la Convention CEDEF/CEDAW (1979) et le protocole de Maputo (2003), spécifique à l'Afrique, ont adopté cette rationalité, qui veut que, les deux conjoints soient désormais sur un pied d'égalité. En effet, selon ces textes, l'homme et la femme, si l'on considère qu'ils sont de la même nature, ne sauraient se décliner comme des êtres différents, voire opposés. C'est d'ailleurs ce que croit L. Steinbrügge (1994, p. 2) qui affirme que « l'inégalité entre l'homme et la femme n'est pas légitimée par le droit naturel ». Bien avant lui, M. Georges (1974, p. 180), dans son article intitulé *Le principe d'égalité dans le droit des personnes (Famille et filiation)*, affirme qu'après la réforme française de 1965 sur les régimes matrimoniaux, qui vient réparer une injustice dans le rapport entre les deux sexes,

(...) la femme n'aura plus le rôle subalterne qui consistait à concourir avec le mari, ou à le remplacer dans la seule hypothèse où il est hors d'état de manifester sa volonté, cette situation étant soumise à l'appréciation du juge. L'article 213 nouveau du code civil donne par principe aux deux conjoints l'égalité des pouvoirs.

Un féministe comme J. Stuart Mill, cité par Françoise Le jeune (2010, p. 3), Professeur à l'Université de Nantes-CRHIA, « revendique le fait que l'équilibre entre les sexes doit être une condition *sine qua non* à la recherche du bonheur de la société ». Cet équilibre ou cette complétude entre l'homme et la femme est d'autant plus nécessaire qu'il est au fondement de la démographie, c'est-à-dire de la croissance de la population mondiale, croissance essentielle pour assurer une productivité et une production alimentaire durable à l'échelle internationale. La femme, eu égard à sa capacité à procréer et à donner vie, est l'être qui occuperait, dans cette complétude, le rôle le plus crucial. L'action naturelle par laquelle elle procrée, fait d'elle la mère implacable de l'humanité. L'humanité, c'est donc l'affaire des deux sexes. C'est ce qu'essaie de dire Diderot (1765, p. 278) dans *Homme (Politique)* : « Il n'y a de véritables richesses que l'homme et la terre. L'homme ne vaut rien sans la terre, et la terre ne vaut rien sans l'homme. L'homme vaut par le nombre ; plus une société est nombreuse, plus elle est puissante ». Soulignons que le concept d'homme utilisé par le philosophe français ne désigne pas exclusivement le sexe masculin, mais il prend aussi en compte la femme.

Ces arguments, qui tendent à niveler la figure de l'époux et de l'épouse, se formalisent de plus en plus dans les textes juridiques de l'État de Côte d'Ivoire. À preuve, en son article 55 de (la nouvelle loi n°2019-570 du 26 juin 2019, p. 256), il est écrit : « La femme mariée à l'usage du nom du mari. Le nom de la femme mariée s'écrit ainsi qu'il suit : Madame, *suivi de ses nom et prénoms de jeune fille, épouse suivi du nom du mari* ». Il en ressort une précision significative, qui pourtant n'existait pas dans l'ancienne loi n° 64-375 du 7 octobre 1964, modifiée par la loi n°83-800 du 2 août 1983, en son article 57 ; ce qui vient donc confirmer la volonté manifeste des textes d'égaliser les époux. Des féministes telles que S. Agacinski (2005, p. 2) refusent ce « discours anthropologique classique, (...) qui place nécessairement la femme et le féminin dans les rôles de l'autre, de l'exclu et du différent, alors que l'homme et le masculin y sont toujours représentés comme points de référence dominants, bref les normes à suivre ». Cette image marginalisante de la femme dans nombre de sociétés humaines, a renforcé le besoin et la nécessité pour le juridique contemporain, épris de liberté, de légiférer sur un traitement plus équitable de la femme, en la considérant comme l'égal de l'homme. Mais considérer, dans le tissu conjugal, les époux comme ayant les mêmes pouvoirs et les mêmes rôles, parce que naturellement identiques, n'implique-t-il pas nécessairement une perception indifférenciée de leur ontologie ? S'il est vrai, par ailleurs, que l'homme et la femme sont ontologiquement identiques, n'y a-t-il pas alors un risque d'assister à un choc des sexes ?

1.2. Du statut ontologique indifférencié des deux sexes

Il est difficile de nier que, derrière cette rationalité de niveler le pouvoir de l'homme et de la femme dans la sphère maritale, se dissimule une perception ontologique indifférenciée des êtres conjugués que les défenseurs de l'égalité des sexes brandissent comme un argument irréfutable.

En réalité, selon cette rationalité, l'homme et la femme, qu'importe leur sphère d'existence ou le type de relation qui pourrait les unir, sont, tous les deux, des êtres ayant une faculté rationnelle identique. Autrement dit, la raison ou le bon sens est une faculté dont ces deux êtres sont naturellement et équitablement pourvus. Cette thèse, soutenue par les rationalistes comme René Descartes, demeure l'un des arguments phares utilisés par la rationalité égalitaire pour soutenir l'égalité des sexes, non seulement dans le mariage, mais aussi en dehors de celui-ci.

François Poulain de la Barre, l'un des continuateurs de la philosophie cartésienne, en s'appuyant sur cet argument, estime que l'homme ne saurait être la créature privilégiée du système marital. La raison, en tant que faculté inhérente à l'homme et à la femme, n'a pas de corps et ne saurait être une chose étendue. Qu'il séjourne en l'homme ou en la femme, elle n'est ni quantifiable ni mesurable. Tel que décrit, la raison, si elle est insaisissable, est un esprit. Or, disait F. Poulain (1673, pp. 8-9), « l'esprit n'a pas de sexe ». D'ailleurs, comment en aurait-il, si tant est qu'il est de sa nature d'être neutre et sans visage ? Être sans visage, n'est-ce pas l'expression d'être une réalité indéterminée ? S'il faut donc le saisir dans son indétermination absolue, l'esprit n'a-t-il pas la même valeur aussi bien en l'homme qu'en la femme ? D'où vient-il donc que dans le mariage, l'homme soit le chef de la femme ? Partant de cet argument fondamental, on s'aperçoit aisément qu'il est faux de croire en une thèse qui veut que, la femme, dans une relation maritale, soit l'être-soumis, et l'homme, l'être-dominant. Ce qu'ils ont en commun n'autorise pas une relation de dominant à dominé. Au contraire, la raison étant la même en chacun, les deux époux doivent se concevoir l'un à l'égard de l'autre comme des êtres identiques et égaux.

Il est vrai que, parce que longtemps marginalisée par le genre masculin, l'image de la femme fut ternie, son rôle dans le tissu social en général, et dans la famille en particulier, n'était que de second degré. Redorer son blason, sur la base d'une philosophie qui admet l'équité de la raison en tout être humain, est une chose noble. Mais ce qui est noble est-il toujours empreint de sens ? À en croire les conséquences qui découlent de cette philosophie égalitaire, et dont les lignes qui suivent s'attèleront à expliciter, l'on est en droit de garder des réserves.

D'abord, l'idée d'une égalité des sexes dans le système marital, aussi noble soit-elle, a pour conséquence immédiate, ce qu'on pourrait appeler, *un choc des sexes*. Le choc des sexes renvoie simplement à un conflit de leadership entre l'homme et la femme. En effet, en estimant que l'homme et la femme, dans le mariage, sont sur un pied d'égalité, on court le risque d'établir, dans cette relation amoureuse, un rapport de force, dans la mesure où il y existera un déficit de leader, ou de meneur de jeu. Et pourtant, l'expérience de la vie quotidienne démontre que, dans toute organisation socio-politique, le défaut de chef expose inévitablement ladite organisation à une déstructuration interne. Puisque, étant un État en miniature, la famille doit s'édifier sur la base de cette logique qui voudrait qu'il y ait un chef qui tienne le contrôle. Impossible d'envisager, si on veut mettre en avant le bon sens, que l'homme et la femme soient, tous les deux, les chefs de la famille.

Ensuite, l'autre danger auquel s'expose l'idée d'une égalité maritale des deux sexes, est celui où, au bout du combat pour la restauration de la femme, celle-ci tend finalement, au regard des louanges faites à son endroit, à être considérée comme l'être le plus important, déniait ainsi inconsciemment la valeur de l'homme auprès duquel elle est censée être l'égal. Quand on parcourt les organisations de défenses des droits de la femme, quand on étudie même les réflexions au sujet de ce que vaut la femme dans la société, on ne peut qu'avoir l'impression qu'elle a bien plus de valeur que l'homme. Dans les ouvrages dédiés à sa personne, les lignes qui lui sont consacrées sont si laudatives que l'homme ne devient, à ses côtés, qu'un accessoire humain. Tout se passe comme si, dans le combat pour sa restauration, l'épouse, dans l'environnement conjugal, semble occuper désormais la place de l'homme, qu'on accusait pourtant d'être trop tyrannique. N'y a-t-il pas, en toute lucidité, un contre-sens, d'autant plus que ce qui était récusé semble s'ériger en norme ? En réalité, l'échos de ce renversement des valeurs est déjà amer dans certains pays européens comme la France, où de plus en plus, l'épouse en particulier, et la femme en général, a bien plus de droits que l'homme. La volonté des textes européens de protéger la femme contre les injustices conjugales, et de la rendre égale aux hommes semble avoir pris une ampleur qui inquiètent toute pensée sérieusement critique.

Tout semble dire qu'une philosophie de l'égalité des deux sexes, fondée sur une ontologie indifférenciée, ne saurait rendre effectif le système marital. L'effectivité de ce système, de notre point de vue, est à rechercher dans cette forme d'ontologie différenciée, qui pose le mari et la femme comme des êtres en soi différents, mais dont le rapport, pour qu'il accouche d'une vie agréable et épanouie, nécessite une réciprocité responsable et éthique.

2. Différence ontologique entre le mari et la femme : condition d'une dialectique effective du système marital

2.1. La femme et l'homme en contexte conjugal : figure ontologique de l'intérieur et de l'extérieur

Une philosophie de l'égalité entre l'homme et la femme, fondée sur une raison équitablement partagée en tout être, paraît, surtout après l'analyse qui précède, limitée. Scruter la voie d'une ontologie différenciée n'est pas une entreprise dépourvue de sens, d'autant plus que c'est un chemin qui a déjà été emprunté par d'illustres penseurs comme Fichte et Hegel. En effet, Fichte pense que la nature a doté l'homme et la femme du pouvoir de procréer, afin de faire perpétuer l'existence humaine. C'est d'ailleurs là leur ultime fin pour laquelle, la nature les met en relation. Par ailleurs, selon ce philosophe, de ces deux sexes, la femme est l'être qui exprime le mieux cette finalité naturelle. Voici de quelle manière J. G. Fichte (1984, p. 315) le dit :

Le système de toutes les conditions requises pour engendrer un corps de la même espèce devrait être réuni quelque part et, une fois mis en mouvement, se développer selon ses propres lois. Le sexe dans lequel il se trouve, c'est, dans toute la nature, le sexe féminin.

Ce processus naturel dont la femme est pourvue, et dont la correspondance avec son principe naturel est indéniable, Fichte l'appelle *l'amour*. Entendons par ce concept, quand il est attribué à la femme, « non pas ce simple instinct sexuel ; c'est là un grossier abus de langage, qui semble ne viser qu'à faire oublier tout ce qu'il y a de noble dans l'humaine nature » J. G. Fichte (1984, p 319), mais cette noble tendance de sa nature à vouloir se faire autre que soi dans la procréation. Il pense d'ailleurs que l'être de la femme ne peut se définir autrement qu'en cela. Et en se définissant comme tel, la femme accomplit le désir de la nature, de sa nature. En cela, Fichte pense, à bon droit, que la femme est un être *passif*, ou plutôt un être dont le degré de passivité est très élevé. L'amour qui caractérise son être témoigne de son souci naturel de se conformer à son concept, à son principe, sans avoir la capacité de s'y dérober. « L'amour est donc la forme sous laquelle l'instinct sexuel se manifeste chez la femme » J. G. Fichte (1984, p. 319). Ainsi donc, avec Fichte, la femme, par obéissance à la finalité de la nature, laquelle réside dans l'acte de procréation, est ontologiquement un être en qui s'exprime le plus la nature. Il reconnaît, toutefois, que, loin d'être frivole et démesuré, cet amour est empreint de raison. Mais peu importe que l'être de la femme soit auréolé d'amour, d'un amour raisonné, le philosophe allemand pense que celui-ci n'a de sens que parce que porté vers un homme, celui que son cœur choisit amoureuxment. L'amour porté par la femme se mue donc, de façon naturelle, à une forme de soumission, d'abaissement, en ceci qu'il est tourné nécessairement

vers un *intérieur* : celui dont l'homme est l'ultime destination et avec lequel elle assure le fondement de la famille.

En reprenant cette posture fichtéenne de l'ontologie de la femme, faisant de celle-ci un être soumis, Hegel élabore une pensée de la femme dotée d'une *singularité* dont le fond substantiel est *particulier*. En effet, selon Hegel, la femme en général, et l'épouse en particulier, obéit à une substance ontologique *particulière*, du fait qu'elle est portée et orientée uniquement vers sa substance, vers ce qui l'unit à son *être-autre*. Son être se définit selon une structure qui est exclusivement *interne*, *au-dedans* de soi de son être. Cette déclinaison de l'être féminin, puisqu'elle n'a d'existence que par rapport à ce qui se rapporte à son unicité avec son mari, est, selon Hegel, *subjective*. La structure physiologique de son être, plus précisément de son *sexe*, en témoigne : une physionomie sexuelle tournée vers l'intérieur, ne se souciant pas du monde extérieur et rapportant constamment tout à soi. Même dans les rapports sexuels, l'exigence de son être physiologique crie intériorité. La femme, pour le dire autrement, n'est pas donation de soi, mais entièrement réception, voire conservation. Sa donation – s'il en existe – consiste à faire venir à soi. D'ailleurs, toute sa personne en tant qu'être-là concret à cet effet irrésistible sur son être-autre : visage, forme et taille sont des indices propres à sa définition qui font signe vers soi. Tout en elle n'aspire qu'à cela. En termes métaphysiques, voici comment G. W. F. Hegel (1998, p. 332) la définit : la femme, c'est « l'autre, [c'est-à-dire] le spirituel qui se maintient dans l'unicité en tant que savoir et vouloir du substantiel en forme de singularité concrète et de sensation ». Elle est, poursuit-il, « le facteur passif et subjectif » (G. W. F. Hegel, 1998, p.333). Qui connaît bien la pensée hégélienne, sait que les concepts de *singulier* et de *particulier* renvoient à un moment où l'Esprit, dans sa totalité processuelle, se *de-totalise* pour se donner, en se précisant, comme un *être-là différent*. C'est l'image de *l'homme* de la société civile qui, se souciant de son être-privé, n'a pas encore revêtu les qualités d'une conscience *universelle*. Comme la société civile, la femme n'a d'intérêts que pour les siens : elle s'illustre comme un être de besoins, qui vit selon les données immédiates de ses sens, de sa *sensation*. En cela, elle est passive, car ne pouvant s'élever à une rationalité qui transcende son immédiateté. « C'est [donc] en tant que loi de la substantialité subjective, sensitive, de l'intériorité qui n'a pas encore atteint son effectuation parfaite, en tant que loi des anciens dieux, du souterrain, en tant que loi éternelle dont nul ne sait quand elle apparaît (...) » (G. W. F. Hegel, 1998, p. 333), qu'il faut appréhender l'être ontologique de la femme, dont la différence d'avec son être-autre, l'homme, apparaît, au regard de ce qui précède, évident.

L'ontologie de l'homme ne souffre d'aucune ambiguïté, quand on sait la saisir dans son être effectif. Saisir l'effectivité ontologique de l'homme, exige qu'on s'abstienne d'isoler son être abstrait de son être-là concret, comme l'a fait François Poulain de la Barre, quand il sépare la raison du corps. En effet, « Poulain se fonde sur la distinction cartésienne entre la « *res cogitans* et la *res extensa* pour soutenir que les qualités physiques ne peuvent pas influencer directement la pensée » (L. Steinbrügge, 1994, p. 9). C'est là une grosse erreur philosophique que commet la lignée des cartésiens. Que vaut, en effet, un être, pris exclusivement dans son solipsisme ontologique ou, ce qu'a fait la horde des médecins tels que Pierre Roussel, dans sa détermination purement physiologique, si ce n'est un *non-être* ? Cette question, d'obédience hégélienne, permet d'écarter, dans l'approche ontologique de l'homme, toute saisie superficielle qui ne restituerait pas à celui-ci son être propre. Armé de cette exigence spéculative, Hegel définit l'homme comme « l'élément spirituel en tant qu'il se scinde en subsistance par soi personnelle étant pour soi et en savoir et vouloir de l'universalité libre, en conscience de soi de la pensée conceptualisante et en vouloir de la fin ultime objective » (G. W. F. Hegel, 1998, p. 332). Cette définition hégélienne de l'homme, renvoie d'abord à l'idée que celui-ci, bien qu'ayant en la femme, l'image de son être-autre, se détermine selon une diction qui fait de son être un être égal-à-soi-même. Cette égalité-à-soi n'est nullement une négation de l'autre, de son autre, mais l'expression d'un égo qui caractérise sa personne. L'*égoïsme* de l'être-homme est, dans le couple, à la fois une donation et une réserve de soi. D'ailleurs, c'est en tant que réserve-de-soi, que cette donation est sensée. Par ailleurs, cet égoïsme de l'homme est le signe et la marque de sa grandeur; une grandeur d'âme qui fait signe toujours vers ce qui est élevé. Et dans cette élévation de sa personne, l'être-homme se porte naturellement vers *l'extérieur*, là où celle de la femme est rivée vers *l'intérieur*. Pour le dire autrement, l'être ontologique de l'époux n'est pas tourné exclusivement vers l'intériorité familiale, ce qui ne veut pas dire qu'il ne s'y intéresse pas. Il est plutôt intéressé par les exigences du monde extérieur. Cette donation extérieure de son être est la preuve que l'homme est une universalité, mais une universalité libre. C'est pourquoi, « il veut d'abord être le maître (...) » J. G. Fichte (1984, p. 322). En tant que tel, il s'arrache de la subjectivité personnelle dont l'épouse est richement pourvue, pour se poser comme une chose objective. La rationalité masculine, si elle est objectivation de soi, trouve donc, selon Hegel, sa correspondance conceptuelle la plus adéquate dans l'Etat, là où la femme se plaît dans la société civile.

Par conséquent, l'homme a sa vie substantielle effective dans l'Etat, la science et choses semblables, et par ailleurs dans le travail et le combat avec le monde extérieur et avec soi-même, de sorte que c'est seulement à partir de cette scission qu'il conquiert l'unicité avec soi qui subsiste par soi » (G. W. F. Hegel, 1998, p. 333).

C'est dire combien l'homme est l'autorité à laquelle doit se soumettre son entourage familial, son épouse en premier, puisqu'il est celui qui « trouve en soi-même toute la plénitude de l'humanité, embrasse du regard tout ce qui est, comme la femme ne peut pour sa part jamais le faire » J. G. Fichte (1984, p. 322).

Au vu de ce qui précède, il appert que l'homme et la femme, dans leur relation de vie commune, ne sauraient s'identifier à une figure ontologique identique. La déclinaison de leur être en et pour soi s'illustre différemment. Mais, armé de cette ontologie différenciée de ces deux êtres, comment concevoir, dans le mariage, une fluide communion, surtout quand on sait que cette approche, longtemps décriée, a occasionné des abus d'autorité du genre masculin ? Ne faut-il pas voir dans la différence ontologique de l'homme et de la femme une différence non pas absolument oppositive, mais plutôt complémentaire ?

2.2. Dialectique de l'ontologie différenciée des conjoints : exigence d'une vie conjugale épanouie

C'est une erreur cognitive de croire que, l'homme et la femme, parce qu'ils partagent des êtres ontologiques différents, telle qu'explicitée dans l'analyse précédente, et à laquelle nous adhérons, doivent entretenir un rapport de dominant à dominé. En effet, le mariage est avant tout une donation réciproque et entière des deux sexes. En tant que telle, il est le lieu de réunion amoureuse de deux êtres dont la dialectique opérée en leur sein, doit être pensée sur la base d'une réciprocité éthique, non pas seulement sur fond juridique. Condamnant cette conception du mariage, G. W. F. Hegel (1998, p. 72) pense justement que :

On ne saurait juridifier l'amour en ce qu'il comporte "de vitalité naturelle", même s'il convient de lui conférer, grâce à l'institution matrimoniale, une dimension éthique et proprement spirituelle qui libère l'amour des deux sexes de l'élément de froidure pénétrante qu'il comporte. C'est l'esprit éthique lui-même qui constitue l'assise du lien familial, et non pas telle ou telle procédure juridique.

Selon cette pensée hégélienne, l'amour conjugal ne saurait s'épuiser dans le droit auquel il est soumis, sans risquer de tuer sa dimension naturelle entretenue par l'amour. Fonder exclusivement le mariage sur le droit, c'est exposer ce lien fondamental de la famille à un rigorisme dangereux. Ainsi sans l'amour, la relation martiale est privée de sa chaleur affective. C'est pourquoi, pour des philosophes comme J. G. Fichte (1984, p. 326), le juridique n'a pas droit de cité dans l'accomplissement du système conjugal : « Pour instituer ou déterminer le mariage, la loi juridique n'a nullement à entrer en jeu, mais ce qui doit intervenir, c'est la législation bien plus élevée de la nature et de la raison. Considérer le mariage comme une association juridique, cela conduit à des représentations inconvenantes et immorales ». Ces

propos de cet idéaliste allemand portent à croire que la relation maritale entre l'homme et la femme ne doit pas être oublieuse du lien naturel qui les unit, à savoir l'amour. Cependant, comment envisager une bonne entente amoureuse et conjugale entre ces deux sexes pour qu'ils vivent au mieux un mariage épanoui ?

D'abord, tout part d'une bonne saisie cognitive de ce que chaque sexe est en soi et de ce que son autre est en lui-même. En d'autres termes, autant l'homme doit avoir une bonne connaissance de soi et de l'essence de la femme, autant celle-ci doit en avoir non seulement d'elle-même, mais aussi de l'homme. Malheureusement, le défaut de connaissance des deux êtres sur leur identité et celle de l'autre, a occasionné surtout, dans le monde actuel, un choc des sexes. Le mariage est aujourd'hui une scène de combat tacite où l'homme et la femme s'appréhendent comme des êtres en concurrence.

En effet, l'homme doit témoigner de son amour pour son épouse en s'invitant dans le monde *intérieur* de celle-ci. Puisque la femme est un être d'intériorité, il appartient à son époux, soucieux de son bien-être, de partager cet univers où elle trouve sa raison naturelle de vivre. Cette remarque à l'endroit de l'homme est d'une importance capitale, dans la mesure où celui-ci, naturellement porté vers les *extériorités* pour la subsistance de sa famille, est trop souvent oublieux de prendre soin de la demeure sentimentale de son épouse. Ces extériorités masculines, lorsqu'elles sont absolutisées, refroidissent l'amour que l'homme doit manifester au quotidien pour son épouse, ce qui contraint cette dernière à vivre un célibat, quand bien même qu'elle serait mariée. On comprend mieux cette injonction biblique : « Maris, aimez vos femmes » (Ephésiens 5, 25). Mais, en quoi consiste l'amour de l'homme pour sa femme ?

En effet, l'amour porté par le mari envers sa femme doit consister à manifester de la tendresse et de l'affection pour son épouse. L'intériorité de celle-ci l'exige. L'époux, pour le dire simplement, sans être l'esclave de sa femme, au risque de perdre son statut d'époux, doit être un homme tendre et attentionné. Cela doit se manifester par le fait « qu'il guette ses désirs pour la faire accomplir, comme constituant sa volonté à lui, ce qu'abandonnée à elle-même, elle aimerait le mieux faire » (J. G. Fichte, 1984, p. 323). Accomplir les désirs rationnels de sa femme, les satisfaire autant que faire se peut, voilà ce qui élève une femme et la rend davantage amoureuse de son être-conjugué au masculin. Car une femme, lorsqu'elle se sent accompagnée, dans son univers, par celui qu'elle aime maritalement, ne peut se sentir qu'en sécurité. La sécurité de la femme se trouve donc aux mains d'un homme qui partage amoureusement son intériorité. Cela dit, l'homme n'a pas à réclamer cette autorité par la violence, puisqu'il l'incarne en aimant sa femme. L'époux qui, pour exprimer son autorité sur son épouse, adopte

une attitude tyrannique et condescendante est, selon Fichte, « un homme non viril, qui n'a aucune force à opposer à ce qui lui résiste » (J. G. Fichte, 1984, p. 322).

La femme, quant à elle, doit, dans le mariage, refléter son être, celui d'être soumis. En effet, l'épouse est, par essence, un être d'amour dont la manifestation se perçoit dans la soumission à son mari. La soumission est un profond respect qu'on voue, en l'occurrence, à son semblable. Elle n'est donc pas à confondre avec l'esclavage. Dans l'idée d'esclavage, il y a nécessairement un maître et un serviteur : le serviteur, bien qu'étant une personne, est considéré comme une chose dont le maître peut disposer quand bon lui semble, ce qui n'est pas le cas de l'être soumis. Certes, le serviteur est un soumis, mais le soumis n'est pas nécessairement un serviteur. De même, la femme doit être soumise à l'homme, et non pas être sa servante. La femme est soumise à son homme, signifie qu'elle doit le respecter en tant qu'époux, mais surtout en tant qu'il est la seule autorité de leur union. Elle doit obéir entièrement à ses volontés, sachant bien sûr que son époux, pour l'amour qu'il lui porte, ne la contraindra pas à accomplir des désirs dont la satisfaction pourrait la nuire. Satisfaire son mari, son être aimé, c'est en cela que réside sa paix, comme le souligne J. G. Fichte (1984, p. 323) : « La paix de la femme dépend du fait qu'elle soit soumise entièrement à son époux et qu'elle n'ait pas d'autres volontés que la sienne ».

De plus, la femme doit s'inviter dans les extériorités de son homme, comme celui-ci le fait en s'intéressant à son univers affectif. Puisque ce sont elles qui fondent l'être de son mari, elle doit nécessairement s'y intéresser, afin de partager ses réalités. Or, nombre d'épouses méconnaissent presque les réalités *extérieures* de leur mari. Elles n'ont qu'une vague idée de ce qu'ils entreprennent en dehors du cocon marital. Certaines femmes égocentriques ne se contentent exclusivement que de leur intériorité narcissique. Et pourtant, un homme se sent aimé lorsque son épouse partage ses joies et ses peines extérieures. Cette exigence impose à la femme de s'éduquer de sorte à pouvoir accompagner son mari dans certains choix et décisions professionnelles. Elle doit, depuis son intériorité sentimentale, être une source de motivation et une aide pour lui. Se cultiver, s'auto-former, s'instruire doivent être un défi continu pour chaque épouse qui aspire être un acteur incontournable auprès de son époux dans l'équilibre familial. Cette quête de savoir et de culture, pour le bien-être de son être-autre, la hisse à un niveau honorable et respectable auquel celui-ci, ne pouvant rester indifférent, se sent naturellement obligé de la contenter. Ainsi, lorsque l'intérieur, sans être oublieux de sa nature intérieure, s'intéresse à l'extérieur, cet extérieur ne peut que, réciproquement, s'intéresser à cet

intérieur, de sorte qu'intérieur et extérieur deviennent les deux facettes d'une pièce accomplie : telle est la dialectique rationnelle que doivent entretenir, dans le mariage, l'homme et la femme.

Conclusion

S'il faut changer de paradigme ontologique dans le système marital contemporain, c'est bien parce que celui que souhaite prendre en charge notre monde, à savoir l'égalité des deux sexes, est ineffectif. Cette égalité tant réclamée, dans le but de résoudre la question des injustices faites aux femmes par les hommes, même s'il faut louer le mérite intentionnel qui s'y cache et les prouesses enregistrées, occasionne, toutefois, moult controverses qui inquiètent tout esprit critique. L'ontologie égalitaire qui sous-tend cette idéologie, neutre et indifférenciée en son essence, ne saurait répondre adéquatement à une bonne entente du lien marital qui unit les deux sexes. Envisager au contraire, une ontologie différenciée entre l'homme et la femme, entre l'être-universel et l'être-singulier, entre l'intérieur et l'extérieur dans une dialectique fluide et éthique, de sorte que « (...) de chaque côté, on veut abdiquer sa personnalité afin que seule celle de l'autre règne ; [et que] c'est uniquement dans le consentement de l'autre que chacun trouve le sien (...) » (J. G. Fichte, 1984, p. 323), voilà ce qui pourrait garantir au mieux un mariage épanoui.

Références bibliographiques

DESGAGNÉ André, 1961, « Les règles du code civil relatives aux pouvoirs dans le cadre de la famille », in *Les cahiers du droit*, volume 4, N°3, pp. 50-68.

BARIL Audrey, 2005, Compte rendu de [Sylviane Agacinski *Métaphysique des sexes. Masculin/Féminin aux sources du christianisme*. Collection « La librairie du XXI^e siècle », Volume 18, n°2, Paris, Éditions du Seuil, pp. 153-187.

GEORGES Mure, 1974, « Le principe d'égalité dans le droit des personnes », in *Revue de droit de l'Université de Sherbrooke*, volume 5, pp. 177-185.

FICHTE Johann Gottlieb, 1984, *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine du droit*, présentation, traduction et notes par Alain Renault, Paris, PUF.

FRANÇOISE Le jeune, 2010, John Stuart Mill, un féminisme sous influence. Ces hommes qui épousèrent la cause des femmes, sous la direction de Martine Monacelli et Michel Prum, Paris, Éditions de l'Atelier, chapitre 4, pp. 97-120.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 1998, *Principes de la philosophie du droit*, Traduction de Jean-François KERVEGAN, Paris, PUF.

HERITIER Françoise, 2005, « Quel sens donner aux notions de couple et de mariage ? » à la lumière de l'anthropologie, in *CNAF/Informations sociales*, n°122, pp. 6-15.

LA BIBLE THOMSON, 1989, avec chaînes de références, Version Louis Ségond révisée, dite à la Colombe, Editions Vida, Miami, Floride.

« Loi n° 64-375 du 7 octobre 1964 modifiée par la loi n°83-800 du 2 août 1983 », 1983, <https://sgbv-ihrda.uwazi.io/api/files/161512100802fric575zbf.pdf>, (22.11.2025).

« Loi_2019-570_sur_le_mariage.pdf », 2019, <https://www.famille.gouv.ci>, (22.06.2025).

POULAIN DE LA BARRE François, 1984, *De l'égalité des deux sexes, Discours physique et moral où l'on voit l'importance de se défaire des préjugés*, Paris, PUF.

STEINBRÜGGE Lieselotte, 1994, « Qui peut définir les femmes ? ». L'idée de la « nature féminine » au siècle des Lumières, in *Dix-huitième siècle*, n°26, Economie et politique, pp. 333-348.